

Proyecto “Raising Awareness on the Connection between
Race/Ethnicity, Discrimination, Poverty and Health Inequalities in Peru”

Identidad étnica en el Perú:
un estudio cualitativo sobre los discursos
de auto identificación en tres zonas del país

Mariela Planas *
Néstor Valdivia

Lima, Septiembre 2007

* Investigadora de la Universidad Particular “Cayetano Heredia” (UPCH), e Investigador Asociado del Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE), respectivamente.

Indice

1.	Introducción	3
2.	Descripción del campo de estudio y consideraciones conceptuales	4
3.	Resultados	17
3.1	Resultados en Cusco Urbano	17
3.1.1	Definición de términos de lo que es “identidad étnica”	17
3.1.2	Descripción de los terminos de identificación étnica	17
3.1.3	Campo Semantico de la etnicidad	23
3.1.4	Marcadores de la etnicidad	25
3.1.5	Raza y etnicidad	28
3.1.6	Etnicidad y regionalismo	30
3.1.7	Diferencias generacionales	32
3.2	Resultados en Cusco Rural	37
3.2.1	‘Gente del campo’ vs ‘ciudadanos’	37
3.2.2	Descripción de términos de identificación étnica	38
3.2.3	‘Raza’ y etnicidad	52
3.2.4	Relación entre regionalismos y etnicidad	52
3.3	Resultados en Lima	54
3.3.1	¿Qué es la identidad étnica?	54
3.3.2	¿Qué terminos usan para referirse a la identidad étnica: las etiquetas	56
3.3.3	Identidad y marcadores étnicos	63
3.3.4	Relación entre identidad y "raza"	65
3.3.5	Transmisión intergeneracional de la etnicidad	67
4.	Conclusiones	69
	Bibliografía	82
	Anexo No. 1	86
	Anexo No. 2	96
	Anexo No. 3	108

1. Introducción

El presente documento constituye un informe preliminar de los resultados de un estudio sobre identidad étnica y discriminación¹. Este estudio constituye el componente cualitativo de una investigación más amplia sobre la relación entre raza/etnicidad, discriminación, exclusión social y salud en el Perú.

Los objetivos generales de la investigación han estado orientados a medir las brechas étnico/raciales asociadas al acceso a los servicios de salud y al financiamiento de la salud, a partir del uso de nuevas variables étnico/raciales que pudieran incorporarse a las encuestas de hogares y de salud a nivel nacional.

Se sabe que el uso de la lengua como marcador étnico no resulta un buen indicador de quiénes forman parte de los grupos étnicos de origen indígena. Con la intención de buscar otros marcadores étnico/raciales se planteó la realización de un componente orientado a explorar en profundidad el contenido de las identificaciones étnicas en el Perú. De este modo, se buscó conocer cuáles son las perspectivas étnicas de la identidad étnica de la población, ubicando las categorías étnico-raciales que la propia población reconoce e indagar acerca de los contenidos que tienen esas categorías.

Las preguntas específicas que han orientado la investigación son las siguientes: ¿Cuál es el campo semántico de términos de identificación, marcadores y valores en Lima, Cusco urbano y Cusco rural? ¿Cómo se introducen en la constelación de términos, marcadores y valores étnicos rasgos fenotípicos racializados? ¿Cuál es la distancia entre los aspectos nominales y virtuales de la identificación? ¿Cuál es la distancia entre la adscripción étnica como categorización y como identificación grupal? ¿Cuáles, cómo y entre quiénes, ciertas identificaciones étnicas (términos, marcadores, valores) son persistentes y más estables o están siendo revisitadas, resignificadas, recreadas, resistidas?

La metodología del estudio se basó en la realización de entrevistas en profundidad y la aplicación de técnicas de grupos focales (para mayor detalle ver Anexo 1). Para ello se eligieron tres zonas del país: Lima, la ciudad de Cusco y dos comunidades rurales cercanas a esta última. El trabajo de campo y la recopilación del material empírico se llevaron a cabo en un lapso de dos meses y medio, aproximadamente.

El documento se encuentra organizado en el siguiente orden. En el punto 2 se presenta el marco conceptual del estudio, haciendo énfasis en las nociones de “etnicidad” y “raza”, y planteando algunas herramientas analíticas que han servido para trabajar el material recopilado. En el punto 3 se exponen brevemente los objetivos del estudio; mientras que en el punto 4 se presenta la metodología aplicada en el mismo (señalando los criterios de selección de casos y los esquemas usados para el análisis de la data cualitativa). En un quinto punto se presentan los resultados en tres localidades o sedes, realizando un análisis de los temas referidos a la etnicidad. Por último, en el punto 6 se expone una discusión de los resultados y las conclusiones. Se adjunta al final una sección de anexos, previa presentación de la bibliografía consultada.

¹ Además de este informe, los autores han elaborado otro referido exclusivamente el tema de la discriminación que lleva el siguiente título: “Percepciones de discriminación y relevancia de lugares, modalidades y motivos étnico/ ‘raciales’ en Lima y Cusco”.

2. Descripción del campo de estudio y consideraciones conceptuales

El concepto de etnicidad

El concepto de etnicidad alude a un asunto complejo y de difícil tratamiento en general. De acuerdo a la literatura antropológica, existe una serie de rasgos que definen a los grupos étnicos: idioma, organización social, antepasados comunes, territorio, “raza”, identidad étnica –entre otros-. Sin embargo, hay diversas posturas teóricas que intentan dar cuenta de la dinámica de desarrollo y evolución de los grupos étnicos –sobre todo en un contexto marcado por la globalización y el cambio cultural-.

Desde la publicación de la introducción de Barth en “*Ethnic Groups and Boundaries*” (1969), los grupos étnicos ya no son conceptualizados como una estructura de tradiciones ‘auténticas’, sino como construcciones sociales. A pesar de los mitos de un pasado atemporal y las afirmaciones de continuidad cultural tan propias de los grupos étnicos (y de científicos sociales), las tradiciones ‘auténticas’ son el fruto de una constante evolución e intercambio cultural, que reconstruye, resignifica, recrea y reinventa identidades étnicas en respuesta a situaciones presentes². Desde esa perspectiva, se trata no tanto de describir los elementos que conforman esa cultura compartida sino de ubicar los principios organizativos a partir de los cuales una comunidad se articula, regula sus interacciones y desarrolla sus elementos de identificación. Entre otros, Barth señala como un elemento clave del sentido de pertenencia las “fronteras” que delimitan un “nosotros” y un “otros”.

Teniendo en cuenta esta constatación, un modo adecuado de describir la realidad de los grupos étnicos consiste en explorar los procesos de mantenimiento (y revisión) de sus “fronteras”. Éstas se encuentran definidas a partir de una especie de *clasificación folk* (Jenkins, 2004: 97), una realidad ideológica organizada por marcadores o atributos significativos que autorizan o no la membresía al grupo y los procesos de reclutamiento de individuos³.

Ciertamente las fronteras étnicas son porosas y, más allá de la realidad ideológica o discursiva de las fronteras étnicas, los individuos las cruzan y se pasean a través y entre ellas⁴.

Los grupos étnicos han transitado por diversos procesos de mantenimiento de fronteras y reclutamiento de miembros generalmente en situaciones inequitativas (por ejemplo, en el contexto de dominación colonial). La realidad interétnica, la diferencia cultural, ha sido pensada y organizada a partir de múltiples y diversos discursos: dominación-resistencia, multiculturalismo, interculturalidad, etc.⁵. Existe sin embargo mucha más investigación empírica sobre discursos académicos y políticos al respecto que sobre procesos actuales mantenimiento de fronteras y reclutamiento de miembros.

Para Barth (1969) la interacción interétnica es el *sine qua non* de la identidad étnica. Él considera que las fronteras étnicas no se producen en función de características esenciales, propias o autónomas de los grupos étnicos, sino que estas similitudes (internas) son fundamentalmente fruto de la construcción de diferencias (externas). Barth propone que estas diferencias son organizadas por la interacción de los individuos más allá de las fronteras étnicas, es decir, en interacción con los “otros”. Es pues la interacción interétnica (material y discursiva)

² En el país esta línea de pensamiento teórico e investigación etnográfica se puede observar por ejemplo en Romero 1999.

³ En términos de Barth: “*social processes of exclusion and incorporation whereby discrete social categories are maintained despite changing participation and membership in the course of individual life stories*” (Barth, 1969:10).

⁴ Ver por ejemplo el interesante aporte de De la Cadena (2005) en relación con las peripecias del/a mestizo/a cusqueño/a para ubicarse en los intersticios y retar realidades discursivas y materiales.

⁵ Ver en relación a este punto las reflexiones y balances de Fuller 1992 y Degregori 2000.

la que sería para Barth la más significativa e influyente en la manutención o revisión de fronteras e identidades étnicas.

Por otro lado, si bien los estudios basados en encuestas y censos han intentado abordar el problema de la identificación de los grupos étnicos recurriendo al dato de la lengua materna como categoría operacional, debe tenerse en cuenta que esa variable no capta del todo ni de forma satisfactoria la condición étnica de una población. Hay quienes señalan que la pérdida de la lengua, como de otros identificadores étnicos “externos”, no implica la disolución de la identidad étnica (Ossio 1992, Altamirano y Hirabayashi 1997, Valdivia 2002).

Como bien señala Lloréns (2002), se ha cuestionado la idoneidad del uso de algunos criterios para abordar el tema de la etnicidad a través de los censos nacionales: la “raza” (generalmente rechazado por prestarse a juicios subjetivos ajenos a los actores sociales), el idioma (considerado restringido por lo anteriormente señalado), y la ubicación geográfica o el territorio (también limitado, aunque podría ser útil para ciertas poblaciones étnicas, complementado con otra información). Frente a ese tipo de variables, existe un creciente consenso en señalar a la autoidentificación o el autorreconocimiento de pertenencia como una de las mejores formas de registrar la etnicidad en encuestas y censos nacionales –motivo por el cual de hecho la mayor parte de países que intentan registrar ese tipo de información han empezado a usarlo–.

No obstante ello, la operacionalización de la auto-identificación étnica/racial constituye en sí un asunto complejo que implica cuestiones tanto metodológicas como conceptuales. Entre los puntos que una tarea de ese tipo deberían ser definidos están, por ejemplo, qué categorías usar como opciones de respuesta, cuál debería ser el fraseo o la formulación de la pregunta y sobre qué dimensiones o características asociadas a la identidad debería indagarse⁶.

Discriminación, identificación y categorización

Existe un vínculo estrecho entre el fenómeno de la discriminación y la conformación de las identidades étnicas, particularmente en contextos como el peruano (Benavides et al. 2006). Tanto la discriminación como la identidad étnica/racial se basan en el reconocimiento y la percepción de las diferencias fenotípicas, culturales y sociales entre personas y grupos sociales. Las prácticas discriminatorias y las respuestas de los grupos discriminados reproducen ciertos valores culturales e imágenes sociales que influyen en las autopercepciones del grupo. A través de las prácticas discriminatorias se pone énfasis en las diferencias a partir de un esquema de separación jerárquica basada en el estereotipo y el prejuicio (Op. Cit.).

Dado que *“nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste”* (Taylor 1993: 43), la discriminación juega un rol importante en los procesos de conformación y definición de las identidades étnicas. Pero, al mismo tiempo, las formas de respuesta de las personas están culturalmente condicionadas: responden a ciertos patrones propios de cada grupo étnico-racial (Valdivia et al. 2007).

Si bien hay quienes enfatizan en la diferencia entre la etnicidad como una forma de identificación de ‘nosotros’ y el racismo como una forma de categorización de ‘ellos’ (Hylland 2002: 6), parece ser evidente que existe una estrecha relación entre identidad y discriminación. Como bien ha señalado Charles Taylor (1993: 43), *“nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo”*.

⁶ Para una visión general de los problemas implicados en ese tipo de definiciones, puede consultarse Hirschman, Alba y Farley (2000) donde se analiza el caso de los censos en los EE. UU. y las distintas opciones metodológicas usadas en los últimos años para “medir” la variable “raza” entre su población.

Por su parte Jenkins (2004) se basa en la distinción establecida por Marx entre ‘clase en sí’ y ‘clase para sí’ para diferenciar *grupos* –una colectividad definiéndose a sí misma- de *categorías* –una colectividad que es identificada y definida por otros-. Para Jenkins, las identidades étnicas son fruto de una relación dialéctica entre procesos de ‘identificación grupal’ y ‘categorización’. Otra distinción importante y útil se refiere a la diferencia entre ‘identidad nominal’ (nombre) e identidad ‘virtual’ (experiencia). Es posible para un individuo compartir la misma identidad nominal con otro –por ejemplo, ambos pueden auto-identificarse como ‘cholos’- pero que signifiquen cosas diferentes en el discurso y en la práctica –por ejemplo, que aludan a marcadores distintos, mientras uno se identifica como “cholo” reivindicando sus ancestros Incas, el otro puede hacer referencia a ciertos rasgos fenotípicos-.

En el presente estudio, se parte de la idea que en el Perú no existen categorías de auto-identificación que se basen en datos empíricos/observables inequívocos. Los términos que usan los grupos sociales y étnico-raciales para identificarse no tienen un referente ni unívoco ni claramente definido. Hay desencuentros entre términos, marcadores y valores del marcador. Siguiendo con el ejemplo anterior, una persona puede definirse o ser definido como “cholo” (término) y relacionar esta identidad con diversos aspectos de su persona: color de piel, origen, costumbres, lengua, lugar de residencia, etc. (marcadores), que a su vez pueden tomar valores distintos: si el marcador es origen, alguien puede sentirse ‘cholo’ por ser de la sierra, otra persona por provenir de una familia campesina, otra porque sus padres hablaban quechua, etc. (valores del marcador). Lo que existe es una diversidad de categorías que expresan una mezcla de connotaciones étnicas, culturales, raciales y sociales.

A ello se añade un problema adicional que tiene que ver con el reconocimiento de ciertas “etiquetas” étnicas como propias por parte de la población de origen indígena. Algunos trabajos etnográficos realizados en los años 60 identificaron una fuerte carga peyorativa de los términos “cholo” e “indio” (Mayer 1970). Como se verá posteriormente en los resultados del presente estudio, esta tendencia parece haberse mantenido y haber marcado la forma de representación y auto-identificación de esos sectores en nuestro país.

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que –en principio y como un fenómeno universal- los procesos de identificación étnica/racial son múltiples (una misma persona puede identificarse con varias categorías y en diversos grados) e inestables (esta identificación múltiple puede cambiar en el espacio/tiempo: según situaciones y contextos, dependiendo del dónde hablo, a quién hablo, cuándo hablo, etc.).

Por último, existe una compleja relación entre la identificación étnica y la “raza”. Aunque hay consenso en reconocer que ambas categorías están estrechamente relacionadas, algunas posiciones sostienen que la “raza” no es más que un marcador de la identidad étnica. Con la finalidad de comprender mejor esta relación y proponer un marco conceptual útil para la interpretación de los datos obtenidos en el presente estudio, a continuación se pasará a abordar conceptualmente el tema.

La noción de ‘raza’

Desde los años 70 ha cobrado fuerza la posición en diversas disciplinas académicas en el sentido que el concepto de “raza” carece de validez científica. Diversos estudios realizados desde el campo de la biología y la genética han cuestionado el sustento biológico de esa categoría, desechando así las ideas decimonónicas que se desarrollaron en torno a la noción de “raza”⁷.

⁷ Sobre el debate acerca de la validez biológica de la idea de “raza” ver: <http://raceandgenomics.ssrc.org>

En la actualidad, existe consenso en reconocer que las “razas” son –ante todo- construcciones sociales. Ello no niega la diversidad de los fenotipos humanos, pero sí pone en cuestión la idea de que éstos constituyen un dato “objetivo” que permite “ubicar” y “clasificar” a las personas en “tipos” claramente definibles y diferenciables (v.gr. “razas”), en forma inequívoca y siguiendo patrones universales que funcionan y se aplican para todos los seres humanos y en todos los grupos sociales –independientemente de las dimensiones sociales, culturales, ideológicas y políticas presentes en ellos-.

Pero es importante señalar, por otro lado, que si bien la “raza” (como categoría biológica) no existe, como categoría social sí tiene consecuencias materiales y discursivas importantes. En ese sentido, la “raza” existe como fenómeno social en la medida que la gente se comporta como si las ‘razas’ existieran.

Pero ¿qué tipo de construcción social es la idea de ‘raza’? La mayoría de autores concuerdan en señalar que lo particular de la idea de ‘raza’ a diferencia de otras construcciones sociales que también postulan diferencias entre grupos humanos (ej. etnicidad), es que la idea de ‘raza’ se construye en base a la variación fenotípica, es decir, en función de la apariencia física, postulando a partir de ella características (y diferencias) morales, culturales, psicológicas, etc., entre los grupos humanos así definidos (Wade, 2002).

Hay quienes sostienen que, incluso, los atributos fenotípicos específicos que soportan la clasificación de las ‘razas’ serían –en ese sentido- ellos mismos una idea⁸. Desde ese punto de vista, se cuestiona por qué entre los innumerables rasgos de la apariencia física solamente algunos cuantos (color de piel, cabello, estatura, forma de la nariz, etc.) han sido ‘racializados’. Esta selección de rasgos fenotípicos como significativos y ‘racializables’ sería fruto de la necesidad histórica, específicamente moderna y colonial, de distinguir un ‘nosotros’ europeos de unos ‘otros’ colonizados (Wade 1997, 2002; Poole 2005).

"Our object of analysis, the active determinant of exclusion and disadvantage, is therefore not physical difference itself, but the attribution of significance to certain patterns of, or the imagined assertion of, difference and the use of that process of signification to structure social relationships. The use of ‘race’ (and ‘race relations’) as analytical concepts disguises the social construction of difference, presenting it as somehow inherent in the empirical reality of observable or imagined biological difference. (...) By defining ‘race’ and ‘race relations’ as the subject of study, comparative attention is directed to those other social formations where identical social definitions prevail, usually South Africa and the USA." *Miles, R. (2000 [1993]:139).*

El fenotipo se construye socialmente de manera diferente en distintos contextos fruto de procesos históricos de racialización. El racismo crea en efecto las “razas”. La gente aprende a ver “razas” en tanto se socializan en una visión ‘racializada’ de la realidad –arbitraria desde el punto de vista biológico-. Es por esto que la misma persona puede identificarse en Estados Unidos como ‘negra’, en Brasil como ‘morena’ y en Perú como ‘mestizo’. Y es también por ello que dos personas con el mismo fenotipo racializado pueden ser identificadas de ‘razas’ distintas de acuerdo a su vestido, forma de hablar, posición económica, etc. Y es que, en efecto, la idea (o visión) de ‘raza’ y las ‘teorías raciales’ pueden ‘racializar’ fenotipos a partir de ideas de inmutabilidad biológica –probablemente la idea de ‘raza’ que se maneja en Estados Unidos y que surgió con el racismo científico del fin del siglo XIX-; y en otros contextos y momentos históricos puede racializar fenotipos a partir de ideas de determinación ambiental mutable –la idea que suele asociarse actualmente como generalizada en los Andes, Latinoamérica o el Caribe y que fue extensamente asumida en la Europa del siglo XVIII-.

⁸ Para una discusión extensa y más completa de lo problemático del anclaje de la idea de ‘raza’ en las diferencias fenotípicas ver: Wade 2002 y Miles 2000 [1993]-

Por ello es clave indagar sobre cómo fenotipos ‘racializados’ son construidos de manera diferente en diferentes contextos, sin asumir que cuando la gente habla de ‘raza’ se refiere a determinados rasgos fenotípicos inmutables, fijos o permanentes o biológicamente determinados. Hay que describir más bien cuáles son las ideas de ‘raza’ émicas y locales, y cómo los fenotipos ‘racializados’ se articulan en diversas teorías sociales.

Esta aparente flexibilidad, inestabilidad y multivocalidad de las identificaciones en el país y en otros países de América Latina ha llevado a que en la región se suele utilizar la noción de “etnicidad” como herramienta conceptual, y se deje de lado la idea de ‘raza’ como categoría analítica.

Identidades étnicas en el Perú

La prolífica producción en las ciencias sociales peruanas ha abarcado numerosos ensayos y etnografías sobre las culturas andinas y amazónicas. Durante los años 50 y 60 la literatura antropológica analizó la cultura andina a través de estudios basados en estudios de folclore y etnografías de comunidades campesinas. Fueron varios los estudios y ensayos que tradujeron el interés de la sociología y la antropología por los cambios culturales en la sociedad rural producidos por la denominada “modernización” (Degregori 2005).

Por esa época también empiezan a desarrollarse estudios que dan cuenta de los masivos procesos de urbanización y migración, surgiendo así una antropología urbana preocupada por problemáticas vinculadas a las “barriadas”, los migrantes y los clubes de provincianos (Doughty 1969). Este énfasis en la “presencia andina” en las ciudades (Altamirano 1984) irá cobrando mayor fuerza durante los años 70 y 80. Es entonces que surgen investigaciones como las de Degregori et al. (1986) y Golte y Adams (1990) que intentan dar cuenta de este nuevo sujeto popular urbano heredero de la “cultura andina” y actor principal del proceso social de construcción y emergencia de los espacios barriales –los denominados Pueblos Jóvenes–.

Degregori (1995) ha planteado que las migraciones y las políticas del régimen de Velasco Alvarado redefinieron el “problema indígena” volviéndolo nacional y haciendo más borrosas las fronteras entre indios, mistis y criollos. A partir de entonces es más claro que la identidad social de los peruanos se afirma a partir de una multiplicidad de elementos (clase, etnicidad, región, ciudadanía), de manera similar a como operan los mecanismos de la discriminación.

El surgimiento de ese Perú post-oligárquico fue producto –en parte– de las masivas migraciones que transformaron el rostro de las ciudades a través de un proceso percibido como un “desborde popular” (Matos Mar 1984), que teniendo como fuente o punto de origen las comunidades, los distritos y los pueblos de los andes dieron lugar a nuevas formas sociales, políticas y económicas. Surge así con fuerza el Perú popular informal, emergente, caótico, pero al mismo tiempo pujante, que intentó ser explicado desde la perspectiva del derecho económico (De Soto 1989) y desde el análisis antropológico de las redes de migrantes (Adams y Valdivia 1991).

A través de esta prolífica producción, el análisis de las identidades de los grupos étnicos y raciales existentes en el Perú ha estado de alguna manera presente, aunque no como un objeto de estudio específico. Veamos a continuación cómo se ha abordado –desde las ciencias sociales peruanas– este tema de la identificación de la población de origen indígena.

Uno de los primeros trabajos que dieron luces sobre este tema fue el de Fernando Fuenzalida (1970). La motivación principal de su estudio fue demostrar la complejidad de la relación etnia-clase-raza y negar la imagen de la sociedad peruana como un sistema de castas con grupos definidos a partir de la “raza” –vale decir, como segmentos étnicos estancos–. Para ello Fuenzalida se basa en el análisis etnográfico de cuatro localidades andinas y muestra que en la

sociedad rural peruana se representan siempre al menos dos “categorías jerarquizadas” designadas con términos raciales y a las que se atribuyen diferencias culturales, sociales y económicas. Sin embargo, según él, se trata de categorías que tienen una “considerable heterogeneidad, variabilidad interna e imprecisión definitoria”. Por ello concluye que la “cultura del mestizo” y la “cultura del indio” no existen como realidades aislables y definibles independientemente del contexto local; se trataría más bien de una suerte de continuo. Según Fuenzalida, en el Perú se utilizan términos originalmente referidos a lo biológico para hacer definiciones sociales. Por ello resultaría más apropiado el uso del concepto de “raza social” propuesto originalmente para la sociedad brasileña por Charles Wagley (1959) y que se define a partir de tres criterios: ascendientes, apariencia física y status sociocultural.

Degregori (1995) señala que a partir de cierto momento el tema de la etnicidad fue abordado por las ciencias sociales peruanas en torno a tres enfoques diferentes: el marxismo, la teoría de la dependencia y la etnohistoria. Los dos primeros estuvieron centrados en las clases sociales, los estudios económicos y las representaciones políticas, tomando al indio casi exclusivamente como campesino (un ejemplo de ello sería el trabajo de Rodrigo Montoya “Capitalismo y no capitalismo en el Perú”, 1980). En cambio, la etnohistoria focalizó su atención en las permanencias, tanto en formaciones socioeconómicas y políticas (John Murra) como en estructuras culturales (Tom Zuidema). Según él, así acabó estudiando el cambio sin etnicidad o la etnicidad sin cambio. Degregori rescata de los análisis izquierdistas una reivindicación del campesino que puede verse también como reivindicación del indio “en tanto clase y etnia se superponen en gran medida”.

En una perspectiva distinta –planteado desde un enfoque sociológico, con una mirada nacional y bajo el formato de un ensayo de análisis- Aníbal Quijano (1980) escribió un trabajo que tuvo mucho impacto en la discusión sobre el tema. En ese ensayo el autor propuso la categoría de “cholificación” para dar cuenta del proceso de “aculturación” del indígena “tradicional” y el surgimiento de un nuevo sujeto social urbano, mestizo y moderno. El “cholo” es un sector emergente que se diferencia tanto de la población occidental como de la población indígena, que tiene una cultura específica, ciertos “elementos psicológico-sociales” y “ciertas características externas fácilmente visibles” (principalmente jóvenes, bilingües, ubicados en ocupaciones como la de chofer, obrero o pequeño comerciante, que usan “objetos de procedencia urbana” y cuya vestimenta “tiende a ser occidental”) (pág. 63). Para Quijano, lo cholo conforma un “estrato social en formación” proveniente del campesinado indígena servil o semi-servil. En ese sentido concibe a lo “cholo” como una posición estructuralmente mediadora o transicional.

Posteriormente, un grupo de investigadores del Instituto de Estudios Peruanos publicó un libro donde se analizaba la historia del surgimiento de un barrio popular limeño y las formas de interacción y conflictos culturales entre los sujetos provenientes de distintos lugares del país (Degregori et al. 1986). Este tipo de estudio respondía a una visión de las ciencias sociales peruanas centrada en los fenómenos de la migración y el crecimiento de las ciudades, que concebía a los contextos barriales como espacios sociales de construcción de una identidad nacional: lugares donde se habría producido “el tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional” definida como la unidad de lo diverso. Desde esa perspectiva, el aporte de Degregori et al (1986) consistió en enfatizar el carácter heterogeneo de la nueva identidad popular urbana y poner el énfasis en los procesos de interculturalidad protagonizados por los sujetos populares. En ese contexto, los autores proponen la idea del surgimiento de una nueva identidad popular múltiple y mestiza donde “el componente andino” resulta ser el principal aunque no el único.

Ubicado en una perspectiva similar, otro aporte importante fue el que hizo Carlos Franco (1991). A partir de un enfoque que combinaba el análisis sociológico y la psicología social, el autor elaboró una interpretación de la identidad del nuevo sujeto popular. La posición de Franco constituye una línea de continuidad respecto a la diferenciación entre “lo indígena” y “lo cholo” establecida por Quijano y otros autores. Su argumento central postula la idea que la migración constituye el fundamento histórico del surgimiento de “otra modernidad” y una nueva identidad

popular chola: “*En los caminos a Lima y las capitales departamentales más importantes, se fue produciendo una decisiva mutación cultural que concluyó convirtiendo a los indígenas en cholos*” (pág. 31). La migración constituye, así, un cambio social radical en la subjetividad popular, la noción del tiempo y el espacio, y las orientaciones psicológico-conductuales (los valores, las actitudes y las motivaciones) de los migrantes. Éstos han desarrollado una estrategia cultural basada en una serie de características tales como redes de acogida y apoyo a los migrantes, el uso de mano de obra familiar para el desarrollo de actividades económicas, una combinación heterodoxa de intereses familiares/privados y colectivos/asociativos, y un estilo político pragmático, contestatario, y adaptativo (pág. 94/95). Sin embargo, un rasgo central de esta plebe urbana chola es la ausencia de un “discurso político propio” sobre sí misma, la sociedad y el Estado. La explicación que Franco da a este hecho es dicho discurso no surgió porque “no era necesario”. El nuevo sujeto popular cholo logró en las décadas de su aparición y consolidación como grupo –entre los años 50 y 70- ubicarse en la sociedad y la economía y extraer recursos a la sociedad y el Estado para sus fines, sin enfrentar un bloqueo creciente de la reproducción de su experiencia. Bajo la norma cultural que emplearon los ‘cholos’ alcanzaron el progreso –lo cual hizo innecesario un discurso político de auto objetivación- (pág. 101).

Durante la misma época –mediados de los 80 y comienzos de los 90- se desarrolla una vertiente distinta de análisis sobre el tema étnico. El principal exponente de este punto de vista es Alberto Flores Galindo (1993) quien realiza una serie de estudios sobre la cultura andina desde una perspectiva histórica. Si bien esta posición sostiene que la matriz histórica andina se mantiene a través de diversas manifestaciones culturales, tiene una visión pesimista sobre las posibilidades de supervivencia de la cultura andina o quechua en el Perú. Según Degregori (1995), el enfoque de Flores Galindo concibe lo “andino” como una categoría unívoca y no múltiple; como una esencia primordial opuesta y en resistencia a lo occidental. No como recurso mutable, construible, negociable contextualmente.

Degregori (1995) señala que en contraposición a ese enfoque los estudios centrados en el fenómeno de las migraciones tienen una visión distinta de los nuevos actores urbanos. Desde esa perspectiva, los andinos privilegian la negociación frente al conflicto. Se habla de mestizaje, de formación de una “nueva cultura panperuana” y del surgimiento de una nueva modernidad endógena (Matos Mar 1984; Franco 1991). La nación peruana iría “dejando atrás el universo indio y criollo” y desarrollando una cultura “chola”.

En efecto, a partir de los años 90 la categoría de lo “cholo” empezó a ser discutida y usada por intelectuales, políticos y académicos como una forma de reivindicar la identidad indígena. De hecho, aparecieron algunos estudios y ensayos que reivindican la categoría “cholo” para enfatizar en la idea del surgimiento de una identidad mestiza nacional (Portocarrero y Tapia 1993, TEMPO 1993, Franco 1991). Este tipo de formulaciones han tenido cierta continuidad en la elaboración de un discurso académico que pone de relieve como el principal cambio cultural ocurrido en el país en los últimos años: la emergencia de la cultura chola⁹.

Frente a posiciones que reivindican la vigencia de una “identidad chola” en el Perú, hay quienes niegan la existencia de un orgullo “cholo”. Estos últimos sostienen que las seculares prácticas de discriminación y explotación hacia la población indígena han estado acompañadas del uso despectivo de los términos “indígena” y “cholo”. Esto habría reforzado la asociación de esos términos con significados subvaluados y negativos; lo cual a su vez habría sido asimilado por la misma población de origen indígena.

⁹ Este enfoque ha cobrado vigencia incluso desde esferas del propio Estado. A modo de ejemplo se puede mencionar la reciente iniciativa de la Biblioteca Nacional del Perú para organizar una serie de eventos bajo el título “Lo cholo en el Perú”. Se trata de más de veinticinco sesiones de mesas de presentación de ponencias y discusión en relación al tema. Para más información puede consultarse:

http://www.bnp.gob.pe/portalbnp/pdf/coloquio/coloquio_junio.pdf.

De hecho, una corriente importante dentro de las ciencias sociales en el Perú ha desarrollado la idea de la construcción de la identidad como un proceso –a nivel individual y colectivo- difícil y complejo, marcado por la dificultad de asumirse a “uno mismo” y no exento de sentimientos de vergüenza y complejos de inferioridad (Portocarrero 1992, 1993; Manrique 1992, 1999; Callirgos 1993).

Un antecedente importante de esa perspectiva –y uno de los pocos trabajos donde se analiza este tema- es un libro escrito por Montoya y López (1988) a partir de testimonios de profesionales universitarios de origen aymara. Frente a una pregunta sobre su identidad cultural, la mayor parte de personas entrevistadas tuvo una marcada dificultad para definir (o por lo menos explicitar en términos claros) una identidad propia. Entre ellos hubo quien señaló la existencia de una “crisis de identidad” y quienes reconocieron la existencia de una “identidad problemática” a nivel personal y confusión respecto al tema. No faltó quien declaró abiertamente: “soy un hombre sin identidad”.

Por su parte, Portocarrero (1992, 1993) y Manrique (1992, 1999) ponen de relieve en sus análisis la existencia de cierta vergüenza étnica debido a la vigencia de un complejo de inferioridad como producto de la discriminación y la explotación de la que históricamente ha sido objeto la población indígena. Existen pocos estudios en los que el análisis de la identidad étnica se vincula las formas culturales con el mundo subjetivo de las personas y la psicología individual (siendo una de esas excepciones el trabajo de Rodríguez Rabanal 1989 y posteriormente TEMPO 1993). En todo caso, algunos de esos trabajos apuntan a señalar la débil conformación de las identidades étnicas y las dificultades para asumir los rasgos “raciales” no blancos/occidentales como propios –lo cual se expresaría en una escasa valoración de lo “indígena” y una baja auto-estima personal- (Callirgos 1993).

En esa misma línea, debe citarse un breve ensayo elaborado a fines de los años 80 por Ana Lucía Cosamalón (1993) donde se analiza los resultados de un estudio realizado entre jóvenes residentes en Lima, concluyendo que para ellos el término “cholo” tiene connotaciones básicamente negativas¹⁰. Señala la autora que entre jóvenes de extracción popular el significado de “lo cholo” alude a “lo bajo” y “lo inferior”. Se usa la palabra para marginar y despreciar a otros, teniendo una connotación asociada a “la desvaloración física, estética e intelectual de las personas” (Op. Cit., pág. 281). El tratamiento del tema implica tocar fibras de la propia subjetividad de los jóvenes relacionada a su identidad generando evidentes actitudes “defensivas” que reflejan en el fondo un sentimiento de conflicto y resentimiento (Op. Cit., pág. 282). En términos personales revelaría una autoestima personal disminuida entre ellos (Op. Cit., pág. 283).

Como puede concluirse, frente a la nueva realidad de un Perú urbano, mestizo, popular e informal, las ciencias sociales en el Perú han desarrollado dos interpretaciones aparentemente contradictorias pero que en realidad constituyen miradas complementarias sobre el mismo fenómeno –incluso que pueden ser sostenidas por el mismo autor como parte de un mismo análisis-. La primera visión enfatiza los elementos de continuidad a través de la reafirmación de ciertos elementos de la cultura andina. La segunda da cuenta del cambio y la aculturación, haciendo hincapié a veces en la vergüenza o la falta de orgullo étnico en ciertos sectores de la población de origen indígena.

Frente a ambas posiciones, hay quienes han afirmado la vigencia de una tercera opción, aquélla que postula que la población de origen indígena ha hecho uso de una estrategia combinada de asimilación pero al mismo tiempo de manutención de costumbres y tradiciones (Degregori 1993).

¹⁰ Se trata de un estudio basado en una encuesta aplicada en tres colegios y un grupo universitario dedicado al folclore. En el primer caso se trata de un colegio mixto de alumnos de sectores populares, el segundo un colegio de mujeres más bien de clase media, y el tercero también de mujeres con un alumnado de extracción pobre –mayoritariamente trabajadoras del hogar-.

Desde esa perspectiva, la herencia “andina” sigue vigente en la cultura de los migrantes asentados en las ciudades y que se hace patente en las costumbres, la organización y el uso de redes sociales, así como en las diversas expresiones sociales, estéticas y musicales (Magin 1964, Núñez Rebaza 1985). Al mismo tiempo, el proceso de modernización y urbanización del país implicó cambios en las culturas originarias. Es así como la población indígena se vio sometida a una serie de cambios sociales y culturales producidos por la migración, los cuales –sin embargo- no pueden ser definidos como un proceso de “aculturación” sino más como una estrategia de adaptación al nuevo contexto urbano. Como ha señalado Degregori (1993), el camino del campo a la ciudad los migrantes andinos abandonaron algunos elementos o marcadores étnicos (principalmente, vestimenta y lengua), pero mantuvieron otros.

Respecto al uso de la lengua algunos autores coinciden en señalar la existencia de una relación ambivalente que ha tenido como resultado un desuso de la lengua vernacular. Montoya y López (1988) sostienen que hay un comportamiento basado en un mecanismo de “camuflaje” y “cambio de máscaras”, según el cual el migrante vernáculo-hablante hace uso de su lengua sólo en el plano afectivo, más no en el plano material de sus condiciones de vida.

Una conclusión algo más drástica al respecto es la que presenta Castro (2003) en un trabajo en el que concluye que existe una decisión deliberada de los migrantes andinos de mayor edad de no transmitir la quechua a las generaciones jóvenes –con la intención de evitar que sean discriminados-.

En general, se reconoce que la construcción de las identidades étnicas en el Perú revela una situación de debilidad y precariedad. Hay autores que vinculan esta precariedad con la inexistencia de organizaciones sociales y políticas sólidas y representativas de la identidad indígena (Degregori 1993, Montoya 1993), situación que contrastaría fuertemente con lo que sucede en otros países como Ecuador y Bolivia (Sánchez 1994).

Aunque también es importante tener en cuenta las diferencias en las conformaciones étnicas existentes al interior de la propia población indígena en el país. En esa perspectiva se ha señalado que –a diferencia de lo que sucede con la población indígena andina- entre la población indígena de la Amazonía sí habría organizaciones que reivindican lo étnico de modo más explícito (Ossio 1992, Monge 1998).

En todo caso, algunos estudiosos han puesto de relieve la inexistencia de conflictos claramente étnicos en el Perú Republicano (Remy 1995). Otros autores señalan que en el Perú históricamente ha existido cierta tendencia a soslayar las diferencias étnico culturales entre los diversos grupos que componen la sociedad (Montoya 2002). Los motivos serían diversos pero básicamente tendrían que ver con la manera como aquéllos han desplegado esfuerzos de inclusión social y con el tipo de vínculo que el Estado estableció con los grupos excluidos. Se ha señalado que durante el siglo XX el Perú fue testigo de un esfuerzo democratizador “desde abajo” basado en la búsqueda de integración a un colectivo nacional y como expresión de una aspiración a ser “iguales” y no “diferentes” (Degregori et al. 1983, Valdivia 2002, Valdivia et al. 2007).

La argumentación tiene que ver también con la idea que los migrantes de origen indígena en el afán de lograr una plena integración y evitar ser discriminados han optado por soslayar las diferencias étnicas. Si bien ser reconocen como “herederos de una condición cultural diferente”, ésta “es una condición que no resaltan ni promueven, mucho menos buscan darle continuidad” (Castro 2003).

Para finalizar este punto se hará referencia a cuatro trabajos que han aportado recientemente al debate. Si bien están escritos desde enfoques diversos, permiten –sin embargo- ubicar mejor el tema de las identidades indígenas en el contexto postmoderno y globalizado del mundo de hoy.

Por un lado, en una reciente publicación Ortiz (1999) enfatiza el carácter cosmopolita del peruano “de raíces indígenas”. Contrariamente a la visión tradicional de un sujeto inmobilizado o “petrificado” en el tiempo, el peruano “de raíces campesinas” es un sujeto que comercia, viaja, emigra y retorna, y que posee un “espíritu versátil”. Al mismo tiempo –coincidiendo con lo señalado por Franco (1991)- Ortiz sostiene que ese sujeto desarrolla su acción social a partir de “síntesis singulares” entre “lo comunal” y el “individualismo”. Para el autor es necesario manejar una noción amplia y versátil de la identidad: *“La identificación es siempre múltiple y admite contradicciones: pertenezco o soy, sucesivamente, padre, esposo, miembros de diversos círculos que van de los más íntimo y próximo a lo más lejano. El nosotros está compuesto de círculos concéntricos, no es una identidad fija ni constante”* (Op. Cit., pág. 131).

Un ensayo publicado por Lloréns (1999) realiza un análisis del devenir de las sociedades y poblaciones indígenas en el contexto de “las dinámicas univesalizadoras de la mundialización”. Según el autor, estas poblaciones están insertas en esa dinámica articuladas a través de una peculiar interacción entre lo global y lo local. Se trata de “tensiones transculturales” donde la relación entre lo local y lo global forman parte de la tensión entre lo universal y lo particular. El agotamiento de los procesos de homogeneización cultural ha dado lugar a una crisis del universalismo, en la cual cobra vigencia el rol de las comunidades y sociedades indígenas como supuestos paradigmas de los “particularismos culturales localizados” (Op. Cit., pág. 142).

En ese contexto, sostiene el autor, los pueblos indígenas deben evitar ser situados en la “anatópía” –lugar de tierras exóticas, selvas agrestes, de contraste con el mundo moderno civilizado- y en el “anacronismo” como forma de asimilación a la globalidad. La iniciativa en ese sentido debe partir desde ellos mismos, reforzando o reafirmando su capacidad de agencia, empoderamiento y control sobre su propia imagen (Op. Cit., pág. 158). La tarea consiste en evitar esencializar y objetivar al ‘Otro’, buscando la aceptación como sujeto humano situado en alguna posición de la fluctuante tensión dialéctica entre particularismo y universalismo (Op. Cit., pág. 159).

Por su parte, en un libro basado en el análisis de las expresiones musicales y dancísticas regionales Romero (2004) da cuenta de los procesos de afirmación de la identidad “wanka” de la población mestiza del Valle del Mantaro. En ese trabajo el autor busca desmitificar la idea de un indígena ‘esencializado’, enfatizando la capacidad de los sujetos para “cruzar fronteras culturales” por propia voluntad –en abierta contradicción con la imagen y el concepto primordialista de la identidad-.

En ese trabajo el mestizaje es concebido como un proceso cultural: como la gradual apropiación de la “modernidad” por parte del campesino indio que deriva en el desarrollo de una identidad mestiza wanka. Para ello el autor parte de una crítica radical a las concepciones que suponen la existencia de límites rígidos e infranqueables entre modernidad y tradición. Lo que el autor hace es analizar –a partir del desarrollo de la cultura y la música y la danza regional- la capacidad del mestizo de asumir identidades múltiples y móviles como una forma de reafirmación cultural. Esto lo lleva a concluir que las identidades no son “esencias” inherentes a un grupo social determinado.

Por último, para De la Cadena, el ‘racismo’ en el Perú es básicamente cultural incluso si la apariencia física juega un papel. De la Cadena (2004) ha argumentado que en el Cusco y en el Perú, las diferencias culturales y fenotípicas se ponen en juego para ubicar a alguna gente en posiciones subordinadas, incluso si las políticas identitarias y las experiencias de discriminación no sean percibidas por los cusqueños como ‘raciales’. De la Cadena ha descrito cómo ‘raza’ fue culturalizada en Perú después de los 1920’s en un proceso histórico de diálogo local, nacional y global entre élites subalternas y dominantes. Para De la Cadena, los peruanos entienden, legitiman, reproducen y resisten la discriminación en términos de diferencias culturales que pueden ser superadas a partir de logros y méritos personales (e.g. educación). Para los cusqueños no habrían diferencias biológicas relevantes entre la gente, solo diferencias

culturales: “*en nuestro país- le decía Adriana, una de sus informantes- la raza ya no manda, lo que manda es la inteligencia, la educación, la cultura*” (2004: 19). Si en el trabajo de De la Cadena nuevamente se describe la discrepancia entre la percepción y la ‘realidad’ de la discriminación y la estratificación social étnico/ ‘racial’, esta discrepancia no la explica en terminos de “hipocresía institucionalizada” o “complejo de inferioridad” como sugieren Manrique o Portocarrero; tampoco está de acuerdo con la idea que los peruanos o cusqueños hayan desarrollado una débil identificación con su proveniencia indígena o étnica/ ‘racial’. Ella explica más bien esta discrepancia en terminos de las “complejidades de una conciencia contradictoria”, un término que toma de Gramsci para referirse a la “coexistencia en la mente de las personas de dos concepciones del mundo”. Entendiendo esta “conciencia contradictoria” como un reto al pensamiento binario de las narrativas identitarias propias de la clasificación y posicionamientos coloniales (Yo conquistador, Tú indio), De la Cadena argumenta que esta negación de jerarquías inmodificables basadas en fenotipos racializados es reproducida en la medida en que genera en los individuos un locus de agencia; una agencia que al mismo tiempo que reproduce el racismo, lo cuestiona al legitimar mecanismos culturales de movilidad social (ej. educación) y negar la relevancia de la ‘raza’. Desde esta perspectiva, De la Cadena ha descrito también cómo desde tiempos coloniales, los peruanos indígenas han invertido en una posición ‘mestiza’ como una manera de buscar *‘a non placement within the legitimate set’*, retar la categorización colonial, trasgredir el orden y empoderarse (2005)¹¹. Utilizando nociones como ‘fractal hybridity’ o ‘prismatic ethnic taxonomies’, De la Cadena ha sugerido que la subordinación y la superioridad están en constante flujo en Cusco, donde los individuos negocian rankings y posiciones jerárquicas que privilegian el logro individual (la educación formal y el éxito económico), y al mismo tiempo, reproducen identidades y prácticas étnicas que se diferencian de lo que sería la ‘condición social arquetípica’: los indios pobres y analfabetos. Es la manutención estigmatizadora y excluyente de esta marca lo que configuraría según De la Cadena el núcleo ideológico de la reproducción del racismo en el país¹².

Algunos temas pendientes

El balance de los aportes desarrollados desde las ciencias sociales peruanas permite plantear ciertos temas que deberían formar parte de la agenda pendiente de la discusión y la investigación sobre esta problemática.

Desde nuestro punto de vista, los principales temas de esa agenda giran en torno a los procesos de integración y globalización y su impacto sobre las conformaciones de los discursos y las identidades étnicas en el país. Un análisis de ese tipo debería –necesariamente- tener en cuenta la heterogeneidad social, cultural, económica y política del Perú. Si bien, por un lado, existe un mayor nivel de integración social que hace tres o cuatro décadas, aun persisten fuertes diferencias étnicas y culturales que se expresan en la diversidad de situaciones que plantean las diferencias regionales y la condición rural/urbano de las comunidades. Esta diversidad social y cultural promueve condiciones distintas para el surgimiento y la (re)elaboración de las identidades. Es probable que las identidades étnicas en el país sean tan diversas como lo son los contextos sociales, económicos, políticos y culturales que caracterizan los diversos contextos sociales, entornos naturales y regiones del Perú.

Por otro lado, habría que decir que la “cristalización” de las identidades étnicas en nuestro país no es algo estático sino que responde a un proceso vinculado a la dinámica de la sociedad. Vale decir, los contenidos de la cultura andina o indígena están sujetos a un proceso de construcción y reinención histórica permanente. Hasta el momento, los estudios y los ensayos escritos sobre

¹¹ Una estrategia similar de “ethnic disentanglement” es practicada hoy por colombianos, mexicanos y muchos otros latinoamericanos viviendo en Nueva York que no quieren ser ‘confundidos’ con puertorriqueños o afro-americanos para evitar las consecuencias de construcción racializada y estereotipada de las comunidades latinoamericanas (Grosfoguel 2004).

¹² Portocarrero también sugiere esta ‘individualización’ (Portocarrero 2007).

el tema se han basado en enfoques “localizados” y diacrónicos, sin tener suficientemente en cuenta los mecanismos y los alcances del cambio cultural; menos aún sin haber realizado un balance de las tendencias de largo plazo expresadas en situaciones históricas específicas.

En relación a este punto, un tema que no ha sido suficientemente explorado es el de la relación entre Estado y grupos étnicos en el país. Un reciente trabajo (Valdivia et al. 2007) plantea que las políticas públicas que sostienen las formas de articulación de los grupos étnicos a la estructura social y el poder político tienen consecuencias sobre el logro de derechos y sobre la conformación de las identidades de las poblaciones étnicas. Al mismo tiempo, a pesar de algunos importantes aportes –como el de Degregori y Grompone (1991) y Pajuelo (2006)- aún queda pendiente analizar la política como un espacio de expresión de los conflictos étnicos en el país. Las recientes elecciones generales realizadas en el año 2001 parecen haber sido –una vez más- un espacio de manifestación de conflictos y resentimientos con un trasfondo de elementos étnicos.

También hace falta realizar un balance de las formas organizativas y los discursos políticos que hoy en día asumen algunos sectores que reivindican sus derechos como grupo étnicos diferenciados. Debe tenerse en cuenta que en los últimos quince años en el Perú han surgido algunas organizaciones –que no son partidos pero que sí tienen un corte político-, cuya ideología se sustenta en un discurso explícitamente étnico¹³. Por otra parte, si bien esto resulta una novedad para el caso peruano, debe tenerse en cuenta lo sostenido por varios especialistas respecto de la diferencia con lo que sucede en países como Bolivia y Ecuador: en nuestro país históricamente los discursos étnicos no han llegado a tener una expresión política, ni a tener la capacidad de convocatoria masiva que sí tienen movimientos similares en aquellos países vecinos.

En todo caso, algunas preguntas que surgen acá son las siguientes: ¿en qué medida el discurso racista basado en la discriminación y el desprecio hacia lo indígena ha cambiado en nuestro país?, ¿hasta qué punto las representaciones identitarias de la población de origen indígena se han modificado en las últimas décadas? Aunque resulta imposible responder en estas líneas a preguntas de ese calibre, cabe una reflexión al respecto sobre un hecho puntual pero muy significativo. Si bien existe una fuerte resistencia al uso de términos como “cholo” –debido al sentido peyorativo que tiene-, es probable también que el significado de esas y otras categorías en el Perú se haya de algún modo transformado “positivamente”. Debe tenerse en cuenta que durante las últimas décadas se ha dado cierta valoración de lo cholo –como equivalente a lo nacional-. Este cambio tiene diversos orígenes, entre los cuales cuenta el propio discurso del Estado y las elaboraciones de las mismas comunidades y regiones con un fuerte componente indígena. A su vez, estas elaboraciones parecen estar relacionadas a discursos identitarios en algunas zonas o regiones del país –como el Valle del Mantaro donde se reivindica la identidad “wanka”-, que el actual contexto de descentralización política podría favorecer a través de la afirmación de sentimientos regionalistas.

Esta suerte de revaloración de “lo cholo” parece expresarse en varios fenómenos: la forma como los medios de comunicación tratan a personajes asociados al estereotipo del “cholo”, el desarrollo de una valoración positiva del micro y pequeño empresario de extracción andina o indígena, la revaloración de cierta estética popular (hasta haber llegado a realizar concursos de belleza femenina en los distritos del antes denominado Cono Norte), el despliegue de nuevas formas musicales basadas en la matriz de la “chicha” o “cumbia peruana”, y –en general- la

¹³ Una expresión del dinamismo que van adquiriendo estas nuevas organizaciones “indígenas” es la realización de una serie de eventos a lo largo de los últimos años. Por ejemplo, en Marzo del año 2006 se llevó a cabo el “III Congreso Nacional de Pueblos Indígenas del Perú” en la ciudad de Huamanga cuya convocatoria proclamaba la “consolidación del proceso de recuperación de la identidad indígena-amazónica”. Entre las instituciones organizadoras del evento se pueden mencionar: la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú, la Federación de Ayllus Región Ayacucho, el Consejo Unitario de la Nación Ankarahuancavelica, la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú, el Consejo de la Nación Wanka y la Confederación Nacional de Comunidades Campesinas e Indígenas del Perú. Aunque –como ya se ha mencionado- debe tenerse en cuenta que se trata de movimientos minoritarios que no tienen una fuerte capacidad de convocatoria política o social, al menos hasta el día de hoy.

emergencia de nuevos sectores sociales cuya expresión pujante y novedosa es el surgimiento comercial de la hoy llamada Lima Norte, cuyo núcleo urbano es el distrito de Los Olivos.

En este nuevo contexto, cabe preguntarse: ¿cuánto ha cambiado esa visión disminuida y “acomplejada” de “lo cholo” y la connotación peyorativa del término que se hacía evidente en los años 70 y 80? Por otro lado, ¿hasta qué punto se puede “generalizar” esa imagen de una identidad “conflictuada” y “atormentada” –finalmente heredera de una visión antropológica y literaria de antaño-? ¿No corresponde más bien ese tipo de conflictos a cierto sector de migrantes o hijos de migrantes en contextos como el limeño, a quienes les tocó vivir procesos incipientes de integración marcados por una fuerte discriminación hacia quienes eran visto como una minoría social en una ciudad auto-pretendidamente “criolla” y “colonial”? Además, en todo caso, ¿sucede lo mismo con otros sectores del “interior” del país? ¿No será que la categorización remite a un nivel de la identidad distinto a la auto-identificación? O, en todo caso, ¿cuál es la relación entre ambos niveles de identificación?

3. Resultados

3.1 Resultados en Cusco Urbano

Como se ha mencionado antes, parte del trabajo de campo se llevó a cabo en la ciudad del Cusco, específicamente en un barrio del distrito de Santiago. Ahí se convocaron a 4 grupos focales (con dos sesiones para cada grupo, una dedicada a tratar el tema de la etnicidad y otra para hablar sobre discriminación). Y, a partir de una selección de informantes, se realizaron 11 entrevistas en profundidad.

A continuación se presentan los resultados de las entrevistas y los grupos focales teniendo en cuenta los temas abordados en los mismos.

3.1.1 Definición de lo que es “identidad étnica”

En primer lugar, se analizará qué significado tiene la “identidad étnica” para los propios grupos y participantes.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco se define la identidad como aquello que se comparte, lo que tiene que ver con las “raíces”, con “los antepasados”, la proveniencia, el origen (“de donde provenimos”), con “sentido de pertenencia”, “folclor” y con “la autoestima” (pág. 27). También en ese GF aparecieron ideas interesantes sobre la identidad como parte de un proceso de interculturalidad que supone “intercambio” y “tolerancia” (pág. 28).

En el GF Jóvenes migrantes – Cusco se dijo que la “identidad” es lo que *“identifica a su provincia”*. También se dijo: *“Para mí, la identidad [se refiere a los] que han nacido en mi pueblo, en mi provincia, qué tipo de música utilizan, qué tipo de ropa utilizan, qué costumbres tienen. Entonces yo, igual, qué es lo que he hecho entonces acá también lo hago, idéntico que allá”*. Se agregó: *“Para mí la identidad es, bueno, identificarse de la tierra donde naces ¿no? Respetar tus tradiciones de tus padres, de tus ancestros mayormente ¿no? Costumbres... religión”*.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco en el momento de la elección de las etiquetas se producen comentarios muy interesantes sobre la diferencia entre “ser” e “identificarse”. En efecto, de acuerdo a los criterios de auto adscripción cabe la posibilidad de que uno no “sea” pero sí “se identifique con”. En esa misma perspectiva, un participante (Franklyn) hace un análisis agudo y certero al señalar: *“De que no necesariamente tenía que ser pertenencia [sic] porque digamos a veces nosotros nos identificamos con otras culturas, lo que es lo normal, ¿no?”*

3.1.2 Descripción de los términos de identificación étnica

Como se ha explicado en el Anexo 1, la metodología de trabajo en los Grupos Focales usó tarjetas donde se mostraron varios términos o etiquetas étnico-raciales y se solicitó a los participantes que señalaran en qué medida se identificaban con dicho término, planteándose seguidamente una dinámica de intercambio y discusión sobre los motivos de dicha elección y el contenido que ellos mismos daban a las etiquetas. En las entrevistas individuales que posteriormente se hicieron también se incluyeron preguntas que indagaron acerca del contenido de las “etiquetas” propuestas.

A continuación se presentará un resumen del contenido que tienen las categorías étnico-raciales que fueron presentadas en la dinámica de los GF y en las entrevistas.

a) “Quechua”

Quienes señalaron identificarse con el término “quechua” dieron como explicación el identificarse con la lengua quechua. Algunos dijeron: “Porque es nuestra lengua mater”, “porque somos quechuahablantes”.

Sin embargo, al mismo tiempo, otras intervenciones apuntaron a un nivel de identificación que va más allá del ser usuario de una lengua y apela a la tradición heredada. Por ejemplo, en GF Jóvenes con secundaria completa – Cusco se dijo: “*Porque nuestros padres también hablaban y no queremos perder nuestra tradición*”. Incluso esa tradición es asociada al gentilicio del “cusqueño”: “*Una forma de identificarlos a los cusqueños*”.

b) “Mestizo”

“Mestizo” aparece como una categoría racializada. Según los entrevistados, es “el cruce” de indígena y criollo o español. En el GF Adultos Migrantes – Cusco se la asocia a la idea de ‘raza’ (palabra que es mencionada espontáneamente por los asistentes), entendida como “el color de la piel”. Al hacer una definición del “mestizo” –como producto de “la mezcla de las razas”– algunos participantes dejan traslucir cierta “jerarquización” racial.

En la misma línea que el grupo anterior, en el GF Jóvenes educación superior – Cusco se definió ‘mestizo’ del siguiente modo: “*Mestizo porque provenimos de una raza nativa indígena y de una raza extranjera española blanca ¿no? Entonces ese choque de las dos razas dio origen a lo que es mestizismo [sic], los mestizajes...*”.

En otros casos, “mestizo” también parece aludir a la mezcla cultural o la hibridación de culturas. Esta categoría parece servir de autoidentificación en algunas de personas con perfiles más “aculturados” como es el caso de Jimmy –cuyos padres vivieron en Lima-. Él eligió entre todas las categorías sólo la de “mestizo”:

Por el mismo hecho que cuando éramos pequeños, siempre ¿no?, o sea en el colegio y todo eso te decían “¡joye!”... que los blanquitos, que los negritos ¿no?, y todo eso... Con un grupo de amigos dijimos ya “¿nosotros qué somos?”... No usábamos “cholo” sino dijimos “mestizos”, “somos mestizos” (...) Una mezclanza de tanta cosa. Y quedamos con eso ¿no? Y desde ahí como que ya se te forma una idea, ¿no?

Por otro lado, “mestizo” tiene una connotación que supone la inclusión y la aceptación de un legado o herencia española. Eso es lo que se deduce de la siguiente cita de la entrevista a José Carlos Oré en la que él se reconoce como “mestizo” pero al mismo tiempo dice haber querido ser “más inca”:

Bueno, mestizo –como sabemos- es también la mezcla de un... en este caso de los invasores, de los españoles con nuestros antepasados los incas ¿no? Bueno, supongo que soy mestizo. Pero no me gusta, no me gusta sentirme mestizo. Me gustaría sentirme más inca porque... no sé si suene a resentimiento pero no me gusta... Así como no me gusta lo español en este caso; repudio bastante eso.

c) “Cholo”

La totalidad de participantes reconoció que el término ‘cholo’ es una categorización usada generalmente de manera despectiva. El maltrato y la discriminación se ejercen en función de ciertos marcadores característicos de “lo cholo”, entre los cuales destaca la lengua. Judith por ejemplo mencionó que la llaman ‘chola’ despectivamente cuando habla con sus amigas en quechua en la calle; y que en general se les dice ‘cholas’ a las personas que “no hablan el

castellano perfectamente”. También los Jóvenes con secundaria completa asociaron el término con el idioma; según ellos, se le dice ‘cholo’ al que ‘motea’.

Otros participantes señalaron que el ‘cholo’ tiene ciertos atributos fenotípicos particulares. Ismael (joven con secundaria) describió al ‘cholo’ a partir de la forma de la nariz, el cabello y el color de la piel (*‘el cholo tiene un color cobrizo’*), y José Carlos (joven universitario) refirió que al ‘cholo’ se le reconoce por “sus rasgos andinos”, “el color de la piel como quemadita”, “nariz de inca”, aclara, “un poco aguileña”, “con el cabello erizo que acá le dicen el ‘cabello supo’”. Sandro (joven universitario) también relaciona el término ‘cholo’ con determinados rasgos fenotípicos “de características andinas”: “baja estatura, cobrizos o trigueños” y cierta “contextura física” que corresponde a la vez con “*la forma de caminar, la forma de comportarse (...) ingenuo, inocente. Es muy inocente ¿no? Pero aunque allá en Lima creo que la gente se transforma*”. Esta asociación entre rasgos fenotípicos, costumbres y maneras de ser también ha sido mencionada por otros participantes (por ejemplo, Eugenio), así como ese supuesto potencial para ‘transformarse’ en el nuevo contexto urbano.

Algunos participantes, como Rosario y Sandro (jóvenes universitarios), asociaron ‘cholo’ con el término ‘indio’ –señalando que ambos son términos usados para discriminar-.

Rosario y Celine (jóvenes con educación superior) tienen una posición firme en relación con las categorizaciones despectivas: simplemente no las aceptan por considerarlas insultos. A continuación el breve diálogo que entabla Celine con otra participante del GF, quien trata de convencer a la primera que esos términos no son un insulto.

F: ¿Alguna otra intervención? ¿Celine? Porque tú... para empezar ¿te identificas con “indígena” y “quechua”?

M: No porque acá es insulto.

F: ¿Así? ¿Cuáles te parecen insulto, el resto, todo...?

M: Por ejemplo, cuando me dicen “china” o “serrano”, “cholo”.

M: Pero no es un insulto, Celene.

M: Es una palabra despectiva.

M: ¡No!

M: Es una palabra despectiva.

Esta asociación del término con un insulto, explica por qué hay cierta intención de “desmarcarse” del término: “*Yo por “cholo” entiendo de que vienen de la altura (...)*”– en una situación similar a lo que muchas veces sucede con el término “indígena”-.

Algunos participantes refirieron que en general ‘cholo’ es un término que describe a la gente del campo o de una provincia o un distrito diferente a la de la capital: “*Como por ejemplo siempre nos dicen como cuando venimos de una provincia o de un distrito, de un lugar lejano de aquí a Cusco. Siempre saben decir: ‘éste parece una cholita’ o un ‘cholito’, ¿no?’*” (Judith).

Un participante entre los jóvenes con secundaria mencionó el vestido de la gente del campo como marcador visible. También los adultos migrantes señalaron que el ‘cholo’ es la gente del campo, pero al mismo tiempo mencionaron entender el significado de ‘cholos’ “*como peruanos*”.

En ese mismo sentido, un participante del GF Jóvenes con secundaria completa mencionó: “*Lo que yo tengo entendido, creo que todos los peruanos somos cholos (...)* Un peruano se identifica como cholo, cuando sale al exterior siempre”. Para los jóvenes migrantes en el Cusco el término cholo se adscribe en tanto hace referencia a la ‘raza peruana’, y sería una categorización que hacen los extranjeros de los peruanos: “*Yo creo que todos somos cholos ¿no? Nos consideran así nuestros vecinos países*”. Relacionan además la ‘raza chola’ con la ‘raza indígena’ y la contraponen con la ‘raza mestiza’, e identifican el término ‘cholo’ con

‘indígena’ pareciendo afirmar que son los ancestros indígenas los que determinan la ‘raza chola’.

Eugenio mencionó que se sentía ‘cholo’ porque sus ancestros y sus costumbres son ‘del campo’: ha nacido y vivido en el campo, ha compartido las ‘costumbres’ del campo y es descendiente de campesinos: “*somos los campesinos, somos los cholos*”. Tanto José Carlos (joven universitario) como Ismael señalan que se identifican como ‘cholos’ (contraponiendo el término al ‘mestizo’) porque así se reconocen orgullosos de su origen serrano, cusqueño, inca.

Este último tipo de intervenciones revela que más allá de determinados rasgos fenotípicos o costumbres, bastaría con ser de la sierra y reivindicar la herencia inca para ser ‘cholo’. Probablemente esto explica por qué Ismael describe fenotipos y costumbres del ‘cholo’ y luego cuestiona que estos marcadores determinen la identificación como ‘cholo’. También en el mismo sentido, José Carlos comentó que aunque se sabe ‘mestizo’ (haciendo referencia a sus rasgos fenotípicos) prefiere identificarse como ‘cholo’ (contraponiéndolo al término “mestizo”). “Cholo” es, en este sentido, un término que se adscribe como convicción política para hacer referencia a un orgullo local inca.

Soy cholo... Como digo, soy orgulloso de ser acá... de ser cuzqueño. Mucha gente lo niega, otros dicen “no, yo soy mestizo, yo soy blanco” así. (...) Porque soy del lugar de acá... pertenezco a una raza que ha sido superior, que ha sabido dominar todo esto. Por eso más yo me siento orgulloso de acá... de todo (...) de los incas ¿no?”.
(Ismael)

d) “Serrano”

Para los participantes el significado de “serrano” tiene que ver con el hecho de haber nacido en la región geográfica donde viven (la sierra). Por ejemplo, cuando se le preguntó a José Carlos Oré si se sentía “serrano”, éste dijo que sí y justificó así su elección:

Bueno, yo creo que el serrano... Yo soy serrano porque mi departamento, mi región ¿no?, está dentro de la sierra del Perú. Entonces si me dicen serrano, [lo tomo como algo] norma. Es como si yo le diría costeño o selvático a otra persona que sea procedente de ese lugar. Normal. Claro, también me puedo sentir serrano. Sí, si me siento serrano.

Como puede observarse en esta cita, hay un intento de enfrentar y superar el sentido peyorativo del término (el que ‘otros’ suelen darle) a través de una recuperación del significado literal del mismo (como diciendo que ‘serrano’ es ‘el que es de la sierra’).

Este esfuerzo deliberado de ‘resignificación’ de la categorización para ubicarla simplemente como un término de designación geográfica, no impide que el término sea rechazado por algunos por su carga negativa (por ejemplo, la entrevista a Celine y el GF Jóvenes con educación superior - Cusco). “Serrano” también es una categorización despectiva que experimentan los entrevistados en Lima.

El significado de “serrano” no puede ser restringido del todo, ni reducido a su acepción literal. De hecho, el término también es relacionado con cierta cultura y costumbres (ver, por ejemplo, el GF de Adultos migrantes).

En el GF Jóvenes con secundaria – Cusco se señaló que no es lo mismo “cholo” y “serrano” pero que tienen relación.

Parece que ambos términos –“cholo” y “serrano”- son más difíciles de ser asumidos como propios debido a que históricamente han sido usados por “otros” para denigrar, insultar y discriminar a la población de origen indígena. En ese sentido, resulta interesante el debate que

se desató en el GF Jóvenes con educación superior sobre si se debe aceptar esos términos como etiquetas de su auto identificación o si se los debe rechazar:

M: (...) Partamos de eso y no dejemos que nos insulten... y el cholo por ser indígena o ser paisano sea un insulto para nosotros. O sea eso es lo único a lo que quiero llegar.

M: Cada vez que nos dicen “cholos”, “muchas gracias” le dices y con eso lo vas a...

M: O sea, ¿aceptar su insulto? Porque ellos están...

M: Bueno, no, yo creo que... [risas]

H: Si te lo dicen despectivamente...

M: “¡Gracias!” le dices.

M: Es que por qué le hacen de quedar con la ignorancia a la persona.

M: Por qué...

Esta discusión contrasta con la relativa claridad con que las personas del GF Jóvenes con secundaria completa – Cusco asumen como propias esas categorías: en ese grupo las asociaciones van en torno a “serrano”, “mestizo”, “provinciano”, “paisano”, y “cholo”. Aunque de todos modos se reproduce –si bien a un nivel mucho menor- esa polémica sobre cuál de los sentidos tomar, si el peyorativo (despectivo) o el otro.

e) “Provinciano”

La categoría “provinciano” está relacionada al lugar de nacimiento. Es entendida como una pertenencia diferente a la de la “capital” de la provincia, de la región o del país.

En el GF Adultos migrantes – Cusco se relaciona con el hecho de no ser de la ciudad, ni de la capital del departamento. Se dice incluso “no somos de la ciudad mismo, sino de sus provincias”; aludiendo al hecho que no son de la ciudad capital del Cusco.

f) “Paisano”

“Paisano” también tiene que ver con el lugar de nacimiento, pero en este caso denota una afinidad basada en el hecho de ser “del mismo lugar”.

En el GF Adultos migrantes – Cusco, por ejemplo, se alude a tener un mismo origen, “identificarme de un mismo lugar”. Es la manera como uno se identifica con personas que son “de provincia o de comunidades anexos”.

Es interesante notar que la categoría “paisano” alude a distintos niveles de pertenencia, principalmente tres: ser de la región (o departamento), ser de la misma provincia, o ser de la misma ciudad, pueblo, anexo o caserío.

Se trata de una categoría que tiene sentido y opera sobre todo en entornos distintos al lugar de nacimiento (cuando se está fuera de su terruño, de su pueblo).

Como dijo una persona del GF Jóvenes con educación superior – Cusco –reivindicando el uso de ese término-:

Y siempre digo “me voy a juntar con mis paisanos”. Como decir me voy a juntar con los de mi tierra o con mis coterráneos. Simplemente tomarlo así nomás....

Hay dos categorías que aparecen asociadas a la de “paisano”: “migrante” y “provinciano”.

g) “Indígena” e “indio”

Si bien estas categorías tuvieron un nivel de aceptación entre los entrevistados y participantes de los GF, requirieron de una interpretación específica de su significado. Esto fue así porque, en general, hubo consenso en reconocer el marcado sentido despectivo de su uso. Por ejemplo, José Carlos dice que esas palabras se usan como insulto y que por eso “muchos no lo aceptan”:

E: ¿Qué connotación...? ¿Qué significa acá en Cusco ser indio o indígena?

R: Normalmente debería ser una palabra que lo acepte cualquier cuzqueño pero... y además y cualquier... como cualquier persona de cualquier lugar. Pero acá no lo aceptan. Es un insulto.

E: ¿Es un insulto?

R. Sí.

E: ¿Por qué?

R: Muchos no lo aceptan.

E: Así. ¿Por qué es un insulto?

R: También como el [término] ‘cholo’, sirve para denigrar a las personas. Piensan que decirle eso a una persona, pensar de eso de una persona, es pensar de que esa persona es menos.

E: ¿Y generalmente a quiénes se les dicen “indios” o “indígenas” en el Cusco?

Hum... No solamente a una persona de rasgos así andinos, simplemente a una persona que no te simpatice... Cualquier desubicado viene y te dice ‘indio’, ¿no? [...]

En el GF Adultos migrantes – Cusco se dijo que los indígenas son “los del campo, netos, netos del campo”. En cambio, en el GF Jóvenes migrantes – Cusco se dijo que los indígenas o indios son personas con menores recursos –poniendo en evidencia la fuerte asociación con la situación de pobreza en que se encontrarían-. También se dijo que el “indígena” es la “persona del lugar”.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco frente a la pregunta de quién es un “indio” se dijo lo siguiente:

Sobre todo los que visten digamos las ropas, por decir, típicas ¿no? Y, bueno, típicas, con sutas (?), con sus polleras. [La gente dice] “pues mira esta india”, “esta chola”, “este indio”, “este cholo”. A eso justamente se refieren esas palabras.

En general, para la mayoría de personas entrevistadas la identificación con esas categorías resulta más difícil debido precisamente a ese sentido peyorativo que tiene su uso. Sin embargo, algunos dudaron si identificarse con las mismas o no, evaluando el sentido equívoco de su significado. Así, por ejemplo, cuando se le hace la pregunta a José Carlos al principio señala no tener muy claro qué significa y luego de recordar que en grupo focal alguien dijo que significaba “persona del lugar” señaló lo siguiente:

¡Claro! Si estoy... normal. Tampoco me siento aludido porque hum... siempre y cuando no sea... no me lo digan despectivamente.

h) “Criollo”

El término “criollo” está claramente relacionado con dos características: ser descendiente de españoles y residir en cierta región o ciudad del país. En ese sentido, se trataría de una categoría que encierra tanto una dimensión socio-cultural como un plano vinculado a la ascendencia.

Como se dijo en el GF Jóvenes migrantes - Cusco sobre la categoría “criollo”:

Criollo... bueno, yo creo que la raza criolla es la gente que son del mismo sitio, de la misma ciudad ¿no? O son inmigrantes de europeos.

Otra persona agregó: “*Los inmigrantes extranjeros que se establecen en un lugar, esos son gente criolla*”. Algunos otros lo asocian con la música criolla.

En la entrevista con José Carlos (joven con educación superior) se deja traslucir esa imbricación entre la dimensión cultural (música), la referencia geográfica y el significado referido a la ascendencia y la “raza”:

R: Más que todo creo que los criollos más se encuentran en Lima ¿no? Este... y que inclusive tienen hasta su propio género musical que es la música criolla –que es bonita, me gusta ¿no?-. Pero no me considero criollo.

E: ¿Cómo es un criollo? En términos sociales, culturales.

R: Yo creo que criollo... el criollo vendría a ser más o menos como el... una mezcla de un español con un indígena ¿no?, que así... Yo creo que sí, debiera ser así ¿no?, sentirme [así] pero no me siento.

Este pasaje de la entrevista revela que aún cuando haya cierto consenso sobre el significado del término, éste no deja de tener distintas connotaciones. Específicamente, para José Carlos el “criollo” es una mezcla de “español” con “indígena”, con lo cual su sentido se acerca al de “mestizo”. Sin embargo, quizás el elemento distintivo de la categoría “criollo” tiene que ver con su vinculación con “lo español” y la reminiscencia colonial.

En efecto, por ejemplo, en el GF Adultos migrantes – Cusco la categoría “criollo” se la relaciona con lo español. Incluso se dice que “a los conquistadores” se les puede decir “criollos”. Se señala que son los descendientes de los españoles, y –confirmando la dimensión múltiple de su significado- se agrega que básicamente viven en el norte y en Lima.

3.1.3 Campo semántico de la la etnicidad

En los GF el resultado de la “votación” indica el predominio de las etiquetas de “quechua”, “mestizo”, “indígena”, “provinciano”. En segundo lugar –con “poco”- queda la de “paisano”. Asimismo entre los entrevistados se señala como principales categorías de identificación “cusqueño”, “serrano”, “cholo”, “quechua” y en menor medida “provinciano” –esto último porque se alude al sentido peyorativo que “los limeños” le dan al término-.

Los términos que menos adhesiones suscitan son: “chino”, “negro”, “criollo” y “blanco”. Aunque este último caso tiene algunas excepciones individuales –en los GF y las entrevistas-.

En general, se ha percibido que para los grupos y participantes en la ciudad del Cusco no existe una denominación común de consenso que refleje su “identidad” –salvo el término “cusqueño” que indica su origen geográfico de nacimiento y que de hecho tiene una fuerte connotación étnica-. En ese sentido, aparte del uso del gentilicio, se ha hecho evidente que no existen términos que sintetizen de modo unívoco los alcances de su propia adscripción étnica. Se ha observado además que los términos tienen una definición nominal y una definición virtual, y que hay una gran distancia entre ambas.

El uso del término implica un problema frente al cual deban fijar una posición o establecer un discurso, dada la fuerte presencia de la discriminación y la carga peyorativa que tiene la mayor parte de términos propuestos. Eso exige un trabajo ideológico importante como parte de una estrategia de afrontamiento; algo que aparece más marcado en los jóvenes con educación superior, pero presente también en los demás.

Una vez que la dinámica de los grupos focales y las entrevistas ponía sobre el tapete el tema de la identidad étnica y resolvía –de algún modo- la pregunta sobre la categoría más “adecuada” o “preferida” por los participantes, éstos desarrollaban –por lo general- un discurso más o menos elaborado sobre su auto percepción, su pasado, sus orígenes, así como sus características sociales y fenotípicas. A través de ese discurso –que integra ancestros, modos de vivir y apariencia física, entre otros elementos- los participantes ponen de relieve ciertas diferenciaciones de grupo que permiten ubicar los límites del “grupo” al que ellos creen pertenecer.

Esto estaría confirmaría la idea que más allá del consenso sobre el uso de un término que refleje su identidad étnica, ésta sí es elaborada y sentida como una forma del reconocimiento de un ‘nosotros’.

Las identificaciones desarrolladas por los participantes permiten caracterizar de este modo su identidad: se sienten ante todo cusqueños (y muy orgullosos de serlo), lo cual implica la referencia a la región y a la localidad de nacimiento (comunidad, anexo, distrito); en tanto tales usan el gentilicio para referirse a esa pertenencia según los contextos donde se ubiquen; se definen como “quechuas” –en tanto una categoría que alude a la lengua-; “aceptan” –aunque en menor medida- ser “serranos” y “cholos” pero no dejan de tomarlo como una denominación “externa”. En cambio, sí se reconocen como “provincianos”. Usan la denominación “paisano” para denotar una misma pertenencia y origen.

El uso de la categoría “indígena” parece encontrar más resistencia entre las personas migrantes; en cambio, pareciera que entre personas con educación superior y con mayor grado de exposición urbana el término puede ser usado y resignificado para denotar el origen de lo inca y la “esencia” de lo peruano.

Al respecto, se ha detectado entre los jóvenes universitarios de Cusco un discurso que reivindica su origen indígena. Apelan para ello al pasado histórico y la re-creación de lo que fue el Imperio Inca¹⁴. En efecto, en ellos se pudo reconocer la presencia de cierto “discurso” que reivindicaba una identidad a partir de los orígenes de sus padres. En particular, en el GF Jóvenes con educación superior – Cusco apareció la idea de la identidad como algo que se construye (ver, por ejemplo, cómo uno de ellos, que es músico, influyó sobre el resto de sus compañeros de universidad quienes al final acabaron identificándose con el huayno - pág. 26).

Pero la mayor parte de los jóvenes de ese grupo focal cuando se reconocieron como “cusqueños” apelaron a sus raíces “incas” (término que prefirieron usar, antes que “indígena” y menos aún “indio”). Esta auto adscripción tiene –en muchos casos- correlato en costumbres como la que señala José Carlos cuando dice que su familia hace pagos y ofrendas a la tierra. Lo interesante del caso es que hay una recuperación de una tradición. Así lo hace saber cuando él señala cuando dice que en la casa de Cusco realizan ese ritual en el mes de agosto:

¹⁴ Contrastó con ese discurso la opinión de uno de los participantes que dijo –muy a contracorriente del grupo- que los incas no son una civilización porque no conocían cómo trabajar el acero. Esta opinión generó una fuerte oposición en la mayor parte de jóvenes. Y rápidamente apareció nuevamente la idea de los incas como superiores –si no en cuanto a la tecnología, sí socialmente-. Interesante ver que en ese discurso –por ejemplo, la intervención de uno de ellos- que argumenta la superioridad de los incas hay una reacción defensiva, pareciera que en el fondo se piensa que no fueron superiores (en otros aspectos):

“Entonces somos un continente emergente que sus cordilleras se están formando inclusive en la actualidad, a comparación de un continente viejo como es el europeo y que es un continente emergente que está desapareciendo. Entonces obviamente esas personas que han vivido más tiempo tienen más experiencia. Ellos han pasado por la etapa por las cuales hemos pasado nosotros y peor, yo creo que esas culturas de los... de los este, de estos europeos han pasado épocas de barbarie y no creo que no hayan tenido ni siquiera un punto de comparación con la cultura inca que para ser una cultura emergente era perfecta, socialmente, democráticamente era ideal. Si imagínate si nosotros nos... hubiésemos tenido la oportunidad de desarrollarnos, seguir el ciclo normal hubiésemos sido ¡superiores!”.

Hemos institucionalizado este rito, esa costumbre desde hace tres años atrás, e... hum... Y hasta bueno, que dure hasta donde se pueda y siempre lo estamos haciendo en agosto. Entre todos, nos juntamos y hacemos el... [pago a la tierra]

El GF Jóvenes con educación superior – Cusco plantea el tema del “orgullo cusqueño” –término nuestro- como expresión de un discurso elaborado a partir de la reivindicación de su origen étnico. Hay muchos factores presentes acá. Para empezar es más marcado entre ellos –jóvenes que si bien muchos de ellos provienen de familias campesinas, son ahora de una clase media popular con educación superior- que entre los migrantes jóvenes más pobres y con menor nivel educativo. Luego se trata en algunos casos de un orgullo “funcional” o instrumental, relacionado a la actividad desarrollada, la carrera o estudios seguidos o incluso la posibilidad de vincularse con otros entornos sociales y culturales. En la Entrevista a Rosario se pone en evidencia cómo la profesionalización en ciertas áreas impulsa una reelaboración de la identidad étnica y condiciona un discurso sobre la misma: el hecho de haber estudiado las carreras de educación y de turismo parece condicionar la elaboración de un discurso sobre la identidad étnica. En la misma perspectiva se puede analizar la Entrevista a José Carlos, quien ha estudiado pedagogía y a la vez es músico de un grupo que actúa en locales turísticos de la ciudad.

Por su parte, se dice en la Entrevista a Sandro cómo lo habían tratado bien en Bolivia cuando él dijo que era del Cusco: “*Cafecito, pastelito [me daban...] [se rie] Creo que yo he sacado más provecho del lugar de donde vengo, por eso me siento... ¡Estoy feliz! Más que orgulloso, el hombre más feliz de la tierra...*” (pág. 27).

Lo que se hace evidente con el material analizado es que hay un trabajo ideológico de afirmación y afrontamiento. Ese esfuerzo no está exento de ambigüedades y contradicciones sobre las cuales se podría ahondar con mayor detenimiento. Al respecto, por ejemplo, es en el grupo de jóvenes cusqueños donde mayores contradicciones se hallaron en cuanto a la vigencia de valores de afirmación propia y tendencias hacia la negación de lo que ellos mismos definían como su “identidad”. Los casos extremos estarían representados por Sandro, cuyo perfil social registrado en la entrevista que se le realizara calza muy bien en el prototipo del “bricherismo” cusqueño: esa tendencia encontrada entre el amor a “lo propio” y el amor a “lo extranjero”, y por José Carlos quien aparentemente se había sometido a una rinoplastia para cambiar su imagen (diciendo él mismo que la forma de la nariz constituye uno de los rasgos “raciales” de lo “cholo”)¹⁵.

Sin embargo, en medio de esas ambigüedades y contradicciones lo que plantea la mayor parte de los discursos es una opción política como identidad. En ese caso, los marcadores podrían acabar siendo secundarios. Veamos a continuación –cuáles son- en todo caso estos marcadores que permiten identificar a los miembros de un determinado grupo étnico-racial, desde la propia perspectiva de los entrevistados.

3.1.4 Marcadores de la etnicidad

En el GF Adultos migrantes – Cusco la conversación fluyó desde las experiencias de migración hacia la identificación de lo que tienen en común. Al respecto, se mencionó el hecho de ser “vecinos” y también el que los une la “comida tradicional”. También se dijo que los une “la vinculación con la provincia”.

¹⁵ En conversaciones fuera de la dinámica del grupo focal, apareció la información de que José Carlos se había hecho recientemente una rinoplastia (operación de la nariz). En el mismo GF él estaba con un parche en la nariz, y en algún momento de la primera sesión aludió al tema señalando que intentaron asaltarlo y que tenía una herida. En otro momento, sin embargo, habló de una operación al tabique por problemas respiratorios. En todo caso, debe tenerse en cuenta que el discurso de José Carlos es uno de los que mayor énfasis hace a la auto identificación de su origen andino y de sus ancestros incas.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco, cuando se les pregunta acerca de qué elementos los unen se mencionan los siguientes: danzas, música, fiestas, comida y costumbres. Luego empiezan a coincidir y surge un fuerte consenso: la comida.

También en el GF Jóvenes migrantes – Cusco hubo un largo intercambio de experiencias y gustos sobre las culturas culinarias locales.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco se reconoce el género del huayno (y la canción Walicha) como emblemáticos del Cusco, pero más que el tipo de música, ellos señalan que lo que más los une es la comida. Esto se confirma en la Entrevista a Sandro en la que se mencionan como marcador étnico a la comida (pág. 8).

Sobre este tema relacionado a los “platos típicos”, la entrevista a José Carlos (del GF Jóvenes con educación superior – Cusco) aporta varios elementos:

- *...nos decías que tu padre ha sido un amante de su cultura y yo te preguntaba por qué y tú me dices que seguramente debe haber sido porque a él también le inculcaron...*
- *Sí. Más que todo porque ha crecido también en el campo. Nosotros no perdemos la costumbre, si bien podemos comernos un pollo a la brasa o una pizza o cualquier plato que sea no sé... e... una cena bastante cara ¿no?, se puede decir en un restaurant turístico, sí lo hacemos porque a veces hay algunos recursos económicos, pero cuando se trata de comer algo de la tierra, este, lo hacemos, es el caso del “nabusqaucha” que es...se recogen las hojas de nabo o puede ser de espinacas o de acelga, se les hace hervir y hace un picante de nabo con papas o morayas o con... o con chuño ¿no?*
- **Morayas...**
- *Sí.*
- **¿Qué son las morayas?**
- *Es un derivado de la papa, así como el chuño. Separan la papa y sigue un proceso así de deshidratación así, de ahí sale la moraya que la hacen de la papa blanca y... el chuño de otras papitas ¿no?*
- **Cuando tú dices “cuando se trata de comer de la tierra”, ¿“de la tierra” a qué se refiere? ¿A qué te refieres?**
- *Eh... me refiero a comidas que son típicas ¿no?, netas de Ocongate por decir. La “qaucha” no sólo se come en el lugar, se come acá mismo en la ciudad, hay señoras que bajan de comunidades de provincias que venden, que bajan a vender la “qaucha”, o como es el “lisask’api”, es un... un plato de olluco de lisas con... estrujado así con papas o cosas así... un “chuñoph’asi”, un “habasph’asi”, “morayph’asi”...*
- **¿Es comida que tu familia come?**
- *Sí. Es comida que no lo comemos mucho pero siempre hay ocasiones especiales y como es comida... como son comidas que lo, que comíamos desde niños en nuestra tierra, este, nos causa bastante placer, bastante alegría porque es algo... significa recordar también nuestras épocas cuando hemos ido a Ocongate...*
- **Como una época feliz...**
- *Sí. Nos gusta bastante.*
- **¿Por qué?**
- *Más que todo encierra también lo que es el folclor en cuanto a esa las comidas, ¿no? La “qaucha” si puede estar considerado creo como un dato folclórico porque este, yo le he preguntado a mi papá “¿desde cuándo comes qaucha?” y me dice “desde que tengo uso de razón como “qaucha” entonces quiere decir que esa tradición, esa costumbre de comer “qaucha” se la han transmitido mis abuelos.*
- **Tus abuelos.**
- *Mi papá... mis papás a nosotros y ya nosotros seguiremos. Entonces ha pasado como tres generaciones ya entonces ya puede ser considerado un dato folclórico también, es una cosa... como también amar nuestras riqueza, nuestras costumbres y todo eso.*

Un tema interesante y revelador fue el que se relacionaba a la pregunta de *cómo se reconoce que alguien es de...* En general, los participantes reconocían que era importante saber de dónde era la persona, vale decir, dónde había nacido. Por otro lado, señalaban que no siempre es fácil reconocerlo “externamente”, vale decir, a partir del físico, los rasgos fenotípicos o la forma de vestir. Aunque algunos decían que sí era posible reconocer a un “paisano” suyo o a alguien determinado lugar por la forma de hablar. Además, se deduce de lo señalado por los participantes que “las costumbres” sí serían un buen indicador de pertenencia.

Se dijo que a un “cusqueño” se le podía reconocer por la forma de hablar, que es más pausada – en comparación a la forma como habla el limeño-. Jimmy señaló además que se le podía reconocer porque es de un color de piel más oscuro (más “quedado”), y por cierta actitud más conservadora frente a un emprendimiento (“arriesga menos”), lo cual se traduce en menor ímpetu para los negocios.

A José Carlos se le preguntó cómo reconocería a alguien que es de Ocongate y él dijo que “es difícil” reconocerlo a simple vista porque no hay mucha diferencia en la forma de hablar (“*me causaría confusión porque la mayoría de los provincianos en este caso tenemos algunos dejitos al hablar, ese dejito, o sea ese diminutivo, hablar con cariño “!papacho!” “¡cómo estás!”*”), tampoco por la ropa (“*Porque si te has dado cuenta acá en el Cusco la mayoría viste casi igual, hay ropa de marca que... que es bien imitada y más barata, todos se visten igual*”). Luego de ello, él concluye que tendría que preguntarle de dónde es esa persona. En ese caso sí serviría saber qué apellido tiene –porque “algunas veces” los apellidos se repiten en ciertas comunidades-. Y en la conversación, dice José Carlos, que poco a poco irían saliendo elementos que los une: “*De preguntarle... hum... no sé... creo que un buen punto de partido es que me hable de por sí del Ausangate, del nevado o que baile del Señor de Q’oyllurty*”.

La forma de hablar, el acento y el deje (el “mote”), son todos elementos característicos asociados a la lengua y el origen vernacular del habla materna. En la Entrevista a Edith aparece claramente como un marcado de reconocimiento –para ella- de quién es una persona “serrana” o “provinciana”; dice ella que “nosotros somos más toscos” para hablar y “siempre motean” (interesante el uso de dos personas al hablar: en primera y tercera persona). Hay una consciencia de que el mote está asociado a un status más bajo y cierta exposición o susceptibilidad de discriminación: dice “yo no debo motear” y señala que ella misma se da cuenta cuando motea más en Lima que en Cusco.

Otros elementos que constituyen marcadores, desde la perspectiva de la Entrevista a Edith, es “la manera de ser” y “la fisonomía”. Para ella, las diferencias en ese plano entre un limeño y un “provinciano” son obvias.

En la Entrevista a Rosario se constata que ella es la única persona que utiliza el término “andino” como etiqueta de identificación. Y cuando lo hace describe los siguientes marcadores asociados a esta categoría: pertenencia geográfica, pertenencia cultural, forma de hablar (uso de palabras quechuas), vestimenta, ropa (más abrigadora), comida (en base a productos típicos), color de piel (más oscura por el clima).

En otra parte de la entrevista ella señala que los marcadores de la categoría “quechua” se definen por los siguientes elementos: “sus costumbres y su folclor”, “por la música” (“nosotros vamos a tender a escuchar lo que es el huayno y la música instrumental latinoamericana”), la comida (“nuestras comidas van a ser netamente basados en nuestros productos andinos que nosotros los producimos”), la vestimenta (“por la ropa que caminamos siempre más abrigados”) y por “la forma de hablar” (“un habla un poco más expresivo y más claro, más pausado”).

3.1.5 “Raza” y etnicidad

La mayor parte de participantes de los GF desarrollaron una definición de raza en torno al color de la piel; sin embargo, ésta fue una definición inicial que después acaba complementándose con otra más compleja y que incluía el origen histórico, la clase social y la cultura.

En la Entrevista a Rosario se hace una descripción de la discriminación que se daba dentro del colegio, donde la relación entre “raza” y nivel socio económico (vale decir, la clase social) aparece en toda su complejidad. En esta misma entrevista resulta interesante ver cómo las descripciones de las diferencias físicas entre un andino y un limeño aluden en primer término al “color de piel”; pero antes que adjudicar este rasgo a un asunto genético y racial, la explicación va por el lado del clima y la exposición al sol. Esta posición tiene directa relación con el hecho de usar la categoría “raza” para hablar de las personas. Ella dice al respecto que las personas hablan de raza “*para hacerles una diferencia*” (sic), vale decir, para hacer diferencias ahí donde no hay –lo cual llevaría inmediatamente a la discriminación–.

En la Entrevista a Sandro se puede analizar la referencia al significado de “raza” como relacionado al “status” y a una posición en el poder local (lo cual queda claramente expuesto cuando habla de los miembros de la familia de su esposa y los califica como “mistis”).

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco se revela cómo existe la idea de razas “puras”. En ese grupo se señaló que las personas de “zonas alto andinas” o de “origen indígena” “son puros” –a diferencia de los “mestizos”–. Pero el asunto más saltante del material de este GF fue la discusión sobre la existencia de razas o no. Ello por la presencia de tres mujeres jóvenes – dos hermanas y una prima de ellas– que en general asumieron una posición muy “dura” frente a todo lo que implicaba usar términos comunes para identificarse. En el tema racial su posición fue que “*existe una sola raza, la humana*”; mientras que el resto del GF sostenía que sí existen razas y que las diferencias raciales se expresan en la fisonomía de las personas e incluso en las costumbres y la cultura.

En la Entrevista a Sandro él describe el caso de un amigo suyo que fue discriminado racialmente por ser “serrano”: dice, por “tener rasgos andinos”, “es un personaje típico de la sierra”, “chato, negro o sea cobrizo oscuro, ¿no? Trinchudo, como se le dice, ¿no?”. También él relata el caso de discriminación que sufrió otro amigo cuando un grupo de personas –conformado por cusqueños y extranjeros– quisieron entrar a una discoteca ubicada en las inmediaciones de la Plaza de Armas de la ciudad.

En esa misma entrevista, Sandro alude a la existencia de un “racismo endógeno” –el término es nuestro– entre la población de origen indígena. En su caso resulta plausible sostener como hipótesis que él comparte en algo ese “racismo endógeno”. Son varias las evidencias, entre las cuales se podría citar una parte de la entrevista donde al describir cómo es físicamente un vecino que discrimina y cholea a sus vecinos, él dice: “*Es colorado*” y agrega: “*Sí. Creo que eso lo salva*” (pág. 31/32). Aunque es evidente que él se considera racialmente “blanco”, en otro momento de la entrevista da respuestas esquivas y al final termina por repetir una frase defensiva: “*Normal soy [se rie]*” (pág. 45).

En el GF Jóvenes con educación superior - Cusco se dio una discusión interesante sobre si hay una sola raza o varias “razas”, y la idea que no sólo es una diferencia física sino social –de comportamiento–. Quien sustenta más ampliamente este punto es el antropólogo, Sandro.

En el GF Jóvenes con secundaria - Cusco al momento en que se pide una definición de “raza” se mencionan cosas como “las características” (aunque no dicen de qué), “el idioma” y “las costumbres”.

En este último GF aparecieron varias imágenes asociadas al concepto de “raza”. Ahí se incluye tanto la referencia a lo físico o el fenotipo, como la asociación con ciertos comportamientos, valores y cultura “propios” de una raza. También se pudo registrar a una descripción interesante de los estereotipos raciales referidos a las personas “negras”, señalando que se les puede reconocer por su cabello (“medio ondulado, enroscado, un color así...”), por su cultura (“escuchan música criolla”, bailan salsa y música negra), y sus gustos culinarios (“comen gato también”).

En general, en los GF prevalece la idea que el Perú tiene muchas razas (“*Creo que el Perú es el país que tiene más tipo de razas ¿no?- “Infinidad, variedad...”*”).

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco había un grupo de participantes que asumió un discurso étnico que reivindica su supuesto origen inca. Ahí se pudo apreciar algo curioso cuando se le pregunta su opinión a José Carlos, éste dice:

H: Yo también me defino como mestizo, o sea... bueno que así he quedado ¿no?, después de todo, pero me hubiera gustado mucho tener esa raza pura de los incas.

M: Ujum. A mí también.

H: Sí, a cualquiera supongo.

La idea de una raza pura de los incas también está presente en Jimmy quien hace la diferencia entre la raza inca y la raza “indígena”:

Bueno, la raza inca tú sabes ¿no? Se decía que el inca medía dos metros, ¡pucha!, un cuerpazo y todo eso... [se ríe] En cambio la raza indígena que ya bajó ¿no?, como se dice ya cholito, cobrizo... baja estatura, una estatura mediana...

Jimmy dice que la mezcla racial “bajó” (sic) a la raza inca, dando a entender que hubo una degeneración:

Por el mismo hecho de la mezcla que hubo pues cuando nos invadieron los patas de allá de Europa entonces... toda esa mezcla que empezó a malograr todo pues.

Hay algunos casos como Jimmy que se auto adscriben a una “raza mestiza”, la cual definen como “mezcla de razas”. Pero hay otros, como el caso de José Carlos, que reconociéndose como “mestizo” dice que le gustaría ser de raza “inca” o “chola”¹⁶. Es curioso su caso porque en realidad él mismo contrasta su descripción de lo que serían los rasgos de una raza inca con sus propios rasgos y reconociendo que no en todos hay coincidencias dice que él se considera de raza inca “más por una cuestión de identificación”:

Pero aún así, ¿tú te definirías de raza inca?

Sí.

Aun así, aunque no se... no tengas todos los elementos de la raza.

No. Aunque no tenga [esos elementos de la raza]. Pero más por una cuestión de identificación y además por una cuestión, qué te digo, de nacionalismo. Porque yo creo que si esas cosas que yo tengo la tendrían muchas personas, muchos peruanos, las cosas cambiarían. Porque [acá] no hay identificación con lo nuestro, muchos menos con nuestra raza...

Es interesante que sea él mismo quien cuenta una anécdota de discriminación que vivió en carne propia cuando era adolescente. Sucedió que en una fiesta una chica no quería bailar con chicos que ella misma calificaba de “cholos”:

¹⁶ José Carlos es la persona que –como se comentó antes– se había sometido a una rinoplastia, pero que en determinado momento lo negó. Como se verá luego, en la entrevista personal sí reconoce que se operó la nariz pero lo justifica diciendo que lo hizo “porque tenía el tabique desviado”.

Pero que no bailaba con jóvenes o con chicos que tenían mis mismas facciones.

¿Cómo así, qué facciones?

Eso de ser... un... quemadito ¿no?... De no ser blanquito, en todo caso, ¿ya?

Dice que eso le hizo sentir mal.

¿Qué sentiste?

De ser rechazado así... qué te digo... por tener esas facciones que tengo ¿ya? Pero... justamente te hablaba... hablábamos de la autoestima y que al final me doy cuenta y no, no pasa nada, es algo... lo tomé como algo tan propio de nuestra sociedad y que en cualquier momento podía pasar pero... Yo creo que ni siquiera me he sentido mal sino he sentido cólera.

Lo curioso del caso es que él mismo reconoce que le gustan las mujeres blancas –y de hecho su pareja que también participó en el GF podría ser definida como tal-. A ello debe agregarse el dato de la rinoplastia a la que sometió para cambiar su aspecto físico modificando la forma de su nariz, la cual como él mismo dice le daba la “cara de inca”.

Esta serie de elementos da pie para plantear la hipótesis que el caso de José Carlos revela las ambigüedades y contradicciones de un discurso que reivindica el origen “indígena” o “inca”, pero que al mismo tiempo esconde cierto complejo de inferioridad que se estaría expresando en el predominio de un patrón estético donde lo “indígena” o “lo inca” están subvalorados en comparación a “lo blanco”.

- ***¿Pero tú usarías qué palabra para definirte como raza?***
- “Inca”.
- ***Inca.***
- “Cholo”.
- ***¿Cómo es la raza chola o la raza inca?***
- *Hum... Te explicaba, por las mismas facciones, este... de tener este esa nariz aguileña, esa piel un poco quemada, e...*
- ***¿Aunque la nariz aguileña tú la tienes?***
- *Yo la tenía.*
- ***¿La tenías?***
- *¿Ya? ¿Y sabes qué? Es algo de lo que me siento un poco triste. No un poco triste sino bien triste. Porque esa nariz también así la tenía, me la hice operar.*
- ***¿Qué pasó?***
- *No por cuestiones estéticas sino por cuestiones de salud. Tenía el tabique desviado entonces sólo respiraba... había más flujo de respiración por una fosa entonces me tuvieron que corregir el tabique.*
- ***¿Y cambió la forma de la nariz?***
- *Sí, sí. Entonces si tú verías mis fotos de antes yo tenía una cara de inca...*
- ***¿Así?***
- *Sí. La nariz nomás me ha cambiado todo. [Se ríe]*
- ***Y ese es un pequeño elemento que cambia toda...***
- *Sí, sí. Acá la mayoría, o sea tú ves, eh... Todavía tengo amigos que siguen teniendo esos... esas facciones. Parecen incas.*

3.1.6 Etnicidad y regionalismos

Luego de la discusión en torno a las categorías o etiquetas propuestas en la dinámica de los grupos focales, la dinámica de facilitación prescribía indagar sobre las categorías que los

participantes –más allá de las ya señaladas- proponían para designar su identidad. El resultado de esas “categorías propias” fue el siguiente.

En el GF Jóvenes migrantes – Cusco cuando la facilitadora les pide que usen una palabra alternativa, que no está escrita en el papelógrafo, aparece la respuesta: “*Diría que soy cusqueño*”.

El mismo tipo de respuesta fue dada en las entrevistas. Por ejemplo, fue lo que señaló Jimmy y José Carlos (jóvenes universitarios del Cusco). En efecto, José Carlos señaló al respecto:

Para mí es un orgullo ser cusqueño, por lo mismo que significa... por el mismo legado que nos han dejado ¿no? Es para mí es un orgullo ser cusqueño. Bueno, y aunque sea una palabra ya castellanizada y todo eso. Si se diera el caso me gustaría más que me digan “qusqoruna”, hombre del Cusco... “hombre de la tierra del Cusco” que más o menos tiene esa connotación.

Los marcadores o elementos que conforman esa identidad cusqueña según un joven universitario como Jimmy son los siguientes: el legado histórico incaico (“*por todo lo que nos han legado los incas*”), la música, el idioma quechua (“*porque acá el quechua es más puro que en otros lugares*”), las fiestas y la comida.

Wilfredo, al igual que otros casos, cuando se le pide el uso de un término propio para definir su identidad, él usa el gentilicio: dice “soy Caneño” (de Canas) –definiendo esa pertenencia a partir de una descripción de varios elementos: carácter o forma de ser de las personas, valores, música, comida y tradiciones locales- (pp. 28-29). En este caso dice identificar a otro “Caneño” por la vestimenta.

Otras intervenciones del GF Jóvenes migrantes – Cusco aluden a tres niveles: regional (enfaticando el soy cusqueño), local (soy de chumbivilcas, “chumbivilcana”), y nacional (“nacido peruano”).

En la Entrevista a Sandro se habla de la identidad cusqueña y se plantea la diferencia entre “lo acriollado” y “lo vernacular” para explicar las diferencias entre el “urubambino” y el “parureño” en términos culturales y, en particular, en cuanto a los gustos y prácticas musicales. Para él lo “criollo” tiene dos connotaciones: “es el vivo” y “el de la costa”. Otras categorías usadas fueron “serrano” (como el que habita en la sierra), y “paisano” (como el vecino, proveniente del mismo lugar que tú).

Cuando en el GF Jóvenes migrantes – Cusco se preguntó a los participantes sobre algún término para designar la identidad apareció la palabra “tradición” en el contexto de una frase interesante: “cada provincia tiene su tradición”.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco, al final de la sesión aparece el tema de los gentilicios: se confirma que es el campo de identificación más “fluido” y de consenso. Además, una mujer dice que prefiere que le digan “cusqueña” a que le digan “serrana”: “*Claro porque no me gusta que me digan serrano porque yo ya me estoy definiendo que es una agresión, es una ofensa. Entonces los más lógico sería que me digan cusqueña. Soy cusqueña*”.

La identificación con el pueblo, la comunidad, la provincia y el distrito de origen es lo que marca la forma de vivir la etnicidad para la mayor parte de los entrevistados. Por ejemplo, José Carlos alude a las costumbres propias de los ocongateños –las personas que nacieron en la provincia de Ocongate-, mencionando entre ellas dos: el techado de una casa (“*Hacen una fiesta bien grande cuando una pareja techa su casa y bailan una danza que es el “wachiwasi chakuy sawanakuy*”), y la corrida de toros con cóndor (“*se captura al cóndor y se le hace marear, emborrachar al cóndor*”, “*el cóndor mareado entra el ruedo de toros y el toro sale a*

arrebatarle todo y entonces el cóndor abre sus alas, como quien capea, ni siquiera como quien capea sino como quien quiere alzar vuelo pero está ebrio”, “el cóndor piensa que es un torero que quiere capear o así y va a embestirle y el cóndor salta y le picotea en la cabeza hasta sacarle sangre”).

Por otro lado, cabe señalar que cuando se alude al tema de la identidad –y a partir de una sugerencia del facilitador- los participantes hacen mención al hecho de ser “vecinos”. En algunos casos se alude incluso a la proveniencia común de quienes residen en el barrio: por ejemplo en el GF Jóvenes con secundaria – Cusco se confirmó que la ubicación de las familias en el barrio tiene que ver con el lugar de origen.

En más de un grupo queda claro que el barrio se ha constituido en su conformación y consolidación en un espacio de interculturalidad. En el GF Jóvenes migrantes – Cusco, en el recuento de las historias y los motivos por los que llegan a la ciudad, aparece el tema de las diferentes culturas y costumbres que tienen las familias y el proceso de mutuo aprendizaje y conocimiento como una forma de integrarse. También en el GF Jóvenes con secundaria – Cusco se explayan con mucho detalle describiendo situaciones y relaciones de interculturalidad planteadas en el plano de la culinaria.

Se da un doble proceso de “aprendizaje” y de perpetuación de costumbres. Y esto ocurre también en el plano de los gustos musicales: se observa variedad y muestras de tolerancia (ejemplo de la mujer norteña que tiene su esposo cusqueño a quien le gusta el huayno, y dice que tienen “su horario” para escuchar cada tipo de música).

3.1.7 Diferencias generacionales

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco, respecto al idioma aparecen claramente dos puntos: el hecho de la paulatina pérdida del idioma, y una actitud represiva (al menos en tiempos pasados) hacia los niños que hablaban el quechua. Una anécdota relatada por una participante revela la ambigüedad de los padres hacia la identidad propia transmitida hacia los hijos (la madre que le dijo a ella “cómo no vas a saber hablar quechua si eres recontra serrana”). Dicen que les gusta el quechua y que necesitan aprenderlo debido a las profesiones que estudian o ejercen (específicamente tres: turismo, educación y antropología).

Desde la perspectiva de estos jóvenes el idioma quechua está relacionado a lo dulce y a la afectividad. Reconocen que antes (o de chicos) tenían vergüenza de reconocer o decir que sabían hablar quechua (pág. 20). Relacionan directamente ese problema con el tema de la identidad.

Distinguen entre las personas mayores y los jóvenes (hay una ruptura generacional, también por costumbre y utilidad del idioma). Y ahí ubican a aquellas personas que sí hablan: *“las mamitas que están vendiendo sus verduritas, sus comiditas”*.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco cuando se alude al tema del uso del quechua y los cambios generacionales se concluye que si bien todos tienen padres quechuahablantes la mayoría de ellos no domina el idioma (ni sus hermanos). El principal motivo al parecer no tiene que ver tanto con una “vergüenza” idiomática (aunque sí ha estado presente) sino con un asunto funcional (“la falta de uso”). Hay sin embargo experiencias de negación del idioma en los mismos padres (incluso castigo en la escuela para que aprendieran el castellano y no hablaran el quechua). Dicen que en el Cusco mucha gente ve el quechua “como una vergüenza”, “como una tara”.

Por otro lado, hay algunos casos que necesitan aprender el idioma: quienes estudian turismo y educación. Otros casos confirman que la falta de transmisión del idioma quechua tiene que ver

(también) con una cuestión de funcionalidad. Es el caso de la Entrevista a Sandro donde queda claro que la necesidad de atender el negocio influye en los horarios del padre y no hay la oportunidad de que los hijos le escuchen hablar. Por otro lado, en la Entrevista a Rosario es el trabajo o el negocio familiar lo que facilita más bien el mayor uso del quechua y el aprendizaje de parte de los hijos (la explicación es que el negocio consiste en la venta de “jora” para la preparación de una bebida tradicional, elemento clave de la cultura andina, y que la relación con los compradores hombres y mujeres se hace en el idioma quechua).

En la Entrevista a Sandro se señala que hay un problema de identidad y negación del idioma y que entre los hijos de migrantes el problema “es más marcado todavía” (pág. 21).

En el GF Adultos migrantes – Cusco se asoció la palabra “costumbre” a la de “identidad”. Seguidamente “costumbre” también fue relacionada con la siguiente idea: *“Todos tienen sus tradiciones, cada lugar”*. En relación a lo cual se dijo que *“cada inmigrante tiene su costumbre, tiene su manera de expresarse, tiene su habla...”*.

Se añadió que a los “migrantes” se les puede reconocer *“hasta por la forma de caminar”*. Debe tenerse en cuenta que acá se usó la categoría “gente del campo”, denotando una no pertenencia a la misma pero a la vez una cercanía (probablemente debido a su origen y proveniencia): *“En las instituciones por ejemplo si es gente del campo algunos no quieren”*.

Se hizo evidente la existencia de redes que se mantienen en el contexto urbano, así como de espacios de encuentro de migrantes –como las Asociaciones y Clubes deportivo culturales–.

Aunque el resultado de algunos GF como el de Jóvenes con secundaria – Cusco sugirió la idea que las asociaciones de migrantes no son un fenómeno tan arraigado en Cusco (como sí en Lima), hay numerosos testimonios y ejemplos de participación en ese tipo de organizaciones.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco, cuando se les preguntó qué tienen en común ellos mencionan en primer lugar la edad (tema generacional), y el hecho de haber ayudado a sus padres a salir adelante. Pero después, inmediatamente, aparece el hecho de “ser hijos de migrantes” (ver pág. 8). Este elemento parece estar más fuerte o presente en ciertos casos. Por ejemplo, en las tres jóvenes mujeres (las dos hermanas y Celine) que asumen su vínculo con sus familias como algo importante y positivo. Ellas señalan que han estado interesadas en mantener vivo ese vínculo (pág. 9), e incluso dicen que participan en la actividad agrícola de las tierras de sus familiares. Ese interés de ellas va más allá de lo que los padres estaban dispuestos a fomentar en ellas.

En este GF se evidencia –en prácticamente todos los participantes– una relación directa con la cultura y la tierra de sus padres. Algunos hacen referencia a su participación en las actividades de siembra y cosecha en las chacras de sus familias. Además, en este GF cuando se habla de gustos musicales hay cierto consenso –casi unánime– en reconocer a los géneros de música vernacular o andina como una música que consumen, pero con diversos énfasis y diferencias que abarcan desde la cumbia colombiana, el heavy metal, pasando por el pop y otros géneros musicales como la “música latinoamericana”. Es interesante la distinción del tipo de música elegida según la ocasión, el contexto y las personas con las que uno está en ese momento.

En general, es interesante observar que en términos generacionales hay continuidad –principalmente– pero también algunos elementos de “ruptura”: por ejemplo, el caso de una joven que no le gustaba las fiestas porque tomaban mucho durante días –lo cual tiene que ver con su posición religiosa actual (tres de ellas pertenecen a una iglesia cristiana protestante incluida Celine)–. En torno a este punto también es interesante la discusión que se dio en ese grupo sobre si vale la pena (en ellos, los hijos) mantener la tradición de los cargos para las fiestas.

Resulta llamativo el hecho que esta identificación con la tierra de origen de sus padres –al menos en el discurso- es algo que está presente entre jóvenes con educación superior. No debe olvidarse que la mayoría de los participantes en el GF antes mencionado están siguiendo carreras vinculadas a educación, historia y ciencias sociales.

En ese sentido, contrasta el entusiasmo de esas personas con la posición más “realista” o escéptica que apareció en el grupo de jóvenes migrantes: ellos señalan que si bien hay continuidad en mantener las tradiciones y la “cultura” de los padres, la migración marca una ruptura, particularmente entre los jóvenes. En esa línea esto fue lo que se señaló en el GF Jóvenes migrantes – Cusco:

F: ¿Y es fácil mantener esas costumbres, esa identidad cuando uno migra?

H: *Hum... Yo creo que no. Porque en tu adolescencia llegas a la ciudad y es muy diferente ya porque te ambientas a otro tipo de costumbre ¿no?, otro tipo de personas... como (...) inmigrantes...*

F: ¿Tú qué opinas Wilfredo?

H: *Es difícil, porque los que han nacido allá se identifican todavía, los que quieren a su pueblo, los que quieren donde han nacido se identifican, sus hijos de él ya no ya, se va perdiendo ahí poco a poco.*

F: ¿Y por qué creen que se pierde?

H: *Porque digamos, sus hijos que han nacido acá va al colegio entonces en ahí ese ambiente es otro ya, en otro tipo de persona ya se junta, entonces ya no quiere saber ya, entonces poco a poco así va desapareciendo.*

Haciendo un balance general de las intervenciones sobre el tema, se puede decir que en el GF Jóvenes migrantes – Cusco aparecieron dos posiciones sobre la continuidad generacional. Por un lado, los que dicen que hay cambio –entre los cuales está un joven que dijo lo siguiente: **H:** *Bueno, los padres mayormente escuchan la música del sitio ¿no?, donde han vivido su adolescencia, su juventud. La música de los provincianos es el huayno ¿no? pero ya (...), incluso hasta los padres ya no bailan huayno ya, se adaptan al lugar donde están. Entonces para el hijo es más difícil ¿no? [¿meterse?] a las costumbres de sus padres ¿no?.* Por otro lado, están los que dicen que no es así, y señalan por ejemplo que escuchan “la misma música” que sus padres.

Más allá de esta forma de concebir la transmisión intergeneracional de la cultura, en los grupos focales de Cusco se pudo constatar que los jóvenes (sean migrantes o no) sí tienen vínculo con las localidades de donde son sus padres. El vínculo se da por diversos motivos, sea para conocer la comunidad o el pueblo donde nacieron éstos, para participar en una fiesta, para ir a una feria, o simplemente para descansar y pasear.

Quizás influye el hecho que sean localidades que quedan cerca de la ciudad del Cusco. En todo caso, otro hecho que llamó la atención fue lo enterados que están los jóvenes sobre el calendario festivo de los lugares de origen de sus familias.

Sobre el tema de la visita y los vínculos de hijos con comunidades de origen de sus padres se puede ver el caso de Jimmy quien dice que sí conoce los pueblos de donde son sus padres e incluso participa en actividades de la asociación de migrantes del pueblo de su madre. Se hace evidente la existencia de sentimientos de apego y filiación, aunque también reconocimiento de una vida distinta (Jimmy dice quedar “perplejo” al ver lo accidentado de la geografía donde está ubicado el pueblo de su padre).

El caso de José Carlos, un joven que nació en Cusco pero vivió toda su niñez en Ocongate –la tierra de su padre-, participa como bailarín de la comparsa de contradanza en la fiesta del Señor de Q’oyllurty que se lleva a cabo en esa localidad. Es un caso especial porque se trata de un

joven músico que cultiva el folclore de su comunidad. Esto permite que él participe de redes que posibilitan el intercambio fluido con paisanos suyos:

¿Y de acá mismo en el Cusco tú te vez con paisanos? ...en la asociación pero aparte.

Si me encuentro con muchos paisanos entre jóvenes, entre señores ¿no?, que me han visto crecer y que cuando nosotros grabamos un disco hace muy poco, entonces se pasan la voz entre paisanos, “hijito, grabaste el disco, cómo lo consigo” y me siguen hasta la casa para que les dé un disco ¿no?

Ajá. Y los vendes.

Claro. Hay que colaborar... y ya bueno, también hemos incluido un tema para la tierra, bueno... huaynos para que puedan también recordar los paisanos ¿no? Con todos me encuentro.

En el GF Jóvenes con educación superior – Cusco también se hizo notar que no siempre la identidad de sus padres es fuerte. Existen ambigüedades en ese aspecto.

F: ¿Están todas? No falta una palabra para ustedes. Bueno, y finalmente entonces sólo les voy a plantear una sola pregunta que es en relación a este tema de identidad quisiera que comparen la identidad de sus padres y la identidad de ustedes, ¿es la misma?, o no. Y en qué ha cambiado.

M: Hum... Yo lo veo algo confuso la identidad de mi padre...

F: ¿Lo ves algo qué, perdón?

M: Confuso, porque a mí me educaron de una manera de mi identidad así apegada a la cultura ¿no?, andina, pero hay veces se les va, dice tonterías a veces.

F: Como qué por ejemplo.

H: [se ríe]

M: Por ejemplo utiliza eso de decir “huanacos”, “estos huanacos”. Y entonces yo creo que su identidad él ha tratado de infundirnos algo a nosotros, lo ha logrado pero él mismo creo que no se ha convencido (...).

Lo que revela la intervención de esa persona es esa típica ambigüedad en la forma de acercarse y definirse de las personas andinas o indígenas: afirman un lado suyo pero al discriminar a otros niegan una parte de sí mismas.

Lo anterior lo podríamos vincular a lo siguiente. En un momento, señalan algo que es interesante y parece ser muy cierto: “(...) las personas tienen más complejo y más tienden a discriminar”. Y también hacen una descripción interesante de cómo hay choleo en todo lado, incluso en el barrio y en el colegio.

En todo caso, uno de los aspectos en el que parece haber mayor continuidad intergeneracional de la etnicidad es la comida (ver por ejemplo lo señalado en el GF Jóvenes con educación superior – Cusco).

En general, la mayor continuidad generacional –con cambios, de todos modos- se observa en el caso de los grupos del Cusco en comparación a los de Lima –como se verá más adelante-. De hecho, entre los participantes del GF – Jóvenes con superior – Cusco hay varios casos de jóvenes –como el de la Entrevista a Wilfredo- que son migrantes y que participan en actividades de alguna asociación de migrantes. Estas organizaciones definen espacios de recreación de la identidad y el sentido de pertenencia comunitario. Así por ejemplo Wilfredo señala que participa en la asociación de Canas porque “[los integrantes] son de allá. Entonces yo también soy de allá. Entonces ya, típico de allá hacen cualquier cosa de comida así música, ¿no?”. En otros casos como el de Entrevista a Sandro la participación de los padres en la asociación de migrantes es activa, y él también está vinculado a la comunidad de origen de ellos. También en la Entrevista a Rosario se pone en evidencia el vínculo comunal –sobre todo cuando ella era más chica- y cómo existe esa identificación con la tierra de sus padres. Las diferencias con los

jóvenes de Lima, hijos de migrantes, son notorias. Entre éstos no parece existir esos vínculos con las comunidades de origen de sus padres.

Entre los jóvenes participantes de Cusco hay mayores posibilidades de que sepan hablar el idioma de sus padres –el quechua- (ver, por ejemplo, los casos de Rosario y de Wilfredo). El uso y la valoración del quechua constituye de hecho un elemento de identidad: lo conciben no sólo como un idioma sino como un activo y un valor propio de sus padres y la comunidad de origen. Sin embargo, la “vergüenza” por el idioma existe y es reconocido como un hecho común, incluso en ellos mismos. Esto último se revela en el caso de Rosario (pág. 5), el cual al mismo tiempo sugiere la idea que la identidad es dinámica, se transforma en una misma persona de acuerdo a la etapa de su desarrollo personal, social y psicológico (siendo niña ella tenía vergüenza, pero ya de joven acaba aceptándolo más y valorando el quechua).

Lo que se observa entre los jóvenes cusqueños no universitarios es que ellos definen sin mayores problematizaciones su identidad, y lo hacen principalmente aludiendo a las categorías de “quechua”, “provinciano” y “paisano”. En el caso de Wilfredo, él señala que la única diferencia es que probablemente sus padres usarían además la categoría “serrano” –sin negar participar de ella, ciertamente-.

3.2 Resultados en Cusco Rural

3.2.1 ‘Gente del campo’ vs. ‘ciudadanos’

Los entrevistados han ubicado como término de auto-identificación principal el ser ‘gente del campo’ o campesino (*kampuruna, kampsinu*)¹⁷. Ser ‘gente del campo’ implica tener cierta apariencia (vestido, color de piel, etc.) y modo de vivir (costumbres, maneras, idioma, ocupación, nivel educativo, etc.). Una mujer entrevistada señalaba que la ‘gente del campo’ se viste con ojotas, sombrero y falda de medio vuelo, es gente que come lo que produce, que habla sólo quechua o que no sabe hablar ‘bien’ castellano, y es gente sin ascendencia española que no es ‘zorra blanquiñosa’. En el mismo sentido, un varón entrevistado comentaba también cómo la ‘gente del campo’ tiene una herencia Inca (cultural, moral, tecnológica, política, etc.) y una serie de costumbres y rasgos físicos propios. Ambos relatos también muestran cómo la realidad ideológica hegemónica¹⁸ que se suele verbalizar en situaciones de interlocución como las del presente estudio, plantea una versión dicotómica, ahistórica, esencialista y maniquea de la realidad étnica de la región. Cuando los participantes nos hablan del campesino, tienden a idealizarlo y normalizarlo como ‘purificándolo’ de cualquier influencia urbana y describirlo en términos de ancestros imaginados. Como señala De la Cadena (1996) y en consistencia con lo encontrado en el presente estudio, esta estructuración ideológica de la etnicidad que describe los estatus étnicos como fijos e infranqueables, no se condice con la experiencia y la realidad material más ‘volátil’ de los participantes¹⁹. Por ejemplo, en el grupo focal con las mujeres de Umasbamba, ellas señalan identificarse como ‘cholas’ y describen a la ‘chola’ como aquella que no habla castellano, y sin embargo, entre risas y confrontadas por el facilitador, afirman luego que ellas hablan castellano también (ver GF Cusco Rural Mujeres Umasbamba: 3120-3223).

De otro lado, queda claro a partir de las entrevistas y los grupos focales que mientras ser ‘campesino’ implica ser sujeto de discriminación, ser ‘ciudadano’ significa ser agente discriminador. Si la ‘gente del campo’ es un colectivo cuyas fronteras étnicas se establecen en contraposición con la ciudad, con la gente de la ciudad, y con la apariencia y modo de vivir de la gente de la ciudad; los participantes entrevistados han descrito y/o cuestionado repetidamente las nociones de inferioridad y superioridad que se asocian al campo y a la ciudad respectivamente. Los participantes cuestionan que en la ciudad se desprecie lo campesino: si es el vestido, se valora a aquel que lleva terno y zapatos y se desprecia a aquel que lleva hojotas, polleras, sombrero; si es la lengua, se valora a aquel que habla castellano y se desprecia a aquel que sólo habla quechua; si es el nivel educativo, se valora al ‘intelectual’, ‘educado’ y se desprecia al analfabeto o a aquel con menor grado de instrucción; si es el nivel socioeconómico, se valora al que tiene plata y se desprecia al campesino; si es la fisonomía (color de piel), se valora al ‘blancón’, al ‘zorro’, y se desprecia al ‘cobrizo’; si es el olor, se valora a aquel que se perfuma y se desprecia a aquel campesino que por su situación huele a sudor; etc.

¹⁷ Hemos mantenido el término ‘gente del campo’ para recordar a el/la lector/a que el término tiene un campo específico que es materia de estudio.

¹⁸ De la Cadena comenta sobre la realidad hegemónica regional del Cusco rural; y retomamos este término para señalar que en efecto, si esto es lo que se verbaliza más fácilmente, y se refiere a lo ‘normalizado’, los y las participantes en momentos se coluden o se resisten a esta ideología. Evidentemente la metodología planteada hace que haya una mayor énfasis en los aspectos hegemónicos y no críticos, pero risas, silencios y contradicciones durante los grupos focales son evidencia de la brecha que hay entre realidades discursivas normalizadas y realidades experienciales y cotidianas.

¹⁹ Ciertamente esta brecha se haría más evidente a partir de estudios etnográficos más profundos que puedan describir la realidad ideológica, material y cotidiana de las personas y comunidades; sin embargo, incluso con las técnicas de grupo focal y entrevista utilizadas se pudo constatar durante las descripciones el desplazamiento hacia un arquetipo ideal. Cabe mencionar que este desplazamiento es también una manufactura de las técnicas utilizadas. Un enfoque narrativo por ejemplo podría haber recopilado relatos de identificación étnica menos ideales.

3.2.2 Descripción de los términos de identificación étnica

Tal como se ha explicado en el acápite de metodología, en los grupos focales y en las entrevistas en profundidad se exploró la identificación étnica de los participantes y se buscó describir la configuración de los principales términos, marcadores y valores étnicos, lo que hemos denominado “campo semántico de la etnicidad”.

A continuación se detallan los campos semánticos asociados con los términos de identificación que fueron materia de exploración durante el presente estudio: ‘cholo’, ‘indio’ e ‘indígena’, ‘mestizo’, ‘criollo’, ‘serrano’, ‘paisano’, ‘provinciano’ y ‘quechua’. Aunque se exploraron también los términos ‘blanco’, ‘negro’ y ‘chino/oriental’, los participantes no los retomaron como términos de auto-identificación o categorización o no fueron trabajados con mayor profundidad, por lo que no son tenidos en cuenta en la descripción que se hace a continuación.

a) “Cholo”

Para los entrevistados, la ‘gente del campo’ es la gente ‘chola’. Esto se desprende tanto de asociaciones explícitas durante las entrevistas y grupos focales, como de relaciones que se establecieron entre las características del ‘cholo’ y las características que en otros momentos se articulan y resumen como ‘ser del campo’ o ser ‘campesino’²⁰. Así, cuando los participantes comentan sobre el término ‘cholo’ hacen referencia al vestido (polleras, sombrero, ojotas, etc.), las comidas (se come lo que se produce, etc.), la lengua (hablar quechua y/o castellano), la manera de hablar, la ascendencia u origen (Inca, española o mestiza), características físicas (el color de piel, las facciones, etc) y el saber leer y escribir. Es en función de uno o varios de estos marcadores que la gran mayoría de los participantes estuvieron de acuerdo en afirmar que el término ‘cholo/a’ los identifica pero en tanto categorización.

Como muestran los intercambios siguientes, los entrevistados se identifican ‘más o menos’ con el término ‘cholo’ en tanto así les ‘dicen’ e ‘insultan’ en las ciudades; en tanto que la ‘gente de campo’ es reconocida como ‘chola’ por personas en las ciudades que se visten diferente (ej. usa terno y corbata), habla castellano, etc.

- *P: Nos pueden insultar o sea si por algún caso vamos a ciudades alejadas y fuéramos con nuestra ropa de campesino y no como los ingenieros que en el Cusco se visten con terno, sino que a veces vamos con nuestras ojotas, entonces viendo eso nos insultan así “ustedes son unos cholos”.*
- *M: “Ustedes son unos cholos” les dicen.*
- *P: A nosotros nos dicen “cholo”, “indio”... esas cosas nos dicen.*

GF Cusco Rural Varones Umasbamba: 181-19

- *M: También dijeron “cholo” ¿ya? Entonces miren ¿ya?... “criollo”, después dijimos “cholo”... “Cholo” ¿a ver? Concéntrense en ese concepto. “cholo” ¿nosotros somos cholos o no?*
- *P: Somos cholos, más o menos somos.*
- *M: Y ¿por qué somos cholos?*
- *P: Posiblemente será por que vivimos en el campo, por lo que caminamos con ojotas, porque usamos sombrero .*
- *M: ¿Después?*
- *P: Porque hablamos sólo quechua.*
- *M: No ...pero también (...) hablan castellano (risas)*

²⁰ Aunque se podría considerar ‘vivir o ser del campo’ como otro marcador o característica relacionada a lo ‘cholo’, proponemos que esta diferencia o dualidad entre campesinos y ‘ciudadanos’ es un eje ideológico articulador de la identidad étnica del Cusco rural.

- P: *Será porque andamos con ropa de Inca...será porque nos vestimos con ropa de Inca.*
- M: *...es otra la razón ¿verdad?*
- P: *Por la ropa que vestimos a diario.*
- M: *[la ropa que visten a diario] es otra ¿verdad?*
- P: *Sí*
- M: *Es otra ¿verdad?*
- P: *A esta nuestra ropa [señalando la ropa que llevan puesta durante la sesión] le decimos “mestiza”.*
- M: *Ya. Está bien, está bien, es mestiza, siendo así ¿verdad?*
- P: *...antes se vestían así, por eso dicen “mestiza” –*
- P: *sí “mestiza” dicen.*
- M: *Pero ustedes están diciendo “por el vestido”, “por el vestido”...*
- P: *Era nuestra ropa profesor (...) con montera, con falda, era diferente por eso dicen así “andan con eso ...”*
- M: *Ya. “cholo” además también hablan castellano, por eso pues será. ¿El que se viste como inca no habla castellano?*
- P: *No, no.*
- M: *...o habla*
- P: *No. No habla pues. Antes no hablaba, pero ahora...*
- M: *¿Sabe leer y escribir?*
- P: *No sabe pues, no sabe.*

GF Cusco Rural Mujeres Umasbamba: 3120-3223

- P: *Los cholos hablamos pues el castellano. [problemas de audio]... quechua también igual [problemas de audio] Así los Limeños también habla por ejemplo el castellano, pero como dice mi compañero de manera defectuosa... en vez de decir “gallina” dicen “gayina”. Por ejemplo galleta “gayeta” dicen ellos. Ellos hablan de otra manera. No es igual (risas), entonces de inmediato los puedes reconocer. Si vinieran acá un limeño y le preguntaras, a ver ¿Qué cosa haz comido? Y te contestan, “un poyo”, no te dicen “pollo”. Ya “Este amigo es de Lima” inmediatamente los hemos identificado que es de Lima.*

GF Varones Racchi: 2109-2188

En efecto, aunque los participantes del estudio dijeron identificarse como ‘cholos’ cuando se les preguntó al respecto, en ningún caso este término se mencionó espontáneamente para hacer alusión a los o las participantes del estudio: nunca se usó como un ‘nosotros’ que más bien se fraseó costantemente como ‘gente del campo’, ‘campesinos’ o ‘campesinas’. En este sentido, podríamos afirmar que la ‘gente del campo’ es la gente ‘chola’ en la ciudad del Cusco vista por unos otros no campesinos.

Es interesante notar que las mujeres de Umasbamba se identifican como ‘cholas’, pero durante el intercambio esta autoadscripción pareciera desplazarse hacia un tipo ideal encarnado por los ancestros, un tipo que ellas no satisfacen completamente; probablemente nadie lo haga. Al buscar tipicar a la ‘chola’, las mujeres la describen usando el vestido de diario (no el vestido mestizo que llevan en ese momento para la reunión) y hablando sólo quechua (aunque ellas hablan castellano también). De alguna manera el facilitador se compromete con la descripción del tipo ideal de la ‘chola’ al preguntar directamente si este cholo ideal del que hablan las mujeres sabe o no sabe leer y escribir; a lo que las mujeres responden “no sabe pues, no sabe”. En los grupos focales frecuentemente hemos notado este desplazamiento de la identificación a la categorización (Jenkins, 2004), y de la definición individual al tipo ideal encarnado por otro (a veces de otro tiempo/espacio, ej. ancestros). Las entrevistas realizadas en este sentido plantean un cierto contraste en la medida en que los entrevistados tienden a enfatizar su propia experiencia y a separar categorización e identificación más claramente.

Mancco no comenta nada en relación al término ‘cholo’, sin embargo tanto Yannet como Wilfredo se identifican con él; incluso reconociendo que es un término que otros usan despectivamente, particularmente en la ciudad (ver...). De manera consistente con los resultados de los GF, Yannet pareciera identificarse con el término en la medida en que reconoce que otros la llaman así en el Cusco (categorización). Wilfredo en cambio afirma más enfática y articuladamente que el resto, que ser ‘cholo’ no depende que otros te llamen así o que busquen insultarte utilizando este término. Wilfredo es orgulloso de ser ‘netamente cholo’ e ‘hijo de Inca’; y nos comenta que cuando alguien busca humillar a una persona llamándolo ‘cholo’, un ‘cholo’ que se sabe de ‘buena raza’, de ‘raza Inca’, tendría que ‘estar bien parado’ y responder orgullosamente. Wilfredo legitima ‘cholo’ como un término de identificación.

Pero no todos están de acuerdo con Yannet y Wilfredo. Para César, el término ‘cholo’ es un ‘insulto’ y como tal él no se identifica con el mismo.

- P: *“Cholo” esa palabra tampoco no acepto*
- E: *¿No aceptas?*
- P: *No acepto.*
- E: *Y ¿por qué no aceptas lo de “cholo”?*
- P: *Porque a mí, a mí más me parece como un insulto. Más me parece así. Nunca, nunca acá he hablado de “cholo”, nadie me dice “cholo”, si alguien me dice “cholo”, así reacciono: “¡Por qué me dices “cholo!” “¡Tú qué cosa eres!” digo.*

César: 952-959

César relaciona el término ‘cholo’ con el de ‘indio’, ambos serían insultos. Y sin bien acepta que sus padres podrían identificarse como ‘cholos’, él señala que eso tiene que ver con los tiempos en los que les tocó vivir (refiriéndose probablemente a épocas de exclusión consentida) pero que ya no representan su propia experiencia.

Así podemos ver que el término de adscripción étnica ‘cholo’ está para algunos relacionado con el término ‘indio’ e ‘indígena’ y es considerado como un insulto y no como un término de identificación (César); mientras que para otros, el término está relacionado con ser descendientes de Incas y, aun siendo utilizado como insulto es un sentido término identitario (Wilfredo y Yannet). Es importante señalar sin embargo la continuidad de posiciones entre Wilfredo y César en tanto ambos rechazan los términos ‘indio’ e ‘indígena’ como categorías identitarias y que es en la medida en que Wilfredo elabora la categoría de ‘cholo’ en relación a la herencia Inca que distingue de otras comunidades primitivas o salvajes que ascribe la identidad de ‘cholo’. O dicho de otra manera, es en la medida que Wilfredo identifica el término ‘cholo’ con lo ‘indio’ o ‘indígena’ que no adscribe este término identitario. En cualquier caso, ambos buscan posicionarse en una situación que no acepta el insulto ni la devaluación implícita en los términos ‘indio’ o ‘indígena’. Frente a esta adscripción hasta cierto punto apasionada encontramos en Yannet y en los grupos focales una cierta ambigüedad en relación a la argumentación para ascribir la categoría ‘cholo’ como propia ¿qué tanto es sentida y qué tanto es impuesta?, ¿qué tanto es tomada como un reconocimiento (descripción o diferencia), y ¿qué tanto como una valoración negativa (insulto)?, ¿qué tanto están de acuerdo con la valoración ciudadana al aceptar identificarse como ‘cholos’?

b) “Indio” e “indígena”

Tanto en las entrevistas como en los grupos focales muchos de los participantes rechazaron identificarse como ‘indios’ o ‘indígenas’ por considerar que estos términos eran insultos y se utilizaban para humillar a la ‘gente del campo’.

Como hemos visto antes en el relato de Wilfredo él argumenta que siendo herederos de los Incas y por tanto una ‘buena raza’ de ‘reconocido prestigio’, no se les puede tratar de ‘indios’ o ‘indígenas’ como si fueran ‘nativos’ o los salvajes²¹. Ya hemos visto cómo César también considera que ‘indio’ e ‘indígena’ son insultos, y como tales no son términos que reflejan su identidad. También en el GF de Varones Umasbamba se habló del término ‘indio’ como un término que usa la ‘gente de la ciudad’ para referirse despectivamente de la ‘gente del campo’.

- M: *¿Qué más puedes agregar?*
- P: (...) *Nos pueden insultar o sea si por algún caso vamos a ciudades alejadas y fuéramos con nuestra ropa de campesino y no como los ingenieros que en el Cusco se visten con terno, sino que a veces vamos con nuestras ojotas, entonces viendo eso nos insultan “ustedes son unos cholos”, así...*
- M: *“Ustedes son unos cholos” les dicen.*
- P: *A nosotros nos dicen “cholo”, “indio”, esas cosas nos dicen...*

GF Varones Umasbamba: 181-212

En todos estos casos, los términos ‘indio’ e ‘indígena’ son percibidos como categorizaciones (mirada de los otros) vejatorias. Cabe señalar que durante las entrevistas y grupos focales los participantes relacionaron los términos ‘indio’ e ‘indígena’ como sinónimos: un término traía a colación el otro y se usaban indistintamente para referirse a términos discriminatorios, ofensivos. Sin embargo, en algunas entrevistas o GF el término ‘indio’ no se usó como equivalente del término ‘indígena’ –el cual incluso fue adscrito por algunos como identificación-. Una diferencia en este sentido es que todos los participantes consideran que ‘indio’ es un insulto y nunca se identifican con este término²². En cambio, algunos de los participantes no necesariamente asociaron el término ‘indígena’ estrictamente a insultos humillantes. Yannet por ejemplo parece señalar con más ambigüedad que el resto que ‘indígena’ es una categorización vejatoria pero también descriptiva. Y aunque llega a incluirla como un término de autoadcripción, es claro que Yannet lo hace sin mayor convicción y con cierta incomodidad.

En el GF de varones en Racchi dos participantes sí se consideraron ‘más o menos’ de ‘raza indígena’. Estos participantes argumentaban que dado que ellos tenían la ‘sangre mezclada’, la (refiriéndose a herencia española e Inca) y ‘raza mestiza’ eran pues ‘más o menos’ ‘indígenas’, es decir, son ‘indígena’ porque sus ancestros fueron ‘indígenas’. En el mismo GF sin embargo otro señaló ‘no creo que seamos indígenas’.

- P: *Las sangres se mezclan, Como nuestra asngre está mezclada, nosotros estamos allí, entonces mayormente estaríamos más identificados con... mestizo*
- M: *Entonces. Cuando hablamos de la sangre, estamos hablando de la raza ¿Verdad?*
- P: *Hablando de indígena yo también diría casi algo similar que mi compañero (...) Nosotros somos más o menos de raza indígena, de raza incaica, estamos en esta nación parwana y por ese motivo yo pienso que en todo el Perú debemos estar más identificados con lo indígena. Yo pienso así. Indígena.*

GF Varones Racchi: 2364-2371

Finalmente, el GF de mujeres en Umasbamba se posiciona de manera diferente -y aquí es importante tener en cuenta la situación de entrevista. Igual que en la entrevista a Yannet, el

²¹ En algún momento de la entrevista Wilfredo menciona también que el término ‘indio’ haría referencia a los chino-orientales: “creo que este “chino oriental” no existe por nuestro medio. Estos son los verdaderos indios pues, “chino oriental”, estos que son de lo que llaman “las Indias”²¹ (Wilfredo 1147:1152)

²² Se registró una excepción durante el grupo focal en Racchi cuando un participante mencionó: *Nosotros estamos más o menos con quechua, nosotros más hablamos en el idioma del indio. Nosotros estamos identificados con eso.* (GF Varones Racchi 2094:2103).

término 'indígena' parece no ser muy claro y dudan en adscribirlo; sólo cuando se lo relaciona a 'indio' queda claro que para ellas es un insulto.

- P: ¿Y yo? ¿puedo hablar, profesor?
- M: ¿A ver?
- P: "chino", no somos, "indígena" tampoco profesor

GF Mujeres Umasbamba: 2794-2801

- M: Ya. Entonces nadie es aymara. Después dijimos "aymara", "indígena" dijimos ¿qué es indígena? ¿por qué ustedes no se consideran indígenas?
- P: cómo será - no somos - no sabemos, tal vez habrán - quizá seamos.
- M: y si a ustedes les dijera así, se resentirían? "indio"
- P: pensaríamos que nos estas insultando así, "india" diciendo
- M: ah? (risas) no saben qué significa "indígena", pero si les digo "indio" Entonces...
- P: diríamos que "nos está insultando"

GF Mujeres Umasbamba: 3387-340

c) "Mestizo"

Cuando preguntamos sobre el término 'mestizo' los participantes hablan de un tipo de 'raza' que es fruto de la 'mezcla de sangres' y que tiene una serie de características morales, físicas, psicológicas y sociales.

Según algunos participantes para ser 'mestizo' basta con reconocerse como una 'raza mezclada', una 'mezcla de sangre' española e Inca.

"De mi parte señor Luís mestizo sería... Nosotros representamos al mestizo, a nivel mestizo porque... este... tenemos dos clases de sangre..... tenemos dos clases de sangre, por eso somos mestizos, pues nosotros pertenecemos a esa raza, a es rama; por lo tanto, para mí no estaríamos poco identificados con mestizo sino más identificados"

Hombres Rachi: 2314-2344

Sin embargo, para la mayoría de los participantes no basta ser de la 'raza mestiza', y tener una 'mezcla de sangre' española e Inca para ser 'mestizo'. Para ellos uno sería menos 'mestizo' en tanto ha mantenido la herencia Inca: las costumbres (habla quechua, viste como Inca) y el color de piel (morena), características que identifican a la 'gente del campo'; y uno sería más 'mestizo' en la medida en que ha modificado la herencia Inca y se ha apropiado de la herencia española: costumbres (habla castellano, viste terno, trabaja en oficina, etc.) y color de piel (blanca), características que identifican a la 'gente de la ciudad'. De alguna manera, la migración y el cambio generacional genera la conversión de la 'gente del campo' en 'mestizos'.

- M: eso, eso es ¿verdad? Por eso (...) Dicen que Se identifican con "quechua"; "quechua" Dice cuatro veces. Después dice "meztizo" Dos veces. Y ¿qué es "mestizo"? ¿quiénes son Mestizos?
- P: Supongo que serán los que hablan castellano profesor
- M: eso es uno. Y ¿depués?
- P: Después, serán pues las personas que saben leer en la ciudad. Los que viven en el Cusco serán mestizaos.

GF Mujeres Umasbamba²³: 2946-3000

²³ En el caso del GF con las mujeres de Umasbamba, la sesión de discriminación fue introducida por el facilitador de la siguiente manera: "mestizos o no, todos somos personas. Sin embargo, hay diferencias y no nos ven por igual a todos, no nos tratan por igual. ¿cómo podemos denominar a esas diferencias? (mistipas runapas kaqlan runan kanchis, ichaqa imanaqtintaq chaymanta difiririshata ruwanchisri (...) chay difirinsha kasqanta imaynan nuqanchis sutichanchisman, imatan nuqanchis ñisunman chaymanta, mana igualta nuqanchista qhawawasqanchismanta imatan sutichanchisman, qankuna imatan.. Umasbamba(266:317).

- M:... Y. ¿Vuestros hijos? ¿Hay diferencia o no con lo de antes?
- P: Si hay [problemas de audio] - ¿...a dónde irían? Sus padres siempre están en la comunidad, entonces ellos también como nosotros tiene que vivir allí. Yo (...) ahora los hijos están cambiando. Ya no es como antes que sólo iban a Guayllabamba, a Chinchero a estudiar, sino ahora se van a Urubamba, al Cusco, allí estudian y están llegando a tener una identificación diferente, no como nosotros nos educamos. “Yo no puedo educarme solamente en este pueblo”, dicen como si tuvieran otras esperanzas, ya se está creciendo siquiera en la palabra, ya se están imaginando como adaptados a esos lugares (...) Una de mis niñas ahora está en Quento, esa mi niña ya más o menos, como uste dice, ya esta cambiando, ya piensa de otra manera, creo que quiere cambiar tal como estamos diferenciando las palabras, tiene ya una tendencia a lo mestizo, ella ya no quiere hablar nada pues. Ha cambiado. Ahora se identifica don lo provinciano ya no con lo comunal... [problemas de audio]

GF Varones Rachi : 2535:2561

Es por eso que la mayoría de los participantes se consideran ‘mestizos’ cuando hablan de la ‘raza’ fruto de ‘mezcla de sangre’, pero no se consideran ‘mestizos’ cuando refieren su color de piel (morenos), sus estilos de vida, su idioma y el reconocimiento (valoración) de ancestros Incas. Ninguno de los entrevistados se identificó como ‘mestizo’. Para Yannet por ejemplo hemos visto cómo la ‘raza mestiza’ es la ‘raza’ de la gente de ciudad, de las ‘zorras blanquiñosas’ (no de las personas morenas y trigueñas como ella). Para César, la ‘raza mestiza’ es aquella ‘blanca’, es decir aquella cuyo color de piel es blanco: “bueno un blanco pues ¿no? sería de la raza mestiza (...) los que están en la ciudad pues, los que más o menos están de oficina, los que están dentro de la casa. A esos yo les digo “blancos” (César: 798-831). César describe también a los mestizos como gente que no habla quechua, gente que conoció cuando fue a estudiar secundaria al colegio Ollanta: “a ese colegio también iban los mestizos, pero no entendían el quechua y cuando se les hablaba en esta lengua ellos decían: “¿qué está hablando!” (...) Sin embargo, algunas veces a ellos también les gustaba el quechua y decían “enséñame a hablar quechua”. Qué se puede decir... digamos ¿no? hay chicos traviesos ¿no? que a veces quieren hablarles en quechua a las chicas, quieren enamorar así, y me dicen y me preguntan “a ver ¿qué le puedo decir a una chica?” (César: 77:81). De manera similar Mancco considera que “los ‘mestizos’ son aquellos caballeros inteligentes y mejor vestidos que nosotros que hay en el Cusco (...) al mestizo se le puede reconocer por la ropa y también por su color (...) En el Cusco son más o menos blancos, por eso ellos no son morenos” (Mancco 671-700). Aquí nuevamente Mancco refiere que tanto el color de la piel (blanca) como el vestido y la ‘inteligencia’²⁴ son marcadores que permiten identificar al ‘mestizo’.

El relato de Wilfredo añade un énfasis particular a lo ya dicho. Como hemos visto antes, para Wilfredo el ‘mestizo’ es fruto de la ‘mezcla de sangre’ entre Incas y españoles, pero el ‘mestizo’ es sobretodo aquel que ‘se identifica con los españoles’ y no considera a los Incas como sus ancestros, es decir, no se enorgullece de la herencia Inca. Wilfredo plantea así la relación entre desprecio de herencia Inca y apropiación de herencia española (costumbres y aspecto español). Para Wilfredo, la única manera de posicionarse como orgulloso de sí mismo y de estar ‘bien parado’ es abogar por la fidelidad a las costumbres de sus tatarabuelos, de sus antepasados los Incas y no “querer imitar a los criollos”, “no querer ser español”.

Desde el mundo campesino rural, el ‘mestizo’ es aquel que no valora la herencia Inca. Es por eso que aunque la gente del campo puede reconocerse como de ‘raza mestiza’ porque tiene ‘sangre mezclada’ sin embargo encuentran que aquel que encarna el ‘mestizo’ tiene estilo de

En este sentido el facilitador introdujo esta diferencia entre mestizo y gente de campo al inicio de la sesión, y no sabemos con certeza si las opiniones vertidas en el GF esuvieron influenciadas por esta presentación.

²⁴ Probablemente este término hace referencia a la educación formal en el sentido de ser ‘cultivado’.

vida ciudadano y con eso valora la herencia española y desprecia la herencia Inca y tiene la piel más clara (blanqueada por vivir en la ciudad).

d) “Criollo”

Ningún participante se identificó como ‘criollo’ en el estudio. Cuando preguntamos sobre el término ‘criollo’ los participantes han equiparado este término con el de ‘mestizo’ describiendo al criollo como fruto de la ‘mezcla de sangres’ (nadie menciona sin embargo ‘raza criolla’ y cuando se menciona ‘raza’ del criollo se habla de ‘raza española’). Yannet por ejemplo no se identifica como criolla y considera que ‘criollos’ son “*los peruanos o peruanas que viven con personas de otra nación y llegan a tener hijos*” (1230:1254); y Mancco considera también que el ‘criollo’ es el fruto de la mezcla de sangre española e Inca: “*los españoles mezclaron su sangre con la de los incas entonces de estas dos sangres resultó otra sangre*” (713-729). Las mujeres de Umasbamba también definen al ‘criollo’ de la siguiente manera: “*criollo sería cuando yendo del Perú a otro lugar hubiera una criatura de Estados Unidos... Eso sería*” (3022-3055).

Al igual que lo descrito antes en relación al ‘mestizo’, el ‘criollo’ además de ser fruto de la ‘mezcla de sangre’, tiene también una serie de características morales, físicas, psicológicas y sociales, entre ellas el no hablar quechua y no mantener las costumbres Incas, ‘se identifica con la modernidad’, etc. y en fin todo lo contrario del ‘cholo’ (no ‘indio’). En este sentido, identificarse con “criollo” es una opción política.

– P: *Yo de mí... habría menos identificación entre quechua y criollo. Porque el criollo habla castellano, entonces no casi... no hay concordancia. O sea que no hay comprensión.*

– M: *Ya*

– P: *... tampoco eso lo podríamos nosotros, identificarnos con un criollo.*

GF Varones Racchi: 2261-2271

– P: *El ‘cholo’ siempre habla quechua y siempre quiere preservarla. Él no quiere que [el quechua]*

– *muera nunca.*

– P: *Por eso pues, ese cholo habla pues quechua. En cambio el criollo...*

GF Varones Racchi: 2135:2144

– *[Las costumbres Inca] desaparecen cuando por la modernidad... la gente cree pertenecer a la raza criolla y como las haciendas estaban por en medio, esa gente también siempre dice (?) “Nosotros somos de raza española”*

Wilfredo: 1485-1490

– P: *“Criollo” se refiere a las personas racistas pues...aquellos que no toman en cuenta a nuestros antepasados, los incas, esos son pues. Entonces, (?) como si fueran de otro grupo [¿?], como si se consideraran de otro grupo, estos son (criollos). Estos ni siquiera hablan de nuestros tatarabuelos, mas bien ellos se identifican con la modernidad con lo que se dice “ciencia avanzada”; en cambio nosotros les llevamos ventaja porque nos identificamos con los avances a los que llegaron nuestros tatarabuelos los Incas [interrupción] ...Así es.*

– E: *Con esto no.*

– P: *No, no (?) Eso de “criollo” no es para mí.*

Wilfredo: 1097-1123

e) “Serrano”

De una u otra manera los participantes consideran que el término ‘serrano’ tiene una connotación peyorativa relacionada a las costumbres y apariencia campesina. Se ha mencionado

específicamente el idioma (hablar quechua) como un marcador de categorización étnica despreciativa relacionado al término 'serrano'.

- P: Serrano. ¿[Se identifican] con serrano?
- M: Con serrano. Serrano (...) ¿No es un insulto la palabra "serrano"?
- P: Cierto. Siempre hay.
- M: ¿No insultaría a alguien si digo esa palabra?
- P: Siempre que un provinciano vaya a Lima, por ejemplo. Así como hablamos aquí, pronunciando mal las palabras, así cuando hablamos el castellano a medias, con defectos. Ya está. "Ese es provinciano" te dicen inmediatamente. "Serrano"... mejor dicho "serrano". "Es serrano, de provincia", te dicen.
- M: Así insultan inmediatamente.
- P: Así están insultando. Hablan despacio. Pero cuando los compañeros como yo van a Lima, hablan rápido. Nos friegan a nosotros porque somos serranos.

GF Varones Racchi: 2471-2499

Esto sin embargo no hace que todos los participantes del estudio rechacen este término de identificación. Algunos participantes se auto-identificaron como 'serrano', y cuando lo hicieron argumentaron que el término hace referencia al hecho que viven en una determinada región geográfica: la sierra. Yannet y las mujeres de Umasbamba, por ejemplo, señalaron que se sienten 'serranas' y que no toman el término como insulto; para ellas sólo las personas que no saben lo que el término significa se pueden 'resentir'. Wilfredo también podría considerarse como alguien que resignifica la categorización peyorativa 'serrano' para autoidentificarse con el término; pero a diferencia de las mujeres entrevistadas, él revierte las nociones de superioridad e inferioridad para autoascribir orgullosamente el término 'serrano' (y 'cholo') asociándolo con tener antepasados y una herencia Inca superior a la española, criolla y mestiza.

- P: pues nos sentimos serranos profesor
- E: y ¿por qué "serrano"
- P: claro, como vivimos en la sierra.
- E: cuando tú habla y dices, "serrano", consideras esa palabra Como un insulto?
- P: no, profesor, está bien
- E: ¿tú la recibes bien o no? (?) Acasp no te Recientes cuando la escuchas.
- P: no, profesor.[silencio] como somos quechuahablantes, de que pues profesor
- Podrías resentirte, solo nos dicen lo justo.(risas)

Yannet: 1307-1334

- M: Luego dijimos "serrano", dos veces "serrano", "serrano", "serrano" y, ¿quiénes son serranos? ¿quién es serrano?
- P: También somos nosotros. Somos sólo nosotros. ¿Quién sería serrano? ... Claro, como vivimos en la sierra, por eso pues.
- M: De todas maneras en la sierra ¿Verdad? (risas). Eso no es un insulto.
- P: No es un insulto, no es un insulto. ¿Por qué te resentirías? Si vivieras en la Sierra no te resentirías pues.
- M: Estoy preguntando si otros se recienten de eso.
- P: Si no saben se recienten pues.
- M: ¿... siendo serrano?
- P: Claro. Si no sabes el significado, no sabes qué quiere decir esa palabra, de acuerdo a dónde vivas, te recienten pues.

GF Mujeres Umasbamba: 3271-3308

- P: "Este serrano"... También con esto ya estás familiarizado pues, familiarizados.
- E: Ajá.

- *P: Sí. Por que como está hablando de la comunidad. Serranía, región sierra, andina, entonces esa palabra se refiere a eso. Respecto a eso no podemos decir nada.*

Wilfredo: 1030-1053

Otros entrevistados como Mancco no parecen sin embargo esforzarse por resignificar el insulto y se identifican con el término incluso como categorización despreciativa, de alguna manera aceptando las nociones de inferioridad y superioridad que se asocian al campo y a la ciudad respectivamente. ¿Somos lo que la gente de la ciudad dice que somos? Mancco pareciera pensar que sí.

- *E: Y ¿con esto? [mostrándole la tarjeta con el término ‘serrano’]*
- *P: “Serrano”, también con eso nos identificamos poco, cuando vamos a cualquier lugar, a la ciudad del Cusco, a la ciudad de Lima.*
- *E: Pero tú ¿te consideras serrano?*
- *P: Soy serrano.*
- *E: ¿Por qué?*
- *P: Porque cuando vamos a cualquier parte, esos señores inteligentes nos tratan de serranos. Cuando hablamos algo también nos dicen “había venido ese serrano”, “había venido este serrano”.*

Manco: 791:807

En cambio, otros entrevistados como César, consideran que el término es un insulto (como ‘indio’, ‘indígena’) y como tal, rechazan con firmeza identificarse con él.

- *E: Y si te dicen “serrano”*
- *P: Serrano. Casi no... Esa palabra es... Serrano sí... Me puede este... Me choca un poco. No puedo aceptar esa palabra no sé por qué será pero no, no acepto. Así si alguien me dice “serrano”, “¿por qué?, ¿por qué me dices serrano”, así le digo.*
- *E: Tú reaccionas ahí mismo.*
- *P: Sí*
- *E: No. Reaccionas negativamente.*
- *P: Sí*
- *E: ¿No te gusta que te digan serrano?*
- *P: No me gusta que me digan serrano.*

Cesar (916:930)

f) “Paisano”

Aunque se reconoce que a veces se utiliza como insulto, en comparación con términos como ‘indio’, ‘indígena’, ‘cholo’ o ‘serrano’, las connotaciones de ‘paisano’ como categorización peyorativa son marginales. Ciertamente ‘paisano’ es una categoría de auto-identificación étnica. Probablemente desde la experiencia urbana los migrantes ciudadanos utilizan la noción de paisano de manera más abarcativa incluyendo espacios sociogeográficos mayores; pero el término en el ámbito de Cusco rural y experimentado desde la ‘gente del campo’ hace referencia a la procedencia compartida y cabría sólo entre aquellos que viven en el mismo pueblo o comunidad: compartir la misma procedencia distrital por ejemplo no autorizaría a usar el término ‘paisano’. El término sin embargo no es de uso corriente en el pueblo o comunidad para dirigirse o llamarse entre sí; sólo se utiliza fuera de ella para señalar o marcar un reconocimiento de la procedencia compartida²⁵. En efecto, cuando se preguntó a los

²⁵ En este sentido, el término ‘paisano’ siendo un término relacional, no es útil para ser preguntado en encuestas poblacionales, puesto que hace referencia a un reconocimiento de la procedencia compartida entre el entrevistador y el entrevistado. No es pues un término con un referente concreto estable. Es cierto que en otros contextos este término también se entiende como sinónimo de ‘gente del campo’ –cabe señalar también que esta acepción se encuentra en el Diccionario de la Real Lengua Española- y es en este sentido que se usa a veces como una categorización depectiva; sin embargo, desde la experiencia de los campesinos entrevistados, el término se refiere a la procedencia compartida y específicamente a la procedencia nivel del pueblo o comunidad.

participantes que describieran el término 'paisano', señalaron que el término hace referencia a la gente (vecinos o familia) que nació o vive en el mismo pueblo o comunidad (*ayllumasiykuna, llaqtamasiykuna, paysanukuna*); y dada la organización comunal, el término hace referencia a la gente con la que se mantienen lazos de reciprocidad (ej. *ayni, minka*, etc.).

- P: “Paisano” somos, profesor, los que vivimos en la misma casa, en el mismo pueblo.
 - E: ¿Son los que viven en el mismo pueblo?
 - P: Sí profesor. Cuando en el Cusco nos encontramos con alguien, con algún pariente “hola paisano”, diciendo nos saludamos [risas]. Esa es la cuestión, profesor.
 - E: Eso es paisano. ¿No les agrada la idea de “paisano”?
 - P: Sí, profesor, está bien, pues. No significa un insulto, ni otra cosa. Es bueno y razonable que nos digan “paisano”.
 - E: Y ¿los de chinchero son tus paisanos o no?
 - P: Creo que no, profesor. Tal vez serán nuestros paisanos del distrito.
 - E: Del distrito, ¿pero más...?
 - P: Ellos están un poco más lejos de la comunidad.
- Yannet: 1259-1302**

- Algunos se relacionan entre paisanos y llegan formar familia. Pero algunos también se relacionan con personas de otros pueblos.
- Wilfredo: 417-420**

- Paisano son los que son de nuestro pueblo. Donde sea que nos encontremos “paisano” les decimos.
- GF Mujeres Umasbamba: 3225-3269**

- Si usted me dice “paisano”, entonces, digamos que somos del lugar, somos del lugar los dos. Entonces me identifico pues así. Yo puedo ser del lugar, pero a lo mejor he llegado... (...) he nacido nada más, pero he vivido en Lima ¿no? (...) Ahora mis primos, mi hermano está en Lima ¿no es cierto? Entonces ahora... hay otras personas también que están en Lima. Entonces llego y me dicen “hola paisano, has llegado”...
- Cesar: 868-898**

Es importante también señalar que los marcadores clave para reconocer quién es o no un paisano según los participantes y en el contexto regional (ej. en el mercado) son el vestido y la forma de hablar.

Mis paisanos puedo reconocer por la ropa (...) porque generalmente [en el mercado] las mujeres también siempre llevan un mandilcito. “Mandil” dicen (...) siempre mandil de diferentes colores. Por ejemplo un blanco con rayas, un azul a cuadros. Así siempre utilizan. En cambio los otros no llevan así... (...) a los de Umasbamba reconocemos porque siempre llevan una falda más o menos hasta abajo (...) y también llevan sombreros un poco decaídos. Decaídos llevan y algunas señoras llevan las monteras también.

Cesar: 1171-1217

- P: “Paisano”... Bueno, yo conozco lo que quiere decir “paisano” pero sólo lo tomamos como una palabra para hablar. Así podríamos decir “Si eres paisano” o si no “¡Ay! ustedes serán paisanos”. Si por decir los que viven en Urubamba y los que viven acá se encontraran lejos o, saliendo del Perú, entonces se trataría de “paisano”. Pero acá no nos tratamos de paisanos en cambio se utilizan términos como “hermano”, “hermana”, “¿Estás bien?”, “Somos de la misma comunidad” Bueno. También nuestra manera de vivir se asemeja a la de ellos (...) no utilizamos mucho esto.

- E: Y ¿fuera de esta comunidad?
- P: Fuera de acá si se tratan de “paisano”
- E: ¿Cómo reconoce s tu paisano fuera de tu comunidad?
- P: De siempre pues, mirándole la cara y en su forma de hablar, entonces le dices “paisano”.
- E: Si por decir tú vas al mercado de Urubamba ¿Los reconoces solo mirándolos?
- P: Claro. Puedo reconocerlo de lejos por su forma de vestir.
- E: ¿Cómo es su forma de vestir?
- P: Tal vez en su forma de vestir, si hiciste amistad con alguien el algún lugar, lo reconoces porque es tu amigo.
- (...)
- P: Eso hay que compararlo entre pueblos. Te voy a contar así: Si fuera al mercado y allí solo mirando dijera: “Aquella persona a la vista es de Paucartambo” (...) “Aquellos son del lado de Patacancha, Huilloc, Cuncani. Los reconozco por su vestido porque están como flores, con con su ropa floreada” O, si fueran de Urubamba, ellos también se visten siempre con ropa hecha a máquina. Así es que “Aquel señor, esta señora es de Umasbamba”. O también si en la capital del distrito de Chinchero se encontrara una persona de Guayllabamba, entonces sólo mirando diría: “Aquella señora a la vista no más es de Huayllabamba”. La forma de vestir... Siempre lleva lejos. Entre los pueblos hay diferencias en el vestido. Pero si comparamos con el Cusco ya no hay esas diferencias. También en Lima se visten igual, en el Cusco también se visten igual y como tambien hay semejanza entre las personas entonces ya nos hay esas diferencias en el vestido, en otros casos ya tambien entre ellos
Wilfredo (836:960)

g) “Provinciano”

Cuando los participantes se identificaron como ‘provincianos’ relacionaron el término ‘provinciano’ al hecho que su comunidad y ellos son parte (participan) de una provincia, la provincia de Urubamba.

- E: Y ¿con esto?
- P: ¿Provinciano? Provinciano soy pues profesor, de la provincia sí participo. Soy pues provinciano, profesor.
- E: ¿Y de qué provincia?
- P: De Urubamba profesor.
- E: ¿Por eso te consideras provinciana?
- P: Sí profesor, sentimos que somos provincianos.
- E: ¿Ajá? ¿Sólo por eso se consideran provincianos?
- P: Sí, profesor.

Yannet: 1184-1210

- E: bien. Y con él... Al azar vamos a sacar esto. A ver. Y con “provinciano”?
- P: sí. Soy provinciano...
- E: a ver ¿por qué?
- P: al, al... Digamos yo puedo ir a lima o yo puedo ir al cusco, acá cerca. Entonces me dice “yo me identifico de urubamba porque muchos no conocen acá racchi. No conocen, porque. Digamos voy a una oficina entonces “usted de dónde es” me dicen, entonces “yo soy de urubamba, de urubamba, de allá” “¿del mismo urubamba?” “no. Del distrito de guayllabamba. De la comunidad de racchi”
- E: ya
- P:[problemas de audio] ... De la comunidad de racchi.

- E: *eso no te incomoda, que te digan “provinciano”?*
- P: *no. No me incomoda.*

César: 750-772

Wilfredo por ejemplo nos dice con indiferencia que el término ‘provinciano’ parece ‘estar de moda’ y que se usa en Lima para referirse a la ‘gente de fuera’. El no señala auto-identificarse como ‘provinciano’, y reconociendo cómo es usado el término, no le parece la manera más apropiada para referirse a la proveniencia de las personas. Para él sería más apropiado que se haga alusión a la procedencia geográfica específica de las personas.

- E: *“Provinciano” Te identificas o no con lo provinciano? o ¿Tienes vergüenza?*
- P: *Sí. Estos años, en estos días habría algo así como la moda y la palabra “provinciano” está de moda. Cuando la gente de las comunidades va a los departamentos entonces de inmediato hablan “A la vista, esos son gente de fuera.”*
- E: *“Gente de fuera”*
- P: *Ajá. ‘Gente de fuera’ diciendo.*
- E: *¿Eso es ser provinciano?*
- P: *Ajá. Igualmente, si vas a Lima entonces te dicen “Este provinciano”... Si eres del Cusco, también, seas de cualquier lugar, siempre “estos provincianos” te dicen igual, ya no dicen “es de Cusco”, “es de tal” Siempre te dicen “es provinciano”*

Wilfredo (965:999)

En este sentido, cuando la ‘gente del campo’ entrevistada sale de su comunidad, no se identifica como ‘provinciano/a’, estableciendo reconocimientos y solidaridades con otra ‘gente del campo’, sino que se identifica como ‘gente del campo’ o si se refiere a alguien de su misma comunidad o pueblo como ‘paisano/a’. Así, si bien la identificación de la ‘gente del campo’ coincide con lo señalado extensamente en la literatura acerca del carácter “regionalista” de las identidades étnicas en el Perú (Valdivia, 2002), también contrasta con la identificación de muchos migrantes urbanos en tanto la ‘gente del campo’ no adscribe esa macro-identidad ‘provinciana’ propia del migrante urbano. De hecho, la adscripción de identidad provinciana y no comunal es vista como un ‘amestizamiento’ propio de la experiencia de vivir en la ciudad del Cusco y constituye una brecha generacional mencionada por los participantes.

“Si hay [problemas de audio] - ¿...a dónde irían? Sus padres siempre están en la comunidad, entonces ellos también como nosotros tiene que vivir allí. - Yo (...) ahora los hijos estan cambiando. Ya no es como antes que solo iban a Guayllabamba, a Chinchero a estudiar, sino ahora se van a Urubamba, al Cusco, allí estudian i están llegando a tener una identificación diferente, no como nosotros nos educamos Yo no puedo educarme solamente en este pueblo” Dicen como si tuvieran otras esperanzas, ya se está creciendo siquiera en la palabra, ya se estan imaginando como adaptados a esos lugares (...) Una de mis niñas ahoar está en quento, esa mi niña ya más o menos, como uste dice, ya esta cambiando, ya piensa de otra manera, creo que quiere cambiar tal como estamos diferenciando las palabras, tiene ya una tendencia a lo mestzo, ella ya no quiere hablar nada pues. Ha cambiado. Ahora se identifica don lo provinciano ya no con lo comunal... [problemas de audio]”

GF Varones Racchi: 2538-2561

h) “Quechua”

Todas las personas entrevistadas y participantes de los grupos focales han señalado que se identifican con la palabra ‘quechua’ en tanto es el idioma que hablan. El término ‘quechua’ en este sentido no parece ser usado como un término de identificación (autoadscripción o categorización) étnica, sino que más bien refiere una característica o marcador de la ‘gente del campo’.

- E: *Y ¿con el quechua?*
 - P: *¿Quechua? Sí, sí llevo quechua. Acepto quechua. Ya. Que me digan “¿tú hablas quechua?” Digo: “Sí, hablo quechua”.*
 - E: *¿Qué más implica ‘quechua’? ¿Qué más quiere decir ‘quechua’?*
 - P: *Bueno, ‘quechua’ pues...*
 - E: *¿Sólo... le das énfasis en la cuestión del idioma?*
 - P: *La cuestión del idioma.*
 - E: *Solamente eso ¿no?*
 - P: *Eso nada más.*
- César: 932-946**

- M: *¿Por qué con “quechua”?*
 - P: *Nosotros estamos más o menos con quechua, nosotros más hablamos en el idioma del indio. Nosotros estamos identificados con eso.*
 - M: *Por el idioma.*
 - P: *Ajá. Por el idioma (...)*
- GF Varones Racchi: 2088-2144**

Aunque durante los grupos focales, algunos participantes afirmaron “*quechuas somos pues*” (GF Mujeres Umasbamba: 2602-2650), y asociaron el ‘ser quechua’ con otros marcadores de la ‘gente del campo’ (ej. uso de ojotas, sombrero, analfabetismo, entre otros); esta respuesta parece haber sido manufactura de la metodología y el tipo de facilitación empleada, y no demuestra que ‘quechua’ sea un término de adscripción étnica de uso corriente entre los y las participantes. Algunos entrevistados como Wilfredo incluso señalaron la diferencia entre ‘quechua’ y ‘aymará’, afirmando que el segundo término a diferencia del primero hace referencia no solamente al idioma sino también a la cultura o comunidad (ayllu).

Siendo ‘quechua’ un marcador y no un término de identificación étnica, según los participantes del estudio, hablar (sólo) ‘quechua’ es un signo distintivo que identifica a la ‘gente del campo’, al ‘cholo’, y al ‘serrano’, y lo distingue del ‘criollo’. Es importante señalar sin embargo que durante los grupos focales los participantes reflexionaron sobre marcadores de identificación étnica en términos ideales (no situacionales/contextuales), que encarnados muestran ser más ‘volátiles’ (De la Cadena, 1996). Pero incluso a nivel de representaciones ideológicas, hay constricciones discursivas (y materiales) para ascribir posiciones. Si el ser quechua hablante no es un marcador suficiente para descartar o determinar si se es ‘mestizo’, sin embargo, no hablar castellano excluiría la posibilidad de identificarse como ‘mestizo’, y no hablar quechua definiría al ‘criollo’ y excluiría la posibilidad de identificarse como ‘cholo’.

- M: *También dijeron “cholo” ¿ya? Entonces miren ¿ya?... “criollo”, después dijimos “cholo”... “Cholo” A ver... Concéntrense en ese concepto: “cholo”. ¿Nosotros somos cholos o no?*
 - P: *Somos cholos, más o menos somos.*
 - M: *¿Y por qué somos cholos?*
 - P: *Posiblemente será porque vivimos en el campo, por lo que caminamos con ojotas, porque usamos sombrero.*
 - M: *¿Después?*
 - P: *Porque hablamos sólo quechua.*
 - M: *No ...pero también (...) hablan castellano [risas]*
 - P: *No sabe pues, no sabe.*
- GF Mujeres Umasbamba: 3120-3223**

Es importante señalar también que siendo el quechua un marcador de identificación étnica, traduce en este sentido la doble faceta de la identificación: el orgullo de la autoadscripción y la

discriminación de la categorización. En general, los entrevistados identifican que la gente del campo que entra en contacto con la ciudad ‘quieren hablar sólo castellano’.

- E: *Y a ustedes quiénes... ¿quién te enseñó el quechua?*
 - P: *A nosotros nos enseñaban quechua, como hablaban desde antes solamente imitábamos lo que hablaban (?) Y así no más aprendimos el quechua.*
 - E: *Pero ¿qué les decían respecto a eso? ¿es bueno o no es bueno hablar quechua? ¿cómo sería eso?*
 - P: *Para nosotros es muy bueno hablar quechua y tampoco podemos olvidarnos del quechua por que esta lengua viene desde la época de los incas. A veces algunos vecinos, jóvenes se van a trabajar a la ciudad y entonces ellos ya no hablan quechua o sea que cuando vuelven acá, ellos ya no hablan quechua, ya quieren hablar sólo castellano.*
 - E: *¿Tienen vergüenza?*
 - P: *Llegan a tener vergüenza del quechua. No sé qué pasa con ellos, como si fueran hijos de un rico (?). Y cuando les saludamos “¿llillanchu kashanki?” Así, ni siquiera nos contestan “allillanmi kayku”*
 - E: *No quieren contestar.*
 - P: *Ya no nos contestan, ya solo quieren hablar en castellano.*
 - E: *¿Es igual con mujeres y hombres?*
 - P: *Es igual, así que vayan a Lima siempre regresan así.*
- Manco (599:627)**

César fue el único entrevistado que en determinado momento prefirió conversar en castellano. Tratando de explicar esta preferencia señala que hablar castellano es una manera de evitar la ‘marginación’. Antes nos había contado que cuando fue a estudiar la secundaria a Urubamba, le ‘chocó’ no poder hablar castellano y que no quiere que esto les pase a sus hijos.

- E: *¿Cuál prefieres tú para que sigamos conversando ¿castellano o quechua?*
- P: *bueno. Igual. Para mí es igual.*
- E: *taqrusunchu?*
- E: *¿o mezclamos?*
- P: *maski taqruchatapas. Si es castellano también castellano...*
- P: *aun que sea. Mezclemos*
- E: *no, pero ¿cuál prefieres tú para? ...*
- P: *ya. Castellano.*
- E: *en castellano quieres que te hable.*
- P: *en castellano.*
- M: *ya.*
- P: *en castellano. Porque a veces... Yo también... ¿Por qué quiero hablar en castellano? Porque yo tampoco quiero que mis hijos se queden acá. A mí me ha pasado esa experiencia de que, por no saber hablar un poco más el castellano me he sentido un poco marginado yo me he sentido. Tal vez mis compañeros no me marginarán, no me dirán nada pero yo me he sentido pero yo, ya no, no quisiera yo que pase eso con mis hijos. Una vez cuando ellos hablen bien el castellano, yo sé que ya no van a tener temor a nada. Normal van a conversar con los que saben hablar castellano...*
- E: *y tú César. ¿te sientes que sabes más quechua o más castellano, ahora?*
- P: *igual, igual.*
- E: *igual...*
- P: *sí. Porque yo...*
- E: *pero ¿cuándo hablas quechua mezclas con castellano?*
- P: *siempre, siempre. Siempre mezclo un poco. Siempre.*
- E: *claro. ¿por qué?*

- *P: ¿por qué? Porque mi idioma mater era el quechua.*
- *E: aja?*
- *P : ... Ahora recién pues, con el correr de los años, con los golpes que me ha dado yo también tengo que hablar el castellano.*

Cesar (83:140)

Es bien sabido que la lengua es uno de los primeros marcadores étnicos que se pierde en los procesos de transmisión intergeneracional étnica, particularmente en el marco de procesos de migración. Aunque algunos sostienen que existe un menosprecio y subvaloración del quechua en el Cusco rural (Cerrón Palomino, 1987; Zúñiga, Sánchez y Zacharías, 2000), los participantes del estudio parecen más bien identificarse y valorar su ‘lengua mater’. Pero al mismo tiempo entienden que dado que el poder en el país se articula en castellano y para evitar la exclusión y discriminación, consideran que es estratégico hablar castellano y dejar de hablar quechua (Valdivia, 2002). En general hemos encontrado bastante ambigüedad y desacuerdo en relación con la opinión de los participantes en relación con la transmisión generacional del quechua: algunos como César, no problematizan la exigencia que se deje de hablar quechua y se hable castellano, mientras otros como Wilfredo, articulan esta exigencia como injusta y discriminatoria y considera que en el país todos deberían hablar quechua y castellano. En cualquier caso, desde la ‘gente del campo’ ésta es una exigencia fruto de ‘golpes’ y ‘choques’ y una estrategia asumida desde una posición de agencia restringida.

3.2.3 ‘Raza’ y etnicidad

Reiteradamente los participantes han articulado una ideología acerca de la etnicidad y la discriminación ubicando un ‘nosotros’ (gente del campo, campesinos) en contraposición con unos ‘otros’ ciudadanos. Como en los relatos de Wilfredo y Yannet, esa diferencia es racializada: los entrevistados consideran gruesamente y a nivel discursivo que campesinos y ciudadanos son de diferentes ‘razas’, ‘sangre’, fisionomías y color de piel. Sin embargo, esto no implica que se elabore una idea de ‘raza’ en el marco de un discurso taxonómico y biológico propio de la Europa del SXIX o del ‘racismo científico’ del XX; sino que se la inserta en un discurso histórico-ambiental de ‘raza’: las personas cambian su ‘raza’ cuando pasan de ser ‘gente del campo’ a ‘gente de la ciudad’, es decir cuando cambian sus costumbres (vestido, comida, maneras, etc), aspecto físico. El mestizaje desde este marco ideológico es entendido como un proceso que entraña aspectos morales, físicos, sociales (nivel educativo, lengua), psicológicos y espaciales.²⁶

3.2.4 Relación entre regionalismos y etnicidad

Como se señaló anteriormente, los participantes han esbozado un discurso de estructuración étnica en base a la contraposición campo/ciudad como la diferencia (y la desigualdad) fundamental; y lo han hecho en términos ideológicos, y por lo tanto binarios y poco ‘volátiles’. Podría decirse que ser ‘gente del campo’ en el Cusco equivale a ser ‘provinciano’ en Lima, en el sentido que esta auto-adscripción plantea una cierta identificación²⁷ basada en modos de vivir y apariencia comunes que contrastan con la vida en la ciudad. Sin embargo, a diferencia de la identificación como ‘provinciano’ que adscriben indígenas migrantes urbanos, haciendo referencia a su proveniencia del “interior” del país en contraposición con “lo limeño”, y como inicio o umbral de la adscripción de valores ciudadanos, mestizos y nacionales (Valdivia, 2002); la ‘gente del campo’ entrevistada plantea más bien una discontinuidad y quiebre cuando se afirma como ‘gente del campo’.

²⁶ Ver al respecto también (Twanama, 1992; Ortiz, 2001a; De la Cadena, 2005)

²⁷ Sería interesante explorar o revisar literatura secundaria sobre cómo se expresan las solidaridades entre ‘gente del campo’ en la ciudad del Cusco.

Valdivia (2002) plantea que las identidades étnicas de migrantes urbanos en el Perú asumen la forma de ‘regionalismos’ incluyentes y flexibles que van desde lo más local hasta lo macro-regional, y que establecen una continuidad con la adscripción de valores nacionales y mestizos.

Esto revela que las identidades étnicas en el Perú asumen la forma de los “regionalismos”: una acentuada identificación con la comunidad de origen a escalas incluyentes y flexibles que van desde el pueblo, el distrito y la provincia hasta el departamento y la macro-región. El “regionalismo” constituye una forma de expresión de la etnicidad y de los valores “mestizos” que conforman la cultura de esa población. Su afirmación ha sido el camino seguido para llegar a la identificación con la “peruanidad” (Valdivia, 2002:8).

En el caso de la ‘gente del campo’ no queda del todo claro que su auto-identificación como tal implique la adscripción de valores mestizos o nacionales. En cierto sentido, pareciera que se da lo contrario: el ‘mestizo’ –y probablemente el ‘peruano’ en cuanto ‘ciudadano’- es el ciudadano, el ciudadano, no la ‘gente del campo’. Si la identidad étnica en Cusco rural asume la forma de los ‘regionalismos’ planteados para migrantes urbanos, en el sentido que entre la identificación como ‘paisano’ y ‘gente del campo’ puede haber identificaciones intermedias distritales y provinciales –algo no explorado en el estudio-, este ‘regionalismo’ se contrapone con la migración, el mestizaje, la apariencia y la vida citadina. En vez de que la apariencia y modo de vida citadino (‘amestizamiento’, por así decirlo) genere solidaridades inclusivas y flexibles entre la gente del campo, según nuestros informantes, lo que genera es un quiebre y una discontinuidad en la identificación y solidaridad étnica propia de la ‘gente del campo’. Hay en efecto un énfasis discursivo en la pérdida de valores y costumbres asociada al paso de ser ‘gente del campo’ a ‘ciudadano’. Incluso, un participante comentaba cómo esta transición que él reconoce en su hija que estudia ahora en el Cusco, implica sentirse más ‘provinciano’ y menos ‘paisano’ revirtiendo así el orden de las solidaridades de la ‘gente del campo’.

3.3 Resultados en Lima

3.3.1 ¿Qué es identidad étnica?

Para los grupos y personas entrevistadas, la identidad tiene que ver con aquello con lo cual “nos identificamos”. También con el origen, el pasado y la tradición cultural de la cual uno proviene. En general, se registró una percepción positiva hacia la identidad –como un valor propio del ser humano-. Sin embargo, junto a esta valoración, también se detectó cierta reticencia a poner en evidencia (o establecer) límites o fronteras entre grupos socio-culturales. Veamos a continuación algunos datos proporcionados por los grupos focales que nos permitirán comprender mejor esa tensión entre “afirmación y orgullo étnico” y “actitud que soslaya las diferencias”²⁸.

En el GF – Jóvenes con educación superior de Lima apareció en algún momento un discurso que critica la “alienación” de algunas personas o jóvenes que “no viven su realidad”, aludiendo al hecho que se trata de jóvenes que no reivindican su identidad. Hubo, en ese sentido, una crítica a quienes se dicen mestizos o a quienes se creen blancos. Resulta interesante constatar la coincidencia en este punto con el discurso que apareció en el grupo de jóvenes cusqueños que también cuentan con educación superior.

Por otro lado, en el GF – Adultos 35 - 50 años, cuando la conversación discurrió por el lado de describir cómo así ellos se auto definen como “hijos de migrantes” y se plantearon algunas diferencias respecto a los “limeños mazamorreros”, no faltaron quienes intentaron no continuar por ese lado del análisis arguyendo la necesidad de “no buscar esas diferencias”.

En el GF – Adultos migrantes con secundaria es interesante cómo los participantes describen las costumbres de los provincianos y “la gente de la sierra” hablando en tercera persona. Sin embargo, al mismo tiempo en algunos pasajes –y algunos participantes- sí aluden directamente a esos rasgos como suyos (por ejemplo: “*Se avergüenzan de nuestra música de la sierra, nuestra música que especialmente nos identifica como provincianos*”, pág. 16).

En ese mismo grupo hubo referencias a la idea de la identidad como “círculos concéntricos”²⁹, o, dicho de otro modo, la identidad como “contextual”: varios dijeron que cuando uno está fuera del país, uno se vuelve más provinciano y más peruano (pág. 16).

Como se verá a lo largo del análisis de estos casos de Lima, se hace evidente la necesidad de las personas de afirmar “lo común” y de señalar que aceptan (y eventualmente practican o asimilan) las costumbres de otros. De hecho, esto es sólo parcialmente cierto. Pero lo importante es reconocer en ese discurso la *intención* de no marcar fronteras rígidas y de dejar en clara *la actitud de apertura y flexibilidad hacia las diferencias*.

En el GF – Jóvenes 17 - 19 años cuando se aborda el tema de la comida, la primera respuesta – como sucedió en otros grupos- es que comen “de todo”. Luego de que el facilitador indaga durante un rato acerca del tema recién aparecen ciertas “especificidades” regionales y locales – aunque ciertamente, al menos en este grupo, más relacionadas a costumbres de sus padres-. Se nota además que algunos de los participantes no conocen bien esas “costumbres”. En general, se puede concluir que sus padres participan de fiestas tradicionales, retornan a sus pueblos y mantienen vínculos con sus comunidades de origen (ver pp. 14-15); pero que no a todos los

²⁸ Esta información estaría abonando a favor de la tesis de Urpi Montoya (2001) sobre la flexibilidad de los límites étnicos y la necesidad de no afirmar las diferencias, vale decir, soslayar las identidades fuertes.

²⁹ Esta hipótesis ha sido planteada en el estudio de GRADE sobre “indígenas urbanos” (Valdivia 2003).

hijos (o sus hermanos) les gustan esas fiestas (pág. 15) –aunque algunos señalan que sí participan (pág. 17)-.

En el GF – Adultos 35 - 50 años cuando se plantea el tema de si comparten una misma cultura, la respuesta mayoritaria alude a la diversidad y la amplitud de costumbres (“o sea de todo”). Esta alusión a lo diverso tiene que ver directamente con la idea de “todas las sangres”, frase dicha textualmente en la reunión por uno de los participantes y suscrita por el resto³⁰. A partir de esa primera afirmación, van aflorando las diferencias: por ejemplo, el reconocimiento que los provincianos les gusta el huayno y la chicha. La idea saltante acá se podría resumir en la frase: la unidad (lo común) de la diversidad (la diferencia), donde el énfasis está puesto en lo primero, pero no deja de existir lo segundo. Lo común está marcado por el hecho de ser descendientes de migrantes, provincianos. La categoría “provinciano” pareciera encerrar las especificidades étnico culturales pero al mismo tiempo –por necesidad- borrarlas.

Los particularismos, expresados en las fiestas, las celebraciones, la música y otras manifestaciones culturales, no se han perdido pero tienen sus propios momentos y lugares de manifestación que –al parecer- pasan a un segundo plano pero no dejan de ser importantes. El mejor ejemplo está quizás en la referencia a las costumbres culinarias de raíces locales y regionales que practican las familias.

Sin embargo, en relación a este último tema, se llega a un consenso: “*comemos la misma comida*”, y ahora está “*estandarizado*” (sic), aludiendo a cómo los regionalismos de algún modo se han diluido y se ha dado paso a una cultura culinaria popular que seguramente tuvo un origen regional pero que ahora es vista como “nacional”. Ha ayudado a ese proceso de “igualación” la pobreza y la crisis económica (ver en la pág. 7 la referencia a comida, o ver la pág. 10 donde se dice una frase que resume muy bien este dilema: “[*Las primeras familias de pobladores*] tenían costumbres diferentes pero las necesidades eran las mismas”).

En el GF – Adultos migrantes con educación superior se pone en evidencia el intento de integración y la fluidez de las fronteras culturales que caracteriza a las identidades étnicas en nuestro país. Ello aparece cuando se pregunta por el tipo de música que prefieren, y la primera respuesta, como en otros GF, es “de todo un poco”. También destacan las experiencias de interculturalidad, entre ellas la anécdota de la mujer chalaca que baila salsa “hasta morir” pero que aprendió a través de una amiga a bailar su huayno y comer comida de la sierra. Además, el material recogido en este grupo focal permite sostener que habría un “antes” y un “después” en el proceso de avance de la interculturalidad en nuestro país, donde las organizaciones habrían constituido espacios que la favorecieron (pág. 15).

En este GF se pone en evidencia –de manera muy explícita- el aprendizaje intercultural que supuso la convivencia en la capital de migrantes provenientes de distintas culturas y orígenes, en distintas esferas incluidas la música, el baile y la comida (pp. 17- 19). Hay una valoración de la diversidad que se expresa en unas frases sueltas en medio del GF referidas a los rasgos fenotípicos: “(...) *las peruanas son bien bonitas porque tiene diferentes encantos*”, “*hay blancas, morenitas... bajitas, ojos verdes... ¿no?, diferentes...(pelo) crespo. Mi esposo es crespo*”.

En el GF – Jóvenes 17-19 años la variedad de gustos musicales resulta un indicador de la fluidez y la apertura del proceso identitario de este grupo –quizás en forma más acentuada aún por el hecho de tratarse de jóvenes-. Se menciona el huayno haciendo referencia a ciertos

³⁰ Este texto tiene pasajes muy interesantes que podrían servir para ejemplificar el proceso a través del cual se ha construido ese nuevo sujeto popular urbano. Ver al respecto las pp. 7-9 –en particular la descripción que se hace de la convivencia de las primeras familias invasoras que fundaron el barrio de Señor de los Milagros de Comas.

momentos (“en ciertas actividades”) en que se escucha y como una música más asociada a los gustos de sus padres –junto con otros géneros musicales, ciertamente-.

Ese rasgo de apertura y fluidez en los gustos, las preferencias y las manifestaciones artísticas y culturales también estuvo presente en el GF – Adultos 35- 50 años. Ahí fue también evidente que lo que ha primado en su experiencia ha sido el aprendizaje intercultural que supuso la convivencia de personas provenientes de distintos lugares del país.

Hay diferencias en (...) O sea hay diferentes tipos de bailes que vienen de diferentes provincias. Pero también acá en la formación de este barrio hemos aprendido también a identificarnos con algo que no es de repente originariamente de nuestros padres, ¿no? Por ejemplo, a mí me encanta la marinera y mis padres son del centro. Yo no sé cómo y por qué me gusta mucho la marinera. Eso es algo que yo no puedo evitar.

En el GF – Adultos migrantes con educación superior al hacer el ejercicio de asociación libre de palabras a partir de “nosotros somos”, las personas señalaron el hecho de compartir “cultura”, “cultura del inca”, “nosotros somos inmigrantes”, “costumbristas”, “autóctonos”, “folclóricos”. Sin embargo, lo curioso y significativo del caso es que al final terminan concluyendo: “somos una mezcla en costumbres” (p. 23).

3. 3.2 Qué términos usan para referirse a la identidad étnica: las etiquetas

A diferencia de los que sucedió en Cusco, en Lima sí se notó cierta resistencia a usar las etiquetas étnicas. En efecto, por ejemplo, en el GF – Adultos migrantes con secundaria es interesante ver cómo apareció claramente la resistencia a usar y definir etiquetas. Acá la hipótesis de las identidades “débiles” por la búsqueda de una igualdad se confirmaría. Para los participantes intentar etiquetar es caer en “el racismo”. Siendo esta su actitud inicial frente al tema, en el transcurrir de la sesión fueron reconociendo como suyas algunas “etiquetas”. En primer término, en ese GF como en otros grupos, la categoría “**peruano**” es la de mayor identificación. Además es la más “inclusiva”: se dice que incluye a quienes “somos provincianos o costeños”, “porque todos somos peruanos”.

En general, la categoría más usada fue la de “peruano”. Así, por ejemplo, en el GF – Jóvenes con educación superior fue claro que la categoría más inclusiva y aceptada es la de “**peruano**”.

Además de esa categoría –“peruano”-, la mayor parte de entrevistados y participantes de los grupos focales se adhirió a las categorías de “cholo”, “mestizo” y, eventualmente, la de “serrano” –en forma simultánea a la de “limeño”, si habían nacido en Lima, y la de “comeño” -. Menor aceptación tuvo la categoría de “indígena”.

En la entrevista a Paul Almanza desarrolla su identificación en torno a la categoría de “mestizo”. Él dice que es un “mestizo” que tiene de *criollo* y que también tiene de *indígena*. Lo primero lo asocia a un proceso de adhesión a cierta cultura, el uso de ciertas palabras propias de una cultura urbana limeña (la “criollada limeña”). Lo segundo –indígena- aparece como una identificación del pasado y la afirmación de ciertas raíces y orígenes: “nuestros ancestros”.

Porque si bien es cierto nosotros tenemos de indígenas, como te digo, como rasgo ancestral, nuestra cultura ha sido bombardeada por diversas culturas, también, ¿no? O sea, mestizo en cierta forma porque nosotros si bien tenemos de incas también tenemos de españoles, tenemos de chinos, tenemos de negros; el Perú es una mixtura, ¿no?, una mixtura de razas. Siempre nosotros hemos estado llanos y abiertos a acoger a una persona que de repente en otros sitios los marginan y le buscan, de repente porque también nosotros nos identificamos con eso, o en alguna forma en algún tiempo

nos han marginado a nosotros, ¿no? Entonces el Perú es una tierra de mixtura, ¿no?, entonces de ahí es por eso que también me considero mestizo.

En la misma línea, Mirtha señala sentirse “mestiza” y “criolla” –aunque también señala otras categorías como “serrana” porque ha nacido en la sierra y “provinciana” porque nació fuera de Lima, en un pueblo de Ancash-. Los argumentos para justificar la primera elección tienen que ver con la idea que se trata de una categoría que denota mezcla de razas; mientras que al momento de señalar por qué ha elegido la segunda categoría dice: ““Criolla” por lo que vivo aquí ¿no?, bueno, en Lima”. Descarta la categoría de “indígena” diciendo que “no, porque no soy de la selva. Mayormente los indígenas son de la selva”. Concluye esta parte señalando que ante todo se siente “peruana”.

Isabel también señala que se siente “criolla”, “mestiza” y “limeña”. Justifica así su elección. Dice que es “criolla” debido al color de su piel y por el hecho de cocinar comida criolla. Dice que es “mestiza” “*porque tengo un poco de sangre... la unión de esa sangre de indio con... la unión de esas sangres... (...) De todas... de nuestras razas pues, los que vinieron acá al Perú, los españoles con los indios*”. Y dice ser “limeña” “*porque Comas está en la ciudad de Lima*”. Sin embargo, cuando se le pide priorizar la elección de una denominación ella dice sentirse ante todo “comeña”.

La influencia de la cultura de los padres puede ser determinante en la adscripción de la persona. Así lo sugiere este mismo caso de Víctor Abregú quien además de definirse como “criollo” –por haber nacido y crecido en Lima- también se adhiere a la categoría de “provinciano”. La elección de esa categoría identificación resulta aparentemente contradictoria con la de “criollo”. Sin embargo, la explicación que él da a la elección de la categoría “provinciano” permite entender la complejidad y, al mismo tiempo, la flexibilidad de las identificaciones sociales y culturales de las personas.

También puede ser, ¿no?, por parte de mis padres, ¿no?, que también son provincianos, ¿no? Y en realidad también... uno también tiene sangre, ¿no?, como sangre por parte de nuestra familia, ¿no?, son nuestros padres también tenemos... Y a mí me gustan así las cosas de provincia ¿no? A mí me gusta no solamente porque soy, digamos como le he dicho, “criollo”. Me siento no solamente... o sea yo soy así, ¿no?, sino me gusta también las cosas de provincia.

El caso de Lucila es de algún modo opuesto al de Gladys. De hecho, Lucila es uno de los pocos casos que no se adhieren a la categoría “cholo” y a la vez el único que dice ser “negra” –además de “mestiza” como ya se señaló antes-.

¡Claro! Sí. Yo defino por ejemplo, ¡yo soy negra! A mí no me ofende que me digan “negrita”, ¿no?

Debe tenerse en cuenta que básicamente la identidad de Lucila gira en torno a dos hechos en su vida: el provenir de una familia limeña y costeña (sus abuelos norteños, de Cartavio, su padre de Cañete y su madre de Barrios Altos en Lima) y el hecho de haber nacido y vivido la mayor parte de su vida en el Callao. De hecho, dice sentirse más del Callao que de Comas –a donde llegó a vivir sólo una vez que se casó-.

a) “Indígena” o “indio”

Respecto a la categoría “indígena” o “indio” fue claro que en los grupos de Lima estas etiquetas generan una casi nula adscripción. Ello tendría que ver con el significado que tienen esas palabras referido a una realidad social y geográfica de algún modo distante: se refieren a un

sector del campesinado indígena pobre que vive en las alturas. Esto es lo que se confirma de lo señalado, por ejemplo, en el GF – Adultos entre 35 y 50 años:

F: *Eh... Perdón. Pero decías Aurora tú, ¿cómo decías? ¿Quién es esa persona que vive en las alturas?*

M: *Es el indiesito.*

F: *“Indiesito”. ¿Qué es un indiesito en este caso?*

M: *... en las partes altas de la sierra, en la puna, viven ahí pues, tienen sus ganados...*

F: *¿Quién es un indígena? O... digamos, en este caso cuando tú dices “indiesito”, ¿te refieres a un indígena o a un indio? O ¿qué es un indígena para ustedes? ¿Es una palabra que la han escuchado? ¿Se usa, no se usa? ¿Ustedes la usan...?*

H: *No, pero el término que te pongo... el chuto. O sea el que vive en la altura y mantiene su vestimenta en su vida cotidiana; o sea, no como nosotros [con] chompa, casaca, no. Sino que tienen su vestimenta propia.*

F: *¿Por ejemplo, qué tipo de vestimenta?*

H: *Por ejemplo, tiene un ponchito... dependiendo de la región ¿no?, de la zona. Su... o sea su... para abrigarse, su chullo, ¿no? Usa a veces sus cositas de colores, sus cintas. He visto que usan unas medias que teje hasta arriba. No usa zapato, no usan...*

M: *Los llanques...*

F: *Llanques...*

M: *Ajá.*

H: *Claro ¿no? Ojotas pero... Entonces a ellos [les] dicen “indiesito”...*

En el GF – Adultos migrantes con secundaria no hay una definición clara de qué es “indígena”. Se mencionan cosas como “de un mismo lugar”, “indio”, “raza inca”, “los indios de nuestra prehistoria”.

Se observó también que en el GF – Jóvenes con educación superior lo que menos se sienten los jóvenes es “indígena” y “aymara”. Cuando alguien señala sentirse “algo” “indígena” agrega la idea que se trata de “nuestro antepasado” (sic). De algún modo, la ambigüedad y dificultad para definir qué es indígena deviene de lo ajeno que les resulta esa categoría no sólo en su léxico sino como experiencia vital y social –como dijo un participante: “No conozco sus costumbres”-.

En el GF – Jóvenes 17-19 años se dijo que “indígenas” son “los de la selva”. Al mismo tiempo, algunos no están seguros si el término incluye sólo a los nativos de comunidades o a todos los que viven en la selva. En algún momento también se dice que ese término refiere a quienes son de la sierra.

Como evidenciando que el asunto no es una cuestión generacional, en el GF piloto – Adultos 35- 50 años también se registró poca identificación con las categorías “indígena”, “nativo”, “chuto” o “indiecito”. Cuando describen quiénes son, pareciera que los participantes toman distancia y hablan en tercera persona.

En ese mismo grupo focal una participante dijo algo que permite entender mejor la diferenciación planteada al interior del mundo andino entre las personas mestizas o mistis y los “indios” o “chutos”.

M: *Yo tengo un tío por ejemplo que es de Huancavelica, nacido allá, criado allá y que habla quechua y todo. Y él siempre allá todo... él... para él o sea... bueno, él se acepta como serrano ¿no?, “yo soy serrano pero no soy chuto” dice. O sea él menosprecia al que vive más arriba de él todavía o sea que vive más por la puna ¿no? “Chuto”, Chuto”.*

F: *¿Y quién... qué es un chuto?*

H: *Un chuto es el que vive en la altura.*

M: *Es más serrano que...*

H: Un chuto es el que no... según él es el serrano que se viste a su forma tradicional, o sea su chullo, sus medias hasta las rodillas, o sea todo su ropa que usan tejido de... Pero acá muy poco se usa ese término.

En el GF – Adultos migrantes con secundaria al plantearse el término “indígena” se acabó hablando de los “**topos**”, a quienes se describió como los que viven en la puna, sobre las piedras, dentro de la tierra. Es claro que al hablar de “ellos” no hay una identificación con esta categoría.

b) “Serrano”

En el GF – Jóvenes 17-19 años se señaló que “**costeño**”, “**serrano**” y “**de la selva**”, no tienen que ver tanto con la raza sino con la “proveniencia” (el lugar donde nació la persona).

Esto queda confirmado con lo que se observó en el GF – Adultos migrantes con secundaria donde “**costeño**” viene a ser una categoría al mismo nivel que “**serrano**”.

También en el GF – Adultos migrantes con secundaria se dijo que el término “**serrano**” designa al que es de la sierra. Sin embargo, quedó claro que si bien se trata de un término más relacionado a una región geográfica, también tiene connotaciones socio culturales. Se dijo que “es como un apodo” y que de hecho es usado en un sentido despectivo –lo que tiene directa relación con la discriminación-. Se deduce que es por ello que resulta una categoría con la cual resulta difícil identificarse: “*No debemos sentirnos mal*” (ver pág. 22).

c) “Provinciano”

En el GF – Adultos migrantes con secundaria se dijo que “**provinciano**” designa a “los que venimos del interior del país, de la provincia”. En algún momento se dijo que son sus padres quienes pueden ser considerados como “netamente provincianos”.

En algunos casos, la identificación –al menos, en algún grado- con la categoría “provinciano” se hace a partir del hecho de ser hijos de provincianos. Ése fue el caso de Víctor Abregú que es hijo de migrantes. Una situación similar es la que plantea el caso de Gladys, quien nació en Lima pero se crió desde niña en la provincia de Víctor Fajardo en Ayacucho. Al parecer, esa experiencia ha sido determinante en su elección de la categoría de identificación: “provinciano”. Ella justificó así esta preferencia:

Porque mayormente nosotros somos de la provincia que hemos venido de allá ¿no? Todo... yo me siento... a pesar que he nacido acá ¿no? Pero me siento más... por lo que son mis padres de allá y yo quiero mucho porque... Por eso cuando me dicen “provinciana”, provinciana”, a mí no me interesa. Aunque me digan “chola” o que me digan “serrana”, no me interesa. Yo con mucho orgullo lo acepto. Porque he aprendido a querer [lo de] allá. Cuando yo he ido grande yo he visto tanta maravilla que es vivir [allá]. Lo que acá no me agrada vivir en Lima. Sinceramente, no.

Como puede verse, hay una asociación entre “provinciano” y otras categorías, la cual también se confirma en algunos grupos focales como el GF – Jóvenes 17-19 años donde la categoría “**provinciano**” aparece asociada a “**cholo**” y “**serrano**”.

En el GF – Jóvenes con educación superior se hace referencia al “provinciano” aludiendo a los que no han nacido en la capital y vienen de otras provincias. En un momento hay intervenciones que quieren “relativizar” el significado de “provinciano” diciendo que Lima también es una

provincia; es evidente que estas intervenciones se orientan implícitamente a resistir la connotación peyorativa que puede tener el término.

d) “Paisano”

De los grupos focales y las entrevistas se puede deducir que el término “paisano” tiene cierta equivalencia con el de “provinciano”, aunque el primero hace mayor énfasis en el sentido de mancomunidad, hermandad y vínculo familiar.

En el GF – Adultos migrantes con secundaria se dijo que “**paisano**” (o incluso “mi paisita”) “viene a ser como el hermano provinciano”, “el que entiende tu costumbre, comparte los valores”. La definición de quién es “paisano” tiene que ver con la idea de círculos concéntricos: depende del contexto y va desde el nivel la comunidad local hasta el macro regional. Y se señala que se reconoce quién es un paisano cuando conversando con él se descubre que conoce los mismos lugares y costumbres que uno conoce.

En ese mismo grupo focal quedó claro el sentido que tiene “lo limeño” como la negación de “lo paisano”.

e) “Quechua”

Tanto en los grupos focales como en las entrevistas se confirmó la asociación de la categoría “quechua” con el idioma quechua. Por ejemplo, de la Entrevista a Isabel se deduce el hecho de no saber este idioma hace que la persona no se identifique como tal (“¿Quechua?... Yo no sé el quechua”). Este fue uno de los principales motivos por los cuales esa categoría de “quechua” generó menor nivel de adhesión entre las personas de Lima.

En el GF – Adultos migrantes con secundaria se dijo que la categoría “quechua” hace referencia al idioma que hablan los serranos. De hecho, es una categoría asociada a “serrano”.

f) “Cholo”

Para las personas entrevistadas, “lo cholo” tiene una relación con “lo serrano”, pero también es reivindicado como una categoría de identificación nacional.

Por ejemplo, Isabel dijo sentirse “chola” y señaló como motivo: “*porque somos todos... nos dicen “cholos” porque somos de acá de Perú, “los cholos”*”.

Por su parte, Mirtha dijo identificarse con la categoría “serrana” porque nació en la sierra y también con la de “cholo” porque “*por lo mismo que nos dicen, por ser peruanos nos dicen “cholos”*”.

En el GF – Adultos migrantes con secundaria la categoría “**cholo**” está asociada con “quechua” y “serrano”. Sin embargo, algunas personas hicieron una diferencia tomando el grado de aculturación: se dijo que el “cholo” es de la costa y el “serrano” de la sierra.

g) “Mestizo”

En el GF – Jóvenes 17-19 años se hizo evidente que “**mestizo**” refiere a la mezcla de razas. Aunque no hay acuerdo sobre si se trata de una mezcla de todas las razas o sólo de los

“españoles” con los “peruanos” (sic). Pero hay una intervención que revela lo ambiguo que puede resultar el significado de esta categoría: una persona dice “no me acuerdo lo que significa mestizo”.

El GF – Adultos migrantes con secundaria confirma que **“mestizo”** no tiene siempre un significado unívoco, dado que en algún momento se lo asocia con “costeño”. Lo que sí se percibe es que el término es usado en relación a la “raza”, como equivalente a “cruce de razas”.

Lo mismo sucedió en el GF – Jóvenes con educación superior donde **“mestizo”** es entendido como el resultado de la mezcla de “razas”.

La adscripción a la categoría “mestizo” también se halló en entrevistas como la de Lucila. En esta última se confirma además la connotación racial de esa categoría:

¿Con cuál o cuáles tú te identificas mucho? Solamente con las que te identificas mucho.

¡Ah! Ya, ya, ya. Hum... “mestizo”.

“Mestizo”.

- “Mestizo”... te puedo decir “negro” también. [se ríe] ¿No? Pero más “mestizo” porque yo soy una mezcla de raza ¿no? Como le expliqué ese día. En mi familia somos negros, cholos, chinos... Yo tengo una descendencia... mi abuelo es Nasaki pero el apellido se perdió por ahí.

En la Entrevista a Isabel se confirma una vez más el carácter básicamente “racial” de la categoría “mestizo” (“es un poco el color”, “por la sangre”), frente al carácter más cultural y étnico del término “cholo” (se alude al “origen”). Si bien se deduce de la entrevista que la categoría “mestizo” carece de referente definido y claro (ver pp. 15/16), cuando la entrevistadora sugiere “clasificar” a los candidatos de las elecciones presidenciales dentro de cada categoría, la entrevistada lo hace con fluidez y seguridad –lo cual estaría demostrando que la confusión desaparece cuando se trata de aplicar el concepto a situaciones concretas-.

h) “Criollo”

En el GF – Jóvenes con educación superior se dijo que **“lo criollo”** es característico de “lo limeño”. El término aparece asociado con la música criolla y la comida criolla; pero también con algunos atributos psicológicos y valores culturales adscriptos al “criollo”: audacia, perspicacia, astucia, sagacidad. De ahí aparece una connotación de “la criollada” como opuesto a las personas “de provincias” que son *“más amigables, más sinceras”*.

En el GF – Jóvenes 17-19 años “criollo” está relacionado con “la tradición”, con “lo limeño”, y con las costumbres, la cultura y la comida criolla –no así con una raza-. Aunque los jóvenes no parecen tener certeza total sobre cuáles son los platos que forma parte de la culinaria criolla, la idea de lo criollo aparece más o menos definida (pp. 33-34). Además se asocia a lo criollo a la cultura negra (ver pág. 35).

En el GF – Adultos migrantes con secundaria, entre todas las categorías, la asociación que aparece más fuerte y clara es la de “criollo” y “costeño”. Esto último es congruente con la asociación ya señalada entre “lo criollo” y “lo limeño”.

Resulta en ese sentido interesante constatar que algunos de los que son hijos de migrantes pero han nacido en Lima se sientan “criollos”, tanto la categorización que otorga el lugar de nacimiento como por la influencia de los valores y la cultura que ello implica. Un ejemplo de ello es el caso de Víctor Abregú –adulto de 47 años, un hijo de padre huancavelicano y madre

ancashina- que nació en el Callao y se crió en Comas. A continuación, él explica por qué se siente “criollo”:

Bueno, (...) por la misma costumbre que uno tiene acá de Lima, ¿no? De repente puede ser eso, ¿no? En el sentido de que acá en Lima casi no... o sea no hay que digamos las costumbres o no costumbres, ¿no?, sino... ¿cómo te podría decir?, Es diferente a lo que uno así cuando es...o viene de provincia ¿no? O sea yo me refiero a que un criollo quiere... creo, ¿no?, de que es así casi como que uno se ha criado acá, ¿no?, en Lima, y uno pues más para más acá, ¿no? Más actual ha estado acá en Lima. Quizás por ese lado, ¿no?, yo me siento así como de criollo, ¿no?

i) “Comeño” como nueva categoría de identificación

Un dato interesante fue la aparición de una nueva categoría de identificación señalada por los entrevistados y participantes de los grupos focales de Comas. Esa categoría es una distinta a las que se presentaron en la dinámica de los grupos focales y alude a la pertenencia al distrito de Comas: “comeño”. De hecho, esta identificación estuvo asociada a otras categorizaciones.

En el GF – Adultos 35 - 50 años la identidad de los participantes está marcada por la condición de ser “**hijos de provincianos migrantes**” (ver pp. 10-11). Entre las categorías mencionadas en el grupo focal, aquéllas con las que los participantes se identifican son: “**migrante**” y “**provinciano**” (en referencia sobre todo a sus padres), “**cholo**”, y de algún modo “**serrano**”. Aparentemente estas últimas identificaciones son indirectas, por el hecho de “*ser hijos de...*”. Sí es claro en cambio que ellos se identifican con el término “**limeño de Comas**” o simplemente “**comeño**”.

En el GF – Adultos migrantes con secundaria se habló de una nueva categoría: ser “**de Lima Norte**” –donde está ubicado el distrito de Comas-, identificando esta categoría con la idea de progreso.

En el GF – Jóvenes 17 - 19 años se observó cierta diferenciación de significados: se usa el término de “**comeño**” para referirse a su propia identidad, pero si se trata de otras personas de Lima se dice “limeño”. Incluso algunos llegan a señalar que se sienten más comeños que limeños (pág. 23).

En general, se ha observado que la gran mayoría de hijos de migrantes –sean de segunda o tercera generación- que se entrevistaron en Comas o que participaron en los grupos focales señalaron sentirse “comeños”.

La identificación como “comeño” que apareció por ejemplo en la Entrevista a Isabel, inicialmente está planteada por el hecho de resideir en Comas (“porque estoy viviendo [acá], ¿no?”). Sin embargo, una categoría de ese tipo podría estar implicando un nivel de identificación cultural de mayor profundidad y alcance.

3.3.3 Identidad y marcadores étnicos

En el GF – Adultos migrantes con secundaria se confirma lo que se vio en otros grupos en el sentido de tratar –en un primer momento- de enfatizar lo común, soslayar las diferencias y, luego, sí hacer referencias a éstas. Un ejemplo de ello se observa cuando la facilitadora pregunta por las costumbres y la música que escuchan: la respuesta inicial es “de todo” (página 40). Lo que viene después en la sesión es la explicación de cómo así ha habido un proceso de adaptación a las costumbres “de otros”. Se mezclan, se adaptan, y las costumbres cambian. Hecha esta aclaración, pasaremos a señalar algunos marcadores identificados en la sesión del grupo focal.

A los “provincianos” se les reconoce por sus costumbres, sus fiestas, su música (el huayno), su manera de hablar, por su forma de vestirse, su manera de tratar a la gente (son más amables, caritativos y generosos). Se dice que en su localidad “*aunque no seas de la familia te saludan*”; también se señala que se los identifica por el hecho de ser trabajadores.

Se dice que a los provincianos y “las personas que vienen de la sierra” se los desprecia. Los limeños se burlan de “ellos” y les dicen “recién bajado”, que “apestan”, que tienen “olor a llama”. Y en este punto es importante la identificación que hacen de la vestimenta: “*se burlan al menos si lo ven vestido así con su pollera y se burlan*”.

En efecto, se identifica lo serrano con la vestimenta: “*el serrano porque vino de la sierra, con su pollerita*”, “*con su poncho*”.

Se dice que a los serranos se les reconoce por su vestimenta y que el “cholo” “*ya no lleva la vestimenta de serrano sino ya [de] criollo*”. Pero, por otro lado, se añade que “Cholo le dicen porque se visten con las ropitas... o sea ropas típicas”.

Se dice que entre los provincianos se aplica el dicho de “más te pego, más te quiero”. Mientras que cuando se habla del limeño –o como también se acotó: el “verdadero limeño”- se hace referencia implícita a la pureza de sangre y la existencia de una cultura diferente (las costumbres, el trato) (ver pp. 29-30).

Por otro lado, a partir del término “indígena” se habla de los “topos” –personas que viven en la puna- que tienen como una de sus características la costumbre de mascar coca.

En el GF – Jóvenes con educación superior fue posible encontrar las siguientes definiciones en torno a los marcadores étnicos de las personas y los grupos. Se señaló que el término “paisano” es uno que se usa en el interior del país (“así se dicen en provincias”). Y cuando se habla de razas se dice que hay razas que tienen la sangre “más fuerte” –refiriéndose a la raza negra-. Se menciona como marcadores raciales: color de piel y estatura.

Es interesante el ejemplo que aparece en ese grupo cuando se habla de raza refiriendo al caso de los cajamarquinos, que –dicen- son personas de raza blanca pero que “cuando hablan se les nota”. Aparece así “su dialecto”, y “su dejo” como marcadores clave –algo así como reveladores o delatores-.

La comida también es un marcador importante. De hecho, sirve para identificar “lo criollo” –que es para ellos lo opuesto a lo “migrante”-. Esto se pone en evidencia en la Entrevista a Isabel, quien señala reconocer lo criollo “en las comidas” (pág. 13).

También en el GF Jóvenes 17-19 años la comida es un marcador étnico importante. A través de ella hay una transmisión y una enseñanza del pasado y de las costumbres (pág. 9).

Otro marcador que se señaló en este último grupo es “el dejo” y “la forma de hablar” (se señala además que es un elemento de discriminación). Se dice que al cholo se le reconoce por “el dejo” y “por la forma de hablar” y “el mote”.

En el GF Adultos 35 - 50 años se señaló como un marcador étnico el “**lugar de nacimiento**”. Esto aparece claramente cuando se habla de la diferencia entre ser un “hijo de migrante” y un “limeño”. A raíz de eso, se desarrolla una serie de intervenciones (ver pp. 10-13) donde más o menos queda claro que hay un “limeño” (el “limeño neto”) que ha nacido en Lima, que ha vivido o nacido en lo que ellos reconocen como “el centro” pero que no sólo abarca El Cercado sino los barrios de la Lima “tradicional” –comillas nuestras- (incluso se mencionan los distritos de Jesús María y de Pueblo Libre). Esta delimitación aparece muy clara en la intervención de uno de los participantes: “*Cuando me dicen ¿tú de dónde eres?*”. Yo digo “*soy limeño*”, ¿no? Pero quiero aclarar que no soy limeño del centro”.

En suma, se habla de un “limeño mazamorrero” (el limeño del centro de Lima) y se lo define a partir de dos elementos: lugar de nacimiento y ascendencia (padres limeños). En forma implícita, este último elemento plantea un rasgo de “**sangre**” y “**ascendencia**” que constituirían otros marcadores de identificación. Aunque no es del todo claro, sí aparece la idea que hay un “limeño legítimo” hijo de padres limeños que está basada en cierta referencia al origen y la “raza” –el mismo término “legítimo” confirma esa idea-. Una persona habla de diferencia en la “tez” –opinión que aparentemente es secundada por otros participantes-. Sin embargo, también se añaden otras diferencias ubicadas en la **cultura** y las **costumbres**, la **forma de ser**, la **forma de hablar**, las diferentes **vivencias** y **tradiciones**.

Los participantes de ese grupo –la mayoría de los cuales son hijos de migrantes- se reconocen como “nuevos limeños” (el término es nuestro): literalmente hablan de “*limeños de Comas*”, cuya experiencia social ha estado marcada por la mezcla de diversas tradiciones traídas por los migrantes. Serían en ese sentido herederos de los valores de los migrantes y provincianos, a quienes –según ellos- se le reconoce entre otras cosas por su **música** (bailan “su huayno”) y el ser trabajadores (valores o **ética del trabajo**).

Al momento de definir qué características tiene cada categoría étnico-racial, los participantes de este GF aluden a algunos marcadores. Resumimos lo dicho en las siguientes líneas:

- “provinciano”: el **baile**, la **música**, la “**cultura**”, el **ser trabajador**, el **ser explotado** (condición clasista);
- “cholo”: es el **provinciano de pelo lacio**
- “serrano”: se le reconoce por el **mote** (el acento o dejo), y por el **lugar de nacimiento**,
- “chuto” o “indiecito”: es el que **vive en las alturas** (lugar de la comunidad de residencia), y usa la **vestimenta** tradicional.

En la entrevista a Hervin Callata éste señala una serie de elementos a través de los cuales él reconocería a un “paisano” o un “provinciano”. Estos aluden a una forma de ser en la cual elementos como la fisonomía, el habla y la vestimenta, entre otros, confluyen para dar un “estilo” de comportamiento reconocible externamente.

Mira, si tú encontraras a un indígena, a un paisano, a un provinciano en la calle, en una fiesta, donde sea, ¿cómo lo identificarías? ¿Cómo lo sacas? Tú dices, “¡ah!, éste es provinciano”, “éste es paisano”, “éste es indígena”...

“Es provinciano” diría, si lo veo que es de otro lado, sí. Si lo veo, “es provinciano” diría.

¿Pero cómo lo sacas? ¿Cómo te das cuenta?

Como es, así más o menos se nota.

¿Cómo es? ¿En qué?...

Cómo camina...

¡Ah! Cómo camina.

Aunque como camina no... Cómo es, cómo habla también. Tendría que... [tener] presente cómo habla y cómo además se comporta, más o menos.

Ya. ¿Su apariencia física también te diría algo de él?

Mucho diría. Aunque sí... mucho... más te dice cómo se viste y cómo habla.

3.3.4 Relación entre identidad y “raza”

En el GF – Adultos migrantes con secundaria se observa una doble tendencia –también detectada en otros grupos-: por un lado, hay la resistencia a hablar de “razas” bajo el supuesto que su sola mención supone hacer diferencias indeseables (“*Entonces pienso que todas las personas somos iguales*”); pero, por otro lado, se constata que sí existen concepciones y prejuicios sobre las razas en el Perú. La referencia más explícita a los prejuicios y estereotipos raciales que aparece en el grupo tiene que ver con la raza negra –lo cual quizás no sea casual dado que el grupo está compuesto mayoritariamente por migrantes de origen serrano- (ver pp. 46-47). Esto tiene que ver además con lo que halló en la Entrevista a Isabel en el sentido que se hace evidente que los conflictos inter-raciales más comunes o abiertos en asentamientos humanos con una alta composición de migrantes son protagonizados contra las personas de raza “negra”.

En algunas oportunidades se escuchan opiniones que señalan que la “raza” no existe. Paul Almanza es uno de los que argumentan en el sentido de la no existencia de las razas. Su alegato, sin embargo, apunta a demostrar que las “razas” (“puras”) no existen debido a las “mezclas” que ha habido a lo largo del tiempo. Al respecto, dice él lo siguiente:

O sea, ¿tú dirías que actualmente ya no hay razas?

Eh... hum... O sea raza... Decir “blanco”... Como te digo, la mayoría se considera eso por el color de piel pero que haya una raza que yo pueda decir a ciencia cierta “soy de raza blanca” no. Porque ha habido tanta mezcla ya entre las propias razas que no es una raza pura. Para hablar de raza blanca o por decir raza negra yo podría hablar de raza negra pura si es que me voy a África, a lugares donde no ha habido ningún tipo de mezcla, o sea siguen conservando los mismos genes que han tenido sus antepasados. (...) En el resto de países normalmente ha habido una migración tanto de un lugar a otro. Entonces genéticamente ya no son raza, o sea ya no son raza blanca ni raza negra ni raza mestiza, ¿no? Simplemente ahora lo tomamos simplemente como... como una referencia por el color nada más de piel.

Además de esta tendencia a negar la existencia de “razas”, se observó en más de un grupo una clara reticencia o incomodidad a hablar abiertamente sobre ese tema. Existen algunos elementos que permitirían pensar que ambas actitudes están relacionadas. Por ejemplo, en el GF – Jóvenes con educación superior –más que en otros quizás- el tratamiento del tema racial generó algunas actitudes de “negación” reveladoras. Por ejemplo, las risas que causó en algunas participantes la referencia que hizo una persona de Puno a sus ancestros españoles (ver pág. 8). Hay varios pasajes útiles para entender el problema del racismo dentro del mismo hogar (pp. 8-9). También se observa mucha resistencia a hacer definiciones raciales, apelando –probablemente a modo de mecanismo defensivo- a la idea de diversidad (ver pág. 10).

En todos los grupos focales se llega a mencionar a algunas de las “razas” que existirían en el Perú: blancos, negros, chinos, trigueños, indígena, mestizos, cholos. El “mestizo” y el “mestizaje” aparecen como categorías que tienen principalmente un componente racial, aunque en algunos casos se aluda a la dimensión cultural.

Esta amalgama de dimensiones que contiene la categoría “raza” queda confirmada con el testimonio recogido en algunas entrevistas realizadas donde se señalan tres elementos asociados

al significado de “raza”: el lugar de origen, la fisonomía o fenotipo de la persona y la forma de ser (en su dimensión social e incluso psicológica).

Como también se halló en Cusco, existe en algunos participantes un discurso que atribuye las diferencias raciales a un factor climatológico. El caso de Hervin Callata joven puneño residente en Lima así lo confirma:

Estamos hablando, claro, del Perú.

¡Ah! Bueno, por sus costumbres de cada uno, ¿no?, de la selva son diferentes también. Por eso sería.

Entonces si tienen digamos algunas costumbres distintas...

Sí, diferencias; cada región tiene sus...

¿En qué se diferencian sobre todo?

Por el clima más que todo...

El clima. ¿Qué más?

El clima, este... por su color.

El color de la piel.

Más que todo... eso viene a ser también por el clima porque se queman por el frío, acá están más o menos y allá se queman por el calor, aunque los de allá son más rajados, negros y rajados, su piel dura.

Te refieres a los puneños.

Claro. Y los limeños normal, vives acá tranquilo, los de allá son quemados, sí, pero no son rajados, morenitos nomás, se queman por el calor y los demás que se queman por el frío.

En el contexto del análisis desarrollado hasta acá, pareciera que esta teoría de la “génesis racial” apuntalaría el mismo objetivo, cual es, negar la existencia de razas.

Por otro lado, en el GF – Adultos migrantes con secundaria el punto de vista de algunos participantes confirmarían la hipótesis de Martín Santos en el sentido que la “raza” tiene relevancia para ciertos grupos (clase media y alta): para la gente de “Miraflores, San Isidro” (ver pág. 45).

En general, parecieran existir estereotipos y prejuicios sobre las características de las “razas”. Sin embargo, estas ideas no aparecen de modo espontáneo en las discusiones grupales, ni en las entrevistas, debido a la resistencia y a la negación que hay en los participantes para hablar del tema.

En el GF – Jóvenes 17 - 19 años se mencionaron dos marcadores de “raza”: los rasgos físicos y la forma de hablar (pág. 26). En ese grupo, cuando se habla de las razas se hace alusión más clara y directa a “los negros”. Se dice además que entre los marcadores de raza más frecuentes en esos casos están: la tez oscura, el tener “rulos” (cabello ondulado) y la “forma de hablar”.

En la entrevista de Hervin Callata éste hace una definición biológica de raza. Señala que “raza” implica el “color” de la piel y la “sangre”. También dice que la raza define “todo el cuerpo”, vale decir, “su forma”, su cabello, sus ojos, etcétera. Sin embargo, considera que las costumbres (la cultura) no están determinadas por la raza:

Bueno, las costumbres para mí vendrían después. Si tú le traes... tú le llevas un así... un así de... uno de Puno para Estados Unidos ya no va a tener las mismas costumbres porque es donde se cría, pero su raza si nadie le va a poder cambiar.

Diferencia en ese sentido los factores genéticos (predeterminados) de los culturales (aprendidos): “Claro. Eso no lo va a poder cambiar nadie, en cambio sus costumbres si lo pueden cambiar”.

En el GF – Adultos 35- 50 años no se discutió mucho sobre el concepto de “raza”, pero lo que sí quedó claro es que primaba la idea que los peruanos somos una mezcla de “razas”:

Si, entonces, de ahí somos de ¡todas las sangres! ¿no?, tenemos de negro cholo no, de indio, de serrano, de ¡limeño!, ahí sale eso, esa acotación no y...

En el GF – Adultos migrantes con secundaria aparece el tema del “racismo endógeno” señalando que “*entre paisanos se discriminan*” (ver pp. 18-19).

En la Entrevista a Isabel llama la atención cómo el esposo la insulta diciéndole “serrana terca” (pág. 19), pero al mismo tiempo ella refiere como experiencia de discriminación el hecho que a él en su trabajo lo discriminan pagándole menos que al resto y llamándole “cholo” (pág. 20). De acuerdo a su relato, hay un problema de diferencias económicas (niveles de salarios) pero también de trato (“a los empleados les sirven buena comida (...) y a los obreros (...”). Ella dice que es “por su color” y porque “es bajo” (“*no es alto*”, “*es bien trigueñito, es más oscuro, así del color de mi brazo*”), pero también por carecer de educación y tener un menor status social (ver pág. 20). Esto no sólo da cuenta del “racismo endógeno” existente en las familias, sino también revela la asociación entre “raza” y “origen social” (interesante resulta la forma como ella piensa que esa situación no ocurriría: “*hubiera estudiado una profesión y no hubiera pasado esas cosas*”, pág. 20).

En general, el tratamiento de este tema –el de la “raza”- genera reacciones defensivas y evidencia que se está frente a un asunto que genera incomodidad, vergüenza, complejos, deseos reprimidos, etc. A modo de ejemplo se puede analizar la Entrevista a Isabel, (ver página 13), cuando se le pregunta qué sería “criollo” para ella, y ella responde “*Criollo, así un poco a nuestro color. Al menos yo... yo no quiero ser gringa ni nada...*”. O cuando señala su identidad racial: “*¿Raza? Soy serrano (sic). Yo digo “yo soy serrana”. ¿Por qué voy a negar? Serrana soy...* En otra parte repite: “*Por qué negar el origen, ¿no?*” (pág. 18).

3.3.5 Transmisión intergeneracional de la etnicidad

En el GF – Adultos 35 – 50 años hay quienes se sienten provincianos por ser hijos de provincianos. Pero también se sienten limeños por haber nacido en Lima. En general se definen como “hijos de padres serranos” (pág. 29). Esta categoría de “provincianos” aparece como opuesta a la de “limeño”. Sin embargo, por otro lado, se reconoce implícitamente que hay dos tipos de limeños: los hijos de migrantes y los limeños de antaño (el término es nuestro). En éste como en otros grupos focales para referirse a este último tipo de limeño se usa el término “el verdadero limeño”.

Se deduce del material analizado que este grupo –como otros- tiene dos formas de asumir la identidad: por el lugar de nacimiento y por la “herencia” de sus padres (dónde han nacido y de donde provienen los padres) (ver pág. 30). En este grupo, quizás por el hecho de estar conformado por migrantes, se aludió al cambio generacional que implica el abandono o la continuación de costumbres y valores de parte de sus hijos nacidos en Lima, señalándose que los hijos suelen identificarse “con otro tipo de costumbres” (ver pág. 16). Por otro lado, se deduce del material analizado que los hijos de estas personas ya no se definen como “provincianos” ni “paisanos”, sino más bien como “limeños”. Pareciera que tampoco asumen la identidad de “cholos” (ver pág. 28). Se alude a un proceso de aculturación que los participantes definen con estos términos: “se modernizan”, “se olvidan del pariente” (sic), “van cambiando”. Incluso se llega a decir que se les puede considerar “criollos” (Ibid.).

Al tratar el tema del cambio generacional en relación a la identidad en el GF – Jóvenes con educación superior aparece un elemento interesante: no sólo hay falta de interés de los jóvenes

por conocer sus raíces, sino que también sucede que los padres no les inculcan “ese amor a lo nuestro” (pág. 13). Pero, en contraposición a esta idea, en el GF Adultos migrantes con educación superior se dice que a pesar de todo las costumbres “van quedando”, incluso señalan que sus hijos también se identifican con la cultura de sus padres (pág. 17).

En referencia a las entrevistas realizadas, un ejemplo de continuidad de la identidad étnica de base indígena es el de Hervin Callata, un joven puneño de 18 años que vive desde hace años en Lima. Reivindica su origen puneño y asocia el hecho de ser “paisano” con las costumbres propias de su tierra (por ejemplo, hace mención a la fiesta de la Virgen de la Candelaria y al baile de la Diablada).

Por otro lado, Paul Almanza siendo limeño dice reivindicar al mismo tiempo su pasado y sus orígenes “indígenas” –en tanto “peruano”-. Sin embargo, este caso representa un claro contraste con el perfil de Hervin Callata en la medida que básicamente su auto definición pasa por la adscripción con la categoría de “criollo” y “mestizo”. Como se describe antes, Paul Almanza no sólo ha nacido en Lima sino que es hijo de migrantes más “acriollados” –de familia paterna norteña y de madre limeña-.

4. Conclusiones

Los grupos participantes y las personas entrevistadas manifiestan compartir una serie de elementos culturales, sociales, biológicos, normativos y políticos que son reconocidos como la base de una identificación común. Entre los elementos identitarios destacan la música, las fiestas, ciertas costumbres y creencias, la participación en asociaciones de coterraneos, la mantención de la culinaria local, y un vínculo afectivo y económico con el lugar de origen.

En todos los grupos y personas, incluyendo los de Lima, se ha observado que la comida del pueblo o la comunidad de origen –la culinaria local- constituye un marcador muy importante sobre todo para los migrantes. Parece que este elemento se mantiene de forma más viva y presente en la cotidianidad de la vida de los migrantes cusqueños y sus hijos (basta recordar lo que se registra en varias entrevistas en Cusco urbano que refieren a los platos de la región o de su comunidad).

Sin embargo, esta fuerte identificación étnica contrasta con la falta de una elaboración articulada que use algún término o “etiqueta” étnica de reconocimiento. Esta “ausencia” a nivel del discurso tendría que ver con la secular discriminación ejercida contra la población indígena en el Perú.

Las técnicas aplicadas en el presente estudio estaban orientadas a la elección de algunas “etiquetas” de identificación. Esto generó una dinámica de reconocimiento o rechazo de las mismas, y permitió al mismo tiempo conocer el contenido y el significado otorgado por los sujetos a cada uno de los términos propuestos. En ese ejercicio se hizo evidente una permanente lucha contra la “categorización” que implican ciertas palabras, en un intento por resignificarlas y lograr eventualmente una “apropiación positiva” de su uso como términos de auto-identificación.

Frente al señalamiento que ciertos términos son usados como insulto, las personas planteaban un esfuerzo por resignificar las categorizaciones peyorativas dándoles el ‘verdadero significado’, uno valorativamente neutro (ej. serrano es vivir en la sierra, ‘indio’ es ser de la India, ‘indígena es ser del lugar, etc.) para así descalificar los insultos. Este trabajo ideológico se hizo patente en todas las localidades y particularmente en Cusco rural. El esfuerzo para superar el uso peyorativo de ciertos términos –ejercido por una parte de los entrevistados- se convierte en un tipo de afrontamiento frente a la discriminación: el que insulta es ignorante porque no sabe lo que dice y en todo caso no hay motivo para ofenderse porque el ‘verdadero significado’ no es ofensivo, por lo tanto lo mejor es ‘no darle importancia’. Es una especie de estrategia/teoría semiológica literal donde la intencionalidad del que insulta o el ‘uso’ de los términos no importa: se apropian de los términos resignificándolos para estar de acuerdo en que sí, son ‘serranos’ porque son gente del campo que vive en la sierra.

No obstante ese esfuerzo de resignificación de algunas categorías, la mayoría de las personas prefieren prescindir de las mismas. En todo caso, se hace evidente que no son términos que son adscriptos por ellas en forma espontánea y entusiasta. Un ejemplo de lo anterior es lo que se observa en los grupos de Cusco urbano donde el término “cholo” es reconocido como una categorización y un insulto, pero se le autoadscribe como una forma de designar una identidad, sea porque se es ‘peruano’, porque se viene del campo, o porque se está orgulloso de una herencia Inca. No obstante ello, el término no es usado espontáneamente por los sujetos, ni reivindicado como propio. Se dice que el término ‘cholo’ está asociado a la lengua como marcador (hablar castellano con mote, no hablarlo perfectamente o hablar quechua), señalando que el mismo es objeto de desprecio y discriminación. Quizás eso explique la poca aprehensión o apego a su uso. Incluso, a veces daría la impresión de haber cierta actitud defensiva cuando se

apela a la amplia cobertura de su significado (significando una inclusión “igualitaria”): “*Lo que yo tengo entendido, creo que todos los peruanos somos cholos*”.

Aunque esta lucha entre categorización y auto-adscripción no parece ser un proceso acabado, ni mucho menos “ganado” a favor de una reivindicación étnica, no debe olvidarse lo que Miles comenta respecto a cómo el movimiento ‘Black’ en los Estados Unidos logró apropiarse de una categorización usada despectivamente para construir una identificación revalorada (Miles, 2000 [1993]). Sin embargo, el balance a la fecha parece indicar una falta de interés por lograr esa “apropiación” terminológica y conceptual –la cual implica finalmente una pelea en el terreno ideológico y político–.

De los resultados del estudio se puede deducir cómo la discriminación es una práctica disciplinaria (a lo Foucault) o un tipo de interacción fundamental destinada a mantener la fronteras étnicas (a lo Barth) asociadas a su vez a privilegios materiales. Los mecanismos de la discriminación y sus alcances parecen tener directa relación con la manera como se conforman y se establecen esas fronteras étnicas.

Tanto en los grupos analizados en Lima como en Cusco urbano, la etnicidad aparece como un proceso de afirmación de una identidad en un contexto donde ha prevalecido una fuerte discriminación y una subvaloración hacia lo indígena. Sin embargo, esta tendencia afirmativa no está exenta de contradicciones y ambigüedades, entre las cuales se percibe como una de las principales –al menos en algunos casos y sobre todo entre los jóvenes cusqueños universitarios–, el desfase entre el discurso étnico reivindicativo y la negación de ciertas características asociadas al fenotipo ‘cholo’ o ‘serrano’.

Otro punto importante tiene que ver con la constatación de una ruptura entre la realidad del campo y la de la ciudad. El análisis de los casos de Cusco rural permiten dibujar una realidad ideológica sobre la etnicidad que se estructura en base a la contraposición campo/ciudad como la diferencia (y la desigualdad) fundamental. En ese sentido, los y las participantes han establecido como frontera étnica fundamental aquella que separa la ‘gente del campo’ (los campesinos) de la gente de la ciudad o ‘ciudadanos’.

Teniendo en cuenta que desde fines de los 60 la mayor parte de estudios antropológicos han articulado las fronteras étnicas en términos de las relaciones indio-mestizo (Cotler 1968, Fuenzalida 1970, Mayer 1970, Bourricaud 1971, Flores Ochoa 1974, van den Bergue 1974, Ossio 1978, De La Cadena 1990; De la Cadena 1996), esta diferenciación campo/ciudad constituiría una nueva forma de jerarquización a través de la cual las relaciones étnico- raciales se estarían expresando incluso en el Perú de hoy.

¿Cuáles son los principios de construcción de la identidad étnica /racial en el país?

Los hallazgos del estudio permiten plantear que los principales rasgos que asume el proceso de construcción de la identidad étnica en el país están caracterizados a través de los siguientes puntos:

a) Los migrantes tienen un sentido de pertenencia étnica referido a la comunidad de origen.

La etnicidad es vivida por los migrantes a partir de un sentido de pertenencia a una comunidad de origen (pueblo, distrito o provincia de nacimiento) y del hecho de compartir ciertos valores de una cultura de origen indígena (costumbres, tradiciones, culinaria, etc.). Los vínculos y modos de relación con sus comunidades de origen son de diversa índole e intensidad, pero básicamente se desarrollan aún cuando el migrante reside en la ciudad –sea a través de las visitas y relaciones sociales y económicas con la

comunidad de origen, o sea a través de la re-creación de los vínculos comunitarios en el contexto urbano-.

b) *Los migrantes en la ciudad se sienten parte de la categoría de “provincianos” y hacen uso de la categoría “paisano”.*

Junto a ese sentido de pertenencia comunitario existe otro “nosotros” que alude a los “provincianos”. Esto es particularmente relevante en el caso de los migrantes residentes en Lima. Hay un elemento clave que establece los parámetros del sentido de pertenencia: ser migrante como condición de nueva situación en la ciudad. Si bien la categoría “migrante” abarca diversas proveniencias, resulta claro que mayoritariamente alude al origen andino de las personas –motivo por el cual se la asocia con otras categorías como “paisano”, “cholo” y “serano”-.

Entre los grupos de migrantes de Lima las categorías “paisano” y “provinciano” tienen una importancia particular –a diferencia de lo que sucede con los migrantes residentes en Cusco y, sobre todo, con los pobladores de las Comunidades Campesinas entrevistados-. Entre los pobladores –sobre todo de Lima- la referencia más directa a los elementos que tienen en común alude al hecho de ser migrantes o descendientes de migrantes, vale decir, “provincianos”. La categoría “provinciano” pareciera encerrar las especificidades étnico culturales pero al mismo tiempo –por necesidad- borrarlas a cierto nivel.

c) *El caso de Cusco rural revela la existencia de una fractura social, cultural y política.*

Lo señalado en el acápite anterior supone constatar una clara diferencia respecto a lo que se observó en las Comunidades Campesinas de Cusco rural. La autoadscripción del término ‘provinciano’ por la ‘gente del campo’ entrevistada plantea una diferencia importante respecto de la connotación que tiene el término entre migrantes urbanos, para quienes la categoría ‘provinciano’ sería una extensión de su identidad regionalista y una fuente de solidaridades interregionales: *“la afirmación de ese tipo de identidad (“provinciana”) supone –de algún modo- la negación de una exclusividad étnica y la “aceptación” de una convivencia con varias otras identidades –con las cuales se establece en cierta medida una relación de respeto e incluso de asimilación”* (Valdivia, 2002:80).

A diferencia de la identificación como ‘provinciano’ que adscriben indígenas migrantes urbanos, haciendo referencia a su proveniencia del “interior” del país en contraposición con “lo limeño”, y como inicio o umbral de la adscripción de valores ciudadanos, mestizos y nacionales (Valdivia, 2002); la ‘gente del campo’ entrevistada plantea más bien una discontinuidad y quiebre cuando se afirma como ‘gente del campo’.

En el caso de la ‘gente del campo’ no queda del todo claro que su auto-identificación como tal en la ciudad implique la adscripción de valores mestizos o nacionales. En cierto sentido, pareciera que se da lo contrario: el ‘mestizo’ –y probablemente el ‘peruano’ en cuanto ‘ciudadano’- es el ciudadano, el ciudadano, no la ‘gente del campo’. Si la identidad étnica en Cusco rural asume la forma de los ‘regionalismos’ planteados para migrantes urbanos, en el sentido que entre la identificación como ‘paisano’ y ‘gente del campo’ puede haber identificaciones intermedias distritales y provinciales – algo no explorado en el estudio-, este ‘regionalismo’ se contrapone con la migración, el mestizaje, la apariencia y la vida ciudadana. En vez de que la apariencia y modo de vida ciudadano (‘amestizamiento’, por así decirlo) genere solidaridades inclusivas y flexibles entre la gente del campo, según nuestros informantes, lo que genera es un quiebre y una discontinuidad en la identificación y solidaridad étnica propia de la ‘gente del campo’. Hay en efecto un énfasis discursivo en la pérdida de valores y costumbres asociada al paso de ser ‘gente del campo’ a ‘ciudadano’. Incluso, un participante comentaba cómo esta transición que él reconoce en su hija que estudia ahora en el Cusco, implica sentirse más ‘provinciano’ y menos ‘paisano’ revirtiendo así el orden de las solidaridades de la ‘gente del campo’.

d) La construcción de la identidad se da a través de un proceso contradictorio de afirmación y de negación.

Como se señaló en el marco conceptual, existe una relación dialéctica entre la “categorización” (ejercida por “otros”, desde “fuera”) y la “auto adscripción” (reconocida como propia por el mismo sujeto y en términos que éste reconoce como válidos). Se trata de un proceso contradictorio de afirmación y negación que aparece con nitidez en la discusión ocurrida en el GF de los jóvenes universitarios cusqueños³¹, donde el dilema planteado es claro: o aceptas el “insulto” como propio (y lo resignificas), o no lo aceptas, te rebelas y lo rechazas³². La afirmación de la identidad es al mismo tiempo una toma de posición respecto de las diversas formas de discriminación, vale decir, una estrategia de afrontamiento. Por eso la asunción de una identidad supone –o por lo menos la elección de la “etiqueta”- un aceptar o rechazar una forma de discriminación y de estigmatización.

En este proceso de afirmación/negación de hecho sucede que los sujetos elaboran discursos étnicos. Como tales son válidos y legítimos, aún cuando sean eso: una construcción y una elaboración que no necesariamente traducen o reflejan todas las dimensiones y aristas que contiene la identificación étnico-racial. El caso más ilustrativo en este estudio es el de José Carlos Oré quien –como se ha señalado antes- se sometió a una operación de rinoplastia para cambiar la fisonomía de su nariz (la cual, como él mismo señalaba, tenía la forma aguileña y le daba un aspecto de “inca”). Al mismo tiempo, se trata de uno de los principales propulsores de esa suerte de discurso neo-indigenista que exalta la herencia inca y promueve el orgullo étnico. Preguntado si se identifica con la categoría “cholo”, él señala lo siguiente:

Me encanta porque yo me considero cholo. Pero en nuestro medio la palabra “cholo” se utiliza bastante...inclusive acá en el Cusco, siendo inclusive la cuna de los incas, y todo eso, hay muchas...muchos paisanos nuestros que utilizan esa palabra para menospreciar a las personas (...) Aunque no tenga [los rasgos físicos] pero [es] más por una cuestión de identificación y además por una cuestión, qué te digo, de nacionalismo. Porque yo creo que si que yo tengo la tendrían muchas personas, muchos peruanos, las cosas cambiarían. Porque no hay identificación con lo nuestro, muchos menos con nuestra raza (...) Por esa unión que te dije que... yo creo que todos somos mestizos en todo caso, ¿no?, acá en el Cusco. Pero me gustaría mucho que las cosas cambien y no me digan mestizo, que me digan “cholo” o me digan “inca” ¿no?

³¹ Como en otros GF en el GF Jóvenes educación superior – Cusco hay una discusión sobre si “mestizo” es la mezcla de la raza española-blanca con la raza indígena-inca, o también con otras razas. Sin embargo, lo particular de este GF es que ahí hubo mayor discusión hay sobre la conveniencia de aceptar o no esos términos (etiquetas étnicas) como propios en el marco de un debate sobre el significado “verdadero” [o de diccionario, comillas nuestras] y el uso despectivo que se le da –por lo general a todos esos términos, incluidos los de “serrano” e “indio”-. Ver página 42 donde queda claramente graficado cómo el dilema del uso de las etiquetas de identidad (no la identidad misma) se revela en términos de: aceptar el término (“cholo”, “serrano”, “indígena”, “provinciano”, etc.), implicaría “aceptar su insulto”.

El asunto que plantea este tema es hasta qué punto se trata sólo del uso de una etiqueta o la misma identidad de la persona. En todo caso, en la página 44 de este GF – Jóvenes con superior – Cusco hay un pasaje sumamente interesante porque revela cómo existe una relación directa entre la discriminación y la identidad, y cómo en contextos como el peruano una manera de oponerse a la discriminación o reaccionar frente a ella podría consistir en asumir una suerte de “neutralidad” identitaria.

³² También es lo que aparece en testimonios como éste: “Por eso cuando me dicen “provinciana”, provinciana” no me interesa, aunque me digan “chola” o que me digan “serrana”, no me interesa. Yo con mucho orgullo lo acepto. Porque he aprendido a querer allá, cuando yo he ido grande yo he visto tanta maravilla que es vivir acá, lo que acá. No me agrada vivir en Lima, sinceramente, no” (Entrevista a Gladys, mujer que nació en Lima pero se crió desde muy chica en una provincia de Ayacucho).

(Jose Carlos)

El hecho que algunas actitudes suyas revelen implícitamente cierta vergüenza o negación de su propia imagen, no resta validez a este un discurso de este tipo. Plantea, sin embargo, la complejidad que asume la construcción de la identidad en jóvenes de origen andino que viven en la ciudad y han accedido a la educación superior universitaria. No es casual en ese sentido las particularidades halladas en este tipo de jóvenes –sobre todo en el Cusco-, dado que es probable que el acceso a la educación haya posibilitado una mayor conciencia de su identidad étnica pero al mismo tiempo una “intelectualización” de su discurso –en desconexión con las pulsiones y tendencias subjetivas que giran en torno a su auto identificación-.

d) *Identidad y uso de “etiquetas” de categorización o auto adscripción: pareciera que las personas prefieren no “etiquetar” su etnicidad*

Las características arriba descritas hacen difícil y complejo el proceso de afirmación étnica a través de la adhesión y el uso de una etiqueta de identificación. Pareciera que hay una resistencia a asignar o auto adscribirse a “etiquetas” de identificación. Al menos a nivel del discurso –porque ése ha constituido el objeto de análisis del estudio- pareciera que la etnicidad es vivida pero no está “etiquetada” ni elaborada en base a términos que explícitamente la reivindique. En parte, esa falta de necesidad por etiquetar la etnicidad podría estar respondiendo a un intento por no marcar las diferencias –en el sentido planteado por Montoya 2002-.

Esta tendencia se observa de manera muy clara en Lima el énfasis en los grupos focales –sobre todo de personas adultas y de migrantes- giró en torno a la amplitud y diversidad de costumbres y a la idea de una convivencia de “todas las sangres”.

e) *Hay ciertas preferencias en el uso de las categorías etnico-raciales, las cuales responden al significado y el contenido otorgado a cada una de ellas.*

El uso de ciertas etiquetas depende de la resolución que se de al conflicto entre insulto/afirmación, la adscripción externa y la auto adscripción, etc. Se ha observado que no existe una sola opción que de solución a ese conflicto. Las respuestas son varias. Aún así, hay algunas denominaciones más comunes o preferidas.

‘Cholo’ es una categorización que hace referencia a marcadores desvalorizados relacionados con la apariencia, las costumbre y la manera de ser de ‘la gente del campo’ y que los migrantes y cusqueños experimentan (y profieren) en la ciudades como insulto humillante. Es por ello que algunos participantes no se auto-identifican como ‘cholo’. Otros han asociado ‘cholo’ como una categorización de los extranjeros (países vecinos) hacia los peruanos, y han ascrito este término por el hecho de ser peruanos. Sin embargo, la mayoría de participantes se auto-identifican como ‘cholos’ resignificando y reivindicando ‘cholo’ como una convicción política para hacer referencia a un orgullo local del origen Inca. En este último sentido, ni la apariencia, ni las costumbre ni la manera de ser son marcadores necesarios para la auto-adscripción; para sentirse ‘cholo’ basta nacer en la sierra o el Cusco o tener antepasados serranos, cusqueños. En este sentido, los marcadores asociados con el término en tanto categorización o identificación difieren. ‘Cholo’ como identificación se contrapone con el término ‘mestizo’ y ‘blanco’, y como categorización se asemeja al término ‘indio’ o ‘indígena’.

Pareciera que “paisano” es un término más asumido por quienes han experimentado mayor movilidad geográfica (migrantes en Lima, por ejemplo); lo cual es lógico, dado que la categoría tiene más sentido en un medio “externo” o ajeno al propio.

En Lima apareció la categoría “comeño” aludiendo a una identidad de nuevo limeño. Se le concibe como algo distinto a los “limeños mazamorrenos”. Se trata de nuevos

limeños que recogen tradiciones de sus padres, que no olvidan sus lugares de origen, pero que se sienten además otra cosa: una nueva identidad que no niega la anterior.

En la parte final de estas conclusiones, se presenta un resumen de los significados de cada una de las etiquetas étnicas.

f) *Entre todas las etiquetas, el gentilicio es la etiqueta de mayor preferencia.*

La identificación con el pueblo, la comunidad, la provincia y el distrito de origen es lo que marca la forma de vivir la etnicidad para la mayor parte de los entrevistados.

En los grupos focales y las entrevistas fue evidente que la etiqueta de los gentilicios se constituye el campo de identificación más “fluida” y de mayor consenso –diríamos, unánime-. A modo de ejemplo, resaltan los testimonios de las personas que en Cusco señalan que ante todo prefieren que se les llame “cusqueños(as)”. Algunas intervenciones revelan que una de las ventajas de su uso es la carencia del sentido peyorativo que tiene otras categorías (“*porque no me gusta que me digan serrano porque yo ya me estoy definiendo que es una agresión*”).

Esto último abona a favor de la hipótesis que la preferencia por la identificación con el gentilicio sería una forma de “respuesta” al dilema que supone el uso de etiquetas que son usadas –usualmente por otros- como insultos.

En el caso del Cusco urbano el uso del gentilicio como “etiqueta” de identificación fue más fuerte. Más allá de las identificaciones –que, como se ha señalado, giraron en torno a las categorías “quechua”, “provinciano”, “paisano”, “cholo” y “serrano”-, lo importante es el sentido y el significado que los sujetos dan a las mismas. Cabe resaltar que la mayor parte de “etiquetas” propuestas son consideradas por los participantes como términos que han sido usados (por “otros”) para insultar, denigrar o discriminar. Las excepciones tienen que ver en todos los casos con el uso del gentilicio.

Al respecto, vale la pena poner de relieve tres rasgos en el uso del **gentilicio** como categoría de identificación étnica: a) surgieron como los términos “propios”, vale decir, los que ellos eligieron para designar su “identidad”; b) en ningún caso, esos términos denotaban un sentido peyorativo (como sí sucedía con palabras como “serrano” o “cholo” frente a las cuales algunos se resistían a ser asumidas como propias principalmente debido al carácter negativo de su uso); c) el uso de las etiquetas derivadas del gentilicio estaba asociado más bien al orgullo de pertenecer a una comunidad, distrito o provincia, o haber nacido en ella.

g) *Hay una serie de características o marcadores que están asociados a las categorías étnico-raciales, pero no siempre resultan claros y unívocos.*

Si bien se menciona una serie de marcadores como la música, la vestimenta, el idioma, el folclore, la comida y –eventualmente- el fenotipo de la persona, no existe consenso pleno sobre cuáles constituyen los rasgos que permiten reconocer “desde fuera” quién es o quién pertenece a tal o cual categoría étnico-racial.

Sin embargo, en general, para los participantes una manera más clara de saber “quién es quién” es conocer el lugar de nacimiento de la persona. Aunque se reconoce que es difícil –sino imposible- saberlo a “simple vista”, se dice que una vez que se le pregunta a la persona, el intercambio de conocimientos sobre lugares comunes pondría en evidencia la común pertenencia.

Otros marcadores importantes que se mencionaron fueron las “costumbres”, el folclore, y las fiestas. Asociadas a ellas está la música –aunque ésta aparece principalmente ubicada en el contexto de las celebraciones y fiestas tradicionales, dado que los gustos musicales en la ciudad parecen ser más flexibles y heterogéneos-.

Por otro lado, uno de los marcadores más representativos de la etnicidad de las personas es la culinaria local. La “comida” o los “platos tradicionales” –como se les llama- son elementos de identificación en todos los grupos, pero sobre todo para los adultos.

El idioma (el quechua) parece ser otro claro marcador étnico –sobre todo para las generaciones mayores-, no sólo por lo que significa su uso sino por el hecho de influir

sobre “la manera de hablar”: el “mote” en ese sentido acaba siendo una forma de estigmatización del origen indígena.

Aunque la vestimenta se menciona en repetidas oportunidades como un marcador, al final queda claro que en la práctica no constituye un elemento que pondría en evidencia el origen de la persona (principalmente debido a la aculturación y el mestizaje cultural producido por la migración y la urbanización).

Por último, no existe consenso en torno al hecho que el fenotipo o “raza” sea un marcador claro de pertenencia étnica.

h) *La etnicidad es vivida de modo distinto por los hijos.*

Aunque, aparentemente, los jóvenes y los hijos de migrantes viven en contextos de mayor interculturalidad, ello no implica una ruptura total con la cultura de sus padres. Los “puentes” o vínculos más importantes parecen estar centrados en la valoración de sus orígenes, el vínculo con las comunidades de nacimiento suyas o de sus padres (sobre todo entre los jóvenes cusqueños) y la vigencia de ciertas costumbres familiares (incluyendo la comida “tradicional”).

Entre los jóvenes cusqueños –a diferencia de los GF con jóvenes limeños- sí se afirma que existe cierto nivel de transmisión generacional de los valores culturales de los padres. Hay continuidad, asimilación de la cultura, y orgullo de esas raíces y tradiciones heredadas, al menos a nivel del discurso.

CHOLO

En todas las localidades el término fue asociado a los migrantes y la gente proveniente de la sierra. Al mismo tiempo se reconoció que existe un fuerte contenido peyorativo en el uso que se le da al término. Al parecer, este es uno de los motivos por el cual en ninguna de las localidades se observó una plena adhesión con la categoría “cholo”. Hubo reacciones y actitudes de dos tipos: quienes sí dijeron ser “cholos” –posición mayoritaria en Cusco urbano- y quienes rechazaron o simplemente no se identificaron con esa categoría. Lo que sí se registró tanto en Cusco (urbano y rural) como en Lima fue un intento de resignificar el término planteándolo como una categoría que designa a lo peruano (lo nacional).

En Cusco urbano “cholo” es una categorización que hace referencia a marcadores desvalorizados relacionados con la apariencia, las costumbres y la manera de ser de los que vienen de las provincias y ‘la gente del campo’. De hecho, la descripción de los elementos que caracterizan al “cholo” incluye una racialización del término (adjudicándole cierto fenotipo supuestamente característico a los “cholos”), caracterización que no está exenta de ambigüedades. La mayoría de participantes se auto-identifica como ‘cholos’ resignificando y reivindicando ‘cholo’ como una convicción política, sea para hacer referencia a un origen supuestamente genuino de lo peruano o sea para reivindicar un orgullo local del origen Inca. Desde esa última perspectiva, ni la apariencia, ni las costumbres, ni la manera de ser, son marcadores necesarios para la auto-adscrición; para sentirse “cholo” basta nacer en la sierra o el Cusco o tener antepasados serranos, cusqueños. En este sentido los marcadores asociados con el término en tanto categorización o identificación no son del todo estables. Aunque varios participantes señalan el lugar de nacimiento (como equivalente a “serrano”), el fenotipo (ciertos que caracterizan a la “raza chola”) y la lengua (hablar quechua o tener “mote”), los marcadores no son del todo estables, sobre todo cuando la categoría refiere al significado de “cholo” como “lo peruano”.

En Cusco rural “cholo” es un término que hace referencia a la apariencia (fenotipo, vestido, etc.) y el modo de vivir de ‘la gente del campo’ y que la ‘gente del campo’ experimenta en las ciudades como una categorización que marca diferencias campo-ciudad desvalorizando el mundo campesino hasta el punto de utilizarse como un insulto humillante. En este sentido, algunos participantes rechazan el término ‘cholo’ como identificación. Otros resignifican y reivindicán ‘cholo’ como identificación para referirse a un origen o ‘raza’ Inca. En cualquier caso, cuando el término se toma como equivalente de “indio” se rechaza como término de identificación.

En Lima la categoría “cholo” está asociada con “quechua” y “serrano”. Sin embargo, algunas personas hicieron una diferencia tomando el grado de aculturación: se dijo que el “cholo” es de la costa y el “serrano” de la sierra. Es muy clara la asociación del término “cholo” con una acepción que denota lo nacional: ser “cholo” equivale a ser del Perú, ser peruano. Aparentemente, esta resignificación del término no deja de tener como motivación una actitud “defensiva” que se trasluce en la frase “todos somos cholos” que también fue usada por algunas personas en Lima.

INDÍGENA o INDIO

Los términos “indígena” e “indio” son los que menor identificación suscitaron –descontando las categorías de “chino/oriental” y “negro” que tienen aún menor nivel de adhesión-. Ello no descarta la posibilidad que en ciertos casos haya un intento de resignificación del mismo, apelando al “origen” de lo nacional y asociándolo a la idea del legado “ancestral” del Perú. Sin embargo, por lo general, el término está asociado a imágenes y significados subvaluados. Además, hay cierto consenso –al menos en Lima y en Cusco urbano- en identificar esos términos con “la gente que vive en las alturas”.

En Cusco urbano hubo consenso en reconocer el marcado sentido despectivo que tiene el uso de los términos “indígena” o “indio”: son palabras que se usan como insulto. Se hace una fuerte asociación de esas categorías con el campesinado pobre. Para la mayoría de personas entrevistadas la identificación con esas categorías resulta más difícil debido precisamente a ese sentido peyorativo que tiene su uso.

En Cusco rural “indígena” o “indio” es sin lugar a dudas una categorización rechazada por los participantes. Sin embargo, al igual que “cholo”, si se lo reinterpreta para señalar un valorado origen o ‘raza’ Inca, el término ‘indígena’ se afirma como una forma de identificación.

En Lima es uno de los términos que menor adhesión generan. De hecho, su descripción revela cierta distancia de los participantes respecto a quienes son “indígenas” –eso a pesar que gran parte de ellos son hijos de migrantes andinos-. Esta distancia tendría que ver con el significado que tienen esas palabras referido a una realidad social y geográfica ajena a la de Lima: se refieren a un sector del campesinado pobre de la puna.

MESTIZO

En todas las localidades fue claro que el significado de “mestizo” tiene que ver principalmente con una definición “racial”: se trata de la mezcla de “razas”, sobre todo de la “raza blanca” y la “raza indígena”. Aún así, no se trata de un término unívoco, dado que algunas veces no hay acuerdo sobre qué tipo de mezclas implica. Otra acepción importante –sobre todo en el caso de Cusco rural- es el sentido histórico y social de que tiene la categoría al estar asociada con una afinidad cultural occidental (“española”, “criolla”).

En Cusco urbano “mestizo” aparece como una categoría racializada. Según los entrevistados, es “el cruce” de indígena y criollo o español. Sólo en contadas excepciones “mestizo” también parece aludir a la mezcla cultural o la hibridación de culturas. Desde óptica “mestizo” tiene una connotación que supone la inclusión y la aceptación de un legado o herencia española.

En Cusco rural “mestizo” es una identificación que se utiliza para referirse a un tipo de ‘raza’ fruto de la ‘mezcla de sangres’ Inca y española, que establece una herencia moral, física, social y psicológica. Aquel que teniendo ‘sangre mezclada’ habla castellano, tiene una apariencia (ej. vestido y color de piel) y costumbres de ‘gente de la ciudad’ y no se enorgullece de sus antepasados Incas es más ‘mestizo’ (o ‘criollo’), que aquel que habla quechua, tiene una apariencia y costumbres de la ‘gente del campo’ y es orgulloso de su origen Inca. Los ‘criollos’ en este sentido serían los más ‘mestizos’ por excelencia.

En Lima “mestizo” también refiere a la mezcla de razas. Aunque no hay acuerdo sobre si se trata de una mezcla de todas las razas o sólo de los “españoles” con la raza oriunda del Perú. Acá se confirma el carácter básicamente “racial” de la categoría “mestizo” (“es un poco el color”, “por la sangre”), frente al carácter más cultural y étnico del término “cholo” (se alude al “origen”).

CRIOLLO

El término “criollo” tiene un significado que encierra al mismo tiempo tres dimensiones: una referida a la “raza”, otra que tiene que ver con lugar de residencia (costa, Lima) y otra que alude a la cultura (valores, comida, música). En los discursos y concepciones de los participantes, el énfasis está puesto en una u otra dimensión según sea el caso. Aunque su acepción no es del todo unívoca, básicamente está relacionada a la idea de ser descendiente de los españoles (blancos). Incluso en Cusco rural está fuertemente asociado a la afinidad con lo occidental y la negación de lo autóctono, motivo por el cual genera un nivel de desaprensión o rechazo implícito. Como tal, es un término que sólo suscita adhesiones en algunos casos de personas residentes o nacidas en Lima o la costa.

En Cusco urbano se identifica la categoría “criollo” con la mezcla de “español” con “indígena”, con lo cual su sentido se acerca al de “mestizo”. Sin embargo, quizás el elemento distintivo de la categoría “criollo” tiene que ver con su vinculación con “lo español” y la reminiscencia colonial.

En Cusco rural la categoría “criollo” se utiliza para identificar un tipo de ‘raza’ fruto de la ‘mezcla de sangres’ Inca y española, que establece una herencia moral, física, social y psicológica. Para la ‘gente del campo’ éste es un término equivalente al ‘mestizo’ urbanizado, que teniendo ‘sangre mezclada’ habla castellano, tiene una apariencia (ej. vestido y color de piel) y costumbres de ‘gente de la ciudad’ y no se enorgullece de sus antepasados Incas (es entonces de ‘raza española’); y se contraponen con el ‘cholo’ o el ‘mestizo’ que habla quechua, tiene una apariencia y costumbres de la ‘gente del campo’ y es orgulloso de su origen Inca.

En Lima es muy clara la asociación de “lo criollo” con “lo limeño” y “lo costeño”. El término aparece asociado con la música criolla y la comida criolla; pero también con algunos atributos psicológicos y valores culturales adscriptos al “criollo”: audacia, perspicacia, astucia, sagacidad. Es interesante constatar que sobre todo en Lima la auto-adscripción a esta categoría puede resultar independiente del origen y la raza, dado que algunos de los que son hijos de migrantes nacidos en Lima se sienten “criollos” por la influencia cultural recibida y por el solo hecho de haber nacido en Lima.

SERRANO

En general, la categoría “serrano” tiene dos interpretaciones muy claras. Por un lado, es entendido en el sentido literal: como designación de quien ha nacido en la sierra (equivalente así a “costeño”). Por otro lado, como una categorización que es usada como un insulto y con propósitos discriminatorios. Aunque, de hecho, su significado implica una descripción de supuestas características (fenotípicas, de vestimenta, de costumbres, de cultura, etc.) –motivo por el cual está asociado a “lo cholo”- básicamente tiende a aludir a una pertenencia geográfica.

En Cusco urbano para los participantes el significado de “serrano” tiene que ver con el hecho de haber nacido en la región geográfica donde viven (la sierra). Y la insistencia en darle ese significado –y no otro- revela un intento de resignificación que va contra el sentido peyorativo que se reconoce suele tener. Tanto el término “cholo” como el de “serrano” son difícilmente asumidos como propios debido a que históricamente han sido usados por “otros” para denigrar, insultar y discriminar a la población de origen indígena. En ese sentido, resulta significativo el intenso debate que se generó en uno de los grupos focales en torno a si se debe aceptar esos términos como etiquetas de su auto identificación o si se los debe rechazar.

También en Cusco rural “serrano” es un término de categorización peyorativa hacia la “gente

del campo” que cuando se percibe como insulto no se autoadscribe, pero cuando se resignifica como una descripción de proveniencia de la sierra como región geográfica se autoadscribe. Sin embargo no es un término de autoidentificación corriente entre la ‘gente del campo’.

En Lima predominó la idea que “serrano” tiene que ver más con la “proveniencia” o el lugar de origen que con la “raza”. Quedó claro que para la mayor parte de personas el término “serrano” designa al que es de la sierra. Pero también fue evidente que si bien se trata de un término más relacionado a una región geográfica, también tiene connotaciones socio culturales. Además, se reconoció que de hecho es usado en un sentido despectivo, motivo por el cual es una categoría con la cual resulta difícil identificarse. Con este término sucede lo mismo que con “cholo”: hay un intento por contrarrestar el fuerte sentido negativo de su uso.

PAISANO

Éste es uno de los términos con menor carga negativa o peyorativa. Quizás ese sea uno de los principales motivos por los que en todas las localidades se observó que el término “paisano” constituye una de las formas de denominación más comunes y aceptadas para designar cierta afinidad o identificación étnica. “Paisano” significa, en ese sentido, el coterráneo, el que comparte las mismas costumbres, el que nació en el mismo lugar que uno, el que forma parte de una misma comunidad de origen. Si bien no constituye en sí una “etiqueta” que designa a una cultura o comunidad en particular, sí representa un término que permite delimitar fronteras étnicas entre ‘nosotros’ y ‘otros’. Esta carga o contenido étnico es más evidente en el caso de Cusco rural, localidad donde –al mismo tiempo- el término tiene un sentido más restringido: hace referencia a la procedencia compartida y cabría sólo entre aquellos que viven en el mismo pueblo o comunidad (no tan así para quienes vienen de la misma provincia o región).

En Cusco urbano el término “paisano” implica una afinidad basada en el hecho de ser “del mismo lugar” o haber nacido en la misma “tierra”. La categoría “paisano” alude a distintos niveles de pertenencia, principalmente tres: ser de la región (o departamento), ser de la misma provincia, o ser de la misma ciudad, pueblo, anexo o caserío. Hay dos categorías que aparecen asociadas a la de “paisano”: “migrante” y “provinciano”.

En Cusco rural “paisano” es un término de auto-adscripción que hace referencia a la gente (vecinos o familia) que nació o vive en el mismo pueblo o comunidad (*ayllumasiykuna*, *llaqtamasiykuna*, *paysanukuna*); y que dada la organización comunal, es la gente con la que se mantienen lazos de reciprocidad (ej. *ayni*, *minka*, etc.). A diferencia de otros términos de adscripción étnica que son estructurados a partir de valores que toman ciertos marcadores, el término “paisano” no tiene valores concretos; aunque se ha señalado la forma de vestir y hablar como marcadores visibles, reconocibles de la procedencia compartida (si no se conocen), los valores de estos marcadores son distintos según a qué pueblo o comunidad se haga referencia. A diferencia de otros términos de identificación, el término ‘paisano/a’ no tiene una connotación peyorativa.

En Lima, el término “paisano” está asociado al de “provinciano” –y de algún modo contrapuesto a “limeño”-. En algún momento “paisano” fue definido como “el que entiende tu costumbre, comparte los valores”. Como en el caso de Cusco urbano, el establecer quién es un “paisano” tiene que ver con la idea de círculos concéntricos: va desde el nivel la comunidad local (caserío, pueblo, distrito) hasta el macro regional (región, departamento). Y se señala que se reconoce quién es un paisano cuando conversando con él se descubre que conoce los mismos lugares y costumbres que uno conoce.

PROVINCIANO

En las tres localidades, el término “provinciano” significa el que ha nacido en provincias o en “el interior del país”. Está definido en oposición a Lima o a la capital de la región o el departamento. Al mismo tiempo, “provinciano” está asociado a términos como “serrano” y “paisano”. En ese sentido, si bien la categoría “provinciano” tiene un referente geográfico (de lugar), al mismo tiempo implica fuertes connotaciones étnicas (culturales y sociales). El referente de lugar tiene un grado de relatividad: se es provinciano en relación a Lima, pero también en relación a la capital del departamento o región. Aparentemente, es una categoría más propia de migrantes asentados en Lima o grandes ciudades; motivo por el cual no es un término que sea usado por las personas de Cusco rural. Es una categoría que parece haberse consolidado en el proceso de urbanización y gestación de la identidad popular limeña.

En Cusco urbano la categoría “provinciano” está relacionada al lugar de nacimiento. Es entendida como una pertenencia diferente a la de la “capital” de la provincia, de la región o del país. En ese sentido, se relaciona con el hecho de no ser de Lima, ni de la capital del departamento.

En Cusco rural “provinciano” es un término que hace referencia al hecho que la comunidad o el pueblo de los entrevistados pertenece a un distrito y a una provincia. Sin embargo, no se usa como término de identificación de las personas que cuando salen de sus comunidades o pueblos prefieren identificarse como “gente del campo” o “paisano”.

En Lima se dijo que “provinciano” designa a “los que venimos del interior del país, de la provincia”. En algún momento se hizo una distinción entre nuevas generaciones de hijos de migrantes y los “netamente provincianos”. Algunos casos revelan la posibilidad que siendo hijos de “provincianos” aquéllos logren una identificación con la cultura de los padres. Otras intervenciones permiten notar que “provinciano” aparece asociado a “cholo” y “serrano”. Y que el término no está exento de un eventual uso despectivo (por parte de los limeños o ciudadanos).

QUECHUA

En ninguna de las localidades estudiadas el término representa una etiqueta de identificación étnica. Sin embargo, el término sí constituye un marcador de etnicidad –sobre todo en el caso de Cusco urbano-. En todos los casos, el término designa al idioma “quechua”.

En Cusco urbano la identificación con el término “quechua” se dio a partir de la identificación con la lengua quechua. Algunos dijeron: “Porque es nuestra lengua mater”, “porque somos quechuahablantes”. Sin embargo, al mismo tiempo, otras intervenciones apuntaron a un nivel de identificación que va más allá del ser usuario de una lengua y apela a la tradición heredada. Incluso se llegó a decir que “quechua” es “Una forma de identificarlos a los cusqueños”.

En Cusco rural “quechua” se utiliza para referirse al idioma como marcador de etnicidad pero no constituye un término de identificación étnica. Hablar (sólo) “quechua” es un signo distintivo que identifica a la “gente del campo”, al “cholo”, y al “serrano”, y lo distingue del “criollo”. El ser quechuahablante no es un marcador suficiente para descartar o determinar si se es “mestizo”. Sin embargo, no hablar castellano sí excluye la posibilidad de identificarse como “mestizo”, y no hablar quechua define al “criollo” y excluye la posibilidad de identificarse como “cholo”.

En Lima el nivel de adhesión o identificación con el término “quechua” fue mucho menor. Ello se explica por la fuerte asociación de su significado con el idioma. A pesar de tratarse en muchos casos de hijos de migrantes, el hecho de no saber este idioma hace que la persona no se identifique como tal. Incluso, para algunas personas de esos grupos de Lima se trata de una categoría que aparece asociada a los “serranos”.

Nuevos términos

Más allá de las etiquetas previstas en las dinámicas de los grupos focales y las entrevistas, los propios participantes propusieron algunas “etiquetas” que mostraban como propias y que incluso recibían mayor nivel de adhesión. En primer lugar están los gentilicios, que –como ya se ha explicado– constituyen la principal “etiqueta” de adscripción étnica para las personas. Este uso es crucial y extendido en Lima y Cusco urbano.

Además de los gentilicios, los participantes hicieron uso de tres “etiquetas”: “peruano” (en Lima y Cusco urbano, sobre todo), “gente del campo” o “campesino” en Cusco rural exclusivamente, y “comeño” en el caso de la gente de Comas, en Lima.

El término “peruano” es usado en el mismo sentido de lo hallado en el referido estudio sobre indígenas urbanos (Valdivia 2002): alude a una pertenencia colectiva nacional. En sí, tienen una connotación profundamente inclusiva, en la medida que alude a una condición ciudadana que supone un requisito formal de igualdad.

En Cusco rural apareció claramente como principal término de identificación ‘espontánea’ de los mismos participantes el de “gente del campo” o “campesino” (*kampuruna, kampsinu*). Ser ‘gente del campo’ implica tener cierta apariencia (vestido, color de piel, etc.) y modo de vivir (costumbres, maneras, idioma, ocupación, nivel educativo, etc.).

Se observó además que la identificación ‘gente del campo’ es más incluyente que la de ‘paisano’. El “paisano” es aquél del mismo pueblo o comunidad; “gente del campo”, en cambio, abarca a personas de distintas comunidades que comparten la condición de ser campesino pobre de origen indígena.

El término “comeño” fue una nueva categoría de identificación señalada por los entrevistados y participantes de los grupos focales en Lima. Esa categoría es una distinta a las que se presentaron en la dinámica de los grupos focales y alude a la pertenencia al distrito de Comas. De hecho esta identificación estuvo asociada a otras categorizaciones tales como “migrante”, “provinciano” y “cholo”.

Este término parece ser usado sobre todo por las nuevas generaciones, los “hijos de migrantes”, que nacieron y crecieron en Lima y que han encontrado en su barrio un espacio social de socialización y expresión de valores propios. En algunos casos se usó el término “limeño de Comas”, pero en la mayoría simplemente se usó el gentilicio “comeño”. Es interesante ver que en algunos casos se hace una distinción: dentro del universo de “limeños”, son (y eventualmente) se sienten (más) “comeños”.

Bibliografía

- Altamirano, Teófilo (1984). "Presencia andina en Lima Metropolitana. Un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos" Fondo Editorial PUCP, Lima.
- Altamirano, Teófilo y Lane Ryo Hirabayashi (1997). "The construction of regional identities in Urban Latin America" en el libro *Migrants, regional identities and Latin American cities*, Teófilo Altamirano y Lane Ryo Hirabayashi (Edit.), Society for Latin American Anthropology Publications Series Vol. 13.
- Altamirano, Teófilo (2000). "Migrantes de origen indígena y la población afro peruana de la costa: el caso de Lima Metropolitana" Informe Final al Banco Mundial/ PROMUDEH, Lima.
- Barth, Fredrik (1969). "Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales", *Introducción*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Benavides, Martín y Juan Carlos Callirgos (2006). "Nota técnica sobre indígenas y afro peruanos. Informe de Investigación". GRADE, mimeo, Lima.
- Benavides, Martín; Torero, Máximo y Néstor Valdivia (2006). "Pobreza, discriminación social e identidad: el caso de la población afrodescendiente en el Perú", The World Bank / GRADE, Washington.
- Bourdieu, P. (2000). Comprender. In P. Bourdieu (Ed.), *La Miseria en el mundo* (pp. 527-543). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourricaud, F., & [get_it] (1971). Indian, mestizo and cholo as symbols in the Peruvian system of stratification. In N. Glazer, & D. Moynihan (Eds.), *Ethnicity theory and experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Callirgos, Juan Carlos (1995). *La discriminación en la socialización escolar*. Separata. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Callirgos, Juan Carlos (1993). "El racismo. La cuestión del otro (y de uno)", DESCO, Lima.
- Castro, Raúl (2003). "Para que no se te pegue el mote. Etnicidad, estatus y competencia social en jóvenes del 2001", en la Revista Antropológica, No. 21, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Cosamalón, Ana Lucía (1993). "El significado de la palabra 'cholo'" en el libro en el libro "Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular". Casa de estudios del socialismo - Sur/ Talleres de fotografía social - TAFOS, Lima, diciembre.
- Cotler, Julio (1968). *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú* Lima: IEP
- De La Cadena, Marisol, (1990). De utopías y contrahegemonías. El proceso de la cultura popular. *Revista Andina*, 8(1), 65-75.
- De la Cadena, Marisol (1996). Las mujeres son más indias. In P. Ruiz Bravo (Ed.), *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy* (pp. 181-202). Lima: Editorial: PUCP.
- De la Cadena, M. (2005). Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities. *Journal of Latin American Studies*, 37, 259-284.
- Degregori, Carlos Iván (2000). No hay país más diverso: manual de antropología peruana. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, Carlos Iván (1995) "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú" En: "Perú 1964 – 1994. Economía, sociedad y política" Julio Cotler (ed.) IEP, Lima.
- Degregori, Carlos Iván (1993). "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en el libro *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Adrianzén, Alberto et al., IFEA / IEP, Lima.
- Degregori, Carlos Iván, Blondet, Cecilia y Nicolás Lynch (1986). "Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres", Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Degregori, Carlos Iván y Romeo Grompone (1991). "Elecciones 1990. Demonios y redentores en el Perú". Colección Mínima, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- Doughty, Paul (1969) "La cultura del regionalismo en la vida urbana de Lima, Perú" en la Revista América Indígena Vol. XXIX, No. 4, Octubre, México.
- Drzewieniecki, Joanna (2004). "Peruvian youth and racism: The category of "race" remains strong", ponencia preparada para la Reunión 2004 de LASA - Latin American Studies Association, Las Vegas, mimeo.
- De Soto, Hernando (1989). "El otro sendero: la revolución informal". Lima, Instituto Libertad y Democracia.
- Essed, P. (1991) Understanding everyday racism. An interdisciplinary theory. Sage Series on Race and Ethnic Relations. Vol. 2., Newbury park, London, New Delhi: Sage Publications.
- Figueroa, Adolfo; Altamirano, Teófilo y Denis Sulmont (1996). "Exclusión social y desigualdad en el Perú", Instituto Internacional de Estudios Laborales/ PNUD/ OIT, Lima.
- Flores Ochoa, J., & [get_it] (1974). Mistis and indians. Their relations in a micro-economic region of Cusco. In P. van den Bergue (Ed.), *Class and ethnicity in Peru*. Leiden: E.J.Brill.
- Franco, Carlos (1991). "La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana", Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación – CEDEP, primera edición, Lima.
- Fuenzalida, Fernando (1970). "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo" en el libro de F. Fuenzalida (Ed.), *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.
- Golte, Jürgen y Norma Adams (1990). "Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima" Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Hylland, Thomas (2002). "Ethnicity and nationalism", Pluto Press, England, Second edition.
- Hirschman Charles, Alba Richard y Reynold Farley (20009 "The meaning and measurement of race in the U.S. Census: glimpses into the future", *Demography*, Volume 37- Number 3, Agosto: 381-393.
- Jenkins, R. (2004). *Social identity* London and New York: Routledge.
- Krieger, Nancy (1999). Embodying inequality: a review of concepts, measures, and methods for studying health consequences of discrimination, *International Journal of Health Services*, (5): pp. 295-352.
- Krieger, Nancy (2000). Discrimination and health, in *Social epidemiology*, L.F. Berkman and I. Kawachi, Editors, Oxford University Press. p. 36-75.
- Krieger, N. y G. Davey Smith (2004). "Bodies count," and body counts: social epidemiology and embodying inequalities. *Epidemiologic Reviews*, 26: pp. 92-103.
- Krieger, N., et al., Experiences of discrimination: validity and reliability of a self-report measure for population health research on racism and health. *Social Science & Medicine*, 2005. 61: p. 1576-1596.
- Krieger, N., A glossary for social epidemiology. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 2001(55): p. 693-700.
- Lloréns, José Antonio (2002) "Etnicidad y censos: los conceptos básicos y sus aplicaciones", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Año/Vol. 31, número 003, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 655 – 680.
- Magin, William (1964). "Clubes de provincianos en Lima" en *Estudios sobre la cultura actual en el Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Manrique, Nelson (1992). "Cristianos y Musulmanes. El Imaginario Colonial del descubrimiento de América", en la Revista *Márgenes* No. 9, Lima.
- Manrique, Nelson (1993). "Violencia política, etnicidad y racismo en el Perú del tiempo de la guerra". Ponencia presentada en el Seminario internacional "La violencia política en el Perú" IEP/CEPES/North-South Center-University of Miami, Lima.
- Manrique, Nelson (1999). "Algunas Reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional". En: *La Piel y la Pluma*. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo. SUR/CIDIAG, Lima.
- Matos Mar, José (1984). "Desborde popular y crisis del estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980", Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Mayer, E., & [get_it] (1970). Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas. In F. Fuenzalida (Ed.), *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.

- McEwen, B.S., Allostatic load and allostasis. 1999.
- Miles, R. (2000 [1993]). Apropos the idea of 'race'...again. In J. Solomos, & L. Back (Eds.), *Theories of race and racism* (pp. 125-143). London: Routledge.
- Montoya, Urpi (2002). "Entre fronteras: Convivencia multicultural, Lima siglo XX". Concytec / Sur, Lima.
- Montoya, Rodrigo y Luis Enrique López (Eds.) (1988). "¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano", Mosca Azul Editores/ Universidad Nacional del Altiplano, 1ra. Edición, Lima.
- Montoya, Rodrigo (1980). "Capitalismo y no capitalismo en el Perú", [falta completar]
- Morgan, David (1997). "Focus Groups as qualitative research", *Qualitative Research Methods Series 16, Second Edition*, Sage Publications, London.
- Mullings, L., Resistance and resilience: the Sojourner Syndrome and the social context of reproduction in central Harlem., in *Gender, race, class & health. Intersectional approaches*, A.J. Schulz and L. Mullings, Editors. 2006, Jossey-Bass: San Francisco. p. 345-370.
- Mullings, L. and A. Wali, Stress and resilience. The social contexts of reproduction in Central Harlem. 2001, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Núñez Rebaza, Lucy (1985). "La vigencia de la danza de las tijeras en Lima Metropolitana". Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, Lima.
- Oboler, Suzanne (1996). "El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea", Documento de Trabajo No. 74, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Ortiz, A. (2001a). El termino raza como homonimia. In A. Ortiz (Ed.), *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru.
- Ossio, Juan (1978). Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes. *Debates de Sociología*(2), 1-23.
- Ossio, Juan (1992) "Los indios del Perú", Editorial MAPFRE S.A., Madrid.
- Pajuelo, Ramón (2006). "Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales". Instituto de Estudios Peruanos / Fundación Konrad Adenauer, Lima.
- Paradies, Y., A systematic review of empirical research on self-reported racism and health. *Int. J. Epidemiol.*, 2006. 35(4): pp. 888-901.
- Portocarrero, Gonzalo (1992). "Discriminación social y racismo en el Perú de hoy", en el libro *500 años después... ¿el fin de la historia?*, Nelson Manrique et al., Escuela para el Desarrollo, Lima.
- Portocarrero, Gonzalo (1993). "La cuestión racial: espejismo y realidad", en el libro *Racismo y mestizaje*, SUR, Lima.
- Quijano, Aníbal (1980). "Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú", Mosca Azúl Editores, Lima.
- Remy, María Isabel (1995). "Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional", en: Julio Cotler (ed.) "Perú 1964 – 1994. Economía, sociedad y política" Lima: IEP.
- Rodríguez Rabanal, César (1989). "Cicatrices de la pobreza: un estudio psicoanalítico". Caracas, Nueva Sociedad.
- Romero, Raúl (1999). "De-esencializando al mestizo andino" en el libro *Cultura y globalización*, Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (Editores), Pontificia Universidad Católica del Perú/ Universidad del Pacífico/ Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Romero, Raúl (2004). "Identidades múltiples. Memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro" Fondo Editorial del Congreso, Lima.
- Torero, Máximo, Saavedra, Jaime, Ñopo, Hugo y Javier Escobal (2004). "An invisible wall? The economics of social exclusion in Peru", en el libro *Social Inclusion and Economic Development in Latin America*, Mayra Buvinic, Jaqueline Mazza and Ruthane Deutsch (Eds.), Inter-American Development Bank / Johns Hopkins University Press, Washington.

- Twanama, Walter (1992). "Cholear en Lima". en la Revista *Márgenes. Encuentro y debate*, 5(9), 206-240.
- Valdivia, Néstor (2002). "Etnicidad, pobreza y exclusión social: la situación de los inmigrantes indígenas en las ciudades de Cuzco y Lima" en el libro "Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador", Editores: Jorge Uquillas, Tania Carrasco y Martha Rees, Banco Mundial/Fideicomiso Noruego, Quito, 1ra. edición, 2003.
- Valdivia Néstor, Benavides Martín y Máximo Torero (2007). "Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afro descendiente", GRADE, Lima (en imprenta).
- van den Bergue, P. (1974). *Class and ethnicity in Peru*. Leiden: E.J.Brill.
- Wagley, Charles (1959). "On the concept of social race in the Americas", ...
- Williams, D.R., H.W. Neighbors, and J.S. Jackson, Racial/ethnic discrimination and health: findings from community studies. *American Journal of Public Health*, 2003. 93(2): p. 200-208.
- Zúñiga, M., Sánchez, L., & Zacharías, D. (2000). *Demanda y necesidad de educación bilingüe. Lenguas indígenas y castellano en el sur andino* Lima: Ministerio de Educación/ GTZ/ KFW

Anexo No. 1

Metodología del estudio

Siguiendo a Barth (1969), para la identificación de los grupos étnicos no sólo debe fijarse la mirada en la vigencia de ciertos valores culturales, la referencia al origen y los lazos de consanguinidad o de parentesco, sino también tener en cuenta la dimensión de auto adscripción y el reconocimiento de ciertos “límites étnicos”.

En ese sentido, el lugar privilegiado para explorar las realidades étnicas –y también las distancias entre sus aspectos nominales y virtuales- es la interacción social. Para el análisis de esa interacción social quizás la opción más adecuada –desde un punto de vista metodológico- sería realizar un acercamiento etnográfico de recolección de datos. De hecho, las realidades étnicas discursivas y las ideologías étnicas suelen elaborar versiones dicotómicas, ahistóricas, esencialistas y maniqueas de la realidad e identificación étnica. Como señala De la Cadena (1996), las clasificaciones folk fijan fronteras fijas e infranqueables y no se condice con la experiencia y la realidad material más ‘volatil’ de los individuos.

El presente estudio asume las ventajas que tiene la aplicación de técnicas cualitativas para un análisis de las identidades étnicas, pero al mismo tiempo reconoce ciertas limitaciones derivadas de su alcance y su duración. Dadas las características temporales del estudio, se requería implementar un trabajo de campo en las tres localidades seleccionadas en un lapso de dos meses, por lo que se decidió que el estudio se focalizara en el relato verbal de los participantes durante los grupos focales y las entrevistas. Con ello la metodología aplicada privilegia, necesariamente, los aspectos semánticos e ideológicos de la etnicidad (y la discriminación), tratando al mismo tiempo de cuestionar la reproducción acrítica de discursos introduciendo técnicas narrativas.

En ese sentido, a través del estudio se ha podido explorar los discursos ideológicos respecto de la etnicidad y la discriminación. Sus alcances se refieren a grupos residentes en Lima, Cusco urbano y Cusco rural.

Para la realización del estudio se aplicaron dos técnicas cualitativas: grupos focales y entrevistas. Como se sabe, el grupo focal es una técnica que fija el centro de atención en la interacción grupal en relación a un problema predeterminado. Tiene, en ese sentido, la ventaja de observar una serie de interacciones sobre un tema definido. Pero, al mismo tiempo, presenta como una limitación el hecho de estar focalizado en el análisis del lenguaje verbal de las personas y trabajar con la información auto reportada por los participantes (Morgan 1997: 8). Sin embargo, este último punto no constituyó para nuestra investigación un problema, dado que –desde el inicio- quedó planteada la idea de analizar los campos semánticos, *discursos* o *realidades ideológicas* de los sujetos en torno a la identidad étnica y la discriminación –teniendo claro que no sería posible observar las prácticas y relaciones entre los sujetos en sus medios sociales cotidianos-.

En esa perspectiva, los grupos focales que se llevaron a cabo buscaron, en primer término, indagar sobre el significado de la etnicidad para las personas. Conocer cómo conciben ellas mismas la etnicidad, qué fronteras establecen para demarcar un “nosotros”, qué grupos socio culturales reconocen como distintivos, qué características les atribuyen a esos grupos, y cómo se ubican ellos mismos dentro de ese mapa de pertenencias.

Por otro lado, los grupos focales también buscaron analizar las percepciones sobre el fenómeno de la discriminación –en sus diversas formas-; entender los mecanismos, los motivos, las situaciones, las reacciones, las interpretaciones que hacen de la misma situación, etc. Ello se

hizo teniendo en cuenta que se trataba de la visión y las percepciones de los sujetos –y no una “observación directa” de hechos de discriminación-. Esto último, no debe interpretarse como un problema de sesgo o limitación al análisis, porque –como se vio en el marco conceptual- las mismas percepciones sobre la discriminación pueden llegar a ser un factor gravitante en la conformación de las identidades.

Los grupos focales permitieron describir los fenómenos de etnicidad y discriminación mapeando nociones y experiencias, y evitando así imponer demarcaciones ajenas a las propias comunidades.

El desarrollo de los grupos focales se hizo en dos partes –vale decir, en dos sesiones distintas-; la primera dedicada a discutir temas relacionados a la etnicidad y la segunda sobre temas vinculados a la discriminación. Se trató de mantener el mismo número de participantes y de asegurar que todos estuvieran presentes en ambas sesiones (logrando esto con relativo éxito).

Las sesiones estuvieron a cargo de un(a) facilitador(a), quien tenía la tarea de conducir la discusión, dar la palabra a los asistentes y plantear los temas y preguntas a discutir. Este(a) facilitador(a) contó con la asistencia de una persona que se encargaba de apoyar en la organización logística de las sesiones y, sobre todo, de tomar nota y observar el desarrollo de las mismas-.

Se previó que las entrevistas y grupos focales en Cusco rural pudieran llevarse a cabo en quechua y para ello fue contratado un antropólogo cusqueño como facilitador. En esta localidad, al inicio de cada grupo focal y entrevista, se dio la opción a los participantes para elegir el idioma de su preferencia. En todos los casos, excepto en una entrevista con un varón en Umasbamba, los participantes prefirieron hablar en su lengua vernácula.

Para desarrollar la dinámica de los grupos focales se elaboró una guía de discusión para cada sesión (ver Anexo 1), la cual tenía por finalidad orientar la discusión dentro del grupo y propiciar el tratamiento de ciertos tópicos de interés para el estudio. Este instrumento fue planteando una secuencia que buscaba hacer fluido el cambio o el paso de un tema a otro en la discusión grupal.

Para el desarrollo de las sesiones de los grupos focales (GF), en el tema de la etnicidad, la guía planteaba la necesidad de indagar acerca de la existencia de identificaciones y espacios en común que los mismos participantes reconocieran. En principio y con la finalidad de establecer un nivel de neutralidad necesario, se planteó una pregunta de entrada para indagar acerca de “lo que tenemos en común”. Se buscaba así que los participantes reconocieran –si lo hubiera- algún campo común de pertenencia, evitando en ese sentido introducir términos “ajenos” al léxico de los participantes. La idea de la dinámica propuesta era recoger los elementos que conforman el campo semántico de los propios participantes.

En un momento posterior de la sesión, se planteó una dinámica centrada en una evaluación de un conjunto de términos, “etiquetas” o “categorías” étnico-raciales previamente seleccionados. Se les mostró cada uno de esos términos escritos en tarjetas, y se les pidió a los participantes que “votaran” y realizaran una “elección” en relación a cada uno de ellos señalando qué tanto “se sentían” identificados con los mismos. Las opciones que se les dio fueron tres: “mucho”, “algo”, “nada”. Los términos o “etiquetas” que se usaron fueron los siguientes: “Indígena”, “Quechua”, “Aymará”, “Criollo”, “Mestizo”, “Cholo”, “Blanco”, “Negro”, “Chino/ oriental”, “Serrano”, “Provinciano” y “Paisano”.

La selección de estos términos o “etiquetas” respondía a un balance que una revisión de la literatura sobre el tema en el Perú podía arrojar sobre los términos más usados en nuestro país para designar la pertenencia étnica y racial de las personas. Adicionalmente en el desarrollo de

la sesión del grupo focal se dejó abierta la posibilidad a que surgieran otras categorizaciones y términos no mencionados por el facilitador sino propuestos por los mismos participantes.

Se optó por establecer esa técnica de “elección” de “etiquetas” porque –tal como se sustentó en la parte conceptual- las identidades (étnicas, raciales) son flexibles y múltiples. Proponer un abanico de opciones (como etiquetas de identificación étnico-racial) no excluyentes, permite a la persona elegir no una sino varias de ellas, a la vez. Además, dar la posibilidad de elegir entre “mucho”, “algo” y “nada”, permite establecer gradaciones en la “intensidad” con que la persona se identifica con tal o cual categoría, evitando al mismo tiempo plantear un esquema bipolar o dicotómico que podría no estar reflejando el modo como se producen las identificaciones étnico-raciales en nuestro país –teniendo en cuenta las diversas dimensiones implicadas en las adhesiones e identificaciones a ese nivel, y la variedad de opciones que representa una realidad heterogénea como la sociedad peruana-.

Una vez que se contabilizaba el número de respuestas en cada caso, se procedía a indagar acerca de los motivos y significados que estaban detrás de cada elección. Esta parte de la dinámica era muy importante porque permitía establecer, más allá del significado literal del término, la connotación y el contenido de cada una de las categorías étnico-raciales.

El análisis de los resultados ha buscado establecer ciertos patrones de “asociación”, identificando así las categorías que estarían reflejando configuraciones étnico-culturales significativas desde un punto de vista histórico y conceptual.

Respecto del tratamiento del tema de la discriminación, en los grupos focales se buscó mapear el campo semántico de la ‘discriminación’ a partir de la técnica de *free listing* –para ubicar los términos locales y los lugares de discriminación, a partir del uso de técnicas narrativas– con la finalidad de explorar sobre los motivos de discriminación y las estrategias de afrontamiento. Para la definición del campo semántico de la discriminación étnica/racial en los grupos focales nos pareció conveniente hacer un *détour* metodológico, y mapear el campo étnico de la discriminación para luego ubicar la posición relativa de eventos de discriminación basadas en la etnicidad/raza en el marco de otros motivos de discriminación. De esta manera, la categoría evocadora de narrativas, siendo más amplia (“discriminación”), nos permitió ubicar la significancia de los fenómenos de racismo en el marco de la experiencia de exclusión social. Las entrevistas en cambio buscaron explorar más en detalle la experiencia de discriminación étnica/racial.

Una premisa fundamental en el estudio de la discriminación es que la semiología popular o el campo semántico de experiencias, reacciones y comportamientos concretos no es fácil de estudiar en la medida en que no está constituida por representaciones explícitas y concientes que las personas podrían exponer respondiendo a cuestionarios. Según Corin et al. (1993) este espacio semántico es más bien una "matriz implícita y estructurante" subyacente al discurso y al comportamiento que sería necesario entender allí donde aflora más naturalmente: en su aplicación a la lectura y a la comprensión de casos y eventos reales (1990:55). En este sentido, se buscó evocar narrativas sobre casos o eventos discriminación experimentados por los mismos informantes clave o por personas conocidas. En ese sentido, se pidió que los participantes relataran ejemplos y narraran experiencias de discriminación.

Para llevar a cabo las entrevistas en profundidad se usó una guía de entrevista diseñada para tal fin (ver Anexo 2). La aplicación de esta guía supuso, en primer lugar, retomar algunos temas que se habían discutido en el grupo focal (en particular, la adscripción a categorías étnico-raciales y las experiencias de discriminación).

En relación al tema de la etnicidad, se intentó profundizar en los significados que cada persona maneja en la definición de su propia identidad. Ello permitió tener mayores elementos sobre el contenido que se le da a los términos o las categorías discutidas en el grupo focal.

En las entrevistas también se buscó explorar la discriminación desde el recuento narrativo de experiencias personales. Se trató de indagar acerca de su propia experiencia sobre la discriminación –y sus interpretaciones acerca de la misma-, profundizando sobre todo el tema de la discriminación basada en la idea de ‘raza’. Las entrevistas además tuvieron la ventaja de recoger mejor el contexto social y la trayectoria de vida de la persona, lo cual permitió entender mejor el significado y los alcances de ciertas opciones y nociones verbalizadas por la persona.

Debe tenerse en cuenta que la aplicación de técnicas cualitativas para el análisis del fenómeno de la discriminación y la etnicidad presenta claras ventajas frente a instrumentos de tipo cuantitativo. Si bien existen diseños metodológicos basados en la aplicación de encuestas para captar información de ese tipo, la complejidad del tema y la tendencia a sub reportar experiencias de discriminación racial (Portocarrero 1992, Callirgos 1993), imponen la necesidad de recurrir al uso de técnicas cualitativas para poder dar cuenta de modo más adecuado de los alcances de ese fenómeno.

Criterios de selección de casos: grupos focales y entrevistas

Como se señaló al inicio del documento, las diferenciaciones clave establecidas para definir los grupos a ser incluidos en el estudio tomaron en cuenta la ciudad o región y el carácter rural/urbano de la localidad. A partir de ahí se establecieron tres grandes áreas, las cuales denominamos así: “Lima”, “Cusco urbano” y “Cusco rural”.

En el primer caso, para la realización del trabajo de campo se tomó un barrio del distrito de Comas –el Asentamiento Humano “Señor de los Milagros”- el cual –como todos los barrios de la periferia limeña tiene una fuerte composición de migrantes.

Para la implementación de los grupos focales en la ciudad de Cusco, se tomó contacto con una familia residente en una zona del distrito de Santiago. Se trata de un barrio de clase media baja y estratos populares en el que residen principalmente migrantes provenientes de las diferentes provincias de la región.

En el caso de la zona rural de Cusco se seleccionaron dos comunidades ubicadas relativamente cerca de la ciudad –eligiéndose ese tipo de localización debido a una cuestión de costos-. Se trata de las comunidades de Racchi y Umasbamba.

Al interior de cada una de esas áreas también se aplicaron ciertos criterios para la conformación de los grupos. Para las zonas urbanas los criterios tomaron en cuenta las variables de edad, condición de migración y nivel educativo; para la zona rural se consideró más bien la variable género.

Para la conformación de cada GF se visitó a un grupo de personas –previamente seleccionadas- a las que se aplicó una ficha de datos básicos, con la finalidad de asegurar que los mismos correspondieran a los criterios de selección del grupo.

La aplicación de estos criterios de selección de los participantes dio lugar a la realización de los siguientes grupos focales (GF):

Lima

	Jóvenes 17-25 años nacidos en Lima	Adultos 35-50 años migrantes
Secundaria	GF 1	GF 2
Educación Superior	GF 3	GF 4

Cusco urbano

	Jóvenes 20-25 años nacidos en Cusco	Jóvenes 20-25 años migrantes	Adultos 35-50 años migrantes
Secundaria	GF 1	GF 2	GF 3
Educación Superior	GF 4		

Cusco rural

	Comunidad de Umasbamba	Comunidad de Racchi
Mujeres	GF 1	GF 2
Varones	GF 3	GF 4

En total, en las tres localidades se realizaron 12 grupos focales. El listado de los GF llevados a cabo es el siguiente:

Lima

Grupo Focal Lima: jóvenes nacidos en Lima con secundaria³³

Grupo Focal Lima: jóvenes nacidos en Lima con educación superior

Grupo Focal Lima: adultos migrantes con secundaria

Grupo Focal Lima: adultos migrantes con educación superior

Grupo Focal Lima: adultos limeños entre 35 – 50 años

Cusco urbano

Grupo Focal – Cusco Adultos migrantes con secundaria

Grupo Focal – Cusco Jóvenes cusqueños con educación superior

Grupo Focal – Cusco Jóvenes cusqueños con secundaria

³³ En el texto del informe se hará referencia como fuente de datos a cada uno de estos grupos focales, resumiendo su denominación en un formato de este tipo: “GF – Jóvenes con secundaria”, por ejemplo. En el caso de los grupos de Cusco se añadirá el nombre de esta ciudad.

Grupo Focal – Cusco Jóvenes migrantes con secundaria

Cusco rural³⁴

Grupo Focal - Cusco-Racchi - Hombres.doc

Grupo Focal - Cusco-Umasbamba - Hombres.doc

Grupo Focal - Cusco-Umasbamba - Mujeres.doc

En cuanto a las entrevistas en profundidad, éstas se llevaron a cabo con algunos participantes de los grupos focales –en un momento posterior a la realización de éstos-. El criterio de selección en esos casos tuvo que ver con el hecho que se trataran casos interesantes o “reveladores” por el tipo de información que contenían o por la posición “representativa” de la persona respecto al grupo focal en el que participó.

El total de entrevistas llevadas a cabo en las tres localidades fue de 22, de las cuales 7 entrevistas fueron en Lima, 11 en la ciudad de Cusco y 4 en las comunidades rurales de Cusco. El listado de las mismas es el siguiente:

Lima: 7 entrevistas

Entrevista a Gladys

Entrevista a Hervin

Entrevista a Isabel

Entrevista a Lucila

Entrevista a Mirtha

Entrevista a Paul

Entrevista a Víctor

Cusco urbano: 11 entrevistas

Entrevista a Celine

Entrevista a Edith

Entrevista a Eugenio

Entrevista a Ismael

Entrevista a Jimy

Entrevista a José Carlos

Entrevista a Judith

Entrevista a María

Entrevista a Rosario

Entrevista a Sandro

Entrevista a Wilfredo

Cusco rural: 4 entrevistas

Entrevista a César Khuyro (Comunidad de Racchi)

Entrevista a Wilfredo Ayma (Comunidad de Racchi)

Entrevista a Wilfredo Manco (Comunidad de Umasbamba)

Entrevista a Yannet Chauca (Comunidad de Umasbamba)

³⁴ No se ha incluido en el análisis al grupo focal de mujeres en la Comunidad de Racchi, porque la grabación de esta sesión presentaba deficiencias de audio y no pudo ser transcrita a tiempo.

Análisis de la información

Para el análisis del material recogido en los grupos focales se procedió, en primer término, a transcribir las grabaciones de cada sesión. Al menos para los primeros grupos focales hubo tiempo para llevar a cabo una discusión del equipo de investigación en base a un informe analítico elaborado por el asistente de apoyo en las sesiones. En el resto de grupos focales la falta de tiempo y lo ajustado del cronograma impidieron realizar esta dinámica. En todo caso, para todos los grupos focales y las entrevistas el mecanismo usado para el análisis partió del material transcrito y tuvo en cuenta el eje temático de las sesiones y entrevistas (etnicidad, por un lado, y discriminación, por otro); posteriormente se hizo una lectura transversal de todos los grupos focales y entrevistas llevados a cabo dentro de cada área o localidad. El material de Cusco rural fue analizado en su totalidad a través del programa Atlas-ti, las demás sedes se analizaron a través de la lectura y el uso de un procesador de texto. La presentación de los resultados ha seguido esta división simultánea: temática y por zonas o localidades.

Para la realización del análisis se tuvo en cuenta un esquema que guió la lectura del material transcrito. Como puede verse a continuación, el esquema propuesto pretende establecer las pautas para identificar la información relevante a partir de las guías aplicadas –tanto en los grupos focales como en las entrevistas-. Se trata de identificar los temas clave sobre los cuales se centra el ejercicio analítico que ha servido de base para la redacción del presente informe.

Análisis de [descripción del GF o Entrevista fuente]

DISCRIMINACION	
Fuente de análisis/objetivo	Comentarios
1) Qué significa “discriminación” para las personas. Qué es discriminar, en qué consiste la acción de discriminar, cómo es vista la discriminación, cómo se la califica y valora. → Ver cómo abordar y preguntar acerca del tema, dado que en los tres instrumentos las preguntas usan fraseos diferentes y además referidos a distintos niveles de significado.	
<u>Guía GF1/Sección 3</u> (“Exploración del campo semántico de discriminación”)	¿Qué dice el GF al respecto?
<u>Guía GF1/Sección 4.2</u> (“Indagar justo/injusto”)	¿Qué dice el GF al respecto?
<u>Guía Ent./Sección 2.5</u> (“Discriminación en el hogar/barrio”) –sobre todo los punto a y b-.	¿Qué dice la Entrevista al respecto?
2) Qué términos usan para referirse a la “discriminación” (qué significa cada término involucrado). Analizar cuál es la relación conceptual entre “discriminación” - “trato diferente” - “trato desigual” – “trato injusto” – “menosprecio” – “racismo”, y ver cuáles son los usos y significados que se les da a cada término. → Al momento de redactar las preguntas usar un fraseo con los términos más idóneos, que reflejen el universo semántico de las personas, con la finalidad de darle validez interna al instrumento a ser usado –vale decir, saber que cuando	

preguntamos por “x” la persona está respondiendo por “x” y no por “y”-. En particular interesa ver el vínculo entre “discriminación” y “trato injusto” dado que es un término usado en EOD y WQ	
Guía GF1/Sección 3 (“Exploración del campo semántico de discriminación”)	¿Qué dice el GF al respecto?
Guía G Ent./Sección 2.5 (“Discriminación en el hogar/barrio”) –sobre todo los punto a y b-.	¿Qué dice la Entrevista al respecto?
<p>3) Cómo entienden la discriminación: cuáles son las causas y sus alcances.</p> <p>Analizar las posibles causas de la “discriminación”: “raza”, “género”, “nivel socio económico”, “cultura/”costumbres”, “lengua”/”idioma” “forma de hablar”, “vestimenta” y otros. Debe tenerse en cuenta que tanto en WQ como en la Enc. Afros se han incorporado algunas opciones, por lo que sería conveniente tenerlas en cuenta al momento de hacer este análisis.</p> <p>→ Identificar las posibles causas o motivos inmediatos de la discriminación para considerarlas entre las opciones a preguntar en el instrumento a ser aplicado.</p>	
Guía GF1/Sección 4.3 (“Motivos/ Razones”)	¿Qué dice el GF al respecto?
Guía G Ent./Sección 2.5 (“Discriminación en el hogar/barrio”) –sobre todo los punto a y b-.	¿Qué dice la Entrevista al respecto?
<p>4) Ubicar las diferentes situaciones en que se experimenta la discriminación.</p> <p>Identificar cuáles son los principales contextos –señalados por las personas- como aquéllos en los que es más frecuente la discriminación. Debe tenerse en cuenta que en EOD, WQ y Enc. Afros se han usado categorías que sería conveniente revisar a la luz de los resultados de las técnicas cualitativas.</p> <p>→ Identificar los posibles lugares, situaciones y contextos donde se producen actos de discriminación para considerarlos entre las opciones a preguntar en el instrumento a ser aplicado.</p>	
Guía GF1/Sección 4.1 (“Lugares /Sitios”)	¿Qué dice el GF al respecto?
Guía G Ent./Sección 2.5 (“Discriminación en el hogar/barrio”) –el punto a, referido a “situación inicial”-.	¿Qué dice la Entrevista al respecto?
<p>5) Reacción frente a la discriminación – “Coping strategies”.</p> <p>Identificar cuáles son las principales reacciones o tipos de respuestas de las personas frente a la discriminación. Se trata de entender cómo se desarrollan esas actitudes como parte de ciertas estrategias de afrontamiento, conocer por qué se presentan de ese modo, qué se pretende con ello y qué consecuencias se derivan.</p> <p>→ Identificar las posibles reacciones y respuestas frente a la discriminación para considerarlas como opciones a preguntar en el instrumento a ser aplicado.</p>	
Guía GF1/Sección 4.4 (“Afrontamiento/Reacciones/Respuestas”),	¿Qué dice el GF al respecto?
Guía G Ent./Sección 2.5 (“Discriminación en el hogar/barrio”) —sobre todo el punto c, referido a “reacciones”, “búsqueda de ayuda” y “sentimientos, opiniones y acciones del entorno”-.	¿Qué dice la Entrevista al respecto?

ETNICIDAD	
Fuente de análisis/objetivo	Comentarios
<p>1) Qué es “identidad étnica” para las personas: los límites étnicos. Cómo conciben la identidad étnica, si ese tipo de identificación es algo obvio, sobre entendido, implícito, o más bien reconocido y explícito. Qué límites étnicos reconocen (“nosotros”, “ellos”, “otros”) –o si existen esos “límites étnicos”-. A qué niveles se manejan y en qué contextos. Cómo se manifiesta: si bajo la forma de un sentido de pertenencia, una reafirmación de las diferencias, un sentimiento, un recuerdo o una reconstrucción del pasado. Entre quiénes es más “nítido” y “fuerte” ese sentimiento y/o sentido de pertenencia. → Ver cómo abordar y preguntar acerca del tema, asumiendo la complejidad del mismo y tratando de recoger la perspectiva del actor.</p>	
<u>Guía GF2/Sección 3</u> (“Exploración del campo semántico de la identidad”)	¿Qué dice el GF al respecto?
<u>Guía G Ent./Sección 2.4</u> (“Identidad étnica”)	¿Qué dice la Entrevista al respecto?
<p>2)Cuál es la relación entre “raza” e identidad étnica: la cuestión racial. Analizar el significado de raza y la identidad racial de las personas, vinculándolo al tema de la identidad étnica. Se trata de ver qué rol juega la raza como marcador o elemento de esa identificación, y al mismo tiempo ver cómo se identifican las personas en términos “raciales”. → Ver cómo incluir esta variable “raza” en el módulo sobre identidad étnica y establecer las categorías más relevantes para considerarlas como opciones de respuesta.</p>	
<u>Guía GF2/Sección 5</u> (“Exploración de raza”)	¿Qué dice el GF al respecto?
<u>Guía G Ent./Sección 2.4</u> (“Identidad étnica”)	¿Qué dice la Entrevista al respecto?
<p>3) Qué términos usan para referirse a la “identidad étnica”: las etiquetas. Cuáles son y qué significado tienen las etiquetas usadas para describir su identidad étnica y racial a partir de la exploración de términos identificados por la investigación antropológica: Indígena, Quechua, Aymará, Criollo, Mestizo, Cholo, Blanco, Negro, Chino/ oriental, Serrano, Provinciano, Paisano. Dar cabida a posibles etiquetas alternativas que hayan salido en las entrevistas y los GF. Explorar acerca de su(s) significado(s). → Evaluar la inclusión de las opciones del módulo de la Enc. Afros, asegurando la univocidad del significado de cada categoría e incorporando categorías nuevas o eliminando otras.</p>	
<u>Guía GF2/Sección 4</u> (“Exploración de marcadores étnicos clave”)	¿Qué dice el GF al respecto?
<u>Guía G Ent./Sección 2.4</u> (“Identidad étnica”)	¿Qué dice la Entrevista al respecto?
<p>4) De qué manera la identidad se define a través de rasgos y manifestaciones: los marcadores étnicos. Cuáles son los principales elementos distintivos de la identidad étnica –vale decir los “marcadores étnicos”-. Evaluar una serie de rasgos y manifestaciones tales como: costumbres, comida, vestimenta, música, religión, lengua,</p>	

parentesco, raza, antepasados, lazos familiares, relaciones sociales, lugar de nacimiento, lengua, forma de hablar, etc. Tener en cuenta los que se incluyeron en la Enc. Afros pero considerar otros que hayan aparecido en las entrevistas y GF.

→ Identificar los principales “marcadores étnicos” y ver la mejor forma de “operacionalizarlos” para poder incorporarlos como opciones de respuesta en el instrumento a ser aplicado.

<u>Guía GF2/Sección 4</u> (“Exploración de marcadores étnicos clave”)	¿Qué dice el GF al respecto?
<u>Guía G Ent./Sección 2.4</u> (“Identidad étnica”)	¿Qué dice la Entrevista al respecto?

Anexo 2

GUIA DE GRUPOS FOCALES PRIMERA SESIÓN: DISCRIMINACIÓN

1. RECEPCIÓN Y APLICACIÓN DE LA FICHA SOCIODEMOGRÁFICA

2. PREPARACIÓN Y EXPLICACIÓN

Introducción

- Gracias por venir. Su presencia es importante.
- Esta es la primera de dos sesiones.
- ¿Todos han recibido el consentimiento informado? Describirlo.
- Describir en qué consiste la dinámica grupal: preguntas amplias y generales que buscan conocer qué piensan y reflexionar entre todos sobre el tema.

Finalidad

- Conversaremos sobre las experiencias de migrantes o hijos de migrantes y el acceso a servicios públicos.
- Estamos interesados en sus ideas, comentarios y experiencias.
- No hay preguntas o respuestas correctas o incorrectas.
- Todos los comentarios –tanto positivos como negativos son bien recibidos.
- Siéntanse en libertad para expresar su desacuerdo con los otros participantes. Cada uno tiene una experiencia valiosa y a nosotros nos gustaría tener muchos puntos de vista.

Procedimiento

- Explicar el uso de la grabadora: grabaremos la sesión para que no perdamos sus opiniones y comentarios.
- Explicar la presencia de las otras personas: tomarán nota para facilitar la transcripción del cassette.
- Deseo facilitar que haya un debate grupal así que no necesitan esperar a que yo les de la palabra.
- Hablen uno a la vez para que la grabadora pueda recoger sus comentarios.

Introducción de los participantes

- Pedir que cada uno se presente: Díganos su nombre y cuéntenos algo, por ejemplo en qué trabaja, cuánto tiempo ha vivido en esta zona, etc.

3. EXPLORACION DEL CAMPO SEMANTICO DE 'DISCRIMINACIÓN'

- **Vamos a hacer como UN JUEGO DE ASOCIACIÓN LIBRE DE PALABRAS.**

Este juego consiste en que yo les digo una palabra y ustedes piensan en la primera palabra que se les viene a la mente. Ejemplo: "helado"- frío, "helado"- niño. Hacer una rueda de palabras a partir del ejemplo: árbol.

Repartir 1 tarjeta y 1 plumón a cada participante.

- **Ahora voy a decirles otra palabra pero esta vez no la digan en voz alta sino escríbanla en la tarjeta, ¿qué es lo primero que se les viene a la mente cuando digo 'discriminación'? ¿Con qué palabra asocian "discriminación"?**

Recoger las tarjetas, repartir otra tarjeta y repetir la pregunta.

Recoger las tarjetas y leerlas una por una preguntando al grupo la relación entre la palabra y 'discriminación' e ir las pegando en un papelógrafo. También relacionar las palabras entre sí buscando establecer si se refieren a lo mismo

- ¿Qué quiere decir X? ¿Cuál es la relación entre X e Y? ¿Cuál es la diferencia entre X e Y? ¿Nos referimos a lo mismo o a otra cosa? ¿X es más amplia o más restringida que Y?

Hay que buscar armar con las tarjetas una red de nociones y con plumón dibujar que palabras están conectadas entre sí. Siempre hay que preguntar a los participantes dónde ubicar las tarjetas y con cuáles otras se relacionan cercanamente.

- Hay algunas otras palabras que la gente asocia a 'discriminación' y quería preguntarles dónde las pondrían ustedes.

Presentar las siguientes tarjetas una por una y preguntar por dónde sería más adecuado ubicarlas:

TRATO DIFERENTE
TRATO DESIGUAL
TRATO INJUSTO
MENOSPRECIO
RACISMO

- ¿Qué palabra usarían para referirse a esta situación, a todo esto de lo que estamos hablando? ¿Hay alguna palabra mejor que discriminación? Si tuvieran que poner un título a todo lo que hemos conversado..[Buscar término inclusivo]

4. NARRACIÓN DE EXPERIENCIAS DE DISCRIMINACION/otro_término

4.1 LUGARES/SITIOS

- ¿En dónde se 'discrimina'/otro_término más? ¿En qué lugares/sitios? Hacer referencia a ejemplos que hayan salido que ubiquen lugares.

Escribir cada lugar en una tarjeta e ir las numerando y pegando en la pared.

Terminada la lista, repartir dos papelitos a cada uno y pedir que los participantes voten por los dos lugares en donde se discrimina/otro_término más.

Se suman los votos y se escogen los dos lugares con la más alta votación. Para el primer lugar se pregunta:

4.2 EXPERIENCIAS POR LUGAR – INDAGAR 'JUSTO/INJUSTO'

- Cuéntenos una situación de 'discriminación'/otro_término que hayan experimentado, o hayan visto o les hayan contado- en tal lugar.

Pedir que todos den ejemplos. Agotados los ejemplos se repite la pregunta para el segundo lugar.

Se recogen los ejemplos y se concluye diciendo algo general sobre ellos y se pregunta:

- ¿En estos ejemplos se ha discriminado injustamente? Indagar cada uno.

4.3 MOTIVOS/RAZONES

- ¿Por qué motivos o razones la gente es discriminada/otro_término ?

Primero, en general y luego recogiendo los ejemplos anteriores.

Si luego de una vuelta no salen las siguientes razones, mencionarlas:

RAZA
GÉNERO O SEXO
NIVEL ECONÓMICO / NIVEL U ORIGEN SOCIAL
CULTURA / COSTUMBRES
LENGUA, IDIOMA / FORMA DE HABLAR

Se pregunta a los participantes si sería un motivo o razón de discriminación.

- ¿Por qué motivos o razones la gente discrimina/otro_término a otra persona?

4.4 AFRONTAMIENTO/REACCIONES/RESPUESTAS

- ¿Qué hace una persona cuando otra intenta discriminarla? ¿Cómo reaccionan las personas frente a la discriminación/otro_término? ¿Con qué actitud?
- ¿Cuándo uno es discriminado, generalmente uno habla con otras personas sobre esto o se lo guarda para sí mismo?

Repreguntar... indagar más.

5. CONCLUSION

- Antes de terminar me gustaría destacar los temas sobre los que hemos conversado hoy... (valorizar sus experiencias y su capacidad de aprendizaje).
- Dejar abierta la posibilidad si alguien tiene alguna pregunta o si alguien quiere decir algo más...
- Muchas gracias por participar. Sus opiniones y comentarios han sido muy útiles.
- Nos vemos en la segunda sesión..[fecha, lugar]

GUIA DE GRUPOS FOCALES

SEGUNDA SESIÓN: ETNICIDAD

1. PRESENTACIÓN

- Gracias por venir.
- Recordar el objetivo del estudio.
- El tema de hoy: vamos a hablar de nuestra identidad social y cultural –quiénes somos, cómo nos definimos-, de nuestras manifestaciones culturales y nuestras costumbres. Analizando lo que tenemos en común y lo que tenemos de distinto respecto a otros.
- Recordar cuál será la dinámica de la sesión.

2. EXPERIENCIAS Y COSTUMBRES COMO MIGRANTES/HIJOS DE MIGRANTES

- ¿Qué experiencias en común han vivido ustedes como migrantes/ hijos de migrantes?

- ¿De dónde provienen? ¿Cómo llegaron al barrio? ¿Qué encontraron al llegar (igual/diferente)?

- ¿Qué tienen en común ustedes (ustedes como grupo)? ¿Qué costumbres comparten como migrantes/hijos de migrantes?

- Música
- Comida
- Idioma, forma de hablar, etc.
- Vínculos con comunidades de origen
- Participación en asociación de migrantes

3. EXPLORACION DEL CAMPO SEMANTICO DE 'IDENTIDAD'

- Vamos a hacer como en la sesión pasada UN JUEGO DE ASOCIACIÓN LIBRE DE PALABRAS.

Repartir 1 tarjeta y 1 plumón a cada participante.

- Hemos visto que tienen en común [mencionar lo conversado sobre música, comida, etc.], si alguien les pidiera que se definan, qué describan en una palabra quiénes son ¿qué palabra usarían? ¿cómo se definirían ustedes después de todo lo que hemos hablado? ¿cuál sería su identidad?

Recoger las tarjetas, repartir otra tarjeta y repetir la pregunta.

Recoger las tarjetas y leerlas una por una preguntando al grupo la relación entre la palabra y 'identidad' e ir las pegando en un papelógrafo. También relacionar las palabras entre sí buscando establecer si se refieren a lo mismo

- ¿Cuál es la relación entre X e Y? ¿Cuál es la diferencia entre X e Y? ¿Nos referimos a lo mismo o a otra cosa? ¿X es más amplia o más restringida que Y?

Hay que buscar armar con las tarjetas una red de nociones y con plumón dibujar que palabras están conectadas entre sí. Siempre hay que preguntar a los participantes dónde ubicar las tarjetas y con cuáles otras se relacionan cercanamente.

4. EXPLORACION DE MARCADORES ETNICOS CLAVE

- Existen otras palabras que algunas personas usan para referirse a su identidad y me gustaría saber si ustedes de identifican mucho, algo o nada con estas palabras...

Repartir las siguientes tarjetas:

Indígena	Mestizo	Chino/ oriental
Quechua	Cholo	Serrano
Aymará	Blanco	Provinciano
Criollo	Negro	Paisano

- Coloquen cada palabra en una de las cajas según se sientan “mucho”, “algo” o “nada”.

Pasa cada uno a colocarlas en las tres cajas que tendrán como título “mucho”, “poco”, “nada”, respectivamente.

Hacer un recuento de las tarjetas depositadas en cada caja. Empezar por la caja que prefieran los participantes.

- ¿Por qué se sienten... mucho... X, Y, Z...?

Indagar sobre las razones siguientes:

Costumbres	Comida
Vestimenta	Música
Religión	Pertenencia a organización
Lengua/ Idioma	Parentesco
Raza	Antepasados/lazos familiares
Relaciones sociales	Lugar de nacimiento
Otras.....	

- ¿Por qué se sienten... algo... nada... X, Y, Z...?

- ¿Ustedes dirían que son....? ¿Por qué sí y por qué no? ¿En qué se diferencia X de Y?....

Indagar en extenso el contenido de las categorías y ver cuáles se asocian y cuáles se contraponen.

- ¿Qué es para ustedes un ... X, Y, Z...?

Indagar en extenso el contenido de las categorías.

5. EXPLORACIÓN DE ‘RAZA’

- Si alguien (por ejemplo, un encuestador) les preguntara de frente: ¿A qué raza pertenece Usted? ¿Qué dirían? ¿De qué raza son ustedes?

- ¿Cómo es esa raza?
- ¿Cuáles son las razas que hay en el Perú? ¿Cómo son esas otras razas?
- ¿Qué características tiene cada una de esas razas?
- ¿Qué es “raza” para ustedes?

6. COMPARANDO CON PADRE E HIJOS: CAMBIOS Y CONTINUIDADES

Tomar las palabras elegidas dentro de “mucho” (X e Y, por ejemplo) y formular la siguiente pregunta:

- Me han dicho que ustedes se definen de esta manera (señalar categorías de tarjetas), si les preguntara por cómo se sienten sus hijos/padres..
- Retomar palabra por palabra e indagar. ¿En qué sentido? ¿Qué los diferencia?
 - Música
 - Comida
 - Idioma, forma de hablar, etc.
 - Vínculos con comunidades de origen
 - Participación en asociación de migrantes
- Indagar sobre PATRONES DE CRIANZA Y DISCIPLINA
- A partir de lo que hemos conversado, ¿hay algún otro término que les gustaría usar para referirse a su identidad o hay algo que les gustaría cambiar (tarjetas)?

7. CONCLUSIÓN

Resumir algunos puntos.

¿Cómo se han sentido participar en esta reunión al hablar de este tema de las costumbres propias y la identidad?

GUIA DE GRUPOS FOCALES

PRIMERA SESIÓN: **DISCRIMINACIÓN**

CUSCO RURAL

4. RECEPCIÓN Y APLICACIÓN DE LA FICHA SOCIODEMOGRÁFICA

5. PREPARACIÓN Y EXPLICACIÓN

Introducción

- Gracias por venir. Su presencia es importante.
- Esta es la primera de dos sesiones.
- ¿Todos han recibido el consentimiento informado? Describirlo.
- Describir en qué consiste la dinámica grupal: preguntas amplias y generales que buscan conocer qué piensan y reflexionar entre todos sobre el tema.

Finalidad

- Es un estudio que viene haciendo una ONG (GRADE).
- Conversaremos sobre las experiencias como personas que viven en el campo en el acceso a servicios públicos.
- Estamos interesados en sus ideas, comentarios y experiencias.
- No hay preguntas o respuestas correctas o incorrectas.
- Todos los comentarios –tanto positivos como negativos son bien recibidos.
- Siéntanse en libertad para expresar su desacuerdo con los otros participantes. Cada uno tiene una experiencia valiosa y a nosotros nos gustaría tener muchos puntos de vista.

Procedimiento

- Explicar el uso de la grabadora: grabaremos la sesión para que no perdamos sus opiniones y comentarios.
- Explicar la presencia de las otras personas: tomarán nota para facilitar la transcripción del cassette.
- Deseo facilitar que haya un debate grupal así que no necesitan esperar a que yo les de la palabra.
- Hablen uno a la vez para que la grabadora pueda recoger sus comentarios.

Introducción de los participantes

- Pedir que cada uno se presente: Díganos su nombre y cuéntenos algo, por ejemplo en qué trabaja, cuánto tiempo ha vivido en esta zona, etc.

6. EXPLORACION DEL CAMPO SEMANTICO DE 'DISCRIMINACIÓN'

- Vamos a empezar con una primera pregunta. Para eso les pido que digan la primera palabra que se les ocurre cuando escuchan "DISCRIMINACIÓN"

Anotar (para el mismo facilitador) las palabras que van saliendo y retomarlas para plantear el vínculo de significado con las otras palabras que las personas van mencionando.

- ¿Qué quiere decir X? ¿Cuál es la relación entre X e Y? ¿Cuál es la diferencia entre X e Y? ¿Nos referimos a lo mismo o a otra cosa? ¿X es más amplia o más restringida que Y?

Hay que buscar establecer una red de nociones y dejar establecido qué palabras están conectadas entre sí. De ser necesario preguntar directamente a los participantes sobre el significado de cada palabra.

- Ahora díganme, ¿qué significa para ustedes...

TRATO DIFERENTE?
TRATO DESIGUAL?
TRATO INJUSTO?
MENOSPRECIO?
RACISMO?

- Para referirse a una situación como la que estamos describiendo, ¿qué palabra usan ustedes? ¿Hay alguna palabra mejor que discriminación? Si tuvieran que poner un título a todo lo que hemos conversado...[Buscar término inclusivo]

4. NARRACIÓN DE EXPERIENCIAS DE DISCRIMINACION/otro _ término

4.1 LUGARES/SITIOS

- ¿En dónde se 'discrimina'/otro _ término más? ¿En qué lugares/sitios? Hacer referencia a ejemplos que hayan salido que ubiquen lugares.

Anotar (para el mismo facilitador) e ir recordando a los asistentes las respuestas que van dando.

Mencionar todos los lugares que se han dicho, y pedir que los participantes señalen los dos lugares en donde se discrimina/otro _ término más.

Se eligen los dos lugares que las personas hayan mencionado con mayor frecuencia. Para el primer lugar se pregunta:

4.2 EXPERIENCIAS POR LUGAR – INDAGAR 'JUSTO/INJUSTO'

- Cuéntenos una situación de 'discriminación'/otro _ término que hayan experimentado, o hayan visto o les hayan contado- en tal lugar.

Pedir que todos den ejemplos. Agotados los ejemplos se repite la pregunta para el segundo lugar.

Se recoge verbalmente los ejemplos y se concluye diciendo algo general sobre ellos y se pregunta:

- ¿Ustedes dirían que –por ejemplo (tomar uno de los ejemplos)- en este caso ... se ha discriminado de manera justa o injusta? Indagar cada uno.

4.3 MOTIVOS/RAZONES

- ¿Por qué motivos o razones la gente es discriminada/otro_término ?

Primero, en general y luego recogiendo los ejemplos anteriores.

Si luego de una vuelta no salen las siguientes razones, mencionarlas:

RAZA
GÉNERO O SEXO
NIVEL ECONÓMICO / NIVEL U ORIGEN SOCIAL
CULTURA / COSTUMBRES
LENGUA, IDIOMA / FORMA DE HABLAR

Se pregunta a los participantes si sería un motivo o razón de discriminación.

- ¿Por qué motivos o razones la gente discrimina/otro_término a otra persona?

4.4 AFRONTAMIENTO/REACCIONES/RESPUESTAS

- ¿Qué hace una persona cuando otra intenta discriminarla? ¿Cómo reaccionan las personas frente a la discriminación/otro_término? ¿Con qué actitud?
- ¿Cuándo uno es discriminado, generalmente uno habla con otras personas sobre esto o se lo guarda para sí mismo?

Repreguntar... indagar más.

5. CONCLUSION

- Antes de terminar me gustaría destacar los temas sobre los que hemos conversado hoy... (valorizar sus experiencias y su capacidad de aprendizaje).
- Dejar abierta la posibilidad si alguien tiene alguna pregunta o si alguien quiere decir algo más...
- Muchas gracias por participar. Sus opiniones y comentarios han sido muy útiles.
- Nos vemos en la segunda sesión...[fecha, lugar]

GUIA DE GRUPOS FOCALES

SEGUNDA SESIÓN: ETNICIDAD

CUSCO RURAL

1. PRESENTACIÓN

- Gracias por venir.
- Recordar el objetivo del estudio.
- El tema de hoy: vamos a hablar de nuestra identidad social y cultural –quiénes somos, cómo nos definimos-, de nuestras manifestaciones culturales y nuestras costumbres. Analizando lo que tenemos en común y lo que tenemos de distinto respecto a otros.
- Recordar cuál será la dinámica de la sesión.

7. NUESTRAS EXPERIENCIAS Y COSTUMBRES

- ¿Qué experiencias en común han vivido ustedes como personas que pertenecen a esta comunidad?
 - ¿Cómo viven? ¿En qué trabajan? ¿Se conocen las familias que viven acá? ¿Cómo?
- ¿Qué tienen en común ustedes (como grupo)? ¿Qué costumbres comparten como personas que viven en esta comunidad?
 - Música
 - Comida
 - Idioma, forma de hablar, etc.
 - Participación en organización comunal

8. EXPLORACION DEL CAMPO SEMANTICO DE 'IDENTIDAD'

- Hemos visto que tienen en común [mencionar lo conversado sobre música, comida, etc.]. Si alguien les pidiera que digan en una palabra quiénes son ustedes, ¿qué palabra usarían? ¿Cómo se definirían ustedes después de todo lo que hemos hablado? ¿Cuál sería su identidad?

Recoger las intervenciones y someter una por una de las palabras mencionadas a la opinión del grupo. También relacionar las palabras entre sí buscando establecer si se refieren a lo mismo.

- ¿Cuál es la relación entre X e Y? ¿Cuál es la diferencia entre X e Y? ¿Nos referimos a lo mismo o a otra cosa? ¿X es más amplia o más restringida que Y?

Hay que buscar armar con las palabras una red de nociones y dejar establecido qué palabras están conectadas entre sí.

9. EXPLORACION DE MARCADORES ETNICOS CLAVE

- Existen otras palabras que algunas personas usan para referirse a su identidad y me gustaría saber si ustedes se identifican mucho, algo o nada con estas palabras...

Mencionar una a una las siguientes palabras:

Indígena	Mestizo	Serrano
Quechua	Cholo	Provinciano
.....	Blanco/ Misti	Paisano
Aymará	Negro	
Criollo	Chino/ oriental	

- Díganme en primer lugar, quiénes de ustedes se consideran “nada”... X, Y, Z (Mencionar cada una de las palabras).
- Ahora díganme quiénes se consideran “poco”... X, Y, Z (Mencionar cada una de las palabras).
- Por último, díganme quiénes se consideran “mucho”... X, Y, Z (Mencionar cada una de las palabras).

- ¿Por qué se sienten... mucho... X, Y, Z...?

Indagar sobre las razones siguientes:

Costumbres	Comida
Vestimenta	Música
Religión	Pertenencia a organización
Lengua/ Idioma	Parentesco
Raza	Antepasados/lazos familiares
Relaciones sociales	Lugar de nacimiento
Otras.....	

- ¿Ustedes dirían que son....? ¿Por qué sí y por qué no? ¿En qué se diferencia X de Y?...?

Indagar en extenso el contenido de las categorías y ver cuáles se asocian y cuáles se contraponen.

- Si ustedes se encuentran con una persona... X, Y, Z, ¿cómo reconocen que es un...X, Y, Z? ¿Qué característica tendría o en qué se fijarían ustedes para decir que esa persona es un... X, Y, Z? ¿En qué se diferencia X de Y?...?

10. EXPLORACIÓN DE ‘RAZA’

- Si alguien (por ejemplo, un encuestador) les preguntara de frente: ¿A qué raza pertenece Usted? ¿Qué dirían? ¿De qué raza son ustedes?
 - ¿Cómo es esa raza?
 - ¿Cuáles son las razas que hay en el Perú? ¿Cómo son esas otras razas?
 - ¿Qué características tiene cada una de esas razas?
 - ¿Qué es “raza” para ustedes?

11. COMPARANDO CON PADRE E HIJOS: CAMBIOS Y CONTINUIDADES

Tomar las palabras elegidas dentro de “mucho” (X e Y, por ejemplo) y formular la siguiente pregunta:

- Me han dicho que ustedes se definen de esta manera (mencionar las palabras elegidas). Si les preguntara por cómo se sienten sus hijos/padres...
- ¿Por qué creen que sus hijos/padres se sentirían... mucho... X, Y, Z...? ¿En qué sentido? ¿Qué los diferencia a ellos de ustedes?
 - Música
 - Comida
 - Idioma, forma de hablar, etc.
 - Vínculos con comunidades de origen
 - Participación en asociación de migrantes

- Indagar sobre PATRONES DE CRIANZA Y DISCIPLINA

- A partir de lo que hemos conversado, ¿hay algún otro término que les gustaría usar para referirse a su identidad o hay algo que les gustaría cambiar (tarjetas)?

7. CONCLUSIÓN

Resumir algunos puntos.

¿Cómo se han sentido participar en esta reunión al hablar de este tema de las costumbres propias y la identidad?

Anexo No. 3

GUIA DE ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD

[Sería preferible que antes de iniciar la entrevista debe revisarse la información del grupo focal en el que participó la/el entrevistada/o]

7. PRESENTACIÓN

- Hacer referencia al grupo focal en el que el/la entrevistado/a participó: las experiencias de migrantes o hijos de migrantes y
- Describir en qué consiste la entrevista: profundizar sobre lo conversado en las reuniones grupales (grupo focal).
- Explicar el uso de la grabadora: grabaremos la sesión para que no perdamos sus opiniones y comentarios.

8. DESARROLLO DE LA ENTREVISTA

2.1 DATOS DE LA FICHA

En la reunión grupal nos contó que usted... [Confirmar los siguientes datos de la ficha socioeconómica. Además completar información sobre educación de los padres]:

- Edad:
- Grado de Instrucción:
- Ocupación:
- Estado civil:
- Provincia/Región de nacimiento:
- Provincia/Región de nacimiento del padre: [Preguntar por padres de padre]
- Nivel educativo (año alcanzado) del padre
- Provincia/Región de nacimiento del madre:[Preguntar por padres de madre]
- Nivel educativo (año alcanzado) de la madre
- [Sólo para migrantes] Edad a la que llegó a la ciudad

2.2 MIGRACION e INSERCIÓN EN LA CIUDAD

Quisiera que me cuente ahora con más detalle cómo fue que usted/ sus padres/ su familia llegó a Lima/Cusco...

- ¿Cuándo llegaron Ud. y/o su familia a Lima/Cusco?

- ¿Por qué decidieron venir?
- ¿Podría relatar cómo fue su experiencia al llegar a Lima/Cusco? ¿Cuáles fueron los principales problemas que usted y/o sus padres tuvieron que enfrentar? ¿Cómo se sintió o se sintieron usted/ sus padres?
- ¿A quiénes conocían acá? [Indagar si tenía redes familiares y/o étnicas que le ayudaron a ubicarse en la ciudad]
- ¿Dónde se alojaron para vivir al llegar?
- ¿Cómo consiguieron usted/ sus padres la vivienda? ¿Cómo la construyeron?
- ¿Quiénes era sus vecinos al llegar acá? ¿Habían muchos paisanos o familiares suyos en su barrio? ¿Viven todavía acá? ¿Cómo se llevan con ellos?
- ¿Qué organizaciones hay en el barrio? ¿Y en cuáles participa usted, su familia y sus padres? ¿De qué manera? [Indagar si hay alguna Asociación de migrantes y si participan en ella]
- ¿Actualmente usted viaja a su tierra? ¿Con qué frecuencia? ¿Por qué motivos? [Para los jóvenes: ¿Tus padres viajan a su tierra...? ¿Y tú has ido? ¿Para qué?]

2.3 FAMILIA / HOGAR

- ¿Cuántos son en su familia? [Indagar en detalle características de los miembros]
- En general, ¿qué tal la relación con sus padres y su familia?
- ¿Tiene usted en la familia algún apodo o lo llaman 'de cariño' de alguna manera? [gordito, chino, cholito...] ¿Algún miembro de su familia?
- ¿Sus padres saben/ sabían hablar quechua? ¿Les enseñaron a usted y sus hermanos? [Indagar sobre el tema de la transmisión generacional del idioma]

2.4 IDENTIDAD ÉTNICA

- Ahora vamos a retomar el mismo tema que se trató en la reunión grupal sobre la identidad. Vamos a usar de nuevo estas tarjetas... En su caso, ¿usted se siente...? [Indagar sobre la autodescripción con la ayuda de las tarjetas de los GF]
- ¿Por qué se siente usted mucho...? [Retomar cada término e indagar sobre los motivos que aparecen en el módulo de la encuesta de afroperuanos: por costumbres, raza, origen, lazos familiares, etc.]
- ¿Usted piensa que sus padres se definirían de la misma manera? [Indagar sobre diferencias y explicaciones]
- Aparte de ese/esos término(s), ¿usted usaría algún otro término para describir su identidad? ¿Cuál? ¿Qué significa... [el término que mencione]? Explique, por favor.
- ¿Usted cree que las personas... [usar cada uno de los términos de la autodefinition y el término que ha mencionado luego] tienen sus propias costumbres y forma de vida (comida, música, etc.)? ¿En qué se diferencian del resto de grupos o personas?

- Si usted se encuentra con una persona... [usar cada uno de los términos de la autodefinición y el término que ha mencionado luego], ¿qué características de ella le permitiría a usted saber que es...? ¿Cómo se daría cuenta que es...? [Indagar sobre el tema de los “marcadores étnicos”]
- Si le preguntan a qué raza pertenece usted, ¿qué respondería?
- ¿Por qué se considera usted... [usar el término mencionado]? ¿Cómo es esa raza...?
- ¿Qué significa para usted la palabra “raza”?

2.5 DISCRIMINACIÓN EN EL HOGAR / BARRIO

- Conversamos en la reunión grupal sobre diferentes maneras y ejemplos de discriminación, por ejemplo hablamos sobre ... [mencione algunos ejemplos del grupo en el que participó y relaciónelo con el ‘motivo’ y ‘lugar’]
- Entre los motivos o razones por los que se discrimina vimos cómo la gente discrimina por [mencionar los motivos que aparecieron en la reunión grupal]. También vimos que se discrimina en varios lugares: trabajo, centros de salud, en el hogar, etc. Las familias no son perfectas...
- Profundicemos en la discriminación por ‘raza’ en el hogar. Cuénteme sobre un caso o situación en la que alguien que usted conozca haya sido discriminado por su raza en su hogar [si no funciona ‘hogar’ hablar de ‘barrio’. Esperar una descripción general y luego indagar en detalle:

a. SITUACION INICIAL

- TIEMPO Y LUGAR ¿dónde y cuándo?
- CARACTERISTICAS DE PARTICIPANTES ¿quién y a quién? ¿delante de quiénes?
- HECHOS ¿qué pasó? ¿de qué manera? ¿algo había sucedido antes que propiciara esta situación?
- ACTITUDES, ¿cómo? (signos verbales y no verbales).
- TERMINOS ¿cómo se llama a las personas que se comportan así

b. EXPLICACIONES E INTERPRETACIONES

- NORMAS DE INTERACCION E INTERPRETACION ¿Cómo se debió comportar uno y otro?
- CAUSAS, INTENSIONES Y EXPECTATIVAS ¿Por qué cree que uno y otro se comportó así? ¿Para qué? ¿Qué buscaban? (indagar por las explicaciones múltiples, y profundizar en ellas, intentar relacionarlas)
- CONSECUENCIAS ¿qué consecuencias ha tenido esta situación para uno y otro? ¿Cómo lo ha afectado?

c. REACCIONES

- BUSQUEDA DE AYUDA ¿La persona discriminada habló sobre lo sucedido con alguien? ¿Con quiénes?

- SENTIMIENTOS, OPINIONES Y ACCIONES DEL ENTORNO ¿Cómo reaccionaron las personas? ¿miembros de la familia? ¿amigos? ¿vecinos? [tratar de comprender por qué se produce esta reacción y cómo se manifiesta]

3. CONCLUSIÓN

- Antes de terminar me gustaría destacar los temas sobre los que hemos conversado hoy... [Valorizar sus experiencias y su capacidad de aprendizaje].
- Dejar abierta la posibilidad si alguien tiene alguna pregunta o si alguien quiere decir algo más...
- Muchas gracias por acceder a la entrevista.