

**“Etnicidad, pobreza y exclusión social:
la situación de la población indígena urbana en Perú”
(Informe Final)**

Reporte preparado para el Banco Mundial

Marzo, 2002

**Grupo de Análisis para el Desarrollo
GRADE**

Este informe fue el elaborado por Néstor Valdivia Vargas, Investigador Asociado del Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE), y contó con la colaboración de Martín Moreno Vigo, Investigador Asistente de la misma institución.

**“Etnicidad, pobreza y exclusión social:
la situación de la población indígena urbana en Perú”**

ÍNDICE GENERAL

| | |
|--|----|
| Presentación | 5 |
| Resumen del estudio | 7 |
| Conclusiones | 9 |
| 1. Población indígena en el Perú: características generales | 11 |
| 1. A. ¿"INDÍGENA", "QUECHUA" O "ANDINO"?: ALGUNAS DEFINICIONES CONCEPTUALES..... | 11 |
| 1. B. ORGANIZACIONES DE LA POBLACIÓN QUECHUA, AYMARÁ Y OTRAS DE ORIGEN INDÍGENA.. | 13 |
| 1. C. ESTIMACIONES DEL VOLUMEN Y DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN EL PERÚ..... | 16 |
| 1. D. ESTIMACIONES ALTERNATIVAS DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN EL PERÚ..... | 21 |
| 1. E. CARACTERÍSTICAS SOCIO-DEMOGRÁFICAS Y OCUPACIONALES DE LA POBLACIÓN INDÍGENA..... | 23 |
| 2. Exclusión social y pobreza en la población indígena urbana..... | 26 |
| 2. A. EXCLUSIÓN SOCIAL DE LA POBLACIÓN INDÍGENA..... | 26 |
| 2. B. POBLACIÓN INDÍGENA URBANA Y POBREZA..... | 33 |
| 2. C. POBREZA Y CAPITAL SOCIAL EN LA POBLACIÓN INDÍGENA URBANA..... | 40 |
| 3. Exclusión social y discriminación hacia la población indígena en el Perú..... | 50 |
| 4. Etnicidad e identidad de la población andina quechua urbana en el Perú..... | 66 |
| 4. A. EL USO DE LA LENGUA QUECHUA..... | 69 |
| 4. B. LA IDENTIDAD CULTURAL "INDÍGENA"..... | 73 |
| 4. C. LAS CATEGORÍAS "CHOLO", "SERRANO" Y "MESTIZO"..... | 76 |
| 4. D. LAS CATEGORÍAS "PROVINCIANO" Y "PAISANO"..... | 79 |
| 4. E. CULTURA ANDINA EN LAS URBES DEL PERÚ: SUPERVIVENCIA DE LA ETNICIDAD..... | 83 |
| 4. F. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE LA POBLACIÓN ANDINA URBANA..... | 88 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 92 |
| Anexos..... | 99 |

Índice de Cuadros

| | | |
|---------------|---|----|
| Cuadro No. 1 | Perú: Población de 5 y más años por idioma materno, según departamentos - 1993..... | 17 |
| Cuadro No. 2 | Perú: Distribución de la Población Indígena de 5 y más años según dominio geográfico | 17 |
| Cuadro No. 3 | Perú Urbano: Lugar de nacimiento de la Población Indígena de 5 y más años | 18 |
| Cuadro No. 4 | Evolución de la Población Indígena de acuerdo a la lengua materna hablada (en base a datos censales del período 1940 – 1993 y Encuestas Nacionales para 2000).... | 19 |
| Cuadro No. 5 | Perú: ¿Por sus antepasados y de acuerdo a sus costumbres, Usted se considera...? | 21 |
| Cuadro No. 6 | Perú Urbano: Distribución porcentual de la población de 5 años y más por lengua materna según edad agrupada por quinquenios | 23 |
| Cuadro No. 7 | Perú Urbano: Distribución porcentual de la población ocupada por lengua materna según categorías ocupacionales | 24 |
| Cuadro No. 8 | Perú Urbano: Distribución porcentual de la población ocupada por lengua materna según actividad económica..... | 25 |
| Cuadro No. 9 | Departamentos definidos como “Muy Pobres” según el Mapa de Pobreza de Foncodes..... | 28 |
| Cuadro No. 10 | Personas desaparecidas en la lucha entre el Estado peruano y el terrorismo entre 1983 y 1996 según ocupación | 32 |
| Cuadro No. 11 | Perú Urbano: Distribución de la población de 5 años y más por lengua materna según niveles de pobreza | 33 |
| Cuadro No. 12 | Perú Urbano: Gasto total anual y gasto per cápita del hogar por lengua materna del jefe del hogar según niveles de pobreza (expresado en soles del 2000)..... | 34 |
| Cuadro No. 13 | Perú Urbano: Distribución de la población por lengua materna según deciles de gasto per cápita..... | 34 |
| Cuadro No. 14 | Perú Urbano: Antigüedad promedio de la migración por lengua materna según niveles de pobreza | 35 |
| Cuadro No. 15 | Perú Urbano: Condiciones de salud, acceso a servicios de salud y seguridad social por lengua materna | 36 |
| Cuadro No. 16 | Perú: Años de educación promedio por área geográfica según lengua materna..... | 37 |
| Cuadro No. 17 | Perú Urbano: Distribución de la Población mayor de 5 años según máximo nivel de educación alcanzado..... | 38 |
| Cuadro No. 18 | Forma a través de la cual se enteró de su actual empleo según lengua materna | 41 |
| Cuadro No. 19 | Dónde conoció a la persona que le informó sobre su actual empleo según lengua materna | 43 |
| Cuadro No. 20 | Pertenencia a algún tipo de organización / asociación social según lengua materna | 43 |
| Cuadro No. 21 | Tipo de organización / asociación social a la que pertenece según lengua materna | 44 |
| Cuadro No. 22 | Tipo de organización / asociación social en la que participa según edad y lengua materna | 45 |
| Cuadro No. 23 | Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida..... | 50 |
| Cuadro No. 24 | Lugares en los que ha sufrido algún episodio de discriminación según lengua materna | 51 |
| Cuadro No. 25 | En algún momento de su vida, alguna de estas razones ha influido negativamente..... | 51 |
| Cuadro No. 26 | Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida | 53 |
| Cuadro No. 27 | Ha sufrido algún episodio de discriminación racial por raza y / o por estrato socioeconómico en su vida según lengua materna por dominio geográfico | 54 |
| Cuadro No. 28 | Ha sufrido algún episodio de discriminación racial y / o por estrato socioeconómico en su vida según lengua materna por dominio geográfico (Sólo indígenas urbanos) | 55 |
| Cuadro No. 29 | Preferencias de géneros musicales según lengua materna | 84 |

Índice de Gráficos

| | |
|---|----|
| Gráfico No. 1 Perú: Evolución de la población de 5 años y más según lengua materna (años 1994, 1997 y 2000) | 19 |
| Gráfico No. 2 Perú: Evolución de la pobreza según zona urbana/rural, 1971-2000 | 28 |
| Gráfico No. 3 Perú Urbano: Distribución de la población de 5 años y más por lengua materna según niveles de pobreza | 33 |
| Gráfico No. 4 Perú Urbano: Distribución de la población por lengua materna según porcentaje de niños que trabajan | 35 |
| Gráfico No. 5 Perú Urbano: Años promedio de educación | 37 |
| Gráfico No. 6 Perú: Años de escolaridad promedio según cohorte de nacimiento por lengua materna | 39 |
| Gráfico No. 7 Perú: Años de escolaridad promedio según cohorte de nacimiento por lengua materna y sexo | 39 |
| Gráfico No. 8 Perú: Años de escolaridad promedio según cohorte de nacimiento por lengua materna, y área geográfica | 39 |
| Gráfico No. 9 Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida (población indígena / no indígena) | 50 |
| Gráfico No. 10 En algún momento de su vida, alguna de estas razones ha influido negativamente según lengua materna | 52 |
| Gráfico No. 11 Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida | 53 |

Anexos

| | |
|---|-----|
| Anexo No. 1 Metodología del estudio | 100 |
| Anexo No. 2 Perú Urbano: Características de la población indígena y no indígena según variables seleccionadas | 105 |
| Anexo No. 3 Estimación del impacto de las características étnicas, de las redes sociales, la participación en organizaciones y del acceso a capital social sobre los ingresos de la población ocupada | 106 |
| Anexo No. 4 Metodología para la construcción del Índice de "Capital Social" | 107 |
| Anexo No. 5 Guía de preguntas para las Entrevistas en profundidad | 108 |
| Anexo No. 6 Guía temática para el trabajo con Grupos Focales | 114 |
| Anexo No. 7 Lima Metropolitana y Cuzco: Población Total según Condición de Migración | 117 |

Presentación

El presente informe es el resultado de un estudio de carácter exploratorio llevado a cabo entre los meses de Septiembre y Diciembre del año 2001, sobre la relación entre etnicidad, pobreza e identidad de la población indígena urbana en el Perú.

El estudio fue realizado por encargo del Banco Mundial con la finalidad de contar con un diagnóstico sobre esa población en términos de sus condiciones de vida, sus organizaciones, su cultura y su identidad étnica. Sus resultados servirán para establecer algunas líneas de comparación con lo hallado sobre esas temáticas en otros países de la región.

La metodología utilizada ha consistido en una combinación de distintas fuentes y técnicas de investigación¹. Por un lado, se ha hecho una revisión bibliográfica para recoger los avances que desde las Ciencias Sociales en el Perú se han producido sobre el tema; la misma que ha sido complementada con datos de fuentes primarias (Censos, registros oficiales, etc.) referidos a la situación de la población indígena en el país. Por otro lado, se ha realizado un análisis estadístico basado en la Encuesta Nacional de Niveles de Vida-ENNIV llevada a cabo por el Instituto CUÁNTO S.A. en el año 2000 y en una encuesta sobre exclusión social que GRADE implementó a partir de una sub-muestra de la anterior. El tamaño muestral de cada una de estas encuestas fue de 8,128 individuos y 5,700 individuos residentes en las zonas urbanas del país, respectivamente.

La encuesta de GRADE se aplicó en el año 2001 como parte de un estudio sobre exclusión de los mercados laborales, la educación, la salud y la seguridad social. A través de la misma se obtuvo información sobre la discriminación social y racial en el Perú, la cual se ha creído conveniente usar en el presente estudio para analizar la situación de la población indígena urbana.

Finalmente, se ha recurrido al uso de dos técnicas cualitativas (entrevistas en profundidad² y Focus Groups) a fin de abordar los temas referidos a los valores culturales, el capital social y la identidad étnica de los indígenas urbanos. Se llevaron a cabo 18 entrevistas en profundidad y 7 Focus Groups (con un promedio de 8 participantes en cada uno).

Mientras que el análisis de la información cuantitativa se refiere a muestras estadísticamente representativas de la población urbana en el Perú, el correspondiente a las técnicas cualitativas se basa en el trabajo con grupos de origen quechua en dos ciudades del país: Cuzco y Lima.

La elección de estas dos urbes obedece, por un lado, a la importancia que tiene la ciudad capital como principal centro receptor de los flujos migratorios internos del país, y, por otro, al hecho de que Cuzco es una ciudad de desarrollo urbano intermedio enclavada en una de las regiones con mayor presencia de población indígena en el Perú.

¹ Para un detalle de la metodología del estudio ver Anexo No. 1.

² Las entrevistas en profundidad fueron llevadas a cabo por el sociólogo Ángel Chávez, quien participó en el estudio a cargo de esa tarea.

El haber elegido a población de origen quechua se debe al peso mayoritario que tienen estas comunidades en la composición étnica del país –tal como se verá en la sección correspondiente-.

La exposición del documento ha seguido el siguiente orden. En primera instancia se presenta un Resumen Ejecutivo y las Conclusiones del estudio, con la finalidad de brindar una visión general de los objetivos, los métodos y los resultados de la investigación.

En el primer capítulo, luego de establecer algunas definiciones conceptuales básicas, se realiza una estimación de las características demográficas, organizativas, sociales y ocupacionales de la población indígena en el Perú.

Los dos siguientes capítulos están dedicados a analizar el tema de la exclusión social de esta población. En el segundo capítulo se abordan las distintas dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales que asume dicha exclusión, poniendo especial énfasis en el tema de la pobreza. En relación al mismo, se analiza también el rol del “capital social” de los migrantes indígenas urbanos. En el tercer capítulo se analizan las percepciones de la propia población indígena sobre las prácticas discriminatorias de las que ha sido objeto en el país.

En el cuarto capítulo se aborda el tema de la identidad étnica de la población estudiada y se analizan las distintas formas mediante las cuales ésta mantiene viva su cultura.

En la parte final del documento se presenta la bibliografía consultada y un conjunto de siete Anexos sobre la metodología del estudio y otro tipo de información en la que se sustenta el mismo.

Resumen del estudio

Se estima que hacia el año 2000 la población indígena –definida como la población cuya lengua materna es un idioma o dialecto nativo- abarcaba un total de 3'511,431 personas en el Perú. El 30 % de esa población vivía en zonas urbanas.

Si bien a lo largo de las últimas seis décadas se registra una disminución del número de personas vernáculo hablantes –vale decir, población “indígena” de acuerdo a la definición anterior-, ello no ha significado la pérdida de los valores y las formas organizativas características de sus culturas de origen.

Durante el periodo de vida republicana esta población ha experimentado una sistemática discriminación de parte de la sociedad y el Estado peruanos. La exclusión social y política de la que ha sido objeto se revela en los siguientes hechos:

- se ha producido un proceso de “aculturación” promovido por la vigencia de políticas educativas que no han respetado el uso de la lengua nativa por parte de la población;
- debido a la falta de conocimiento del idioma castellano estuvieron impedidos de ejercer sus deberes y derechos como ciudadanos peruanos hasta 1979;
- los indígenas forman parte de la población que más ha sufrido las consecuencias de la violencia terrorista y antisubversiva durante los años 80 (el 56 % de personas “desaparecidas” y el 70 % de “desplazados” son campesinos y/o nativos);
- a pesar del avance en el reconocimiento formal de las comunidades de la población indígena en las últimas décadas, existen mecanismos jurídicos que vulneran el derecho de propiedad de la tierra de las comunidades campesinas y nativas.

La exclusión económica de la población indígena urbana se expresa en mayores niveles de pobreza –tres veces más personas en situación de “pobreza extrema” que la población no indígena-, menor gasto total anual y gasto per cápita del hogar, tasas de trabajo infantil mucho más altas y peores condiciones de salud. Asimismo la población indígena en general presenta claras desventajas en los logros educativos, las mismas que se mantienen aun controlando por género y área geográfica.

Si bien la técnicas cualitativas confirman el uso de extensas redes de parentesco y reciprocidad entre los migrantes andinos en sus estrategias de inserción en la ciudad, información estadística adicional sugiere que esta población dispone en menor medida de relaciones personales que pueden servir como “capital social” en el mercado laboral asalariado.

Los resultados de un modelo de regresión sobre los ingresos revelan que la pertenencia a un grupo étnico indígena –definido por la lengua materna nativa- no implica ventajas ni desventajas en el logro de determinado nivel de ingresos. Por otro lado, la posesión de un “capital social” –medido por la pertenencia a organizaciones, la antigüedad de la participación en ellas y el tipo de participación en las mismas- sí implica una reducción de los niveles de pobreza a través del incremento de los ingresos. Sin embargo, sólo la pertenencia a gremios profesionales o sindicatos, por un lado, y a organizaciones de empresarios o comerciantes, por otro, implica mejoras efectivas en los ingresos. Debe tenerse en cuenta que la población indígena urbana suele participar principalmente en organizaciones de sobrevivencia y ayuda mutua, tales como Clubes de madres, Comedores populares y Comités de Vaso de Leche.

A pesar de los avances en el plano formal y legal del reconocimiento de los derechos de la población indígena, persisten prácticas y mecanismos de discriminación económica, social y cultural en contra de esta población. Si bien se ha dado un proceso de modernización y democratización de la sociedad peruana en las últimas décadas, dicha discriminación existe –siendo incluso mayor en las ciudades de la sierra y la selva del país-.

Los principales motivos de discriminación hacia la población en general se originan en la falta de acceso a redes sociales y las desigualdades socioeconómicas. Sin embargo, los motivos en relación a los cuales la población indígena urbana manifiesta haber experimentado mayor discriminación –que la no indígena- son: el estrato socioeconómico de pertenencia, el origen geográfico de nacimiento, la raza y el idioma. Estos tres últimos motivos se vinculan directa o indirectamente con la condición étnica de dicha población.

En relación a la identidad étnica de la población estudiada, se ha constatado que no existe una identidad cultural propiamente “indígena”. Hay un marcado rechazo al término “indígena” por considerarlo insultante o despectivo. En cambio, la mayor parte de los entrevistados se identifica con la categoría “cholo”, “serrano” y –sobre todo- “provinciano”. 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”.

El rechazo a la identificación con “lo indígena” no ha significado el rechazo de su etnicidad y el abandono completo de su cultura por parte de la población andina urbana. En términos generales, se observa la vigencia de ciertos patrones culturales de su cultura de origen: las relaciones basadas en el parentesco y el paisanaje, la supervivencia de la gastronomía local, el consumo musical y la participación en las fiestas religiosas y comunales, entre otros.

CONCLUSIONES

1. El uso de la lengua vernácula como criterio de definición de la población indígena, ha sido inicialmente utilizada para operacionalizar la identificación de la misma y facilitar el análisis de su situación a partir de información disponible –basada, por lo general, en ese indicador-. No obstante, como recientes datos sobre autoadscripción étnica lo confirman, la lengua constituye sólo una variable más a tener en cuenta al momento de abordar el tema de la identidad étnica y la supervivencia de las culturas de origen indígena en el Perú.
2. La población indígena en el Perú ha sido objeto de exclusión social, política, cultural y económica. A pesar de los avances alcanzados durante las últimas décadas, subsisten una serie de problemas al respecto: falta de reconocimiento legal de gran parte de sus organizaciones, normas legales que vulneran su derecho de propiedad de la tierra, inacabado reconocimiento social y legal de sus lenguas, trato subvaluado de su condición ciudadana, y violación de sus derechos civiles en el marco de la lucha entre el Estado peruano y los grupos terroristas.
3. Los indígenas residentes en las ciudades forman parte, en su mayoría, de los estratos pobres de la sociedad. Asimismo los niveles de pobreza extrema son más altos en esa población que en la población no indígena. Ello se expresa no sólo en los niveles de gasto promedio familiar y per cápita, sino también en las condiciones de sus viviendas, la salud y el acceso a la seguridad social. Particulares desventajas muestran en los indicadores de logros educativos, medidos tanto por años de escolaridad como por acceso a mayores niveles de educación.
4. La población migrante indígena hace uso de redes étnicas para lograr su inserción en la ciudad y enfrentar situaciones de precariedad y emergencia creadas por su situación de pobreza. No obstante, ese tipo de “capital social” parece presentar dos limitaciones: la ausencia de vínculos personales que faciliten el acceso al mercado formal asalariado, y una mayor participación en organizaciones de sobrevivencia que, si bien podrían ayudar a aliviar los niveles de pobreza, no inciden directamente en el incremento de sus ingresos.
5. Si bien la población indígena –definida de acuerdo al uso de una lengua nativa– registra una tendencia hacia la disminución relativa a lo largo de las últimas seis décadas en el país, ello no ha implicado la desaparición de su cultura. En el Perú existen numerosas organizaciones y diversas formas de expresión cultural que dan cuenta de la vigencia de la cultura andina. Además de las Comunidades Campesinas y las Comunidades Nativas, para el caso de los grupos analizados en el presente estudio, destacan las asociaciones de migrantes en las ciudades como instituciones que han producido una reafirmación de los valores propios de la cultura quechua.

6. La pérdida relativa del idioma forma parte de una estrategia emprendida por la población de origen quechua dirigida al abandono de algunos elementos de su cultura originaria y a la transformación de otros a través de procesos de “mestizaje” e hibridación que posibilitan la supervivencia de la misma. La negación de su condición “indígena” y la ausencia de esfuerzos dirigidos a promover el uso del idioma quechua entre las nuevas generaciones parece responder, al mismo tiempo, a la exclusión y la discriminación de la que ha sido objeto esta población por parte de la sociedad y el Estado peruanos.
7. La construcción de la identidad étnica entre la población quechua en el Perú tiene como base referencial la comunidad de origen y como “etiqueta” de identificación el gentilicio respectivo del lugar de procedencia. Existen identificaciones paralelas que se ordenan en un sentido crecientemente inclusivo y van desde la comunidad de origen (anexo, comunidad campesina), el distrito de nacimiento, pasando por la provincia donde éste se ubica, y el departamento al que esa provincia pertenece. Incluso a un nivel más amplio se producen identificaciones de tipo macro regional. Todas ellas son referencias identitarias que tienen una base étnica y se expresan en el reconocimiento de la condición de “paisano”. La identificación de quién es un “paisano” constituye un indicador que orienta la fijación de los “límites étnicos”.

1. Población indígena en el Perú: características generales

1.a. ¿“Indígena”, “quechua” o “andino”? algunas definiciones conceptuales

Una primera cuestión a aclarar en el presente estudio es la definición de “indígena”. La elección entre el uso de este término o su reemplazo por otra categoría, va más allá de un problema de aplicación de términos, dado que atañe directamente a las definiciones conceptuales y empíricas que sustentan el presente trabajo de investigación.

Desde un punto de vista formal, el asunto carece de mayores complicaciones dado que el término dependerá en última instancia de la definición que se establezca de antemano. En ese sentido, suelen denominarse “indígenas” a los grupos descendientes de la población aborigen que en los momentos previos a la conquista y la colonización habitaba los territorios de lo que hoy conforman los estados modernos –definición concordante con lo establecido por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo³-. La adopción de este término es útil porque se sustenta en un consenso internacional que posibilita la identificación de poblaciones diversas y heterogéneas bajo una sola definición.

Sin embargo, desde una perspectiva conceptual, el uso del término “indígena” implica dos tipos de definiciones problemáticas y complejas: su vinculación al concepto de etnia y su aplicación en un contexto histórico definido.

Este último asunto alude al significado social y cultural que le otorgan la sociedad en la que se usa dicho término y, en particular, los grupos que suelen ser identificados como “indígenas”. Como se verá en este estudio, la connotación fuertemente peyorativa de la palabra “indígena” tiene relación directa con las formas que adopta la construcción de las identidades étnicas y culturales en el Perú. Lo cual debe ser tomado en cuenta al momento de distinguir dos niveles de análisis: el rechazo a la denominación en sí y su uso como “etiqueta” de identificación por parte de una población, no implica necesariamente la ausencia en esa misma población de rasgos étnicos y culturales “indígenas”, vale decir, propios de las culturas prehispánicas –de acuerdo a la primera definición establecida-.

El primer punto mencionado resulta crucial porque alude a la dimensión conceptual del término “indígena”: los pueblos “indígenas” son grupos étnicos que se definen a partir de rasgos “objetivos” u “observables” y, sobre todo, en función de su auto reconocimiento como tales. De allí que el Convenio 169 establezca que un “criterio fundamental” para identificar a los grupos indígenas es la “conciencia de su identidad indígena o tribal” (punto 2 del Artículo 1).

En la medida que ésta será la perspectiva adoptada en el presente trabajo, se hace necesaria una definición de lo étnico. Se define a un grupo étnico como aquella población que compartiendo un dominio territorial, una historia, una lengua, una forma de organización social y/o una cultura, ha desarrollado un sentimiento de pertenencia sustentado en creencias, tradiciones, vínculos de parentesco (biológico o social),

³ Según dicho Convenio, el concepto de “pueblos indígenas” se aplica a pueblos tribales y a pueblos “considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (inciso b del punto 1, Artículo 1).

lengua, raza y/o religión. Estas relaciones intragrupalas se recrean a partir de la delimitación de “fronteras” sociales y culturales que establecen la existencia de un “nosotros” incluyente y un “ellos” excluyente (Dietz 1999: 83).

Es importante resaltar el hecho de que los atributos que definen a un grupo étnico son variados. Su importancia y la forma de articulación entre ellos dependerá de las características y la historia de cada grupo étnico específico, así como de las relaciones desarrolladas con la sociedad nacional en la cual se encuentran.

De acuerdo a esta perspectiva conceptual, la identificación de la población comprendida bajo esta categoría requiere de instrumentos de análisis y medición complejos y sofisticados. Mientras desde los ámbitos académicos y los organismos de desarrollo a nivel mundial se hacen esfuerzos por avanzar en esa línea, el interés (y la urgencia) por contar con mediciones del volumen de la población indígena y su vinculación con variables sociales y económicas ha planteado la necesidad de recurrir a los indicadores disponibles. Uno de los más usados, debido a la facilidad de su operacionalización a través de encuestas de tipo censal o muestral, ha sido la “lengua aborígen”.

Como se verá más adelante, en el presente estudio se ha hecho uso de esta variable, asumiéndola como una *definición operacional*, debido a la disponibilidad de información generada a partir de ella. Sin embargo, reconociendo que la lengua es sólo uno de los criterios de identificación de la población “indígena”⁴, el estudio busca trascender esa definición operativa y asumir plenamente la noción de grupo étnico en el análisis. Por lo demás, esta perspectiva resulta coherente con la tendencia reciente de considerar como uno de los principales criterios de identificación de los indígenas el de la autoadscripción étnica.

Teniendo en cuenta este último criterio, al momento de tratar el tema de la “identidad”, el presente trabajo ha hecho indagaciones de cuáles son los términos “propios” usados por la población quechua estudiada. Se ha hallado que la autoadscripción étnica se expresa a través del uso del gentilicio como indicador de pertenencia a una comunidad, distrito o provincia específica⁵. Una persona de origen indígena en el Perú se reconoce, por ejemplo, como lucanense (de la provincia de Lucanas) y, específicamente, de la comunidad de Chipao de esa jurisdicción, si nació en ella.

Si bien ese tipo de comunidades y pueblos pertenecen a la matriz cultural quechua, no existe entre la misma población que comparte este origen una tendencia a usar la palabra “quechua” como etiqueta de identificación.

Frente a ello, en el estudio se ha considerado adecuado recurrir al concepto de “andino” para referirse a las culturas quechua, aymará u otras pertenecientes a ese ámbito histórico que comprendió el imperio inca. Si bien tampoco es un término usado por la población de ese origen sino una categoría de la literatura académica antropológica, sociológica e histórica peruana, como ha señalado Flores Galindo (1993) presenta claras ventajas frente al uso de “indígena”. Entre las más importantes

⁴ El Banco Mundial ha establecido a través de la Directiva 4.20 de Septiembre de 1991 como las principales características de esa población las cinco siguientes:

- vínculos ancestrales con los territorios de origen,
- auto-identificación e identificación por parte de otros como un grupo cultural distinto,
- uso de una lengua indígena –por lo general distinta a la lengua nacional-
- presencia de instituciones sociales y políticas consuetudinarias,
- producción basada principalmente en el auto-consumo.

⁵ A modo de información general, el Perú está dividido políticamente en 24 Departamentos, los cuales a su vez se subdividen en provincias. Cada provincia comprende varios distritos, los cuales si bien constituyen las jurisdicciones territoriales políticas de menor tamaño pueden abarcar distintos pueblos, comunidades, anexos y caseríos.

se pueden mencionar tres: el no tener la carga discriminatoria y racista del término “indígena”, el no limitarse a la población campesina e incluir a pobladores urbanos y mestizos, y el hacer alusión a un espacio geográfico histórico que trasciende las fronteras nacional de lo que es hoy el Perú y comprende un área cultural mayor (Op. Cit. pág. 18).

Por esos motivos, al momento de abordar el tema de la identidad en este estudio, de preferencia se usará el término “andino” para designar a las poblaciones de origen prehispánico ubicadas en el área cultural que abarcó el imperio inca –entre ellas, las poblaciones quechua y aymará-. Sin embargo, en las primeras secciones dedicadas a los temas de pobreza y exclusión social se usará el término “indígena”, dado que el carácter más genérico del mismo que permite comprender a las poblaciones aborígenes de la selva –y no sólo a las poblaciones “andinas”-.

Por último, a modo de aclaración metodológica general, debe señalarse que en el estudio se buscará ubicar el análisis de lo étnico “andino” a dos niveles. Por un lado, se intentará lograr el reconocimiento de las “fronteras” étnicas establecidas por la misma población de este origen. Para lo cual se partirá de la idea de que no existen “esencias culturales” típicas e inmutables –como cierta antropología “andinista” parece haber asumido (Starn 1993)-, y que los contenidos de la cultura andina están sujetos a un proceso de construcción y reinención histórica permanente (Romero 1999).

Por otro lado, será interés del estudio conocer el contenido de la cultura andina, tratando de identificar los cambios y las permanencias que ha supuesto el vigoroso proceso de mestizaje e hibridación en los que aquélla ha participado, más aún teniendo en cuenta las tensiones transculturales planteadas por el contexto de la globalización (Lloréns 1999).

1. b. Organizaciones de la población quechua, aymará y otras de origen indígena

En el Perú las formas de organización tradicional de la población de origen indígena han sido las Comunidades campesinas de la costa y la sierra del país, y las Comunidades nativas asentadas en la selva. Desde las reducciones de indígenas implementadas por el Virrey Toledo, la Comunidad Indígena (posteriormente, denominada “Comunidad Campesina”) se constituyó en “la principal fuente de recreación de la identidad andina y de seguridad para la población indígena” (Ossio 1992: 249).

Hacia 1994 existían 1,192 Comunidades nativas y 5,680 Comunidades campesinas (Valera 1998). De estas últimas, más de la mitad se concentraban en los departamentos predominantemente serranos de Puno, Cuzco, Huancavelica y Ayacucho- (Op. Cit. pág. 11-12).

Se estima que hacia ese mismo año el número de Comunidades campesinas reconocidas era de 4,164, y el correspondiente a las Comunidades nativas de 872 (Valera 1998: 14-17). En ambos casos representan alrededor del 73 % de las comunidades existentes.

Además de estas comunidades, existen en la actualidad algunas organizaciones que se reclaman representantes de la población indígena y que han surgido como producto de un proceso relativamente reciente y embrionario. Por un lado, 44 organizaciones nativas de la amazonía han conformado la Asociación Interétnica de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (AIDSESP); mientras que 8 han constituido la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP).

Por otro lado, a lo largo de las últimas décadas la población indígena también ha conformado dos tipos de organizaciones que canalizan sus intereses a distintos niveles: las organizaciones campesinas y las organizaciones de migrantes. Estas últimas comprenden a las asociaciones provinciales y distritales que agrupan a los migrantes –principalmente en Lima- y cuyos objetivos son la promoción del desarrollo de los poblados y las comunidades de origen. Aunque se desconoce el número exacto de las mismas, se estima que sólo en Lima Metropolitana suman alrededor de 6,000 (Altamirano 2000a)⁶.

Además de haber cumplido un rol en la adaptación e integración del migrante al medio urbano, las asociaciones de migrantes han canalizado las reivindicaciones de apoyo al desarrollo local y los esfuerzos de modernización de los pueblos y comunidades de donde proviene la población indígena.

Existe una diferencia fundamental entre las organizaciones de la población de origen indígena andino y las comunidades nativas amazónicas. Mientras que las organizaciones campesinas y las organizaciones de migrantes andinos establecen sus actividades en torno a reivindicaciones económicas vinculadas a las condiciones de desarrollo de las actividades agropecuarias o en función de la búsqueda de proyectos y financiamiento para la inversión en infraestructura, educación, vías de comunicación y desarrollo en general de sus comunidades de origen, las organizaciones de indígenas de la amazonía sí hacen explícita su demanda por un reconocimiento de su

⁶ Debe tenerse en cuenta que –por lo general- los migrantes de un distrito cuentan con más de una organización correspondiente a cada uno de los anexos o caseríos existentes dentro del mismo, y que de acuerdo a su división política el Perú cuenta con 1,828 distritos en su territorio nacional.

condición de pueblo étnicamente diferenciado –vale decir, el reclamo de un estatuto particular como ciudadanos indígenas- (Barclay 1998).

A diferencia de otros países andinos como Ecuador y Bolivia, en el Perú no han existido movimientos indígenas que sustenten una reivindicación étnica durante la época republicana. Tampoco ha habido una representación política de la población indígena como tal. Hasta el momento en el Perú no se ha asistido al surgimiento de un movimiento étnico que articule las demandas de la población de origen indígena y reivindique la vigencia efectiva de un estado multinacional y pluricultural –como es el caso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Sánchez 1994: 323)-.

La inexistencia de movimientos políticos propiamente indígenas en el Perú no implica que la cultura indígena no tenga ninguna relevancia. Por el contrario, ésta se expresa a través de las manifestaciones culturales y las diversas formas de organización social que la población de origen indígena mantiene en el campo y las ciudades.

En este contexto, las asociaciones de migrantes constituyen una de las instituciones más importantes en la supervivencia de dicha cultura. Además de mantener vigentes los valores culturales y las redes sociales de la población andina, son organizaciones que han canalizado las reivindicaciones de desarrollo de sus comunidades de origen, sirviendo como “correas de transmisión” de sus demandas y como instancias mediadoras con el poder político a nivel local, regional y nacional –muchas veces a través de la participación de sus líderes en los partidos políticos existentes-.

Recientemente han surgido liderazgos locales de origen indígena que se han proyectado a nivel nacional. Tal es el caso de la actual congresista puneña de origen aymará, Paulina Asparzi –cuya presencia marca un nuevo hito en la historia de la representación parlamentaria en el Perú-.

En general, el nuevo contexto político nacional ha puesto sobre el tapete la discusión de los derechos de la población indígena. Una de las instancias más activas que refleja el nivel actual de discusión y que viene canalizando iniciativas legislativas diversas es la Comisión de Asuntos Indígenas y Cultura Afro-peruana del Congreso Nacional de la República. También, a nivel gubernamental, existe la Unidad de Programas para la Población Indígena que depende del Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano –en reemplazo del Instituto Indigenista Peruano a partir de 1996-.

En suma, la inexistencia de movimientos sociales y políticos que reivindiquen en forma explícita “lo indígena”, no ha implicado la irrelevancia del componente étnico y racial en el desarrollo cultural, social y político del país. Se ha señalado que dicho componente ha impreso un signo distintivo a la cultura urbana contemporánea en el Perú (TEMPO 1993, Manrique 1990). Además ha marcado las relaciones entre los grupos y clases sociales existentes en él, en una dimensión soterrada que no sólo ha influido en las relaciones laborales y sindicales del país (Balbi 1979, Parodi 1986, Portocarrero y Tapia 1993), sino que ha aflorado de modos inesperados en coyunturas electorales específicas (Degregori y Grompone 1991).

1. c. Estimaciones del volumen y distribución geográfica de la población indígena en el Perú

Una de las primeras cuestiones que deben enfrentar los estudios sobre la situación de los pueblos indígenas en América Latina consiste en la delimitación de la población comprendida bajo ese término.

El presente estudio hará uso de la *definición operacional* de “indígena” como aquella población monolingüe o bilingüe cuya lengua materna es un idioma o dialecto nativo. Reconociendo las limitaciones ya señaladas de esta definición, el uso de dicho indicador en el estudio tiene la ventaja de facilitar una estimación demográfica de la población indígena y de vincularla a variables de pobreza y exclusión social, así como de posibilitar algunas comparaciones posteriores en sus resultados con otras investigaciones –tanto sobre el Perú como en relación a otros países-.

A pesar de los problemas de definición conceptual y operativa –así como de las dificultades técnicas para el recojo de información- la fuente de información con mayor base real en América Latina son los Censos Nacionales⁷. El presente estudio dedicado al caso peruano también utilizará la información censal disponible; pero, al mismo tiempo, recurrirá a dos fuentes adicionales anteriormente referidas: la Encuesta Nacional de Niveles de Vida – ENNIV del año 2000 y la Encuesta sobre exclusión social de GRADE aplicada a una submuestra de la anterior en el año 2001. Mientras la primera permite estimaciones sobre el volumen de la población indígena actual e incluye variables socio-económicas relevantes para el análisis de la pobreza; la segunda aborda el tema de la discriminación social, el racismo y aporta información sobre rasgos culturales y sociales de la población de origen indígena.

A través de las siguientes estimaciones del volumen de la población indígena se harán evidentes las limitaciones del uso de la variable “lengua” como un indicador válido de la etnicidad en un país como el Perú. Como se verá luego, la importante proporción de la población que se auto-identifica con un origen étnico determinado contrasta con el relativamente bajo porcentaje de población vernáculo-hablante. Ello no estaría sino confirmando que la lengua es sólo un elemento de la cultura que determina la conformación de los grupos étnicos y que es necesario tener en cuenta otros valores y características que los definen como tales.

Según el Censo de 1993 –y de acuerdo al indicador de “lengua materna”- la población indígena en el Perú estaba conformada por 3´742,172 personas –siendo el 85 % de la misma de origen quechua- (Cuadro No. 1). Los indígenas representaban casi una quinta parte de la población total del país, un 15 % de la población del departamento de Lima y cerca de 2/3 partes de la correspondiente al departamento del Cuzco –los dos departamentos en los que se ubican las dos ciudades donde se llevó a cabo el estudio cualitativo-.

⁷ Determinar con precisión la cantidad o el volumen de la población indígena es una tarea compleja generalmente sujeta a dos críticas: la unilateralidad del criterio de definición elegido y la rápida obsolescencia de los indicadores. Los problemas de medición se evidencian en las fuertes discrepancias entre los datos censales y las estimaciones de otras fuentes –que por lo general presentan cifras más altas- (Peyser y Chackiel 1994).

Cuadro No. 1
Perú: Población de 5 y más años por idioma materno,
según departamentos - 1993

| | Total ^{1/} | Castellano | Idioma Extranjero | Quechua | Otras lenguas nativas | <i>Subtotal Quechua y Lengua Nativas</i> | % respecto al total |
|----------------|---------------------|------------|----------------------|-----------|-----------------------------|--|------------------------|
| Perú | 19,190,623 | 15,410,070 | 383,812 | 3,166,453 | 575,719 | <i>3,742,172</i> | 19.5% |
| Lima | 5,720,256 | 5,119,629 | 228,810 | 549,145 | 286,013 | <i>835,157</i> | 15% |
| Cuzco | 878,973 | 307,641 | 8,790 | 559,906 | 10,548 | <i>570,453</i> | 65% |
| Resto del País | 12,591,394 | 9,982,801 | 146,212 | 2,057,402 | 279,158 | <i>2,336,561</i> | 19% |

Nota:

^{1/} Excluye a la población que no declaró el idioma o dialecto aprendido en la niñez

Fuente: INEI - Censos Nacionales de 1993

Elaboración: GRADE

De acuerdo a la información de la ENNIV, hacia el año 2000 la población indígena (de 5 años o más) abarcaba un total de 3'511,431 personas. Esta población representaba 1'187,397 hogares cuyos jefes de familia son indígenas y en los que en promedio 2.2 personas hablaban un idioma autóctono o indígena.

Teniendo como referencia ese año, las principales áreas de residencia de dicha población son las zonas rurales de la sierra (61.2 %), y –en un segundo orden de importancia- las ciudades de esa misma región (15.5 %) y la capital del país (11.0 %) (Cuadro No. 2) .

Cuadro No. 2
Perú: Distribución de la Población Indígena de 5 y más años
según dominio geográfico ^{1/}

| | Lengua Materna | | Total |
|--------------------|----------------|--------------|--------------|
| | Indígena | No Indígena | |
| Lima Metropolitana | 11.0 | 32.9 | 29.5 |
| Costa Urbana | 3.0 | 20.8 | 18.1 |
| Costa Rural | 1.1 | 5.9 | 5.2 |
| Sierra Urbana | 15.5 | 12.3 | 12.8 |
| Sierra Rural | 61.2 | 14.5 | 21.7 |
| Selva Urbana | 1.3 | 6.8 | 6.0 |
| Selva Rural | 7.0 | 6.8 | 6.8 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 |

Nota:

^{1/} Excluye a la población que no declaró el idioma o dialecto aprendido en la niñez

Fuente: ENNIV 2000

Elaboración: GRADE

En general, el 70 % de la población indígena vive en zonas rurales, mientras que el 30 % restante reside en zonas urbanas. Este último sector de "indígenas urbanos" comprende 1'081,521 personas, las mismas que representan el 7.1 % de la población urbana peruana.

Un 28.7 % de los “indígenas urbanos” ha nacido en una ciudad, el resto proviene principalmente del campo (15.8 %), de caseríos (13.0 %) y –mayoritariamente- de pueblos (41.1 %) (Cuadro No. 3).

Cuadro No. 3
Perú Urbano: Lugar de nacimiento de la Población Indígena de 5 y más años

| | Lengua Materna | | Total |
|--------------|----------------|--------------|--------------|
| | Indígena | No Indígena | |
| Campo | 15.8 | 3.9 | 4.8 |
| Un caserío | 13.0 | 4.6 | 5.3 |
| Un pueblo | 41.1 | 17.8 | 19.7 |
| Una ciudad | 28.7 | 73.3 | 69.7 |
| Otro | 1.5 | 0.4 | 0.5 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 |

Fuente: ENNIV 2000
Elaboración: GRADE

Un análisis de la evolución histórica del volumen de la población indígena en el Perú –tomando como indicador la lengua materna- revela que ésta ha ido disminuyendo en términos relativos a lo largo de las últimas seis décadas.

Con las limitaciones que supone una comparación entre esta información censal y la proporcionada por la encuesta de la ENNIV-2000, una lectura de este tipo confirma la tendencia hacia la disminución relativa de dicha población a lo largo de las últimas décadas (Cuadro No. 4).

En 1993 la población indígena –definida según lengua materna- representaba el 19.5 % de la población de 5 años y más del país. Si bien hacia el año 2000 la población indígena abarcaba aún una proporción significativa de la población total del país (15%), se percibe una tendencia hacia su disminución relativa en el tiempo. Si se toma en cuenta la información censal entre los años 1940 y 1993 se observa un decrecimiento porcentual de la población indígena respecto a la población total. Sin embargo, esta disminución no tiene el mismo correlato en términos absolutos, dado que en ese periodo sí se registra un incremento absoluto de esa población.

Cuadro No. 4
Evolución de la Población Indígena de acuerdo a la lengua materna hablada ^{1/}
(en base a datos censales del período 1940 – 1993 y Encuestas Nacionales para 2000)

| Año | Monolingües Quechua hablantes | Monolingües Aymara hablantes | Bilingües Aymara y Castellano | Bilingües Quechua y Castellano | Población Indígena Total | % respecto a la población Total |
|--------------------|-------------------------------------|------------------------------------|-------------------------------------|--------------------------------------|-----------------------------|---------------------------------------|
| 1940 | 1,625,156 | 184,743 | 47,022 | 816,967 | 2,673,888 | 51% |
| 1961 | 1,389,195 | 162,175 | 125,702 | 1,293,322 | 2,970,394 | 36% |
| 1972 ^{2/} | 1,311,062 | 149,664 | 182,241 | 1,715,004 | 3,357,971 | 28% |
| 1981 | 1,113,410 | 122,523 | 236,340 | 2,071,012 | 3,543,285 | 24% |
| 1993 ^{3/} | n.d. | n.d. | n.d. | n.d. | 3,742,172 | 20% |
| 2000 ^{4/} | n.d. | n.d. | n.d. | n.d. | 3,511,431 | 15% |

Notas:

^{1/} Considera únicamente a las personas de 5 años o más.

^{2/} Hace referencia a la lengua materna. Citado por Escobar et al. (1975).

Fuente: Inés Pozzi-Escot: "La Incomunicación Verbal en el Perú" en Allpanchis No. 29/30 Año XIX. Sicuani, Cusco, 1987.

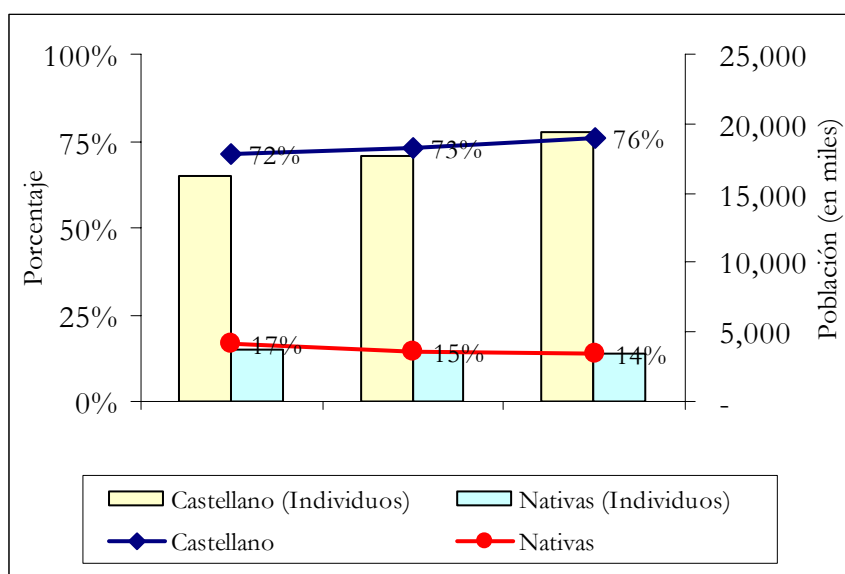
^{3/} Censo Nacional de Población y Vivienda 1993, INEI,

^{4/} Encuesta Nacional de Niveles de Vida (ENNIV) 2000, Instituto Cuánto S.A.

Elaboración: GRADE

Esta tendencia parece ser una característica también presente durante la década de los años 90, a juzgar por la caída de tres puntos porcentuales de la población indígena en los últimos seis años en el país –siempre de acuerdo a la definición según lengua materna ya establecida- (Gráfico No. 1).

Gráfico No. 1
Perú: Evolución de la población de 5 años y más según lengua materna
(años 1994, 1997 y 2000)



Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV) años 1994, 1997 y 2000

Elaboración: GRADE

Este cambio refleja el vigoroso y sostenido proceso de mestizaje cultural que ha caracterizado a la sociedad peruana principalmente desde los años 40 en adelante – periodo en el que la urbanización y la “modernización” de la misma adquiere un ritmo acelerado-. Ello coincide con lo hallado para los países de América Latina que cuentan con poblaciones indígenas, las cuales en una perspectiva histórica –y a pesar de las altas tasas de crecimiento demográfico- mantienen un número similar de habitantes (Peyster y Chackiel 1994: 45).

1. d. Estimaciones alternativas de la población indígena en el Perú

La estimación del volumen de la población indígena dependerá de la definición que sobre ella se adopte. Este asunto trasciende las opciones meramente “técnicas” dado que concierne a la problemática identificación de lo indígena, y a la controversia conceptual que suscita el tema.

En ese sentido, desde una perspectiva más amplia y flexible, algunos trabajos han propuesto prescindir del indicador de lengua y han realizado estimaciones que por lo general arrojan cifras mucho mayores de población “indígena”.

Tal es el caso de las estimaciones realizadas por Mayer y Masferrer (1979), quienes en base a una distinción de tres situaciones sociales derivadas de la condición tribal, campesina y urbana de la población indígena, respectivamente, calculan para el año 1978 en el Perú que ésta abarcaba a alrededor de 6'025,110 personas⁸.

Recientemente han aparecido los resultados de lo que constituye el primer intento oficial en el Perú por determinar el volumen de la “población indígena” a partir del criterio de la autoadscripción a cierto grupo étnico⁹ (Cuadro No. 5).

Cuadro No. 5
Perú: ¿Por sus antepasados y de acuerdo a sus costumbres, Usted se considera...? ^{1/}

| | Area | | |
|----------------------------------|-----------|-----------|------------|
| | Urbana | Rural | Total Perú |
| De Origen Mestizo | 62% | 46% | 56% |
| De Origen Quechua | 27% | 41% | 32% |
| De Origen Aymará | 2% | 7% | 4% |
| Indígena de la Amazonía | 2% | 2% | 2% |
| De Origen Negro / Mulato / Zambo | 1% | 0% | 1% |
| Otro | 6% | 4% | 6% |
| Total | 100% | 100% | 100% |
| Cifras expandidas | 6,004,623 | 3,294,287 | 9,298,909 |

Nota:

^{1/} Pregunta aplicada únicamente a los Jefes de Hogar y al Cónyuge.

Fuente: Encuesta Nacional de Hogar (ENAHOG) 2000, Cuarto Trimestre. INEI

Elaboración: GRADE

Estos datos resultan interesantes porque conciernen directamente al tema de la identidad de la población de origen indígena –punto que será tratado en el capítulo 4 del informe-.

En todo caso, ponen en evidencia las diferencias en la estimación del volumen de la población “indígena” según las distintas definiciones conceptuales adoptadas.

⁸ La metodología de estimación usada por los autores se basa en una combinación de información sobre Comunidades Nativas y Comunidades Campesinas, y –para la población urbana- de información sobre población mono y bilingüe vernácula (incluyendo un agregado alícuota correspondiente a la población menor de 5 años).

⁹ Se trata de los resultados de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG) del año 2000, los cuales salieron a la luz luego de la elaboración de la primera versión del presente informe. Allí se ha incluido por primera vez en el Perú una pregunta sobre auto-identificación étnica. Si bien dicha información contiene, además, datos referidos a pobreza, no llega a abarcar tantos aspectos y variables como los comprendidos en la encuesta ENNIV que se usa en la sección del informe correspondiente a ese tema.

Haciendo una comparación entre esos resultados y los de la ENNIV¹⁰ se observa que al usar el criterio de “lengua materna” como variable de identificación el porcentaje de “población indígena” a nivel nacional es de 15 % (Cuadro No. 4); en cambio, al tener en cuenta la propia adscripción de la población dicho porcentaje llega a un 38 % (considerando las personas que se consideran de origen quechua, aymará e indígena de la amazonía, en el Cuadro No. 5).

En suma, mientras que las cifras revelan que la población vernáculo-hablante ha ido disminuyendo en términos relativos –más no absolutos- conforme han pasado los años, una importante proporción de la población –incluso urbana- expresa su auto-identificación con un origen étnico específico.

A pesar de lo señalado, a efectos del análisis de datos agregados referidos al tema de pobreza y exclusión social, en lo que sigue del informe se recurrirá al uso de la variable “lengua materna” como una proxy de la pertenencia étnica. Se optará por una operacionalización de ese tipo fundamentalmente debido a la mayor disponibilidad de información basada en esa variable, reconociendo las limitaciones ya señaladas en la utilización de ese indicador.

Por ese motivo, en la próximas secciones del documento cuando se hable de “población indígena” se estará tomando la definición basada en “lengua materna”, salvo en aquellos casos donde se haga la aclaración pertinente.

¹⁰ Dicha comparación debe ser realizada con cautela debido a los distintos marcos maestres de los que provienen los datos. Mientras que la ENNIV-2000 hace referencia a las personas mayores de 5 años, la Encuesta de Hogares-2000 se aplica sólo a los Jefes de hogar y los Cónyuges.

1. e. Características socio-demográficas y ocupacionales de la población indígena

Tomando la definición según “lengua materna”, se concluye que la población indígena urbana está conformada mayoritariamente por personas bilingües que aprendieron a hablar el castellano a la edad promedio de 6 años –motivo por el cual más de una tercera parte no dominaba ese idioma cuando ingresó a la escuela- (ver Anexo No. 2).

Una comparación de las características demográficas de la población indígena y la no indígena en las zonas urbanas revela que la mayor diferencia entre ambas reside en el promedio de edad de las personas que las conforman –31 años en la primera y 43 años en la segunda-. Mientras que el 16.7 % de la población no indígena tiene 50 años o más, este porcentaje es de 25.7 % en la población indígena (Cuadro No. 6). Esta situación –similar a las diferencias halladas entre la población indígena y la no indígena en zonas no urbanas- es el resultado del paulatino desuso de las lenguas aborígenes ocurrido en las últimas décadas. Como se verá posteriormente al tratar el tema de la identidad y la supervivencia de la cultura “andina” en el Perú, este cambio en el uso de la lengua no implica necesariamente la aculturación de dicha población o la pérdida de su identidad cultural.

Cuadro No. 6
Perú Urbano: Distribución porcentual de la población de 5 años y más
por lengua materna según edad agrupada por quinquenios

| | Distribución Relativa | | | Distribución Relativa Acumulada | | |
|---------------|-----------------------|-------------|-------|---------------------------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | Total | Indígena | No Indígena | Total |
| 5 - 9 años | 11.6 | 13.8 | 13.5 | 11.6 | 13.8 | 13.5 |
| 10 - 14 años | 10.2 | 13.3 | 12.8 | 21.8 | 27.2 | 26.3 |
| 15 - 19 años | 7.1 | 12.1 | 11.4 | 28.9 | 39.3 | 37.7 |
| 20 - 24 años | 7.0 | 10.0 | 9.5 | 35.9 | 49.3 | 47.2 |
| 25 - 29 años | 7.5 | 9.0 | 8.8 | 43.4 | 58.3 | 56.0 |
| 30 - 34 años | 7.8 | 8.0 | 8.0 | 51.2 | 66.3 | 64.0 |
| 35 - 39 años | 7.6 | 6.6 | 6.8 | 58.8 | 72.9 | 70.8 |
| 40 - 44 años | 8.0 | 5.7 | 6.0 | 66.8 | 78.6 | 76.8 |
| 45 - 49 años | 7.4 | 4.7 | 5.1 | 74.3 | 83.3 | 81.9 |
| 50 - 54 años | 6.1 | 4.2 | 4.5 | 80.3 | 87.5 | 86.4 |
| 55 - 59 años | 4.9 | 3.2 | 3.4 | 85.2 | 90.7 | 89.8 |
| 60 - 64 años | 5.5 | 2.6 | 3.1 | 90.8 | 93.3 | 92.9 |
| 65 - 69 años | 3.9 | 2.3 | 2.5 | 94.6 | 95.5 | 95.4 |
| 70 - 74 años | 2.1 | 2.0 | 2.0 | 96.7 | 97.5 | 97.4 |
| 75 - 79 años | 2.0 | 1.1 | 1.3 | 98.8 | 98.6 | 98.6 |
| 80 y más años | 1.2 | 1.4 | 1.4 | 100.0 | 100.0 | 100.0 |

Fuente: Encuesta ENNIV 2000
Elaboración: GRADE

Dado el origen predominantemente rural de esta población, una característica de los indígenas urbanos es su condición de emigrantes: el 53 % de la misma cuenta con alguna experiencia migratoria, a diferencia de la población no indígena en la que sólo el 22 % la tiene (ver Anexo No. 2). Además, un dato interesante al respecto es que se trata de migrantes no recientes, dado que el promedio de años de migración es de 22.2.

Las motivaciones principales de migración para la población indígena urbana son de índole económica. Tanto en relación al más reciente desplazamiento migratorio como –sobre todo- en cuanto a la primera migración, el móvil más importante de los indígenas urbanos es la búsqueda de trabajo –el cual aparece en una proporción mucho mayor que entre los no indígenas (ver Anexo No. 2)-.

Los principales grupos ocupacionales en los que se insertan los indígenas urbanos son los de comerciantes y vendedores, trabajadores agrícolas, pecuarios y de pesca, y obreros no agrícolas. En cambio, entre la población urbana no indígena la proporción de trabajadores agrícolas es mucho más baja; pero los porcentajes de trabajadores de servicios y el de los profesionales y técnicos son comparativamente más altos (Cuadro No. 7).

Cuadro No. 7
Perú Urbano: Distribución porcentual de la población ocupada
por lengua materna según categorías ocupacionales

| | Lengua Materna | | Total |
|---|----------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | |
| Profesionales y técnicos | 8.0 | 19.3 | 18.2 |
| Funcionarios públicos, supervisores y gerentes, administradores de empresas | 0.8 | 1.8 | 1.7 |
| Personal administrativo | 1.9 | 6.2 | 5.8 |
| Comerciantes y vendedores | 38.8 | 27.1 | 28.3 |
| Trabajadores de los servicios | 7.6 | 13.6 | 13.0 |
| Trabajadores agrícolas, forestales, pesca y caza | 21.2 | 6.0 | 7.5 |
| Obreros no agrícolas | 21.1 | 25.5 | 25.1 |
| No específica | 0.7 | 0.4 | 0.5 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 |

Fuente: ENNIV 2000
Elaboración: GRADE

La relación que mantienen con la tierra y su experiencia como agricultores queda reflejada en el alto porcentaje de indígenas que aun residiendo en ámbitos urbanos están vinculados a la actividad agrícola, la caza y la silvicultura –casi una quinta parte- (Cuadro No. 8).

Cuadro No. 8
Perú Urbano: Distribución porcentual de la población ocupada
por lengua materna según actividad económica

| | Lengua Materna | | Total |
|-----------------------------------|----------------|--------------|-------------|
| | Indígena | No Indígena | |
| Agricultura, caza y silvicultura | 20.0 | 5.0 | 6.5 |
| Pesca | | 0.8 | 0.7 |
| Minería y petróleo | 0.6 | 0.7 | 0.7 |
| Manufactura de bienes de consumo | 9.9 | 8.8 | 8.9 |
| Manufactura de bienes intermedios | 0.8 | 4.4 | 4.0 |
| Manufactura de bienes de capital | 0.2 | 0.6 | 0.5 |
| Electricidad, gas y agua | | 0.2 | 0.2 |
| Construcción | 5.8 | 4.7 | 4.8 |
| Comercio | 39.1 | 30.2 | 31.1 |
| Restaurantes y hoteles | 2.6 | 4.0 | 3.8 |
| Transportes y comunicaciones | 4.6 | 8.5 | 8.1 |
| Financieras, seguros e inmuebles | 0.4 | 5.8 | 5.2 |
| Administración pública | 3.5 | 5.5 | 5.3 |
| Otros servicios | 12.3 | 20.7 | 19.9 |
| No específica | 0.5 | 0.2 | 0.2 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100. |

Fuente: ENNIV 2000
 Elaboración: GRADE

2. Exclusión social y pobreza en la población indígena urbana

2. a. Exclusión social de la población indígena

Un rasgo que ha caracterizado el funcionamiento de la sociedad peruana a lo largo de su historia ha sido la marginación social del indígena y la subvaloración –cuando no el desprecio- de sus manifestaciones culturales. La investigación histórico-social en el país reconoce que la marginación de la población indígena forma parte de la “herencia colonial” (Cotler 1992), pero al mismo tiempo señala que es durante la época republicana cuando de algún modo se consolida (Flores Galindo 1993, Aroca 1996a). El influjo de las ideas liberales anuló el status diferenciado de los indígenas y abolió las leyes coloniales de tutelaje y protección que a través de ciertas instancias –como los Protectores de Indios y los Visitadores- los amparaban frente al poder de terratenientes y sectores privilegiados. Con ello se abrió la posibilidad de enajenar las tierras comunales y en la práctica se incrementó la vulnerabilidad de las Comunidades indígenas frente al poder terrateniente (Matos Mar y Fuenzalida 1976: 21; Ossio 1992: 210). Por lo demás, los intentos por establecer una legislación que prohibiera el trabajo servil y la contribución indígena, acabaron siendo rebasados por los intereses de los sectores dominantes y las necesidades fiscales del estado (Espinoza 1979: 225).

La expansión del latifundio, la persistencia de relaciones de servidumbre y el fortalecimiento del poder del “gamonalismo” en las áreas rurales principalmente de la sierra, constituyeron piezas claves de la dominación de la población indígena en un contexto marcado por la feudalidad (Burga y Flores Galindo 1990; Cotler 1967, 1992).

La parcial superación de las estructuras de marginación ha sido consecuencia de un proceso largo y tardío ocurrido durante el siglo XX –el mismo que respondió a la modernización económica, social y política del país, a la evolución del sistema político y a las repercusiones de las masivas movilizaciones indígenas campesinas ocurridas principalmente en las décadas de los años 20 y 60. En diferentes contextos y bajo distintos regímenes políticos, las reformas que afectaron el estatus y la condición de los indígenas se produjeron a cuatro niveles: i) el estatus jurídico de sus organizaciones, ii) los derechos de propiedad sobre la tierra y la exclusión social, iii) el reconocimiento social y legal de su lengua, y iv) la incorporación al sistema político como ciudadano.

i) El estatus jurídico de sus organizaciones

Pese al carácter ancestral de las comunidades indígenas, el reconocimiento legal de las mismas es relativamente reciente y data de 1920. Incluso, las comunidades nativas de la selva recién logran su reconocimiento con la dación del Decreto Ley No. 20653 en 1974 (Aroca 1996). Este avance se vio consolidado a través del otorgamiento de personería jurídica que quedó consagrado en la Constitución Política de 1933 (Altamirano 2000a).

El auge del denominado “indigenismo” de las primeras décadas del siglo XX, así como ciertas tendencias renovadoras y/o reformistas al interior de las clases dirigentes, dio lugar a una serie de iniciativas de los gobiernos posteriores a la década del 20 que bajo diversas modalidades establecen instancias estatales dedicadas a la atención a los problemas “indígenas” –como la creación de la Dirección de Asuntos Indígenas durante el gobierno de Leguía, o la creación del Instituto Indigenista Peruano en 1946-.

Estas políticas de estado estuvieron inspiradas en enfoques que combinaban ideologías “paternalistas” con prédicas “modernizadoras” orientadas a su “asimilación” a la cultura occidental moderna.

En general, el avance en el reconocimiento formal de las comunidades nativas en las últimas décadas no ha sido uniforme. Hacia 1994, 1516 Comunidades Campesinas y 320 Comunidades Nativas no estaban tituladas; lo cual implicaba que alrededor del 27 % de ambos tipos de comunidades carecían de reconocimiento oficial (Valera 1998).

ii) Propiedad de la tierra y exclusión social

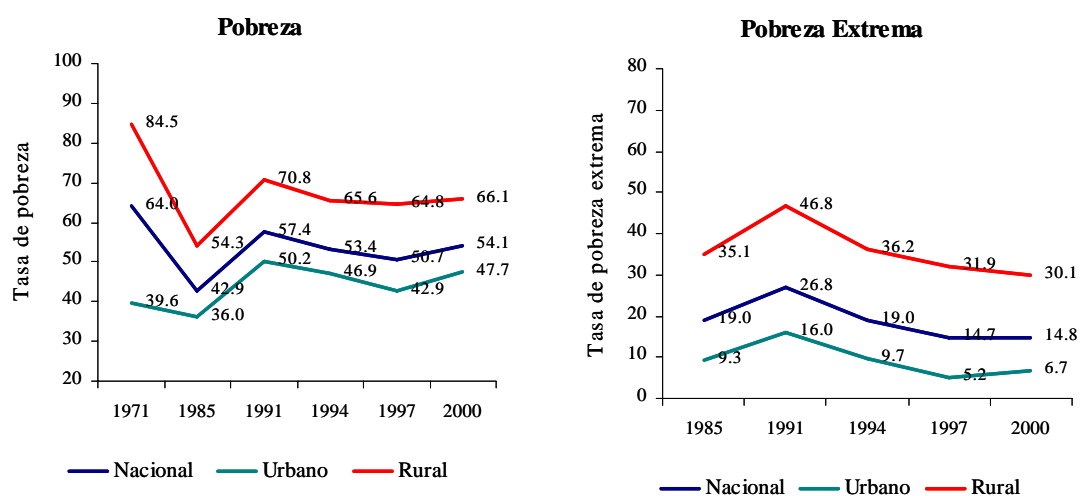
El vínculo que las poblaciones nativas tienen con los territorios que ocupan constituye un elemento central de su definición social, cultural y étnica.

Sin embargo, al igual que en el resto de países de la región, la propiedad y el uso de la tierra con fines económicos por parte de los grupos indígenas ha constituido un punto neurálgico de conflictos y luchas. En el Perú, pese a la importancia política y social del tema, recién durante la década de los 60 se llevan a cabo políticas de reformas agrarias orientadas a modificar los patrones de propiedad de las tierras agrícolas y acabar con el latifundio en el país. La medida más radical fue la reforma implementada en 1969 por el Gobierno militar de Juan Velasco Alvarado a través del Decreto Ley 17716 en el marco de una prédica populista con aires “neo-indigenistas”.

Si bien dicho discurso implicó una revalorización de la imagen del “indígena” y un enfrentamiento a las ideologías racistas y discriminatorias que predominaron durante la época del llamado Estado oligárquico, no tuvo un correlato palpable en la mejora económica de la población aludida. Luego de tres décadas transcurridas desde el proceso de la reforma agraria, a juzgar por la fuerte incidencia de la pobreza en las zonas rurales del país, la situación de la población indígena del campo no parece haber cambiado sustancialmente.

Como se observa en el Gráfico No. 2 y en el Cuadro No. 9, las zonas rurales del país – espacio en el que históricamente se ha ubicado la población de origen indígena- han seguido siendo durante las últimas décadas las que mayores índices de pobreza registran.

Gráfico No. 2
Perú: Evolución de la pobreza según zona urbana/rural, 1971-2000



Fuente: ENNIV 1985, 1991, 1994, 1997, 2000

Tomado de : Valdivia y Robles, 2001 (GRADE). Perú: Un Programa de Promoción de la Competitividad y el Empleo Rural, presentado en el Seminario MINAG-BID-GTZ "Estrategia de Desarrollo Rural para el Perú" realizado el 26 de octubre del 2001

Cuadro No. 9
Departamentos definidos como "Muy Pobres" según el Mapa de Pobreza de Foncodes

| Nivel de Vida | | | |
|----------------|---------------------------------|---|--|
| | Índice de Pobreza ^{1/} | Índice de Desarrollo Humano ^{2/} | Población en Zonas Rurales ^{3/} |
| Huancavelica | 52% | 0.41 | 73.9% |
| Cajamarca | 51% | 0.49 | 75.3% |
| Loreto | 50% | 0.58 | 42.0% |
| Amazonas | 49% | 0.53 | 64.5% |
| Huánuco | 49% | 0.48 | 61.4% |
| Apurímac | 48% | 0.47 | 64.9% |
| Ayacucho | 47% | 0.44 | 51.9% |
| Total Nacional | 42% | 0.67 | 29.9% |

Notas:

^{1/} Mapa de Pobreza, 2000. FONCODES

^{2/} Índice de Desarrollo Humano, 1997. PNUD-INEI

^{3/} Censo de Población y Vivienda, 1993. INEI.

Asimismo, si bien la Reforma Agraria de 1969 acabó con el latifundio y el poder gamonal en el campo, no produjo cambios sustantivos en términos de una redistribución de la propiedad de la tierra a favor de los pequeños productores. Incluso se puede afirmar que aumentó la concentración de la propiedad territorial, sustituyendo las grandes haciendas por empresas colectivas (Caballero 1976: 19-22).

Esta característica de la propiedad agropecuaria en el país se ha mantenido a lo largo de las últimas décadas. Datos del III Censo Nacional Agropecuario llevado a cabo el año 1994 proporcionan una idea de esa desigualdad distribución¹¹: el 55.3 % de los productores son minifundistas (conducen parcelas de menos de 3 hectáreas de tamaño), los cuales representan en conjunto apenas el 3.2 % de la superficie agropecuaria; los pequeños agricultores constituyen el 29 % de los productores, pero sólo manejan el 7.3 % de la superficie en el país; por contraste, el 3.1 % de los productores conducen el 77.6 % de las tierras con fines agropecuarios (INEI 1995: 15).

Gran parte de esas grandes unidades agropecuarias están compuestas por lo que quedó de las cooperativas y empresas asociativas creadas con el proceso de Reforma Agraria en los años 70. Durante los últimos años, debido a los cambios legislativos que disuelven esas formas colectivas, se ha producido un proceso de parcelación de las tierras cuyos resultados aún no han sido evaluados.

Entre las grandes unidades también se encuentran numerosas Comunidades Campesinas poseedoras de grandes extensiones con fines no agrícolas¹². Un dato importante es que las Comunidades campesinas y nativas son poseedoras de cerca de un 1/3 de superficie agrícola nacional y alrededor de 3/4 partes de la superficie de pastos naturales y terrenos no agrícolas del país (Valera 1998: 89)¹³.

Durante los años 90 se produjeron cambios constitucionales y legislativos que han implicado un desconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas –en contradicción con el espíritu del Convenio 169 promovido por la OIT y ratificado por el gobierno peruano-. En primer término, a pesar de los avances en el plano formal y legal recogidos en la Constitución de 1993 –actualmente vigente¹⁴, esa norma constitucional recorta el derecho de propiedad de la tierra de las comunidades campesinas y nativas al disolver el régimen de protección sobre las tierras comunales y declarar la autonomía para su libre disposición (Aroca 1996: 58). En segundo lugar, a través de la nueva Ley de Tierras No. 26505 se ha abierto la posibilidad de declarar como baldíos terrenos sin aprovechamiento permanente, de aplicar la embargabilidad y la alienabilidad de las tierras secularmente pertenecientes a las comunidades –a las cuales se les ha impuesto ciertos requisitos en la organización comunal y se les ha condicionado la titulación a la existencia de un mínimo de 50 padres de familia (Barclay 1998: 41-43; Aroca 1996: 59).

¹¹ Aunque es importante reparar en que las cifras no se refieren a la propiedad sino a la gestión y conducción de las unidades agropecuarias, dada la estrecha vinculación entre ambas categorías en el campo peruano dicha distinción puede ser obviada para el análisis del caso.

¹² El 95 % de las grandes unidades agropecuarias en el país –de 50 hectáreas o más- tienen tierras no agrícolas: pastos naturales, montes y bosques (INEI 1995: 33).

¹³ La estimación precisa del grado de concentración de la propiedad agropecuaria es un asunto complejo. Debe considerarse el hecho de que las Comunidades Campesinas tienen alrededor de una quinta parte de sus tierras distribuidas individualmente, motivo por el cual una proporción significativa de comuneros gestionan directamente esos predios y aparecen en las estadísticas como minifundistas.

¹⁴ En ella, además de reconocer el derecho de toda persona a su identidad étnica y cultural, se establece la pluralidad étnica y cultural de la nación (Art. 2, 19).

Este tipo de iniciativas legislativas sobre la propiedad y el uso del territorio de las comunidades indígenas ha recibido fuerte oposición de sus organizaciones. Ello ha ocurrido en el marco de un agravamiento de los conflictos entre las organizaciones nativas de la selva y los propietarios y empresas vinculados a la explotación de los recursos naturales y energéticos en dicha región, cuyo origen reside principalmente en los mayores incentivos para la promoción de la inversión sin tener debida cuenta de los derechos de la población indígena sobre los territorios que conforman su hábitat (IWGIA 1998: 119-124).

iii) El reconocimiento social y legal de su lengua

Un terreno en el que se observa un lento y parcial reconocimiento de los derechos indígenas es el de sus expresiones lingüísticas. Por un lado, la Constitución de 1993 incorpora el reconocimiento oficial del idioma quechua, aymará y demás lenguas aborígenes –en las zonas donde predominan– (Art. 48), y declara el apoyo a la educación bilingüe e intercultural y a la preservación de las diversas manifestaciones lingüísticas del país (Art. 17). Por otra parte, sin embargo, durante las últimas décadas se ha producido un proceso de “aculturación” promovido por la vigencia de políticas educativas que no han respetado el uso de la lengua nativa por parte de la población.

La importancia de la lengua sobre el aprendizaje efectivo se ve reflejada, por ejemplo, en dos hallazgos de un reciente estudio basado en una encuesta aplicada en 1999 en escuelas primarias rurales de cinco departamentos de la sierra del país (Zúñiga, Sánchez y Zacharías 2000). Por un lado, se registraron mayores tasas de atraso escolar entre los niños con lengua materna indígena –en comparación a los niños cuya lengua materna es el castellano–. Por otro, se comprobó que casi las 2/3 partes de los niños provenientes de esas escuelas no comprenden lo que se les está enseñando –debido al uso del idioma español–.

A la par, otro estudio reciente concluía que existen “consecuencias negativas para el proceso educativo y para la trayectoria y logro educativo de los niños y niñas de familias de origen andino y amazónico. Tales efectos son claramente visibles en las altas tasas de atraso, repetición y deserción escolar de la población escolar vernaculohablante” (Montero et al. 2001: 34).

Este tipo de situaciones revelan una discriminación en contra de la población que no ha tenido como lengua materna el español. A pesar de la legislación actual vigente, las políticas educativas en el país no han tomado en cuenta las particularidades socioculturales e idiomáticas de este sector de la población vernáculo-hablante (Ibid). Recientes iniciativas oficiales de educación bilingüe, débiles y embrionarias, responden al intento de esbozar políticas que superen esa situación¹⁵.

¹⁵ Según la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEBI) del Ministerio de Educación, entre los años 1996 y 2000 se alcanzaron metas de diversos tipos en términos de capacitación y cobertura de educación bilingüe. Así se capacitó al 52% de los 22,669 docentes, fue atendido el 66% de los 390,100 niños que requerían Educación Bilingüe y se logró cubrir el 66% de la demanda potencial de libros de este tipo. Si bien en estos momentos la atención está centrada en los niños de educación primaria, el siguiente paso es ampliar la cobertura a educación inicial y secundaria. Para ello la actual dirección del DINEBI presentará ante el Congreso un proyecto de ley que generalice las experiencias pilotos realizadas en ambos niveles durante el año 2001.

iv) La incorporación al sistema político como ciudadano

La marginación del indígena en el Perú no se ha manifestado sólo en el plano social y cultural, sino que ha tenido directa expresión en el plano político. No es exagerado afirmar que durante la mayor parte de la vida republicana la población indígena estuvo excluida del sistema político nacional. La incorporación al mismo y el reconocimiento de sus derechos como ciudadanos forma parte de un proceso relativamente reciente, el mismo que se consolida a partir de los años 70. Es recién en la Constitución Política de 1979 que se establece el derecho al voto de los analfabetos –quienes, debido a la situación de marginación y postergación que ha caracterizado a esa población, han sido mayoritariamente de origen indígena-.

La discriminación hacia el indígena impide su plena incorporación en el sistema democrático nacional, el cual sigue siendo concebido por los indígenas como un mundo distante y confuso (Ossio 1992: 270).

En la medida que el acceso a la cultura y a la educación constituye un requisito para la participación política –al grado de poder afirmar que “la escolaridad occidental define la condición de ciudadano” del indígena (Montoya 1998a)-, la marginación a ese nivel de la que aún es objeto la población indígena limita la constitución plena de su ciudadanía. Si bien en la actualidad los indígenas gozan formalmente de los mismos deberes y derechos que el resto de la población, su bajo nivel educativo y las condiciones de precariedad de su existencia –tanto en el campo como en las ciudades- los convierten en “masa de maniobra” para las prácticas clientelistas y “manipulatorias” por parte de los políticos y los partidos.

La marginación se ve reforzada por algunas evidencias respecto a un trato subvaluado de la condición ciudadana de la población indígena, el mismo que se evidencia en tres hechos. En primer lugar la práctica no formalmente establecidas pero socialmente aceptada de hacer de la población indígena de la sierra (y eventualmente de las ciudades) una base del reclutamiento forzado del servicio militar. En segundo término, el hecho de que una proporción importante de hombres y mujeres indígenas en el Perú carece de registros de nacimientos y de documentos personales. Por último, en el contexto de las acciones terroristas y las respuestas contrasubversivas que azotaron al país durante más de doce años seguidos, la población indígena conformada por campesinos de las comunidades y pueblos de la sierra –principalmente de departamentos como Ayacucho, Apurímac, Huánuco y Huancavelica- fueron quienes más sufrieron las consecuencias de la violencia tanto de Sendero Luminoso como de las fuerzas del orden que lo combatieron-.

De acuerdo a información proporcionada por el Programa de apoyo al Repoblamiento y Desarrollo de Zonas de Emergencia (PAR) y tomando como referencia el “Censo de Poblaciones afectadas por la violencia”, el número de desplazados por la violencia terrorista alcanzó las 418,281 personas¹⁶. De ellas han regresado a sus lugares de origen 236,125 personas –hasta el año 2000-. El 44% restante está compuesto por habitantes originarios de los departamentos serranos de Ayacucho (31%), Huánuco (26), Junín (17%), Huancavelica (14%), Apurímac (12%) y, en un número reducido, de Puno. Del total de desplazados el 70% son campesinos y/o nativos y el resto se divide entre personas provenientes de los sectores medio/alto y urbano-marginal.

¹⁶ Esta cifra corrige la información que se manejaba desde 1993, cuando se afirmaba que los desplazados sumaban 600 mil personas. La composición de esa población según su lugar de origen también ha cambiado, pero se mantiene en primer lugar Ayacucho –donde el movimiento Sendero Luminoso centró inicialmente sus acciones- como el principal departamento expulsor.

Información reciente sobre los desaparecidos durante la etapa de lucha entre los grupos de Sendero Luminoso y el Movimiento Túpac Amaru, por un lado, y las Fuerzas Armadas y Policiales, por otro, corroboran que son los campesinos y agricultores –generalmente de origen indígena- quienes más han sufrido las consecuencias directas de la guerra interna que azotó el país desde 1980 (Cuadro No. 10).

Cuadro No. 10
Personas desaparecidas en la lucha entre el Estado peruano y el terrorismo
entre 1983 y 1996 según ocupación*

| | Presuntos Desaparecidos | Detención Forzada o Arbitraria | Ejecución Extrajudicial | Total |
|---|----------------------------|--------------------------------------|----------------------------|----------------|
| Campesino / Agricultor | 57.4% | 51.7% | 61.9% | 56.1% |
| Estudiante Escolar / Superior | 14.4% | 14.7% | 13.8% | 14.5% |
| Profesional | 8.1% | 9.9% | 12.0% | 8.9% |
| Comerciante | 6.2% | 4.8% | 1.5% | 5.4% |
| Trabajador Independiente / Dependiente | 5.2% | 5.2% | 3.3% | 5.0% |
| Obreros | 3.3% | 5.1% | 3.0% | 3.8% |
| Artesano | 1.4% | 1.2% | 1.2% | 1.3% |
| Miembro de Fuerza Armadas o Fuerzas Policiales | 0.2% | 0.4% | 0.0% | 0.2% |
| Otros | 3.8% | 7.1% | 3.3% | 4.7% |
| TOTAL | 100.0 % | 100.0 % | 100.0 % | 100.0 % |
| Total de casos con información | 2356 | 1113 | 333 | 3802 |
| Total de casos sin información | 1666 | 571 | 181 | 2418 |
| Total de casos | 4022 | 1684 | 514 | 6220 |

*NOTA: Los porcentajes están calculados sobre la base del total de casos con información.

Fuente: "La desaparición forzada de persona en el Perú". Defensoría del Pueblo. Serie Informes Defensoriales. Informe No. 55. Año 2002.

Elaboración: GRADE

2. b. Población indígena urbana y pobreza

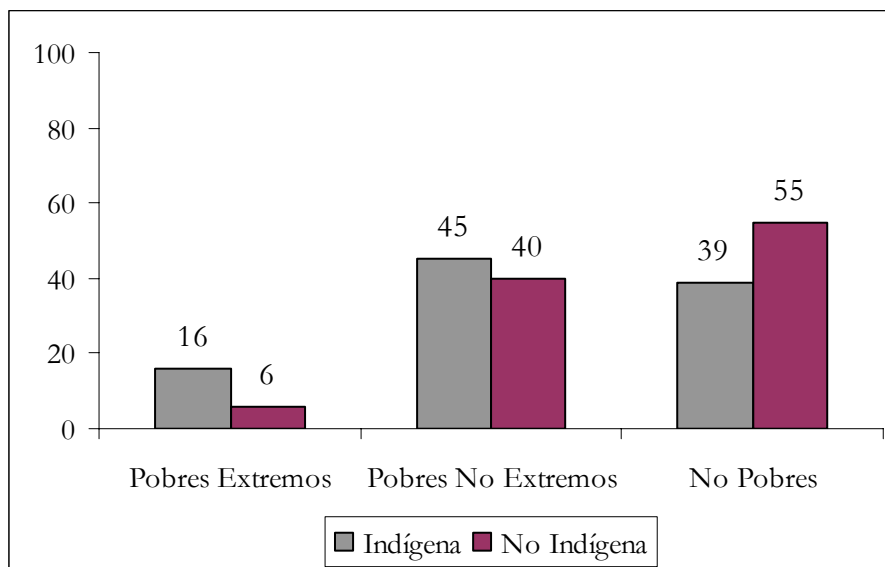
Al tomar en cuenta a la población urbana, se observa una mayor incidencia de la pobreza entre la población indígena (61%), en comparación con la población no indígena (45.5 %) (Cuadro No. 11). Además, mientras el nivel de “pobreza extrema” es de 16 % en la primera, este porcentaje se reduce a 6 % entre la población no indígena (Gráfico No. 3)¹⁷. Las diferencias entre las poblaciones indígena y no indígena, en general, se hace evidente al momento de tener en cuenta tanto el gasto total anual del hogar como el gasto total anual per cápita (Cuadro No. 12).

Cuadro No. 11
Perú Urbano: Distribución de la población de 5 años y más por lengua materna según niveles de pobreza

| | Lengua Materna | | |
|--------------------|----------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | Total |
| Pobres Extremos | 16.0 | 5.6 | 6.3 |
| Pobres No Extremos | 45.0 | 39.9 | 40.2 |
| No Pobres | 39.1 | 54.6 | 53.5 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 |

Fuente: ENNIV 2000
Elaboración: GRADE

Gráfico No. 3
Perú Urbano: Distribución de la población de 5 años y más por lengua materna según niveles de pobreza



Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)
Elaboración: GRADE

¹⁷ La línea de pobreza usada en el presente estudio se basa en la metodología aplicada por el Instituto CUÁNTO S.A. En ella se consideran como “pobres extremos” a aquellas personas provenientes de hogares cuyo gasto total es menor que el costo de una Canasta Básica Alimentaria (CBA) que cubre requerimientos mínimos nutricionales. Por otro lado, se consideran como “pobres no extremos” a quienes pertenecen a hogares cuyos gastos son menores que el costo de una Canasta Básica de Consumo (CBC), la cual incluye a la CBA más el costo de otros bienes y servicios no alimentarios. Los valores de cada canasta difieren de acuerdo a la región geográfica donde se realizó la encuesta: en el caso de la CBA tienen un rango que va desde 845 soles en la zona de selva rural a 1217 soles en Lima Metropolitana, mientras que para la CBC el valor va de 2829 en Lima Metropolitana hasta 1316 en Sierra Rural.

Cuadro No. 12
Perú Urbano: Gasto total anual y gasto per cápita del hogar
por lengua materna del jefe del hogar según niveles de pobreza
 (expresado en soles del 2000)

| | Indígena | No Indígena | Total |
|------------------------------|------------------|------------------|--------------|
| <i>Gasto Total Anual</i> | | | |
| Pobres Extremos | 6460 | 6612 | 6570 |
| Pobres No Extremos | 11480 | 11466 | 11469 |
| No Pobres | 19474(**) | 24878(**) | 24358 |
| Total | 14475(**) | 19654(**) | 18974 |
| <i>Gasto Percápita Anual</i> | | | |
| Pobres Extremos | 912 | 971 | 955 |
| Pobres No Extremos | 2023 | 1993 | 1998 |
| No Pobres | 4530(**) | 6385(**) | 6206 |
| Total | 3010(**) | 4697(**) | 4475 |

Nota:

(**) Indica que las medias de los indígenas son diferentes de los no indígenas con un nivel de significancia del 95%

Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)

Elaboración: GRADE

La mayor incidencia de la pobreza entre los indígenas urbanos se evidencia también en la distribución de la población urbana según deciles de gasto a nivel nacional: mientras que casi la tercera parte de la población indígena se ubica en los tres primeros deciles, la proporción correspondiente entre la población no indígena equivale a la mitad (16.8 %) (Cuadro No. 13). Además, mientras que un 15.3 % de esta última población se encuentra en el decil superior extremo, sólo un 4.6 % de la población indígena participa en el mismo decil.

Cuadro No. 13
Perú Urbano: Distribución de la población por lengua materna
según deciles de gasto per cápita

| Decil de Gasto | Indígena | No Indígena | Total |
|----------------|----------|-------------|-------|
| 1 | 12.1 | 3.3 | 3.9 |
| 2 | 11.0 | 6.0 | 6.4 |
| 3 | 8.9 | 7.5 | 7.6 |
| 4 | 8.3 | 9.0 | 9.0 |
| 5 | 9.2 | 10.3 | 10.2 |
| 6 | 12.0 | 10.9 | 11.0 |
| 7 | 9.4 | 11.3 | 11.2 |
| 8 | 12.3 | 12.9 | 12.8 |
| 9 | 12.1 | 13.6 | 13.4 |
| 10 | 4.6 | 15.3 | 14.5 |

Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)

Elaboración: GRADE

El Cuadro No. 14 indica la existencia de una relación inversa entre grado de pobreza y experiencia migratoria –aproximada ésta a partir del número de años transcurridos desde que la persona migró por primera vez-. Aun controlando por la edad, se observa que la población menos pobre suele tener mayor cantidad de años de migración, tanto entre los indígenas como entre los no indígenas.

Cuadro No. 14
Perú Urbano: Antigüedad promedio de la migración por lengua materna según niveles de pobreza ^{1/}

| | Lengua Materna | | Total |
|--------------------|----------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | |
| Pobres Extremos | 25.1 | 26.8 | 26.4 |
| Pobres No Extremos | 32.6 | 28.0 | 28.8 |
| No Pobres | 39.0 | 31.9 | 32.7 |
| Total | 34.7 | 30.2 | 30.9 |

Nota:

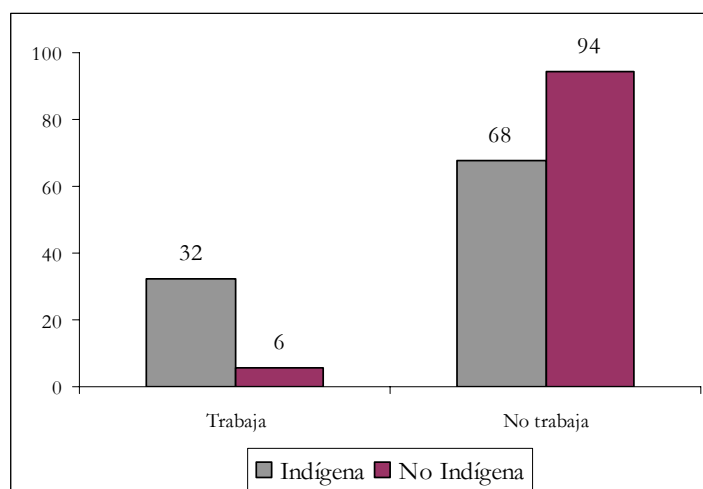
^{1/} Comprende a las personas de 15 años y más que han experimentado algún episodio de migración durante el transcurso de su vida.

Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)

Elaboración: GRADE

Un indicador de las condiciones de vida y trabajo de la población indígena en las ciudades es el altísimo porcentaje de niños entre 5 y 13 años que trabajan: un 32 % de los niños de aquella población, frente a sólo un 6 % de la población no indígena (Gráfico No. 4).

Gráfico No. 4
Perú Urbano: Distribución de la población por lengua materna según porcentaje de niños que trabajan



Nota:

^{1/} Comprende a niños con edades entre 5 y 13 años.

Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)

Elaboración: GRADE

Si bien la gran mayoría de indígenas urbanos vive en casas independientes –no mostrando diferencias significativas en este punto con la población no indígena-, las condiciones de sus viviendas son de menor calidad por lo menos en lo que concierne a los materiales usados en la construcción: una mayor proporción de viviendas tienen paredes de adobe y, más aún, piso de tierra (ver Anexo No. 2). Otros dos rubros que revelan mayor pobreza entre los indígenas urbanos son el acceso a servicio telefónico desde el domicilio y el uso de kerosene como combustible para cocinar.

Por último, existe una ligera tendencia hacia un mayor uso de la vivienda para alguna actividad económica entre los indígenas urbanos, lo cual puede tener relación con la mayor concentración de los jefes de familia de esta población en la categoría ocupacional de trabajadores independientes (54 % en comparación a 36 % entre los no indígenas).

Otros campos en los que se evidencia la situación de desventaja de los indígenas urbanos son la cobertura de seguridad social y, sobre todo, las condiciones de salud en general. Por un lado, una proporción algo mayor entre la población indígena urbana carece de todo tipo de seguridad social –aunque la diferencia respecto a la población no indígena no es muy grande- (Cuadro No. 15). Aunque no se encuentran patrones muy disímiles de atención entre ambos tipos de población, sí se registra entre la población indígena urbana una mayor incidencia tanto de enfermedades crónicas como de morbilidad en general.

Cuadro No. 15
Perú Urbano: Condiciones de salud, acceso a servicios de salud
y seguridad social por lengua materna*

| | Lengua Materna | | Total |
|---|----------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | |
| No tiene acceso a ningún tipo de seguridad | 64.6 | 56.9 | 57.4 |
| Padece de alguna enfermedad o malestar crónico | 19.2 | 13.5 | 13.9 |
| En las últimas 4 semanas anteriores a la encuesta estuvo enfermo, accidentado o tuvo algún síntoma o malestar | 33.1 | 22.2 | 22.9 |
| Tuvo una consulta y fue atendido por un médico ^{1/} | 51.6 | 53.1 | 53.0 |
| Tuvo una consulta y fue atendido en un centro/puesto de salud ^{1/} | 23.5 | 19.3 | 19.7 |

Nota: * Las columnas no suman 100 % porque los datos refieren a preguntas distintas.

^{1/} Para los que reportaron enfermedad, accidente, síntoma o malestar en las últimas 4 semanas anteriores a la fecha de aplicación de la encuesta.

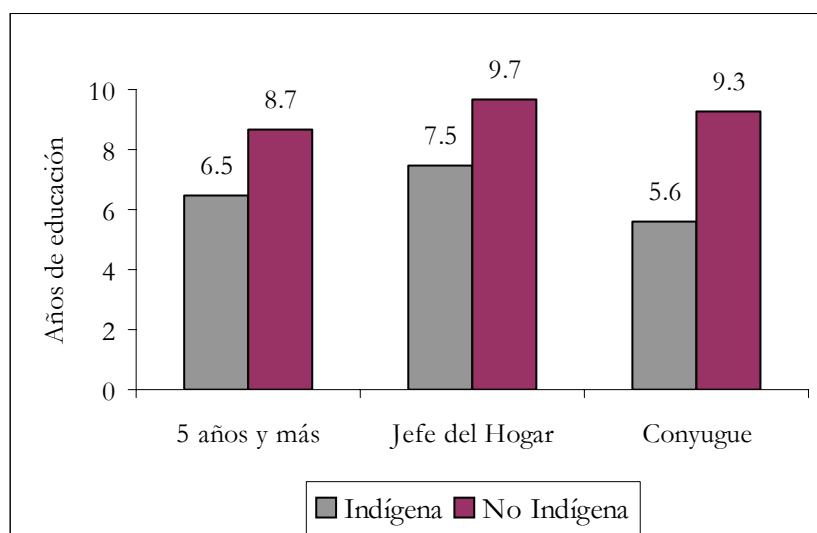
Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)

Elaboración: GRADE

En general, la población indígena urbana muestra un promedio menor de años de escolaridad en comparación con la población no indígena urbana –ello es así tomando como referencia a toda la población indígena de 5 años o más, a los jefes de hogar ó a los cónyuges- (Gráfico No. 1). Y si bien los indígenas residentes en las ciudades cuentan con algo más de escolaridad que sus pares de las zonas rurales, la

desventaja en sus logros –medidos según años promedio de educación- respecto a la población no indígena es mayor entre la primera población (Cuadro No. 16).

Gráfico No. 5
Perú Urbano: Años promedio de educación



Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)
Elaboración: GRADE

Cuadro No. 16
Perú: Años de educación promedio por área geográfica según lengua materna

| | Urbano | Rural | Total |
|---------------------------------|--------|-------|-------|
| <i>Personas de 5 años o más</i> | | | |
| Indígena | 6.5 | 4.8 | 5.3 |
| No Indígena | 8.7 | 5.7 | 7.9 |
| Total | 8.5 | 5.4 | 7.5 |
| <i>Jefes de Hogar</i> | | | |
| Indígena | 7.5 | 5.8 | 6.4 |
| No Indígena | 9.7 | 6.5 | 8.9 |
| Total | 9.4 | 6.2 | 8.3 |
| <i>Cónyuge</i> | | | |
| Indígena | 5.6 | 4.1 | 4.6 |
| No Indígena | 9.3 | 5.2 | 8.1 |
| Total | 8.8 | 4.7 | 7.3 |

Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)
Elaboración: GRADE

Un 62.8 % de la población indígena urbana tiene educación primaria o menos –a diferencia del 35.3 % de la población no indígena-. Incluso un 11.3 % de aquella carece de instrucción escolar alguna, lo cual es reflejo del problema de analfabetismo que caracteriza el nivel cultural y educativo de esa población (Cuadro No. 17). Sólo el

11.9 % ha logrado algún grado de educación superior; mientras que el 22.5 % de la población no indígena urbana ha tenido acceso a ese tipo de educación.

Cuadro No. 17
Perú Urbano: Distribución de la Población mayor de 5 años
según máximo nivel de educación alcanzado

| | Indígena | No Indígena | Total |
|---------------------------|--------------|--------------|--------------|
| Ninguno | 11.3 | 3.5 | 4.0 |
| Inicial | 1.0 | 2.7 | 2.6 |
| Primaria | 50.5 | 29.1 | 30.6 |
| Secundaria | 25.1 | 42.1 | 40.9 |
| Superior No Universitaria | 7.2 | 9.6 | 9.4 |
| Superior Universitaria | 4.7 | 12.7 | 12.2 |
| Post grado | | 0.2 | 0.2 |
| Otro | 0.4 | 0.2 | 0.2 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 |

Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)

Elaboración: GRADE

Un análisis de la escolaridad promedio según cohortes de nacimiento (Gráfico No. 6, Gráfico No. 7 y Gráfico No. 8) permite concluir lo siguiente: a) si bien el nivel educativo tiende a elevarse tanto para la población indígena como para la no indígena, a lo largo del tiempo esta última mantiene su ventaja respecto a la primera, b) los indígenas residentes en las zonas rurales presentan los promedios de escolaridad más bajos – incluso que los exhibidos por sus pares urbanos-, c) de acuerdo a las distinciones por género se observa que, a pesar de cierta tendencia hacia la disminución de las diferencias entre hombres y mujeres en general, las mujeres indígenas constituyen a lo largo del tiempo el grupo que experimenta mayor exclusión del sistema educativo.

Gráfico No. 6
Perú: Años de escolaridad promedio
según cohorte de nacimiento por lengua materna

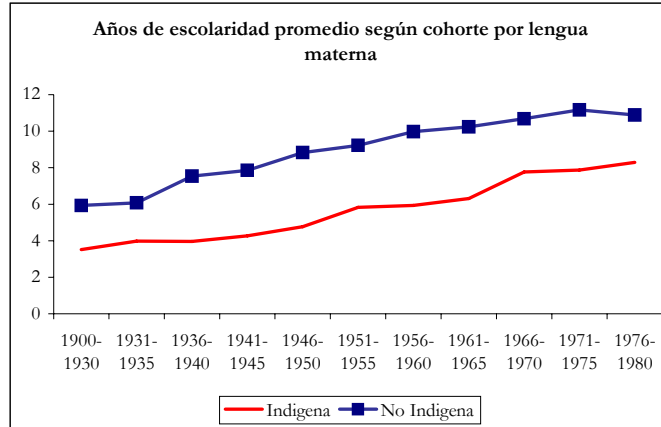


Gráfico No. 7
Perú: Años de escolaridad promedio
según cohorte de nacimiento por lengua materna y sexo

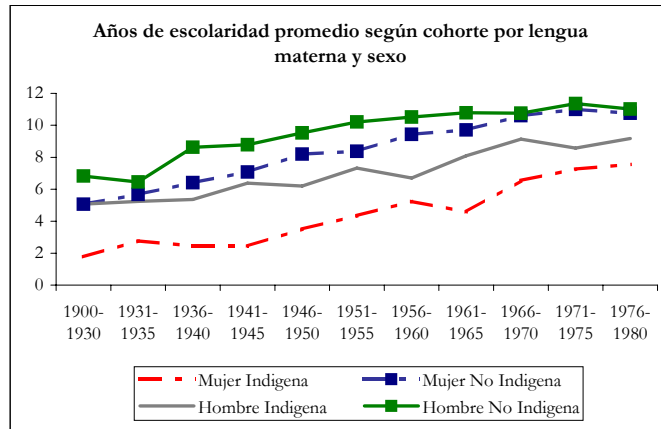
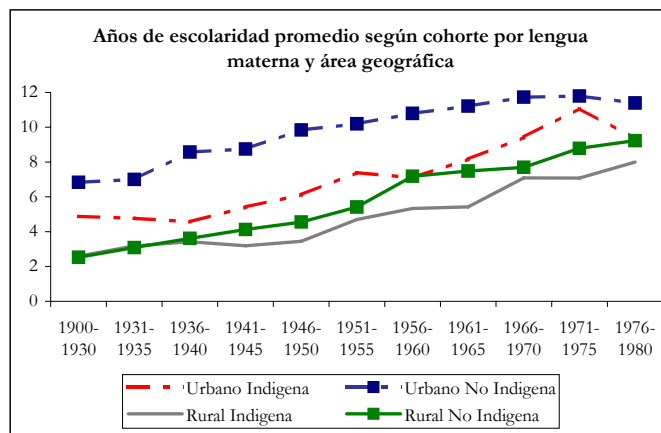


Gráfico No. 8
Perú: Años de escolaridad promedio
según cohorte de nacimiento por lengua materna, y área geográfica



Fuente: Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV 2000)
Elaboración: GRADE

2. c. Pobreza y capital social en la población indígena urbana

Una característica de las comunidades de migrantes andinos residentes en las principales ciudades del Perú es la extensa red de parentesco y reciprocidad que suelen establecer con la finalidad de llevar a cabo sus estrategias de inserción y desarrollo en las mismas. Este tipo de redes pueden constituir la base de un “capital social” que contribuye a mejorar su posición social y económica a lo largo del tiempo¹⁸.

Este fenómeno no es exclusivo de países como el Perú. Se ha demostrado que al interior de muchas comunidades de migrantes en el mundo han surgido “economías étnicas” basadas en los vínculos de “solidaridad limitada” o de “confianza reforzada” que promueve el alineamiento disciplinado de los individuos a las expectativas del grupo (Portes y Sensenbrenner 1993).

Entre los “activos culturales” de los indígenas urbanos en el Perú destacan la acentuada ética del trabajo que los caracteriza y el desarrollo de relaciones de reciprocidad basadas en los vínculos de parentesco y paisanaje propios de su cultura de origen (Adams y Valdivia 1991, Altamirano 1984, Ossio 1992, Golte 2001). La existencia de una comunidad moral preexistente y la alta motivación de progreso y superación definirían así un modelo de desarrollo y crecimiento basado en la confianza que otorga la previsibilidad y la solidez de las relaciones sociales sustentadas en el vínculo étnico y parental (Huber y Steinhauß 1997: 118-119).

La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿bajo qué circunstancias y en qué condiciones dichas redes sociales pueden constituir un “capital social” del migrante o indígena urbano que le sea de utilidad para enfrentar su situación de pobreza?

La conversión de las relaciones de reciprocidad y ayuda mutua entre la población migrante en un “capital social” depende de varios factores. Entre ellos se puede mencionar dos: la disponibilidad de otros “activos” (privados y públicos) con los que cuenta el migrante al momento de venir a la ciudad y durante su inserción en ella, y el nivel de participación en organizaciones y redes más amplias que le permitan el acceso tanto a vínculos sociales como a recursos y mercados de bienes y servicios (Figueroa, Altamirano y Sulmont 1996: 50-51).

Aunque algunos autores han enfatizado la continuidad entre pobreza urbana y rural, aun no se han llevado a cabo estudios sistemáticos que permitan establecer dicha relación en el Perú. Se reconoce la existencia de un grado de heterogeneidad importante en la situación de los migrantes, la misma que guarda estrecha relación con la diferenciación socioeconómica original de las comunidades rurales de donde proceden (Fuenzalida et al. 1968, 1982; Steinhauß 1991: 162). De modo tal que los grupos más pudientes de la comunidad tendrían mayores posibilidades de insertarse en empleos profesionales o en ocupaciones de mayores ingresos –muchas veces como pequeños empresarios informales-.

Por otro lado, se ha señalado que no todas las redes sociales posibilitan el acceso a fuentes de información o poder. Muchas de ellas pueden constituir, más bien, mecanismos de reproducción de estrechos “círculos”, como podría suceder con el uso exclusivo de redes familiares. Estas relaciones sociales pueden implicar el

¹⁸ Se entiende por “capital social” como el conjunto de relaciones sociales, instituciones y valores que rigen la interacción de los individuos en una sociedad y que contribuyen al desarrollo económico y social de la misma. Si bien el “capital social” es una función de las acciones y atributos de nivel individual (Glaeser et al. 1999), su existencia va más allá de la suma de características individuales y se sitúa al nivel de las estructuras de gobierno, las normas culturales y las reglas sociales de una sociedad (The World Bank 1998).

desaprovechamiento de las ventajas de acceder a redes más amplias del mercado y una limitación en el crecimiento de las empresas (Fukuyama 1996).

En ese sentido, puede distinguirse entre redes que permiten al individuo vincularse con otros círculos que le facilita información, acceso a otras redes y mayores contactos sociales, y redes que se cierran en sí mismas y hacen que el individuo se desenvuelva sólo entre “los conocidos” –restringiendo así las posibilidades de “capitalizar” esas relaciones a otro nivel-.

A continuación se analizará la evidencia obtenida a través de la *Encuesta de exclusión social* de GRADE respecto a la existencia o no de “capital social” entre la población de origen indígena y su probable impacto sobre sus condiciones de pobreza. Los datos estarán limitados a dos dimensiones del “capital social”: los medios de información sobre el mercado de trabajo asalariado y la participación en organizaciones sociales.

Sobre el primer punto cabe señalar que los datos consignados por la encuesta presentan la limitación de estar referidos a los empleos “dependientes” y no captar los contactos personales que operan como fuentes de información para poner un negocio o que brindan oportunidades para desarrollar un trabajo independiente.

Cuadro No. 18
Forma a través de la cual se enteró de su actual empleo
por lengua materna ^{1/}

| | Lengua Materna | | |
|--|----------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | Total |
| A través de un aviso en el periódico | 2.8 | 8.0 | 7.4 |
| A través de un contacto personal | 15.0 | 31.9 | 30.2 |
| Negocio familiar o chacra | 2.8 | 6.3 | 6.0 |
| Ninguna, trabaja de manera independiente | 78.6 | 52.4 | 55.0 |
| Otros | 0.8 | 1.5 | 1.4 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 |
| Número de observaciones | 357 | 3162 | 3519 |

Nota:

^{1/} Considerando únicamente a las personas de 18 años o más que declararon que se encontraban trabajando al momento de realizar la encuesta.

Fuente: Encuesta ENNIV 2000 - Exclusión Social (2001)

Elaboración: GRADE

En ese sentido, las cifras del Cuadro No. 18 ofrecen una visión parcial del uso de redes para conseguir empleo. Esos datos deben ser tomados con cuidado porque, dada la forma en que fue formulada la pregunta y las opciones consideradas como respuestas¹⁹, la información capta la situación de quienes cuentan con un empleo

¹⁹ La pregunta fue hecha inmediatamente después de otra que inquiría acerca de si la persona trabajó o no, y decía textualmente: “¿Cómo se enteró de su actual empleo?”. Las opciones de respuestas eran: “A través de un aviso en el periódico”, “A través de un contacto personal”, “Negocio familiar o chacra”, “Trabaja de manera independiente”, “Otros”.

dependiente. No se ha inquirido acerca del modo como aquellos “trabajadores independientes” y pequeños o microempresarios llegaron a desarrollar su actividad²⁰.

En todo caso, el Cuadro No. 18 revela algunas diferencias entre los indígenas y la población no indígena: entre esta última se registra una mayor incidencia de los “contactos personales” como medios de información sobre oportunidades de empleos dependientes. La población indígena dispone en menor medida de relaciones personales que pueden servir como “capital social” en el mercado laboral asalariado. Ello es congruente con las características de los trabajos llevados a cabo mayoritariamente por la población migrante de bajos recursos, los cuales por lo general pertenecen al denominado sector informal urbano. Esto tendría relación, además, con ciertas “barreras sociales” que supondría el acceso a los mercados laborales formales de las ciudades, entre los cuales los vínculos personalizados y las influencias directas serían gravitantes. La relativa falta de contactos con funcionarios y personal de empresas privadas y de la administración pública constituiría una limitación para la población indígena migrante.

Al desagregar las respuestas de quienes hicieron uso de los “contactos personales” – siempre en relación al empleo asalariado- se concluye que no existen diferencias sustanciales entre ambos tipos de población, salvo la mayor incidencia que tienen los centros de educación como espacios para desarrollar dichas redes entre la población no indígena (Cuadro No. 19)²¹. Lo cual tiene sentido, dado el mayor acceso a la educación superior que ésta tiene.

En suma, estas cifras estarían revelando el reforzamiento de un círculo vicioso: los indígenas no acceden a los circuitos institucionalizados de la educación superior, ello a su vez los priva de establecer contactos y desarrollar redes que precisamente son útiles para conseguir información y oportunidades de empleo asalariado.

De esa forma, toda persona cuya ocupación correspondía a una actividad “informal”, o que era un trabajador “por cuenta propia” o un comerciante o pequeño productor urbano o rural, era clasificada en la penúltima y antepenúltima opción.

²⁰ Precisamente, algunos estudios han dado cuenta de la importancia que tiene el uso de redes familiares y étnicas en el proceso de surgimiento del pujante sector de la micro y pequeña empresa urbana en el Perú (ver Adams y Valdivia 1991); tema que en este informe, debido a las limitaciones señaladas, no será tratado.

²¹ Aunque estos datos deben ser tomados con cautela, dado en este caso el reducido tamaño de la muestra correspondiente a la población “indígena”.

Cuadro No. 19
Dónde conoció a la persona que le informó sobre su actual empleo
por lengua materna ^{1/}

| | Lengua Materna | | Total |
|---------------------------------|----------------|--------------|--------------|
| | Indígena | No Indígena | |
| Familia | 34.5 | 36.2 | 36.1 |
| Barrio / Vecindario | 31.8 | 27.8 | 28.0 |
| Anterior centro de trabajo | 23.7 | 19.3 | 19.6 |
| Colegio, Universidad, Instituto | 8.1 | 15.0 | 14.7 |
| Otros | 1.9 | 1.7 | 1.7 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 |
| Número de observaciones | 58 | 1007 | 1065 |

Nota:

^{1/} Considerando únicamente a las personas de 18 años o más que declararon que se encontraban trabajando al momento de realizar la encuesta.

Fuente: Encuesta ENNIV 2000 - Exclusión Social (2001)

Elaboración: GRADE

Respecto a la pertenencia a organizaciones sociales en general, se observan porcentajes similares de participación entre la población indígena y la no indígena (Cuadro No. 20).

Cuadro No. 20
Pertenencia a algún tipo de organización / asociación social
según lengua materna

| | Lengua Materna | | Total |
|----------------------------------|----------------|--------------|--------------|
| | Indígena | No Indígena | |
| Participa en alguna organización | 40.9 | 37.3 | 37.7 |
| No participa | 59.1 | 62.7 | 62.3 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 |

Fuente: Encuesta ENNIV 2000 - Exclusión Social (2001)

Elaboración: GRADE

Tomando en cuenta al conjunto de la población, se observa que la única diferencia significativa en el tipo de organización a la que se pertenece viene dada por una mayor participación de los indígenas urbanos en organizaciones de sobrevivencia y ayuda mutua tales como Clubes de madres, Comedores populares y Comités de Vaso de Leche²² (Cuadro No. 21). Este dato confirma lo señalado por diversos autores respecto

²² Se trata de organizaciones populares de carácter autogestionario que surgieron a lo largo de las últimas décadas en el Perú como respuesta de los sectores de escasos recursos a sus necesidades de sobrevivencia. A través de ellas se realizan actividades orientadas a proporcionar ayuda alimentaria (en víveres o en alimentos preparados) a las familias más pobres de los asentamientos urbanos y, muy eventualmente, a desarrollar algunas actividades generadoras de ingresos.

al rol que juegan este tipo de organizaciones como mecanismos que fomentan la solidaridad en situaciones específicas de necesidad y como formas de integración alternativas a la sociedad urbana.

Cuadro No. 21
Tipo de organización / asociación social a la que pertenece
según lengua materna ^{1/}

| | Lengua Materna | | Total |
|---|----------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | |
| Vaso de Leche / Comedores/ Clubes de Madres/ De Mujeres | 15.2 | 8.4 | 9.0 |
| Religiosas | 9.0 | 7.2 | 7.3 |
| Deportiva / Esparcimiento | 3.8 | 6.9 | 6.6 |
| de Padres de Familia | 4.6 | 6.8 | 6.6 |
| Vecinal / Barrio | 5.2 | 3.5 | 3.7 |
| Gremio Profesional / Sindicato | 2.6 | 3.4 | 3.3 |
| Partido Político | 1.1 | 2.3 | 2.2 |
| Juvenil / Estudiantes | 0.6 | 2.0 | 1.8 |
| Otras organizaciones | 5.2 | 2.6 | 2.9 |
| No pertenece a ninguna | 59.1 | 62.7 | 62.3 |
| Número de observaciones | 512 | 5188 | 5700 |

Nota:

^{1/} La respuesta a esta pregunta es de tipo múltiple, es decir cada persona podía responder hasta tres alternativas por lo que la suma de los porcentajes de respuesta puede sumar más de 100%.

Fuente: Encuesta ENNIV 2000 - Exclusión Social (2001)

Elaboración: GRADE

Desafortunadamente no se cuenta con información específica sobre la participación de la población en asociaciones de migrantes. Sin embargo, algo de esto puede haberse captado a través de los datos referidos a las “organizaciones religiosas”²³.

Si bien en el Cuadro No. 21 no parece existir mayores diferencias entre población indígena y no indígena en cuanto a la participación en ese tipo de organizaciones, al momento de diferenciar a la población entre jóvenes (18 a 29 años) y adultos (30 años y más), éstas sí aparecen. Como se puede ver en el Cuadro No. 22, además de la mayor presencia de indígenas en general en organizaciones de sobrevivencia, destaca la mayor participación de la población joven indígena en las organizaciones de tipo religioso. Como se ha señalado, es probable que este tipo de organizaciones correspondan a las asociaciones de migrantes urbanos cuya vida institucional se desarrolla a través de festividades patronales religiosas.

²³ Las organizaciones de migrantes de origen indígena en el Perú se constituyen a partir de las delimitaciones políticas de los anexos, distritos y provincias. Las denominaciones de estos Clubes o Asociaciones generalmente toman el nombre del santo o la santa patrona católica, cuya celebración constituye una de las fechas centrales del calendario festivo de la comunidad.

Cuadro No. 22
Tipo de organización / asociación social en la que participa
según edad y lengua materna ^{1/}

| | Jóvenes (18-29 años) | | | Adultos (30 y más años) | | |
|--|----------------------|-------------|-------|-------------------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | Total | Indígena | No Indígena | Total |
| Vaso de Leche / Comedores/ Clubes de Madres/ De Mujeres | 15% | 6% | 7% | 15% | 9% | 10% |
| Religiosas | 14% | 7% | 7% | 8% | 8% | 8% |
| Deportiva / Esparcimiento de Padres de Familia | 8% | 9% | 9% | 3% | 6% | 5% |
| Vecinal / Barrio | | 3% | 3% | 5% | 9% | 8% |
| Gremio Profesional / Sindicato | | 2% | 2% | 6% | 4% | 4% |
| Partido Político | 2% | 1% | 1% | 3% | 5% | 4% |
| Juvenil / Estudiantes | 3% | 1% | 1% | 1% | 3% | 3% |
| Otras organizaciones | 5% | 5% | 5% | | 0% | 0% |
| No pertenece a ninguna | 4% | 1% | 1% | 5% | 4% | 4% |
| Número de observaciones | 58% | 68% | 68% | 59% | 60% | 60% |
| | 60 | 1766 | 1826 | 452 | 3422 | 3874 |

Nota:

^{1/} La respuesta a esta pregunta es de tipo múltiple por lo que la suma de los porcentajes de respuesta puede sumar más de 100%.

Fuente: Encuesta ENNIV 2000 - Exclusión Social (2001)

Elaboración: GRADE

Por último, se ha formulado un modelo de regresión para tratar de estimar el impacto que tienen sobre los ingresos laborales de las personas que forman parte de la PEA ocupada una serie de variables sociales y de “capital social”²⁴ (ver Anexo No. 3).

En primer término, los resultados indican que la pertenencia al grupo étnico “indígena” –definido por el uso de la lengua materna- no implica ventajas ni desventajas en el logro de determinado nivel de ingresos.

En segundo lugar, la posesión de un “capital social” –medido por la pertenencia a organizaciones, la antigüedad de la participación en ellas y el tipo de participación en las mismas- sí incide favorablemente en la reducción de pobreza a través del incremento de los ingresos.

Tomando en cuenta el tipo de organización, se puede concluir que solamente la pertenencia a gremios profesionales o sindicatos, por un lado, y a organizaciones de empresarios o comerciantes, por otro, implica mejoras efectivas en los ingresos.

De estos datos se deduce que, por tratarse fundamentalmente de organizaciones de sobrevivencia, la participación de la población indígena en Clubes de madres o Comités de vaso de leche podría implicar aportes a nivel del consumo familiar, más no un incremento de los ingresos. Lo cual, sin embargo, no descarta la posibilidad de que cumplan una importante función de “amenguar” los niveles de pobreza a través de la provisión de recursos suplementarios que mejoran en algo el nivel nutricional de la población.

²⁴ A pesar de ciertas limitaciones de información sobre las distintas formas de organización social y de redes en las que los “indígenas urbanos” pueden participar, se han usado indicadores disponibles sobre el tipo de organizaciones a la que éstos pertenecen y el nivel de participación que tienen en ellas. A efectos de una medición de este “capital social” se ha construido una variable de acuerdo a la metodología que se explica en el Anexo No. 4.

Por otro lado, los resultados revelan que el uso de redes personales para conseguir empleo constituye una manera eficaz de lograr una mejor posición en el mercado de trabajo asalariado.

Por último, debe señalarse que en esos resultados no se ha incluido un análisis de los efectos positivos que tendría la participación en las redes de intercambio y reciprocidad en las que se inserta la población “indígena urbana”: vínculos informales de ayuda mutua que posibilitan, por ejemplo, alojamiento a los migrantes recién llegados a la ciudad, o facilitan la construcción de sus viviendas. Aunque no se ha podido “medir” a través de técnicas cuantitativas el impacto de esa forma de “capital social” sobre el bienestar de la población indígena de las ciudades, el resultado del estudio de casos y de los Focus Groups sugiere la existencia de beneficios sociales y económicos derivados del mismo. En ese sentido, pareciera que ese tipo de capital social ha servido cuanto menos para contrarrestar los efectos negativos de la condición de pobreza de esa población.

A continuación se expondrá lo hallado a través de las técnicas cualitativas en relación al tema del “capital social”. El análisis se centrará en el contexto y los mecanismos mediante los cuales los migrantes andinos han construido redes sociales para insertarse en la ciudad y para superar situaciones difíciles generadas por problemas de empleo, salud y pobreza en general. Como se podrá constatar, esta participación en redes étnicas sirve, al mismo tiempo, para mantener vigentes los valores de su cultura ancestral.

La intensidad del uso de dichas redes difiere según los contextos y las circunstancias. En una ciudad como Lima ese tipo de vínculos parecen estar más presentes que en el caso de la ciudad del Cuzco, donde la cercanía física con las poblaciones rurales permite que las relaciones giren principalmente en torno a estas comunidades de origen. Por otro lado, en algunos casos las redes étnicas juegan un rol clave en la inserción del migrante y su búsqueda de oportunidades laborales; en otros casos no son tan gravitantes o se limitan a situaciones de emergencia.

En primer término se hará una presentación de los resultados de las entrevistas. Seguidamente se expondrá lo hallado en el trabajo de los Focus Groups²⁵.

Resultados de las entrevistas

Las entrevistas revelan que las redes étnicas funcionan con diversos fines y propósitos. En el caso de los migrantes de origen indígena han resultado importantes como medios que facilitan su inserción en la ciudad: un lugar donde vivir, la provisión de información sobre empleo, una fuente de ayuda económica y una base de apoyo moral.

Es el caso de Teodora Avilés, quien llega a la ciudad del Cuzco a los 20 años con su prima y empiezan a trabajar en la casa de una señora para quien trabajaba su tía. Su relato sobre su llegada a la ciudad del Cuzco y la búsqueda que realiza con su esposo de un lugar donde alojarse pone en evidencia la importancia de los nexos directos e indirectos con “paisanos”. Ellos logran comprar un lote de terreno al tomar contacto

²⁵ Esta secuencia de presentación será la misma que se usará en los siguientes capítulos. En los Focus Groups se distinguirán las respuestas del grupo de Lima y las del grupo de Cuzco.

con el vendedor, quien era un conocido que frecuentaba la misma “chichería” –lugar tradicional de venta de comida preparada y “chicha”, bebida andina hecha en base al maíz- y que a la vez era compadre de un paisano de su esposo –quien al mismo tiempo trabajaba con este último-. Cuando ellos consiguen el terreno, avisan a parientes y paisanos para que ellos puedan comprar sus terrenos y vengán a instalarse en la misma zona urbana. Incluso les prestan algo de dinero para eso.

Por su parte, Donato Barrientos cuenta que luego de haber llegado a Lima se vinculó a una red de paisanos, a través de la cual consiguió trabajo en una Clínica. A través de los campeonatos deportivos y la formación de un Club de fútbol en el que él participaba, Donato logró mantener esos vínculos. Señala que en la zona en la que reside actualmente viven también muchos paisanos suyos. Indica que sobre todo en la etapa inicial de la urbanización de la zona –y la dotación de servicios urbanos básicos- ha existido mucha cooperación entre los vecinos. Una situación similar es la que presenta Luzmila Pérez, quien señala que en su barrio se ha dado una activa participación en faenas o labores de ayuda mutua en diversas situaciones, sobre todo cuando hay necesidad económica y cuando se trata de la construcción de una vivienda. De hecho, el terreno de su casa lo ha acondicionado con la ayuda de familiares y paisanos.

Valentín Tinco llega a la ciudad del Cuzco a la edad de 19 años y se aloja con su hermana y su cuñado. Aprende el oficio de zapatero a través de un primo y luego trabaja en el Cuzco como independiente en una zona donde ya están instalados otros paisanos suyos. Su historia laboral está marcada por esos vínculos personalizados, tanto con parientes como con coterráneos, quienes le facilitan información sobre oportunidades de empleo.

Otro aspecto importante de las redes étnicas consiste en la participación en clubes provinciales. La mayor parte de casos entrevistados registra la pertenencia a alguna organización de migrantes urbanos. Sólo para mencionar unos ejemplos: Valentín Tinco participa en la Asociación de residentes de la Comunidad Campesina de Nishca, provincia de Paruro, departamento de Cuzco. Donato Barrientos pertenece a la Asociación Mutual Cultural Hijos de Santa Ana del distrito de Aucará, provincia de Lucanas, Departamento de Ayacucho; así como Felícita Huarcaya y Luzmila Pérez pertenecen a las organizaciones distritales de Chipao y de Lambrama, de los departamentos de Ayacucho y Apurímac, respectivamente.

Una forma de mantener vivas las redes étnicas consiste en establecer parejas entre personas de la misma comunidad, distrito, provincia o departamento. Tal es el caso de Donato Barrientos quien se emparejó con una “paisana” suya (una persona de un pueblo cercano al suyo, dentro del mismo distrito de Aucará). Él señala que eso es frecuente entre la gente de su comunidad y justifica el hecho del siguiente modo: *“Claro porque las mismas costumbres, la misma habla, esas cosas, te relacionan mucho más rápido, no?”*.

En general, las redes étnicas funcionan como mecanismos de ayuda mutua y seguridad social que socorren al individuo o su familia en situaciones de emergencia y/o necesidad. Por ejemplo, Teodora Avilés refiere que cuando su esposo falleció los vecinos hicieron una junta de dinero y la apoyaron para que pueda afrontar la difícil situación creada por los gastos que suponía mantener a sus seis hijos. Por su parte, Celine Ata confirma que en su barrio existe cooperación entre los vecinos y que una de las bases de ello se da en las redes de paisanos residentes en el mismo. Preguntada sobre si los paisanos se ayudan mucho, ella dice: *“Entre paisanos sí, ya que provienen de un lugar específico. Saben de sus orígenes. Saben cuáles son sus debilidades. Entonces sí se ayudan bastante. Cooperan. Es más, si alguien necesita*

dinero, ellos se lo facilitan de forma inmediata, sin titubeos...”. Seguidamente explica cómo esos mecanismos de ayuda mutua se han dado al interior del círculo familiar: “Bueno, cuando mi papá estaba mal [de salud], mi mamá acudió a su familia, a mis primos, a mis tíos. Y ellos le brindaron la comodidad, la ayuda que necesitaba mi mamá [...]. Dinero, ayuda moral. En todo el sentido de la palabra...”.

Resultados de los Focus Groups

La mayoría de participantes hombres mayores y mujeres jóvenes en la ciudad de Lima ya ha logrado hacerse de una vivienda propia, consiguiendo el terreno principalmente a través de invasiones –una minoría de casos compró el terreno-. En todos los casos, el recurso a las redes de familiares y paisanos fue fundamental para lograr esos objetivos.

En la actualidad estas invasiones se han convertido en asociaciones o urbanizaciones populares. Por ese motivo en los grupos no se ha manifestado una mayor participación en organizaciones “barriales” o vecinales en torno a demandas y proyectos de habilitación urbana o servicios comunales. En cambio sí se ha registrado mayor participación en organizaciones femeninas, de sobrevivencia (como los Comedores populares) y en asociaciones de migrantes²⁶.

La comparación entre los casos de Cuzco, por un lado, y de Lima, por otro, permite afirmar que las redes étnicas parecen ser más fuertes en aquellos contextos urbanos en los que se hace necesario reproducirlas debido a la distancia geográfica de las comunidades de origen.

A continuación se verán los casos de Lima y de Cuzco por separado.

Lima

La mayoría de los participantes tanto hombres como mujeres que migraron a esta ciudad, manifestó que fue apoyada por algún familiar directo (padres, hermanos, primos ó tíos) para llegar a la ciudad y conseguir empleo. El resto señaló que recibió ayuda de algún paisano. Sólo un pequeño grupo llegó a la ciudad y se instaló en ella sin contar con ese tipo de redes.

Con respecto a cómo enfrentan sus problemas económicos (sean originados por falta de trabajo ó alguna enfermedad), hallamos que la mayoría de participantes recurre en primer término a sus familiares directos, sus paisanos y sus vecinos.

Un grupo de participantes señala que organiza actividades sociales (polladas, anticuchadas, etc.) para hacer frente a sus problemas económicos. En estas actividades usualmente participan la familia, los paisanos y los vecinos.

Otra ocasión en la cual se busca el apoyo de los familiares o paisanos es cuando llevan a cabo la construcción de sus viviendas, momento en el que se requiere mano de obra. Esta es una costumbre propia de sus lugares de origen y que los participantes mantienen a pesar de haber migrado.

²⁶ Esta tendencia refleja la paulatina solución de las reivindicaciones vinculadas al desarrollo urbano de los asentamientos populares de Lima a través de las últimas décadas. Al mismo tiempo da cuenta del desplazamiento de las demandas de la población hacia las necesidades de consumo y subsistencia familiar.

También se ha registrado una participación en asociaciones regionales formadas por migrantes provenientes de una misma comunidad o pueblo. A través de ellas se realizan eventos deportivos y fiestas patronales que brindan la oportunidad del encuentro y la socialización del migrante con el entorno de paisanos y parientes residentes en la ciudad. De ese modo los migrantes refuerzan sus redes de contactos.

En cuanto a la participación en organizaciones de tipo vecinal o residencial, el nivel de participación no es tan grande. En cambio la participación en Clubes de madres, Comedores Populares y Comités del vaso de leche sí es significativa en todos los grupos (de distintas edades y niveles de pobreza).

Cuzco

En el caso del Cuzco la mayor parte de los hombres adultos –sean más pobres o menos pobres- manifiesta pertenecer a organizaciones vecinales, cuyo objetivo es la organización de actividades para recaudar fondos y promover el desarrollo de las comunidades urbanas donde se encuentran. También destacaron el rol de estas organizaciones como promotoras de la organización de faenas comunales.

Gran parte de los hombres y mujeres manifestó que ellos y/o sus parejas son miembros activos del Programa del vaso de leche y de algún Comedor popular de su barrio.

Con respecto al uso de los contactos para la búsqueda de empleo, encontramos que sólo una minoría de migrantes a esta ciudad tienen como primera alternativa buscar a sus familiares que ya están instalados en la ciudad, para conseguir empleo. Un pequeño grupo consiguió trabajo a través de sus amigos.

Al parecer, en el caso del Cuzco, las redes de parientes no se ubican principalmente en la ciudad sino en la comunidad de origen rural –con las cuales mantienen un contacto cercano y fluido-. Por ello, a diferencia de los migrantes a Lima, un grupo minoritario manifiesta que cuando tiene problemas de índole económico recurre a su familia directa y/o patronos en busca de apoyo. No obstante, sí existen vínculos directos con paisanos, con quienes se desarrollan, por ejemplo, actividades familiares recreativas (partidos de fútbol, sobre todo).

En ese mismo sentido, de acuerdo a lo manifestado por los participantes, en esta ciudad no proliferan las asociaciones regionales, por lo que la participación en este tipo de organizaciones de migrantes no es tan alta en el Cuzco. El motivo tiene que ver con la cercanía relativa respecto a sus comunidades de origen y el estrecho vínculo que tienen con ellas. El vínculo del migrante con las mismas se da tanto para participar en actividades agrícolas como para celebrar festividades.

Por último, debe tenerse en cuenta que los participantes del grupo de hombres “más pobres” contaba con menor “capital social” al momento de insertarse en la ciudad. Ello parece haber influido sobre las serias dificultades que ellos tuvieron para conseguir empleo. Cuando lo hicieron, se ubicaron en trabajos mal pagados (como empleados domésticos y mozos en restaurantes).

3. Exclusión social y discriminación hacia la población indígena en el Perú

Una de las dimensiones de la exclusión social de la que ha sido objeto la población indígena en el Perú es la discriminación social y racial ejercida hacia ella.

En este capítulo se hará una aproximación al tema a partir de la información proporcionada por la *Encuesta de exclusión social* de Grade y de los hallazgos de las técnicas cualitativas.

Debe reconocerse que aún faltan desarrollar instrumentos específicos que posibiliten “medir” y captar mejor el fenómeno de la discriminación desde la percepción misma de la población indígena excluida. La información estadística aquí analizada intenta realizar un avance en ese sentido dado que permite levantar algunas hipótesis que son confirmadas por el análisis de los casos y los Focus Groups.

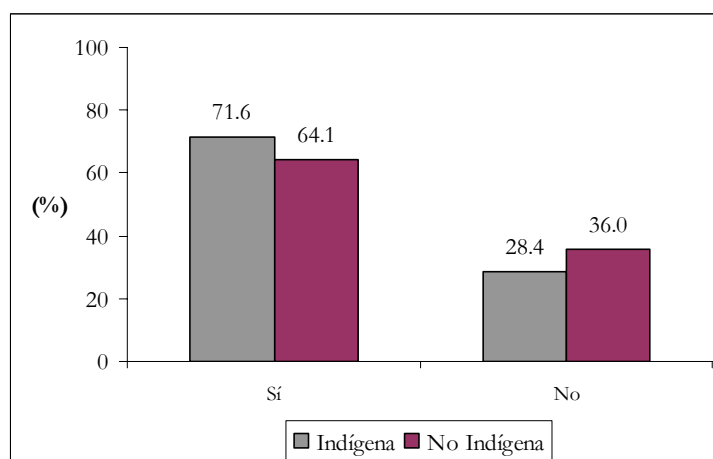
En primer término, los datos de la encuesta de GRADE revelan que casi las 2/3 partes de toda la población urbana en el Perú señala haber sido objeto de alguna forma discriminación en su vida (Cuadro No. 23). En segundo lugar, esa misma información indica que la población indígena urbana ha registrado una mayor discriminación que el resto de la población (Gráfico No. 9).

Cuadro No. 23
Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida

| | Total |
|-------|-------|
| Sí | 64.7 |
| No | 35.3 |
| Total | 100.0 |

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000
Elaboración: GRADE

Gráfico No. 9
Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida
(población indígena / no indígena)^{1/}



Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000
Elaboración: GRADE

Para toda la población, la discriminación se da sobre todo al momento de solicitar un servicio en un Centro de salud o en una dependencia pública, así como en el mercado de trabajo (Cuadro No. 24). En menor medida, también se produce en un centro educativo y en los centros laborales. En el caso de la población de indígenas urbanos, en particular, se registra una mayor incidencia al momento de acudir a un Centro de salud –lo cual resulta confirmado por los resultados de los Focus Groups y las entrevistas, como se verá posteriormente-.

Cuadro No. 24
Lugares en los que ha sufrido algún episodio de discriminación según lengua materna ^{1/}

| | Lengua materna | | Total |
|--|----------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | |
| En algún centro de salud | 46.1 | 35.7 | 36.6 |
| Al solicitar empleo | 32.5 | 33.4 | 33.4 |
| Al solicitar servicio en una dependencia pública | 37.6 | 32.2 | 32.7 |
| En su centro educativo | 24.3 | 25.7 | 25.6 |
| En su centro de trabajo | 17.9 | 17.4 | 17.4 |
| Al acudir a algún centro de esparcimiento | 5.1 | 9.0 | 8.7 |
| Al solicitar crédito bancario / hipoteca | 9.3 | 8.1 | 8.2 |

Nota:

^{1/} La respuesta a esta pregunta es de tipo múltiple por lo que la suma de los porcentajes de respuesta puede exceder el 100%.

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000

Elaboración: GRADE

Al detallar el tipo de discriminación experimentada se observa que la mayor incidencia discriminatoria ha girado en torno a la falta de “influencias” y vínculos personales para desenvolverse en cualquiera de los espacios antes mencionados (Cuadro No. 25).

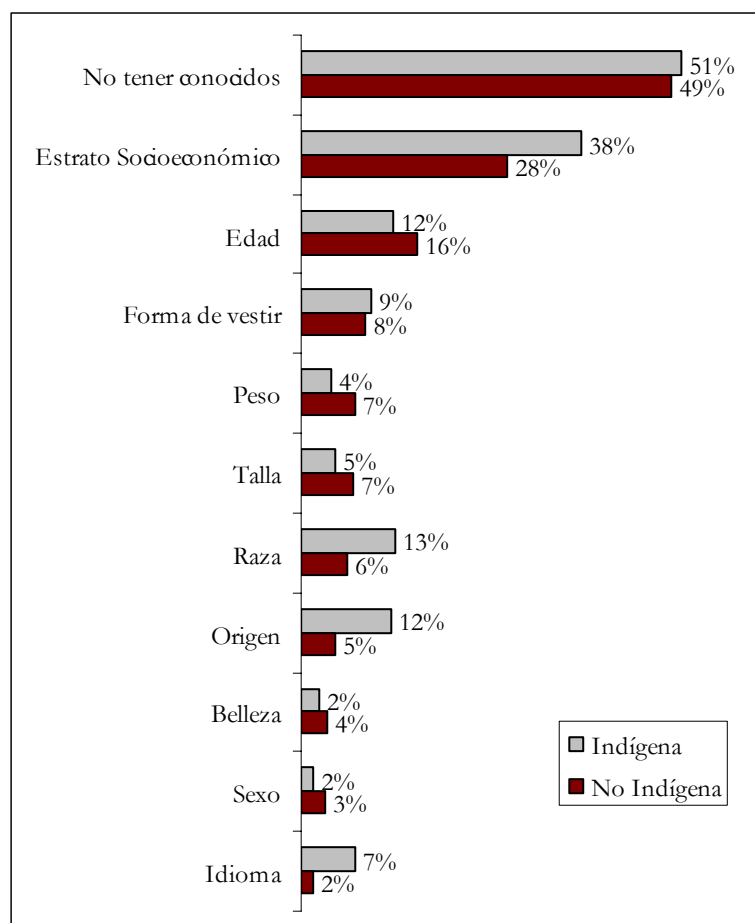
Cuadro No. 25
En algún momento de su vida, alguna de estas razones ha influido negativamente

| | Total |
|------------------------|-------|
| No tener conocidos | 50% |
| Estrato Socioeconómico | 28% |
| Edad | 15% |
| Forma de vestir | 9% |
| Peso | 7% |
| Talla | 7% |
| Raza | 7% |
| Origen | 5% |
| Belleza | 4% |
| Sexo | 3% |
| Idioma | 2% |

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000

Elaboración: GRADE

Gráfico No. 10
 En algún momento de su vida, alguna de estas razones ha influido negativamente según lengua materna



Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000
 Elaboración: GRADE

Por otro lado, los motivos en relación a los cuales la población indígena urbana sí ha registrado una mayor discriminación –en comparación a la población no indígena– tienen que ver con la pertenencia a determinado estrato socioeconómico, el origen geográfico, la raza y el idioma (Gráfico No. 10). Es importante resaltar que estos tres últimos motivos se vinculan directa o indirectamente con la condición étnica de la población indígena urbana.

Al momento de comparar el nivel de discriminación experimentada en ambos tipos de población sin considerar el motivo principal ya señalado –el “No tener conocidos”–, se observa que la incidencia de eventos discriminadores se reduce fuertemente (Cuadro No. 26). Sin embargo, considerando sólo esos otros motivos, la población indígena urbana sigue mostrando una mayor desventaja social en tanto receptora de prácticas discriminatorias (Gráfico No. 11).

Cuadro No. 26
Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida ^{1/}

| | Total |
|-------|-------|
| Sí | 15.2 |
| No | 84.8 |
| Total | 100.0 |

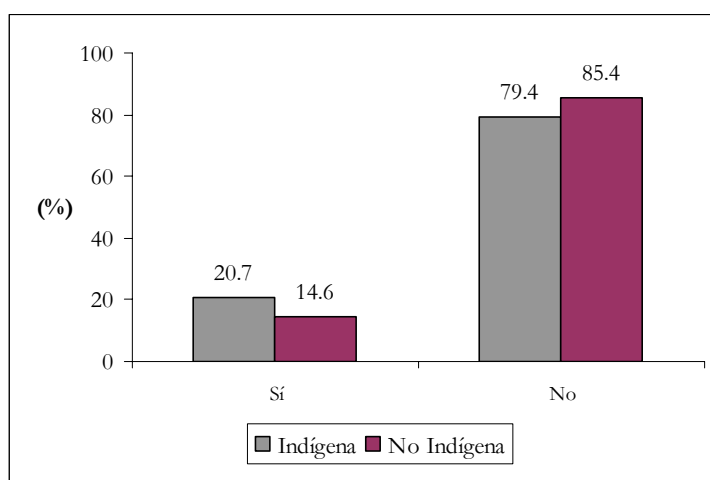
Nota:

^{1/} No incluye como motivo de discriminación "No tener conocidos".

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000

Elaboración: GRADE

Gráfico No. 11
Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida ^{1/}



Nota:

^{1/} Excluye como motivo de discriminación "No tener conocidos".

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000

La información analizada hasta aquí revela varios elementos importantes. En general, en toda la población, se observa una preponderancia de la discriminación basada en la segregación social y las diferencias socioeconómicas.

Alrededor del 7 % de la población en general y sólo el 13 % de la de origen indígena señala haber sufrido discriminación "racial". Esto podría llevar a pensar en una baja incidencia del "racismo" en el Perú. Sin embargo, parece plausible plantear como explicación que la discriminación de tipo social estaría incluyendo o "subsumiendo" parcialmente otros tipos de discriminaciones, entre ellas, la discriminación racial. Esta es una hipótesis derivada del análisis del material cualitativo que además concuerda con lo señalado por la literatura existente respecto a la estrecha relación entre origen étnico, raza y clase social.

Por otro lado, el bajo porcentaje que indica "idioma" contrasta con lo hallado a través de las técnicas cualitativas donde prácticamente la totalidad de entrevistados señala que ése fue el principal motivo de discriminación al llegar a la ciudad. También caben explicaciones alternativas al respecto. Por un lado, esos resultados podrían ser reflejo de una actitud de negación de eventos discriminadores por parte de los entrevistados en tanto "víctimas" de los mismos. Por otro lado, podrían reflejar ciertas limitaciones de

la metodología usada en la encuesta para abordar temas de esa índole²⁷. Por último, también puede haber influido cierta ambigüedad en la referencia temporal del evento: los entrevistados se estarían refiriendo a su situación actual y no al momento de su llegada a la ciudad, el cual puede aparecer para ellos mismos como una etapa “remota” y “superada”. Esto último se hace evidente en los testimonios recogidos a través de los Focus Groups y las entrevistas.

Otros datos interesantes de la encuesta son los que revelan un análisis de los niveles de discriminación según los “dominios geográficos” –los cuales tienen que ver de algún modo con las distintas áreas socio-culturales en las que se puede dividir el país- (Cuadro No. 27)

Cuadro No. 27
Ha sufrido algún episodio de discriminación por raza y / o por estrato socioeconómico en su vida según lengua materna por dominio geográfico ^{1/}

| | Dominio Geográfico | | | | |
|-------------------------|--------------------|-----------------------|--------------|---------------|--------------|
| | Perú Urbano | Lima Metropolitana | Costa Urbana | Sierra Urbana | Selva Urbana |
| Sí | 31.4 | 27.7 | 30.1 | 43.2 | 27.9 |
| No | 68.6 | 72.3 | 69.9 | 56.8 | 72.2 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 | 100.0 | 100.0 |
| Número de observaciones | 5700 | 2160 | 1288 | 1139 | 1113 |

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000
Elaboración: GRADE

Resulta sumamente interesante constatar que el porcentaje de la población en general que señala haber sido discriminada por raza u origen socioeconómico es más alto en las ciudades de la sierra –mientras que en la ciudad de Lima se registra el valor más bajo-. Esta tendencia es más fuerte incluso cuando se analiza sólo a la población indígena por separado, dado que un 52 % de los indígenas urbanos de las ciudades serranas manifiestan haber sido discriminados (Cuadro No. 28). Al mismo tiempo las zonas urbanas de la selva aparecen como los lugares donde se registra mayor discriminación. Frente a ello se pueden esbozar dos explicaciones complementarias: en efecto, el registro de mayores prácticas discriminadoras, pero también el hecho de que son en zonas urbanas de la sierra y de la selva donde la presencia indígena es mayor, más “cercana” o –en todo caso- más “visible”.

²⁷ Este resultado puede deberse al tipo de pregunta formulada que, a pesar de dar la posibilidad de una múltiples alternativas, podía condicionar una respuesta “restringida” dado que el entrevistado habría hecho mención sólo de las situaciones de “mayor” discriminación.

Cuadro No. 28
Ha sufrido algún episodio de discriminación racial y / o por estrato socioeconómico
en su vida según lengua materna por dominio geográfico ^{1/}
(Sólo indígenas urbanos)

| | Dominio Geográfico | | | | |
|-------------------------|--------------------|-----------------------|--------------|---------------|--------------|
| | Perú Urbano | Lima Metropolitana | Costa Urbana | Sierra Urbana | Selva Urbana |
| Sí | 41.4 | 29.9 | 35.9 | 51.5 | 68.2 |
| No | 58.6 | 70.1 | 64.1 | 48.5 | 31.8 |
| Total | 100.0 | 100.0 | 100.0 | 100.0 | 100.0 |
| Número de observaciones | 512 | 194 | 39 | 235 | 44 |

Nota:

^{1/} Considerando únicamente a las personas que declaran como lengua materna alguna lengua indígena.

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000

Elaboración: GRADE

Los resultados de los cuadros anteriores confirman lo hallado en los Focus Groups y las entrevistas en profundidad, en el sentido de que la discriminación hacia la población indígena no sólo se da por parte de los “limeños” hacia los “provincianos”, sino –probablemente incluso en “mayor medida”- por parte de los ciudadanos de la sierra y de la selva hacia las personas de origen indígena o nativo.

Se trata de un mecanismo que caracteriza al “racismo” en el Perú y que consiste en la discriminación escalonada “hacia abajo” por parte de todos los grupos que conforman la estructura social peruana (Fuenzalida 1975; Nugent 1992; De la Cadena 1997): teniendo como referencia supuestos rasgos raciales “indígenas”, las clases altas – consideradas “blancas”- “cholean” a los miembros de las clases medias limeñas, éstas a su vez “cholean” a los individuos de las clases medias “provincianas” provenientes de la sierra, y al mismo tiempo las personas de este último grupo social discriminarán a los “cholos” de los mismos departamentos o ciudades serranas donde ellas nacieron.

A continuación se presentan las conclusiones de las entrevistas en profundidad y los Focus Groups, las mismas que confirman y/o complementan el análisis realizado en el anterior acápite en base a la información cuantitativa.

Resultados de las entrevistas

En general, los casos entrevistados no sólo reconocen la existencia de prácticas discriminatorias sino que consideran haber sido objeto en particular de las mismas.

Sin embargo, también afirman que su situación actual es muy distinta a la vivida en los momentos que siguieron a su arribo a la ciudad. De algún modo puede decirse que en la actualidad no sienten ser particularmente discriminados por los limeños o los cuzqueños “ciudadinos”. Ello no significa el desconocimiento de las diferencias socioeconómicas y culturales existentes en la sociedad peruana, pero sí revela un grado de “asimilación” que parece haber tenido un costo social y psicológico muy alto para ellos.

Donato Barrientos señala que antes –al momento de llegar a la ciudad- sí se veía él mismo como alguien “diferente” al resto de la población limeña, pero que ahora ya no. El afirma que ahora trata a todos por igual, *“porque tenemos los mismos derechos y condiciones. De repente algunos con más plata, otros con menos plata. Pero [todos] somos seres [humanos]”*.

Pero ese no fue un resultado inmediato sino el punto de llegada de un proceso de “adaptación” difícil y a veces doloroso. Relata, por ejemplo, cómo era objeto de burla cuando cumplió su servicio militar obligatorio en La Marina –donde habían “criollos”-. Señala que lo fastidiaban por la manera de hablar y por sus modales no ciudadanos. Pero acota que ya no ha vuelto a vivir ese tipo de situaciones porque ya se acostumbró “a la capital” y aprendió a “defenderse” en los mismos códigos de la nueva cultura. Al mirar hacia atrás califica ese tipo de actitudes discriminatorias como “palomilladas” de adolescentes.

En general se señala que los limeños han insultado (han “choleado”) a los “provincianos”. *“La gente de Lima te trata diferente. Te dicen que somos serranos, que somos cholos, que somos indígenas”*.

Sin embargo, las personas entrevistadas manifiestan haber sido discriminados sobretodo en la etapa definida por su llegada a ciudad. Esto es más claro en migrantes de mayor edad como el caso de Augusto Peña, apurimeño de 53 años que llegó a Lima en 1960. Él relata que al llegar a Lima fue objeto de discriminación por su origen étnico –en muchas oportunidades lo tildaron de “cholo” o de “indio”- y explica por qué era frecuente en ese entonces ese tipo de humillaciones o insultos: *“Es que más antes había poca gente [migrante]. Ahora, como te digo, la mayoría viene de la sierra. Ya no es distinguible, ¿no?”*. Agrega que antes se les podía identificar a éstos rápidamente por el idioma.

Esto lleva a un punto que resulta crucial en el resultado del estudio: la discriminación por lengua –una característica clave usada para operacionalizar la identificación de la población indígena-. Numerosos testimonios brindados por los entrevistados confirman la discriminación –a veces cargada de un profundo desprecio- hacia esa manifestación de la etnicidad indígena.

Los espacios de discriminación por idioma son variados, pero sobresalen los centros educativos y, para el caso de los varones, las fuerzas armadas. Las burlas por parte

de compañeros de colegio “criollos” o simplemente con mayor experiencia urbana son comunes.

“En el colegio, cuando yo no pronunciaba bien las palabras mis compañeros me decían ‘Serrano, serrano’. Se burlaban. O cuando había una actividad deportiva te decían ‘Oye, serrano, no sabes patear’. Pero, como te digo, ahora ya no hay eso. Ya no se escucha mucho”.

Otros dos rasgos del migrante o indígena urbano que acabaron siendo objeto de desprecio por parte de los ciudadanos han sido la vestimenta y los modales o costumbres cotidianas.

Según los testimonios recogidos, la discriminación ha sido sentida principalmente en ciertos espacios públicos. Destacan entre los mencionados los hospitales, los Centros de Salud, los juzgados, los ministerios y otras dependencias del Estado.

En ningún caso se ha mencionado aisladamente la discriminación por “raza”. En realidad, no ha existido una alusión a ella sino de manera indirecta: por asociación a los rasgos culturales que definen su condición de indígena (el no saber hablar bien el castellano, el vestir “mal”, el no manejar ciertos códigos propios de la cultura urbana “occidentalizada”, etc.).

La mayor parte de entrevistados reconoce que existe racismo en el Perú. Pero algunos mostraron cierta actitud evasiva para tratar el tema. Tal fue el caso, por ejemplo, de Luzmila Pérez quien preguntada sobre la posibilidad de existencia de racismo en el Perú responde: “No te podría decir...” –y posteriormente acabará diciendo que en su opinión sí existe-.

Sin embargo, el reconocimiento de la discriminación racial se encuentra estrechamente vinculado a la percepción de la discriminación por origen social o posición económica de la persona. Esto se da en tal grado que incluso se puede afirmar que lo que los entrevistados entienden por racismo casi resulta siendo un equivalente a la discriminación social ejercida contra las personas “humildes”, los “provincianos” y los “pobres”.

Luis Condori, por ejemplo, al explicar en qué sentido hay racismo en el Perú señala: *“Racismo [hay] se puede decir [cuando] a la gente de provincia casi no la consideran. Hay gente que es humilde, y gente que se considera que tiene un nivel superior, gente que tiene capital. Se cree [mucho]. Entonces al otro a un lado lo ponen”.*

Esta concepción sobre el racismo se ve confirmada por testimonios como el de Élica Aparicio –migrante joven residente en Cuzco- quien dice que se han sentido discriminada *“por ser de provincia, más que todo”.*

Ha resultado revelador, en general, el hecho de que no sólo los migrantes residentes en Lima señalen experiencias de “racismo” y discriminación por lengua, sino que ello ocurra al mismo nivel con los migrantes que viven en el Cuzco actualmente. Asumiendo que esta ciudad representa la cuna de la civilización inca y –por ende- un símbolo de la “indianidad peruana”, se hubiera esperado un mayor nivel de aceptación de la presencia indígena y su cultura –idioma incluido-. Los testimonios revelan que no es así. La discriminación que se da desde Lima hacia las provincias parece ser sólo el punto de inicio de una cadena que involucra al conjunto de la estructura social y regional del país.

Esto tiene que ver con el fenómeno del “choleo”. Se ha constatado que la discriminación no se ejerce solamente desde el vértice de la pirámide social –vale decir, desde los sectores hegemónicos, las clases económicamente pudientes o los sectores “criollos” o “blancos”-. Sorprendentemente, las alusiones más frecuentes apuntan a identificar como discriminadores a los propios sectores populares, paisanos, migrantes andinos o personas pertenecientes a otros grupos étnico-raciales, con los que se comparten ciertos espacios de socialización: centros de trabajo, hogares y barrios de residencia.

Sólo a modo de ejemplo se mencionará el caso de Rosa Cerpa quien refiere que un vecino de su barrio –que también es de un departamento de la sierra- alguna vez la agredió verbalmente aludiendo a su origen serrano. Ella respondió del siguiente modo: *“Serrana con orgullo. Y qué, ¿tú de dónde eres? ¿Eres del extranjero? ¿Qué cosa te crees?”*.

Hay el reconocimiento de que entre paisanos –personas nacidas en el mismo pueblo o comunidad- también se produce el fenómeno del “choleo”: *“En mi pueblo hay racismo. Hay dos barrios, Puquiotuma y Humapacha, y a la gente de este último barrio los mistis les dicen hasta ahora “cholos”, “indios”, “indígenas”*. Incluso esas diferencias a veces se establecen al interior de las propias familias: *“El tío de mi mamá –que es un poco blancón, alto- le decía a ella, ‘Tu papá es cholo’. Es de una de esas familias mistis, que se creen más”*.

El fenómeno del “choleo” queda claramente planteado en la siguiente cita del testimonio de una mujer migrante de Apurímac que ahora tiene 35 años y se dedica a trabajar como empleada doméstica en casas particulares: *“Entre paisanos siempre nos decimos eso: ‘Ud. es una chola’. Yo tengo una paisana que es de más allá, donde hace mucho frío, donde hay llamas, eso, ¿no? En mi pueblo llegan carros, tenemos luz, agua y desagüe. Yo soy de allí. Y mi paisana es de más allá de mi pueblo, más arriba. Y, [sin embargo], se cree gran cosa y me dice que yo soy chola”* (Luzmila Pérez, p. 11).

Por ello no resulta sorprendente que la mayor parte de veces la referencia hacia un empleador de otra clase social más alta o de rasgos raciales “blancos” esté asociado con una imagen positiva (aunque muchas veces bajo el manto de la visión paternalista del “patrón bueno”). Por el contrario, en varios casos –sobre todo quienes llegaron a casas de familiares y quienes trabajaron en el servicio doméstico posteriormente- se constatan una serie de abusos y maltratos de parte de parientes y padrinos.

Es la experiencia –por ejemplo- de Luzmila Pérez quien relata experiencias de maltrato físico por parte de una señora de su pueblo, a cuya casa llega a trabajar como “doméstica” en Lima. Además de pagarle apenas una propina, recibía este tipo de trato: *“A veces lo que me decía la señora [yo] no entendía. Me decía ‘eres una burra’ y me pegaba, pues”*.

Por otro lado, ha habido algunos testimonios que dan cuenta de un fuerte conflicto con la población de origen negro; la misma que –según esos testimonios- parece ser proclive a ejercer la práctica del “choleo” hacia los indígenas urbanos.

Felícita Huarcaya relata el conflicto que tuvo con una vecina suya –residente también en un Pueblo Joven- del siguiente modo: *“Con una señora negra de aquí, arriba [en el barrio] una vez hemos chocado. Ella era dirigente del programa del Vaso de Leche y yo también. Nos pedía una contribución de no sé que cantidad, como ahora puede ser cinco soles, no sé, para un fondo [de la organización]. Pero no mostraba ningún resultado. Por lo que un día me fui a pedirle y le dije, ‘Señora, mis cinco soles, por*

favor, devuélvemelos'. Ella empezó a insultarme. De todo me insulto. 'Chola de miércoles', 'chola, chola'. Yo [le dije] con orgullo: ¿qué cosa? ¿chola? ¿Y tú qué haces [viviendo] aquí al lado de una chola? Vaya a buscarte un terreno por San Isidro o por Miraflores tu casa, le dije". Y así discutimos. Y así, así, discutimos".

Al momento de preguntárseles abiertamente sobre qué reacción les producía la presencia de distintas razas en el Perú, todas las respuestas afirmaban la necesidad de la pluralidad cultural y racial y la tolerancia –salvo algunas alusiones que expresan ciertas barreras, resistencias y nivel de desconfianza hacia los individuos de origen afro-peruano-.

En general, los testimonios revelan un acentuado sentido de igualdad social. Así, por ejemplo, cuando Rosa Cerpa explica por qué cree que sí hay racismo en el Perú dice: *"Por supuesto. Hay esos que se creen ya criollos. Dicen pues 'serrano', dicen 'tú eres de color ...', 'tú eres cholo', 'tú eres serrano', dicen. Pero algunos... Yo no me creo nada de eso. Yo solamente [creo que] iguales somos todos. Todos. Sea negro, sea blanco, sea cualquier color también somos iguales".*

Los testimonios revelan una capacidad de "enfrentar" situaciones dolorosas y humillantes. Por un lado, es cierto que pesa el mecanismo del olvido; pero también parece existir una impresionante capacidad de "asimilación". Si bien muchos testimonios traslucen dolor y sufrimiento, pocos revelan algún nivel de resentimiento o la presencia de una "herida abierta".

El único caso en que se vinculó la discriminación sufrida por parte de sectores ciudadanos de clases altas a una reivindicación política radical –planteada en términos étnico-raciales- fue el de un joven participante en uno de los Focus Groups. Como se señala en el informe adjunto, se trataba de una posición aislada que no fue secundada por el resto de participantes.

Resultó revelador –una vez más- comprobar que la discriminación sufrida por los migrantes que llegaron a la ciudad del Cuzco –una ciudad que simboliza el origen de la cultura inca- no fue menor que la experimentada por quienes vinieron a Lima –secularmente identificada como la sede del poder criollo-blanco u occidental-. Debe tenerse en cuenta, en ese sentido, el resultado de los Focus Groups llevados a cabo con las mujeres de la provincia cuzqueña de Quillabamba. Allí se manifestó que las personas provenientes de esa provincia eran consideradas como inferiores por los cuzqueños ciudadanos. Se señaló que incluso se les insultaba diciéndoles "indios" y "selváticos" –dado que dicha provincia queda en la zona de Ceja de Selva- o usando apelativos peyorativos para identificar su origen.

Otro ejemplo del tipo de discriminación ejercida entre personas del mismo departamento o ciudad de nacimiento y residencia es el que ofrece el caso de Celine Ata –joven quechuahablante cuzqueña- quien refiere que ella fue objeto del "choleo" por parte de la dueña de un laboratorio fotográfico donde ella laboraba en la ciudad del Cuzco. Señala que la dueña era cuzqueña "blanca" y –sonriendo- precisa: "pero el esposo no era claro, era moreno".

En algunas entrevistas apareció otro tema interesante. Se señaló que sienten discriminación sólo cuando caminan o están por barrios como San Isidro o Miraflores –convertidos en el imaginario popular en símbolos de lo "limeño-criollo" y sobre todo del poder de las clases altas y medias-. Esto puede ser revelador de un fenómeno de segmentación social: la existencia de espacios o "hábitat sociales" relativamente cerrados, "segmentados", que permiten a las personas que los frecuentan circular en ellos alternando con gente "igual". En esas condiciones no se produce un roce entre

clases sociales y grupos étnica y racialmente muy distintos. La conformación espacial de una ciudad como Lima, bien puede prestarse para este tipo de segmentación urbana: la existencia de los barrios tradicionales “limeños” y los llamados Conos populares, donde reside la gran mayoría de migrantes andinos, distantes de la ciudad “formal”, con sus propios circuitos de transporte, consumo y diversión.

Cuando se ha señalado que la discriminación racial no aparece como un tema importante en sí mismo, se ha querido enfatizar la estrecha vinculación que ella tiene con las diferencias de clase. Por lo menos así aparece en la percepción de los propios entrevistados.

Sin embargo, por otro lado, los testimonios revelan que los “límites” establecidos por la población indígena se hacen en función principalmente de las diferencias entre clases sociales, más que a partir de las diferencias establecidas entre grupos étnico-raciales claramente definidos y reconocidos como tales.

Para el tratamiento de este tema, en las entrevistas se indagó acerca del uso de la categoría “pituco” –un término que por lo menos hasta hace poco y en el contexto urbano identificaba a las clases altas racialmente “blancas”-. La mayor parte de testimonios revelan que la identificación de “pituco” tiene dos connotaciones.

Por un lado, y sobre todo para los cuzqueños entrevistados, refiere a una imagen de “hippie”, “moderno” o desaliñado. Y, por otro, a una mezcla de atributos de clase (la gente con dinero y poder) con actitudes de exclusividad o pretensión –el que se viste bien o quiere estar a la moda, el que mira por encima del hombro al resto de gente-. Si bien esas imágenes de una persona “sobrada” y que “se cree más” están asociadas a actitudes discriminadoras, no hay en ellas alusiones directas a la pertenencia étnica o las características raciales de ese tipo de personas.

También al analizar el contenido de las diferencias planteadas por los propios entrevistados respecto a la gente que vive en sitios como los distritos limeños de Miraflores y San Isidro, se observa que sí existe un reconocimiento de diferencias con ese “otro”. Pero que esas diferencias se plantean en términos socioeconómicos y no étnico-raciales.

Es el caso, por ejemplo, de Manuel Licona cuando dice que *“hay mucha diferencia”* entre él y la gente de Miraflores, y al momento de detallarlas señala que *“los que viven por Miraflores son pues gente de tener la situación económica buena, tienen buenas condiciones, tienen sus mejores departamentos”*. O el de Reynaldo Mansilla que al describir esas diferencias tampoco hace referencia a diferencias raciales o étnicas: *“Bueno la diferencia con la gente de Miraflores y San Isidro es que son gente que tienen una mejor posición económica”*.

Resultados de los Focus Groups

En primer lugar, es importante resaltar que cuando se tocó este tema los participantes en un primer momento mostraron una aparente indiferencia o, incluso, negaron haberse sentido discriminados. Sin embargo, a medida que avanzó la conversación, ellos narraron sus experiencias negativas –y en algunos casos traumáticas- sobre la forma en que fueron tratados cuando recién llegaron a la ciudad.

De ese modo, la totalidad de participantes manifestó que al migrar a la ciudad –sea a la ciudad de Lima o a la del Cuzco- se sintió discriminada de una u otra forma. Las principales razones de discriminación fueron tres: el poco conocimiento del idioma castellano, la vestimenta y las características fenotípicas.

En ese sentido, la totalidad de participantes en Lima y la mayoría de participantes en el Cuzco manifiestan que al llegar a las ciudades se sintieron discriminados por los capitalinos debido a su condición de "provincianos". Inclusive esta actitud de rechazo fue adoptada en muchos casos por sus propios familiares y paisanos que ya estaban establecidos en la ciudad.

Se puede afirmar que de todos los problemas que enfrentaron los participantes al llegar a la ciudad, el idioma fue el que les causó más inconvenientes. Particular discriminación sufrieron los hombres "más pobres" que no hablaban ni entendían el castellano. Aquellos que manifestaron hablar y entender el castellano, al llegar a la ciudad se dieron cuenta que el manejo del idioma era muy limitado y les impedía interactuar con los ciudadanos en igualdad de condiciones.

La mayoría de los migrantes "*menos pobres*", que llegaron al Cuzco sintieron menos discriminación que los migrantes "*más pobres*", principalmente por la ayuda que recibieron por parte de sus familiares que ya estaban establecidos en la ciudad.

En general, el sentimiento de exclusión ha sido parcialmente superadas en la actualidad. Aparentemente esto se debe en parte a los cambios producidos en las sociedades urbanas (mayor presencia de migrantes "provincianos" y una aparente disminución relativa del prejuicio racial, entre otros), y las propias estrategias defensivas desarrolladas por la población migrante mediante el proceso de "castellanización", el aprendizaje de pautas de comportamiento urbanas y el acceso a los recursos de la educación.

Lima

La discriminación por la falta de dominio del idioma castellano se presentó con mayor fuerza en la ciudad de Lima. En estos casos manifestaron que no saber el castellano los limitaba mucho en su relación con sus patrones, quienes les daban instrucciones en el trabajo que ellos no siempre podían cumplir porque no las habían entendido cabalmente. Esto llevó a que algunas personas tuvieran que soportar maltratos y humillaciones en sus lugares de trabajo, donde los catalogaban como personas "ignorantes" e incapaces.

Esta situación llevó a que un grupo de hombres (ahora adultos) tuviera un sentimiento de rechazo ó de vergüenza hacia su lengua materna, por lo que evitaban hablar quechua frente a personas extrañas a su entorno familiar directo. Estos participantes manifiestan que ese problema hoy en día lo han podido superar y que en la actualidad no tienen vergüenza de hablar quechua y que lo hacen con libertad.

En el caso de los participantes que llegaron a las ciudades con el objetivo de estudiar, manifestaron haberse sentido discriminados por sus compañeros de aula principalmente al no saber pronunciar el castellano correctamente, situación que generaba burlas y desprecio hacia su condición de migrante "provinciano".

La mayoría de migrantes de sexo masculino hablaban y entendían el castellano al momento de llegar a Lima. Sin embargo, el no poder hablar "igual que los limeños" les generaba una sensación de inferioridad, al tiempo que recibían maltrato y eran objeto de burla por parte de los ciudadanos.

Quienes no hablaban el castellano pero entendían algo del mismo también se sintieron desplazados y limitados para incorporarse totalmente a la vida de la ciudad.

"A veces en el trabajo nos maltrataban (...). No eran los patrones. Eran los encargados de albañería. Esa persona nos marginaba. Por ejemplo nos hacía trabajar más horas, te asustaba diciendo 'estas llegando más tarde', 'mañana [tienes que venir] más temprano' y se reían. Y como uno no dominaba bien las palabras, agacharse nomás quedaba. No se podía contestar"

"Uno sufre al no entender bien el castellano"

"Mis compañeros del colegio se burlaban porque yo hablaba mitad en castellano, mitad en quechua"

En el caso de las mujeres jóvenes "más pobres" que migraron a Lima, se encontró que la mitad de ellas sí sabían castellano cuando llegaron a la ciudad, en tanto que la otra mitad no lo hablaba ni lo entendía.

Otra forma de discriminación que experimentaron los participantes en Lima estuvo relacionada a su aspecto físico y su lugar de procedencia. Los participantes señalaron que el maltrato y la discriminación provenía mayormente de los compañeros de trabajo y no tanto de los patrones –quienes por el contrario los valoraban al reconocerlos como mejores trabajadores que los ciudadanos-.

Por otro lado, un pequeño grupo de hombres jóvenes ("menos pobres") manifiestan que actualmente se siente discriminado y rechazado cuando transita por distritos residenciales predominantemente de estratos medios altos. Dicen que las personas de esos distritos suelen confundirlos con delincuentes. Según ellos, esto se debe principalmente a la apariencia física y a su forma de vestir.

"Yo paso por San Borja, San Isidro y la gente te ve con mala cara"

"La gente que tiene plata te trata de serrano"

"Es que como uno no tiene buena ropa, te miran mal, te confunden y eso no debe ser"

"Uno se siente mal si sale fuera de la zona donde vive. Pues donde uno vive toda la gente es provinciana y no somos marginados"

Gran parte de los hombres (principalmente los jóvenes) hizo hincapié en que en la actualidad son discriminados al momento de buscar trabajo. Los motivos de ese tipo

de discriminación son dos: el lugar donde residen o su apariencia física. Es por esta razón que algunos manifiestan que al momento de buscar un empleo se ven precisados a dar la dirección de parientes que no viven en los llamados "Conos" de la ciudad. Manifiestan que tan pronto mencionan sus direcciones reales, la actitud de los empleadores cambia y muestran cierto rechazo a emplearlos.

"Cuando le preguntan a uno donde vive y decimos San Juan de Lurigancho, la empresa dice 'no! muy lejos'"

"A mí me paso eso con los taxis, cuando paro un taxi y le digo que voy a Caja de Agua, el taxista me dice '¡No Voy!'"

Por otro lado, algunos de los participantes refirieron otras formas de discriminación vinculadas al abuso del poder. Un pequeño grupo de jóvenes señala que a veces las autoridades le cobra coimas o lo engaña al momento de hacer algún trámite. Estos abusos han generado un sentimiento de frustración entre los participantes, incluso uno de ellos expresó un resentimiento muy fuerte y manifestó estar de acuerdo con la lucha armada como una forma de reivindicar los derechos de las clases populares. No obstante, esa opinión no fue secundada por el resto de participantes –algunos de los cuales mostraron su rechazo abierto a ese tipo de opción asociada con Sendero Luminoso-.

En el caso de las mujeres éstas manifestaron que también se sintieron discriminadas y maltratadas en sus trabajos, donde debido a la labor que desempeñan (mayoritariamente como empleadas domésticas), eran marginadas y no se les reconocía ningún derecho. Inclusive estaban imposibilitadas de dar su opinión, sólo debían de obedecer. En algunos casos las participantes manifiestan haber sido objeto de abuso a la hora del pago, dado que los empleadores les pagaban "cuando querían".

Las participantes también manifestaron que los patrones no querían que ellas estudiaran ni que progresaran de modo alguno. Les negaban permisos para estudiar e incluso para asistir a clases del colegio, razón por la cual algunas no pudieron concluir sus estudios secundarios.

Algunas de ellas manifestaron que han vivido situaciones donde han sido catalogadas de incapaces, al dudar que puedan realizar un trabajo.

Por otra parte, las participantes manifiestan que la discriminación la han sentido no sólo en sus centros de trabajo, sino también cuando acuden a instituciones públicas de salud. Allí son testigos de cómo las personas con aspecto "acriollado" son tratadas mejor que ellas.

"Cuando voy al hospital [veo que] atienden primero a las personas conocidas, a las que hablan bien, a las que están bien vestidas y a la gente de mejor presencia. A nosotros nos dejan de lado"

"Cuando voy a un sitio a atenderme, atienden más rápido a las criollas que a una que es de la sierra"

Otro tipo de discriminación que han enfrentado algunas migrantes en Lima está relacionado con el maltrato por parte de gente negra, quiénes las desprecian e insultan por ser de la sierra. Este comportamiento les ha generado problemas de convivencia con sus vecinos de “raza” negra.

Cuzco

Con respecto al uso del idioma quechua en la ciudad, sólo una minoría de los participantes en el Cuzco manifestó no haberse sentido discriminados por el hecho de hablar quechua. La mayoría experimentó un proceso de asimilación difícil y duro. Los pocos casos que no fueron discriminados eran personas bilingües y con mayor experiencia urbana, a diferencia de los otros que recién migraban.

La mayoría de los participantes *"menos pobres"*, tanto hombres como mujeres, hablaban castellano al llegar a la ciudad. Sólo una minoría de ellos tuvo problemas para comunicarse con los ciudadanos y –al igual que los migrantes a la ciudad de Lima– se sentían inferiores al no poder hablar correctamente castellano.

En el caso de los hombres *"más pobres"* del Cuzco, la mayoría de ellos no sabían hablar, ni entendían el castellano, lo que les generó problemas no sólo de comunicación sino también de integración a la ciudad.

"Yo no sabía hablar castellano. Los hijos de la amiga de mi mamá me hablaban y yo no les entendía. No sabía qué me decían"

"Como no entendía el idioma, no me podía desenvolver en el trabajo que me daban. Siempre tenía problemas"

Se logró identificar dos instancias de discriminación por idioma. La primera se produce en el centro de trabajo y la segunda ocurre en el momento de llegar a la ciudad.

Sin embargo, en relación a lo primero, la evidencia disponible no indica que la práctica discriminatoria en el centro de trabajo sea generalizada. En ello puede influir el hecho de que muchos de los participantes sean autoempleados o trabajadores independientes.

Sólo una minoría de participantes, hombres, manifestó haberse sentido discriminados por sus empleadores debido al poco dominio que tenían del castellano. En algunos casos los empleadores, a pesar de hablar quechua, no lo usaban cuando se dirigían a ellos, haciéndoles sentir “inferiores”.

En relación a la segunda la situación mencionada, se observó que en general tanto hombres como mujeres se han sentido muy discriminados cuando recién llegaron a la ciudad. El motivo principal tuvo que ver con el idioma. Debido al mal manejo del castellano recibían adjetivos que los calificaban de ignorantes e incapaces.

Muchos de los participantes señalan que ahora han podido superar ese tipo de discriminación. Entre quienes afirman esto destaca el grupo de participantes *"menos pobres"*, quienes atribuyen ello a haber logrado una mejor educación y haber aprendido a “defenderse”.

En cambio, en el caso de los participantes *"más pobres"* este problema aún se mantiene, aunque en menor grado. Solo algunos pocos entre estos últimos se sienten discriminados en la actualidad y manifiestan que aún siguen siendo maltratados moral y psicológicamente debido a que los hacen sentir inferiores ó incapaces de desempeñar algún otro trabajo que no requiera exclusivamente esfuerzo físico.

Al igual que en el caso de Lima, los migrantes al Cuzco manifiestan haberse sentido discriminados al momento de acudir a los hospitales y las instituciones públicas por no hablar bien el castellano.

Cuando se preguntó a los participantes si los cuzqueños tenían un mayor grado de aceptación de alguna provincia en especial, los participantes coincidieron en opinar que sí existen preferencias. Coincidieron en señalar que los pobladores provenientes de Urubamba, Calca y Quillabamba, son mejor aceptados que aquellos que vienen de Sicuani y Paruro.

En el caso particular de Sicuani, los participantes manifiestan que la discriminación que ellos sufren se debe –en parte- a las costumbres que han adoptado y que son similares a la de los pobladores de la ciudad de Arequipa. Por otro lado, manifiestan no entender la razón por la que son discriminados, dado que Sicuani se caracteriza por ser "cuna " de personas que destacan en el ámbito intelectual, político y deportivo. Por eso mismo, en varios pasajes de las entrevistas se hace mención al discurso de superioridad de los cuzqueños capitalinos y se señala que cuando alguien intenta "superarse" éstos lo "desdeñan" debido a su "origen".

La mayoría de los participantes de los Focus Groups del Cuzco manifestó que al momento de llegar a la ciudad la actitud de los cuzqueños hacia ellos fue de desprecio. Los calificaban de ignorantes, poniéndoles apodos en función a las costumbres de sus lugares de origen. Es así que a los de Sicuani les llamaban "pantalones negros" (debido a que hay una danza propia del lugar, para la cual las personas deben vestir pantalón negro); a los de Paruro les denominan "chihuacos" para caracterizarlos de "ociosos" (aludiendo con el término a un ave que sólo se dedica a comer todo el tiempo) y a los de Quillabamba les denominan "quillabandidos" (por calificarlas de personas inmorales).

Los participantes atribuyen este comportamiento de los cuzqueños a un sentimiento de superioridad y al fuerte "egoísmo" que tienen éstos.

"Hay gente amable, pero el cuzqueño es un poco egoísta. No quieren que te superes. Dicen ¿por qué te vas a superar? Siempre has sido así"

Sólo una minoría de migrantes al Cuzco –pertenecientes al grupo hombres y mujeres *"menos pobres"*- no sintió ese nivel de discriminación. Les fue de mucha utilidad el apoyo que tuvieron de parte de sus familiares y/o amigos que ya estaban establecidos en la ciudad.

La experiencia de los hombres *"más pobres"* migrantes al Cuzco fue más frustrante debido a la falta de nexos familiares y a su escasa instrucción. La mitad de ellos fue maltratada moralmente, psicológicamente e incluso –en algunos casos- físicamente.

"Las señoras maltratan a las señoras que son humildes. Las trataban mal [...]. A veces los señores son malos, no quieren que salgas adelante"

"Donde yo trabajaba mi patrona me pegaba cuando rompía ó hacía mal las cosas"

4. Etnicidad e identidad de la población andina quechua urbana en el Perú

El análisis de los procesos históricos, sociales y políticos en virtud de los cuales en el Perú la reivindicación de la identidad étnica no constituyó una base para la construcción de representaciones políticas –como sí sucedió en países como Bolivia y Ecuador- requiere un trabajo de investigación de largo aliento y que aún está por llevarse a cabo²⁸. Diversos y complejos factores –entre los cuales están las relaciones interétnicas heredadas de la colonia, las características de la estructura agraria, la base del poder terrateniente, los procesos de reforma agraria emprendidos a partir de los años 60, y la relación de las vanguardias políticas, la iglesia y el estado con el campesinado indígena (Sánchez 1996)- parecen haber dado lugar a dos derroteros distintos: movimientos indígenas que junto con las demandas económicas asumen explícitamente reivindicaciones étnicas centradas en la defensa de su cultura, su nacionalidad y su territorialidad, como sucedería en el Ecuador; y movimientos campesinos apoyados por vanguardias políticas “indigenistas” e inspirados en un discurso clasista de carácter “agrarista”, como sería el caso peruano.

Se ha llegado a sostener que distintos procesos de integración de los grupos étnicos indígenas a la sociedad nacional habrían posibilitado que en países como Ecuador no se desdibujaran los rasgos situacionales ni los primordiales de aquéllos y que la identidad y el protagonismo indígena se fortalecieran; mientras que en el Perú el carácter devastador que implicó dicha integración habría anulado las posibilidades de desarrollo y expresión de la identidad étnica (Sánchez 1994: 361)²⁹.

Al hablar de identidad étnica en la población indígena en el Perú se hace necesario distinguir la situación de la población de origen andino y la de las comunidades amazónicas. Algunos autores han confirmado que, a diferencia de lo que sucede con las comunidades indígenas de la sierra y la costa del Perú, lo étnico es más valorado por las comunidades nativas asentadas en la región de la selva (Monge 1998: 104). Estas poblaciones –antes que conformar organizaciones de tipo clasista como ha sucedido con ciertos sectores del campesinado andino- “han preferido revalorar el sentido de la indianidad y organizarse en agrupaciones que realzan lo étnico” (Ossio 1992: 274).

En ese sentido, se ha sostenido que, salvo las comunidades nativas de la selva y los grupos aymará de la sierra, no existe un movimiento de afirmación de una identidad étnica en el Perú. Los grupos de origen quechua, además de presentar una variedad lingüística y cultural muy alta, carecen de burguesía e intelectualidad propiamente indígena; motivo por el cual –al menos hasta inicios de la década de los años 90- no era posible hablar de una identidad étnica entre ellos (Montoya 1993 : 111).

²⁸ Trabajos como los de Degregori 1993, Montoya 1993, Ossio 1995 y Sánchez 1996, han abierto esta línea de investigación. Algunos de los aportes se remiten a las conformaciones políticas y sociales de los grupos pre-hipánicos. Se ha mencionado, por ejemplo, que a diferencia de Mesoamérica, donde los grupos etnolingüísticos están bien demarcados geográficamente, en el Perú no es tan así debido a predomios estatales más fuertes (como el imperio huari y el inca) y la vigencia del sistema de “mitimaes”, los cuales contribuyeron a un “debilitamiento de las fronteras étnicas” y una mayor movilización espacial integradora (Ossio 1992: 247).

²⁹ En esa misma perspectiva comparativa, se señala que en el Perú “los procesos de integración en sus distintas facetas y canales ha significado, como patrón general, el abandono de la condición étnica, aunque probablemente los pueblos y pobladores migrantes conservan algunos de sus elementos culturales” (Sánchez 1994: 325).

Si bien algunas evidencias dan cuenta de existencia de una elite provinciana “ilustrada” que asume un discurso “intelectualizado” de reivindicación de sus orígenes étnicos andinos –particularmente entre los aymará-, para algunos autores este tipo de expresiones aisladas no proporcionaría suficiente evidencia sobre el surgimiento de una intelectualidad propiamente indígena (Ibid.).

En el caso de las poblaciones andinas pareciera que a partir de los años 50 se consolidó un cambio en su identidad social. Debido a diversos motivos se habría producido un cambio de la autoidentificación como “indígena” a la de “campesino” (Spalding 1974, López 1979, Monge 1998, Degregori 1993, Sánchez 1996, Montoya 1998a). A través de un largo y complejo proceso habría operado una mutación desde una identidad centrada en la categoría étnica de “indio” o “runa” que desembocó hacia el auto-reconocimiento de la condición de productor agropecuario expresada en la denominación clasista de “campesino”³⁰ y, para los amplios contingentes de migrantes rurales residentes en las ciudades, hacia la identificación con la categoría de “vecino” o “poblador” urbano.

Este cambio de la identidad cultural “indígena” por la de “poblador” urbano se vincula a los amplios movimientos migratorios que dieron lugar al surgimiento de las poblaciones “marginales” en las ciudades durante el periodo comprendido entre las décadas de los años 40 y los años 80. Debe tenerse en cuenta que en ese lapso el Perú devino en un país predominantemente urbano, de modo que actualmente –hacia el año 2001- el 72 % de la población nacional vive en ciudades (CUÁNTO 2001: Cuadro 4.6, pág. 223). Las grandes oleadas migratorias transformaron la faz de las urbes en el país. Lima, en particular, hace mucho tiempo dejó de ser la criolla y aristocrática “Ciudad de los Reyes” y se convirtió en una ciudad marcada por la presencia de “provincianos” venidos a la capital: según los Censos Nacionales de 1993, casi el 40 % de su población estaba constituida por migrantes (Ver Anexo No. 7)³¹. En esta ciudad vive hoy casi la tercera parte del país y constituye el lugar de encuentro de prácticamente todas las culturas y comunidades del interior del país.

Los barrios populares de las principales ciudades del país –denominados “barriadas” en los 60, “Pueblos Jóvenes” en los 70 y “Asentamientos Populares Humano” a partir de los 80- se habrían constituido en los espacios sociales donde se forjó esa nueva identidad³². En esos barrios norteños, costeños, limeños y selváticos, junto con aymará y quechuas del Cuzco, de Ayacucho o del centro de la sierra, convivieron y desarrollaron intensos procesos de interculturalidad que desembocó en la construcción de una identidad popular urbana³³. Se trataría de una nueva identidad social y cultural en la que lo andino es sólo un elemento –el más importante pero no el único- que confluye con otras vertientes culturales para dar lugar a un proceso de mestizaje y “cholificación” (Quijano 1980), que habría posibilitado finalmente la construcción de la identidad nacional. Es así como se habría producido “el tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional”(Degregori, Blondet y Lynch 1986: 53) –definida como

³⁰ Se ha mencionado que hoy en día se estaría produciendo otro “viraje” en la autoidentificación de la población rural peruana: de “campesino” a “pequeño productor” o “microempresario rural” (Monge 1998: 108).

³¹ Esta fuerte presencia “provinciana” es una característica de hace varias décadas, que alcanza su máxima expresión durante los años 60. En todo caso, según cifras oficiales, entre los años 1931 y 1981 el porcentaje de migrantes osciló entre el 35 % y 53 % de la población total de Lima (Altamirano y Hirabayashi 1997: 52, Tabla 5.1).

³² Son diversos los estudios que otorgan una crucial importancia al fenómeno de la migración como experiencia de acceso a la modernidad y de creación de nuevas identidades. En esa perspectiva, se ha señalado que: “*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*” (Franco 1985: 11, cursivas del autor).

³³ Uno de los trabajos en los que se ha analizado detenidamente la conformación de esa identidad urbana popular es el de Degregori, Blondet y Lynch (1986). Allí se muestra claramente el activo proceso de interculturalidad que supuso la convivencia de contingentes populares de diverso origen étnico, racial y cultural.

la unidad de lo diverso, la fusión de “todas las sangres” en la expresión de José María Arguedas-.

Este proceso tendría un carácter democratizador en la medida que habría implicado la ampliación de la ciudadanía social y política en el Perú. Se trataría de un “avance” forjado desde abajo, a partir de la acción individual y colectiva de sectores históricamente marginados, que habría protagonizado un “desborde popular” y se manifestaría en las diversas modalidades de informalidad social, política y económica que caracterizan al Perú desde décadas atrás (Matos Mar 1984, Carbonetto, Hoyle y Tueros 1988, De Soto 1986).

Al cabo de estas profundas transformaciones resulta pertinente preguntarse si existe una identidad étnica de origen quechua o aymará en el Perú, cómo se define ésta y qué grupos sociales la hacen suya. Teniendo en cuenta los cambios sociales y culturales a los que se ha hecho referencia, es importante analizar qué transformaciones ha sufrido dicha identidad y cuáles son sus principales elementos constitutivos.

Para ello resulta crucial no sólo tener en cuenta el contenido de la cultura de los grupos étnicos sino analizar las categorías de adscripción e identificación de dichos grupos, intentando ubicar los “emblemas de contraste” y los “marcadores étnicos” que posibilitan las delimitaciones intergrupales (Dietz 1999: 82).

Para este análisis el estudio se basará en los resultados de la aplicación de las técnicas cualitativas en torno al tema de la identidad étnica y la vigencia de los valores culturales de la población de origen indígena.

La exposición ha sido organizada en función de los siguientes temas. En primer término, dada la importancia que ha tenido la lengua autóctona en las estimaciones estadísticas del volumen de la población indígena, se analizará el uso que se hace de ella y las valoraciones que giran alrededor de la misma como parte de su acervo cultural. En segundo término, se indagará acerca de la identidad étnica basada en la designación de “indígena”. La importancia que tiene este punto no reside sólo en la demostración del rechazo que produce el mismo –tema sobre el cual no existen muchas evidencias sistemáticas para el caso peruano- sino también en la comprensión del significado que tiene la negación de ciertos elementos propios de la cultura “indígena” y la reafirmación de “nuevas” identidades en la población de origen quechua. Precisamente, como puntos siguientes, se abordará el análisis de la afirmación de una identidad “chola”, “serrana”, “provinciana” y de “paisano” entre esta población, en un intento por poner en evidencia el contenido de esa nueva identidad “mestiza” de la población quechua andina.

Se concluirá el análisis con la exposición de los rasgos que definen el contenido de esa nueva cultura “chola” o “andina” en el Perú –no indígena, ni criolla-, en un intento de demostrar la vigencia de los valores que la sustentan.

4.a. El uso de la lengua quechua

Un aspecto importante –aunque no el único- en la definición de la identidad cultural concierne al uso de la lengua. La importancia de la lengua como vehículo de comunicación y espacio de representación simbólica resulta crucial para la supervivencia de la cultura y la identidad de un pueblo. Dado que constituye la expresión de su cosmovisión y del conocimiento acumulado, la lengua es un elemento básico de definición de un grupo frente a otros.

Un resultado de los procesos de modernización e integración desarrollados en el Perú desde inicios del siglo XX ha sido la progresiva “castellanización” de las poblaciones indígenas y la consecuente pérdida de importancia de las lenguas vernáculas.

En un contexto marcado por el predominio de la cultura “occidental” –y la subsecuente subordinación de las lenguas y las culturas indígenas-, las poblaciones indígenas migrantes parecen haber desarrollado estrategias de abandono de su lengua. En todo caso, se trataría de un comportamiento basado en el “camuflaje” y el “cambio de máscaras” mediante el cual el migrante vernáculo-hablante distingue el plano afectivo y el plano material de sus condiciones de vida: en el primero reconoce su lengua y la usa, en el segundo no (Montoya y López 1988)³⁴.

Una reciente encuesta aplicada en los departamentos serranos de Apurímac, Cuzco, Huancavelica y Puno confirmó que la población andina rural valora fuertemente la necesidad de aprender el castellano “para defenderse en la vida”; pero al mismo tiempo halló una marcada subvaloración de su propia lengua nativa: cuando se planteó la afirmación “La lengua nativa es un idioma de gente atrasada” un 16.1 % estuvo “parcialmente de acuerdo” con la misma, e incluso un 45.5 % estuvo “totalmente de acuerdo” (Zúñiga, Sánchez y Zacharías 2000: 44, Cuadro 11)³⁵.

Diversos autores reconocen que actualmente el quechua y el aymará son lenguas “venidas a menos” y en franco retroceso –en relación con la castellana-. Incluso se señala han llegado a ser menospreciadas por sus propios hablantes, motivo por el cual se habla de “retraimiento empobrecedor” y “devaluación lingüística” (Cerrón-Palomino 1987: 36/37)³⁶. Como producto de esto se viene generalizando “un bilingüismo de tipo sustractivo que, a la par que incrementa el número de hablantes de castellano (...) disminuye la proporción de los hablantes de lenguas andinas” (p. 37). Dado que su carácter marginal sería “la condición misma de su eventual extinción”, se augura que con la “modernización” creciente del país se dará la “entronización definitiva del castellano” o la desaparición de las lenguas autóctonas (p. 37).

El análisis aportado por las técnicas cualitativas del estudio permite concluir que la “castellanización” de la población de origen indígena se produce principalmente a través de lo que se podría denominar un “cambio generacional lingüístico”.

³⁴ Se dice que en esos casos “la lengua indígena ha sido arrinconada sólo para funcionar en el contexto de la afectividad más íntima, como cuando se habla exclusivamente en castellano pero se canta y se llora en quechua” (Op. Cit. pág. 14).

³⁵ El estudio se basó en una muestra representativa de 347 alumnos que cursaban el 5º y 6º grado en escuelas primarias del ámbito rural, así como de sus padres y profesores, en los departamentos señalados.

³⁶ Un ejemplo del rol de la modernización en la liquidación del uso de idiomas aborígenes y la aparición de la “vergüenza idiomática” es el efecto que produjo la construcción del ferrocarril Etén-Ferreñafe en 1880 sobre los jóvenes de la zona, quienes se avergonzaban de su propio idioma, empezando a hablarlo sólo entre los suyos y a mezclar cada vez más palabras del castellano con las suyas (Op. Cit. pág. 33).

Las personas de los Focus Groups y las entrevistas en profundidad son quechuahablantes bilingües, cuyos padres manejaban (o manejan) mejor el quechua que el castellano –además que por lo general no pudieron si quiera terminar su primaria-. En cambio, sus hijos –en su gran mayoría- ya no manejan el quechua ni siquiera como segunda lengua.

El motivo del desuso del idioma parece residir principalmente en la fuerza excluyente y discriminadora ejercida históricamente por la sociedad nacional “criolla” en contra de ese elemento constitutivo de la cultura “indígena”. El abandono de la lengua quechua aparece así como un recurso lógico en el intento de evitar ser objeto de dicha discriminación y propiciar su integración a los supuestos beneficios de la “modernidad”.

Los resultados de las técnicas cualitativas en el estudio abonan a favor de esta hipótesis. A continuación se analizarán precisamente la experiencia y los significados por parte de la población estudiada sobre el uso de la lengua quechua y su transmisión generacional.

Resultados de las entrevistas

Casi todas las personas entrevistadas han estudiado la primaria en las zonas rurales de sus comunidades y pueblos. Muchos de ellos han relatado cómo la falta de un buen manejo del idioma castellano tuvo repercusiones negativas en su aprendizaje escolar. Algunas veces esas experiencias han estado cargadas de incompreensión y violencia hacia ellos.

Felícita Huarcaya –migrante ayacuchana del la provincia de Lucanas- relata que en la primaria les enseñaba una profesora “criolla” de Ica –departamento de la costa central del país- quien les hablaba solamente en castellano, por lo que los niños no le entendían “nada”: *“A los [alumnos] que no contestaban, les jalaba de aquí [del cabello]. A todos. Por eso yo no quería ir al colegio. Le dije en quechua a mi mamá ‘Me jala mi pelo en el colegio, la señorita, yo no voy a ir’. Casi la mayoría de alumnos dejamos el colegio porque la profesora no nos comprendía, y tampoco nosotros [a ella]. Unos cuantos comprendíamos, pero no sabíamos hablar. Y ella quería que nosotros habláramos”*.

Los casos entrevistados revelan que el uso del idioma quechua está restringido a espacios íntimos de la familia (*“Nosotros hablamos dentro de la casa, acá, solos. Pero afuera cuando estamos con la gente, no hablamos”*) y a las relaciones con paisanos.

Resulta significativo que en algunos casos se use como parte de un manejo de códigos que hace diferencias al interior del propio hogar: *“Cuando queremos que no nos escuchen, no entiendan, mis hijos, nos comunicamos [con mi esposa] en quechua”* (Donato Barrientos).

Esto último plantea un tema fundamental: el de la transmisión generacional del idioma. Del análisis de las entrevistas –así como de los Focus Groups realizados- no se concluye que haya un esfuerzo específico por promover la enseñanza de ese idioma a los hijos. Pero tampoco se ha registrado la alternativa opuesta consistente en la interrupción consciente y deliberada de dicha transmisión –como lo ha sugerido un reciente estudio antropológico con jóvenes migrantes e hijos de migrantes, también basado en la técnica de Focus Groups (Castro 2001)-.

Lo que se observa es una situación más ambigua y variada. Por un lado, muchas veces hay un aprendizaje (y enseñanza) del idioma –sin proponérselo-, dado que éste forma parte de la comunicación entre padres al interior del hogar. En pocos casos no se les ha querido enseñar a hablarlo. Y en otras situaciones el desuso y el propio desinterés de los hijos no han propiciado dicho aprendizaje.

En general, los hijos suelen entender –a veces muy bien, otras con limitación- el quechua, pero no lo hablan. La actitud de ellos hacia el idioma vernáculo usado por los padres es interesante. Algunos jóvenes, pocos por cierto, han demostrado abierto rechazo a la lengua misma y a la posibilidad de aprenderla. Pero han sido frecuentes los casos en los que los hijos han sentido vergüenza de que sus padres hablen el quechua –lo cual puede ser parte de una etapa pasajera de adolescencia-. En la mayoría de casos hay cierta curiosidad y un respeto alcanzado con el tiempo –y con la madurez personal y psicológica que el joven va experimentando-. En muchos otros se ha observado una actitud pragmática compartida por los padres: la idea de aprender el idioma para incrementar sus posibilidades de empleo en general.

Se han registrado dos discursos paralelos en la mayor parte de padres entrevistados. Por un lado, el reconocimiento del valor cultural y lingüístico del quechua y de la importancia de aprenderlo. Por otro lado, en la práctica, la no enseñanza del idioma –debido al estilo de vida y las necesidades reales planteadas por la escuela, los medios de comunicación y el manejo del castellano como idioma predominante-.

En principio, la mayoría de entrevistados considera que sí es importante que los jóvenes aprendan el idioma quechua. En algunos casos –los menos- los motivos revelan una necesidad de afirmar la identidad cultural: *“Porque es de nosotros, nuestras costumbres. Desde los ancestros siempre se ha hablado el quechua. Y acá, prácticamente todos los que vivimos en el Perú, debemos mantener nuestras costumbres”* (Gabina Ancasi). Esa valoración positiva, sin embargo, no se traduce en acciones efectivas: esta última persona reconoce que por lo general ella no les habla en quechua a sus hijos.

Como se ha señalado, otra tendencia predominante entre los entrevistados es la valoración pragmática de su uso. Algunos de ellos afirmaron que el quechua puede constituir un recurso que incremente el capital humano de la persona. Al ser preguntado si cree que es importante los jóvenes aprendan a hablar quechua, Donato Barrientos responde: *“Naturalmente. Sí es importante. El que sabe hablar el español, o el que puede hablar inglés, por decirle, ¿no?, u otros idiomas –de otras naciones-, también puede ser importante que sepan hablar quechua”*. Entre las “ventajas” que ello tendría menciona la posibilidad de trabajar como “guía turística” o como traductor: *“En la maña he visto en la televisión aquí en el Cuzco a había una cantidad de mujeres [en una manifestación de protesta] donde solamente hablaban quechua, ¿no? [...] Entonces tiene que haber un traductor para que el televidente entienda qué es lo que está reclamando la persona que habla solamente quechua, ¿no?”*.

Sin embargo, paralelamente, Donato Barrientos reconoce que en términos del corto plazo, *“No vemos una necesidad primordial para enseñarles [el quechua]. Claro que algunas cosas saben, lo entienden pero no lo pronuncian”*.

Una de las entrevistadas, una joven de 24 años, responde a la pregunta de si considera importante saber quechua: *“Bueno, aprender es una habilidad. Y si se puede aprender quechua y otras cosas más, mejor”* (Celine Ata).

Resultados de los Focus Groups

El tratamiento de este tema en los Focus Groups indica, en primer término, que la mayoría de participantes mantiene vigente el uso de la lengua vernácula. Sin embargo sólo la hablan en ocasiones especiales, cuando están con sus familiares, paisanos, en las celebraciones patronales y en el mercado. También la usan para comunicarse al interior del hogar con los demás miembros de la familia que son quechua hablantes, con parientes mayores o hijos que entienden y/o hablan el idioma.

Los participantes hombres que migraron a Lima manifiestan que el quechua es un idioma que expresa mejor los sentimientos y que muchas veces no se encuentran palabras en el castellano que los expresen de igual manera.

"Lo que tú hablas en quechua, no lo puedes traducir al castellano bien. No expresa lo mismo"

"Cuando uno enamora a la chica en quechua es más bonito"

"Las bromas que nos hacemos con los amigos son más graciosas que [dichas] en castellano"

Respecto a la relación entre padres e hijos sobre el aprendizaje del idioma quechua, los testimonios no registran un solo patrón de comportamiento. Se presentan, más bien, distintas situaciones:

- Hay padres que no tienen la motivación de enseñar a sus hijos.
- Hay hijos que no muestran interés por aprender la lengua materna de los padres.
- Hay padres que enseñan su lengua a sus hijos y en menor medida a sus esposas –si son de otro lugar y no saben el idioma-.
- Hay hijos que aprenden de sus padres y de sus familiares de mayor edad.

Cabe señalar, sin embargo, que la mayoría de participantes en Lima manifestaron que sus hijos no están interesados en aprender el idioma. Incluso en aquellos casos donde el hijo habla ó entiende quechua, cuando sus padres se dirigen a ellos en dicho idioma, ellos responden en castellano.

"Mi hijo no quiere hablar quechua, dice que estamos en Lima"

"Yo le hablo en quechua y el me contesta en castellano"

"A mis hijos no les gusta el quechua. Dicen ´eso se habla en la sierra´"

Solamente un pequeño grupo de participantes –hombres y mujeres- en la ciudad de Lima manifestó que por lo menos uno de sus hijos habla y valora el idioma quechua.

"Mi hijo mayor es el único que habla quechua"

"Mi hijo que habla quechua fastidia a sus hermanos hablándoles en quechua, que los otros no entienden y les dice ´aprendan quechua que es el idioma de los abuelos´"

En el caso de los participantes del Cuzco, la mayoría de hombres *"más pobres"* manifestó que sus hijos sí entienden y algunos hablan el quechua; destacando el hecho que existe en ellos el deseo de aprender la lengua materna.

Se ha registrado que la mayoría de los hijos de los hombres *"menos pobres"* en el Cuzco no están interesados en conservar la lengua, mientras que los hijos de los hombres *"más pobres"* sí muestran mayor interés en aprender y preservar el idioma.

Con respecto a las mujeres cuzqueñas "menos pobres" que tienen hijos (4 personas), aunque éstos son aún pequeños ellas suelen hablarles en quechua para que los niños se "acostumbren" al idioma.

Es importante resaltar que para la totalidad de migrantes de Cuzco el quechua debe ser considerado como una lengua que todos deben aprender. Esta opinión es compartida por un grupo minoritario entre los migrantes de Lima.

En general, según refieren los mismos cuzqueños, algunos de sus hijos no tienen interés en aprender el quechua para no sentirse discriminados. Además éstos consideran que el idioma que "debe" hablarse en la ciudad es el castellano. En cambio, otros participantes manifiestan que sus hijos tienen interés por aprender el idioma o, si ya lo entienden, de incrementar el dominio del mismo.

4. b. La identidad cultural "indígena"

Los hallazgos realizados en las Ciencias Sociales peruanas convergen hacia la conclusión de que debido a procesos históricos que se remontan a la época colonial no existiría una identidad cultural propiamente "indígena" en el Perú de hoy. Y si bien existe consenso en reconocer, por otro lado, que el intenso "mestizaje cultural" que experimentó la sociedad peruana a lo largo del siglo XX habría dado lugar –o estaría haciéndolo, por lo menos- a la conformación de un nuevo tipo de identidad, no existe acuerdo respecto al alcance y el contenido de esa identidad –ni sobre la misma denominación que la caracterice-.

Las identidades no son "entidades" dadas sino el producto de un proceso de afirmación cultural y política que desemboca en la conformación de una "comunidad imaginada" (Anderson 1991). Al mismo tiempo, la construcción de esas identidades conlleva la fijación y el reconocimiento de ciertas "fronteras étnicas" (Barth 1976), las cuales suponen la auto-adscripción a un grupo diferenciado del resto.

De acuerdo a estas definiciones, se esperaría encontrar entre los indígenas urbanos en el Perú un nivel de conciencia acerca de la pertenencia a un determinado grupo social (o etnia) con características determinadas y con rasgos disímiles al resto.

Los hallazgos de las entrevistas y los Focus Groups revelan que efectivamente la mayor parte de entrevistados se auto-perciben como miembros de un colectivo distinto al resto de la sociedad peruana. Sin embargo, esa identidad no tiene que ver con lo "indígena". De hecho, hay un rechazo al uso de ese término para expresar su identidad.

Las imágenes asociadas al término “indígena” han hecho de éste una palabra con una enorme carga negativa. Desde el inicio de la República hubo intentos por prescindir de su uso. El mismo año de la Independencia, 1821, San Martín desechó el uso legal de los términos “indio” y “natural” por ser degradantes y peyorativos y propuso en cambio el uso de la palabra “peruanos” (Espinoza 1979: 225). En años recientes, reticencias similares han planteado algunos intelectuales y académicos peruanos que han señalado la connotación racista del término “indígena” (Flores Galindo 1993: 18). No ha existido, pues, en la historia del Perú una apropiación y una recuperación del significado de la palabra “indígena”.

Esto ha llevado a algunos autores a cuestionar la existencia de un orgullo de pertenencia quechua o andina entre la población a la que se le atribuye ese origen. Se ha llegado a afirmar: “Hay un sentimiento al revés, hay una no identificación y un deseo desesperado de dejar de ser indio, de dejar de ser quechua. El peso de los siglos de dominación desde atrás explica una conducta” (Sánchez Albavera 1981: 85). Se señala que lo contrario no es la norma sino la excepción. Se trata, por lo demás, de un proceso identificado por el propio Arguedas (1987) décadas atrás cuando registra cómo el indio “aculturado” y castellanizado residente en la costa acaba despreciando o considerando inferiores a los indios y mestizos de la sierra.

Como se verá en los siguientes acápites, el resultado de las entrevistas y los Focus Groups indican que si bien existe un rechazo a la identificación con el término “indígena”, ello no significa necesariamente la negación de una identidad quechua o andina y de los valores asociados a la misma.

Lo que sí se ha podido constatar en el estudio es que, en general, existe mucha dificultad en los entrevistados para elaborar y expresar una auto-identificación étnico-cultural definida. La conclusión general, respecto a este punto, es que en todo caso la afirmación de la identidad de esta población busca prescindir del término “indígena” y las imágenes asociadas al mismo.

Resultados de las entrevistas

Las entrevistas han reflejado cierto nivel de conflictividad y ambigüedad presente en el proceso de elaboración de la identidad en la población estudiada³⁷.

Una conclusión derivada de las entrevistas es que en muy pocos casos se observa una auto-identificación como “indígena”. Los resultados confirman que el término “indígena” tuvo y sigue teniendo en el Perú una connotación profundamente negativa para el conjunto de la población.

Cuando se le planteó la pregunta a Luzmila Pérez, ésta mostró fastidio hasta el punto que incluso quiso interrumpir la entrevista. Seguidamente justificó del siguiente modo

³⁷ El siguiente pasaje de la entrevista a Juana Conza –que no es la única en ese estilo- resulta ilustrativo de ello:

- E: ¿Usted diría que proviene de una familia indígena o de orígenes indígenas?
R: Bueno, mi familia será.... Indígena será, pues.
E: ¿No está segura?
R: ¡No!
E: Para usted, ¿quién es una persona indígena?
R: Bueno, indígena será pues... No sé...
E: ¿Quién es un cholo para usted?
[Risas de la entrevistada] Bueno, acá el que es de Perú. El peruano es cholo, pues, ¿no?
R: ¿Usted se considera india, indígena, chola, mestiza, criolla...?
E: Bueno, sí. Si es chola... Entonces... bueno, chola, pues [soy].]

su reacción: *“Es que yo no me siento indígena. Yo no me reconozco como indígena. Ya te he dicho que si tú me dices que yo soy indígena, yo siento como que me estás insultando”*. *“Para mí no existe el indígena. No existe. Esa palabra... cuando tú me dices ‘indígena’ yo lo tomaría como si tú me estuvieras insultando”*.

Estas son las respuestas que dieron otros dos entrevistados: *“¿Indígena, indígena? Para mí, no creo que haya indígenas”* (Augusto Peña). *“Indígenas ya no existen”* (Nazaria Quispe).

Por su parte, Donato Barrientos niega tajantemente ser indígena (*“Yo no, pues. Yo no”*), y agrega inmediatamente que *“de repente los padres de mis padres que ya fallecieron”*, para concluir afirmando: *“Ya no existen”*.

Hubo un solo caso en el que la identificación con lo indígena fue clara y directa: *“Yo soy india, de Ayacucho”*. Se trata de una migrante de la provincia ayacuchana de Lucanas. En todo su testimonio trasluce haber sido testigo y partícipe de una contradicción racial entre lo “indígena” y lo “blanco”, tanto en la experiencia de su pueblo de origen como en su propio seno familiar (cuyo padre ella define como “cholo” y su madre “blanca”). Cabe señalar, sin embargo, que en otra parte de la entrevista esa persona acaba reivindicando su identificación como “peruana”.

Resultados de los Focus Groups

Cuando se preguntó en los Focus Groups a quién consideraban “indígena”, encontramos que la mayoría de los participantes en la ciudad de Lima consideran que indígena es aquella persona que vive en la selva y que son miembros de alguna “tribu”. Los otros participantes tienen opiniones divididas, algunos consideran que indígenas son ellos mismos y sus paisanos; mientras que otros califican de “indígena” a los pobladores de las alturas que no han tenido contacto ó no ha logrado adaptarse a los “adelantos” del mundo moderno (no hablan castellano, se visten con ropa típica).

Es importante resaltar que de los participantes en Lima, dos mujeres y un hombre joven manifestaron que indígenas eran las personas que han nacido en la India. Otro hombre joven manifestó que “indígena” es aquella persona “indigente”, es decir aquél que atraviesa por serios problemas económicos y que está en una situación precaria.

En el caso de los participantes en el Cuzco, la mayoría de los participantes considera que indígenas son las personas que viven en las alturas, que cuentan con muy poca preparación, que no están al tanto de los “adelantos” y de la “tecnología”. Un grupo minoritario considera que no hay indígenas y que “todos los peruanos son iguales”; mientras que otro pequeño grupo califica de “indígenas” aquellas personas que “no tienen buen apellido”.

4.c. Las categorías “cholo”, “serrano” y “mestizo”

Otras categorías presentadas como opción de identificación en las entrevistas y los Focus Groups fueron las de “cholo”, “serrano” y “mestizo”. En la cultura peruana los dos primeros términos han formado parte de las expresiones discriminatorias ejercidas por las clases urbanas dominantes contra la población andina. Quizás por ello no acaban de ser términos que convoquen la adhesión de ésta y que reflejen un nivel de auto-identificación. El tercer término no forma parte del habla popular sino del discurso académico. No obstante en muchos de los casos entrevistados ha sido usado como un recurso de “refugio”, dada su carga “neutra” en comparación a los dos primeros.

En general, en las entrevistas y los Focus Groups –sobre todo en el Cuzco- se ha notado una actitud más permeable hacia la aceptación de las categorías “cholo” y “serrano” en comparación con la de “indígena”. Sin embargo, ambos términos no llegan a generar una identificación espontánea y total por parte de los entrevistados –sobre todo en las entrevistas individuales-.

Resultados de las entrevistas

Luzmila Pérez acepta el término de “chola”. También lo hace Donato Barrientos quien explica por qué se considera cholo: *“porque soy de provincia, de la sierra”*. Agrega: *“[Soy] de una descendencia netamente peruana”*, aludiendo a su segundo apellido Huaytapena –supuestamente de origen quechua-.

Pero hay otros casos, como el de Rosa Cerpa, que recusan el uso de la palabra “chola” y en cambio se reconocen como “serrana” –en oposición a los “criollos”-. Aunque éste es uno de los pocos casos en que se usa ese tipo de oposiciones criollo-blanco/serrano, aquí se observa que no se trata de una diferenciación propiamente étnica, ni carente de vinculación con las diferencias clasistas. Ella misma señala al momento de explicar la diferencias entre ella y los limeños y “la gente de Miraflores y San Isidro”: *“Eso será porque tienen plata. Los que tienen plata [son los de] San Isidro, Miraflores, Las Casuarinas... Pero así [en cambio] los serranos, por decir los pobres, vivimos en una invasión, pues”*.

La idea que vincula la identificación “chola” con el origen “serrano” se reitera en el testimonio de Reynaldo Mansilla, quien inicialmente toma cierta distancia en la definición pero luego la asume mediatizadamente: *“Chola es la persona que radica en la sierra. Ellos son mayormente cholos. Ellos son”*... Y al ser preguntado si se considera indio, indígena, mestizo, cholo o criollo, él responde: *“Yo... ¿cómo me puedo catalogar yo? Un cholo, pues”*.

Estos hallazgos refrendan, de algún modo, la posición de algunos autores han sostenido la existencia de una identidad “chola” (Portocarrero y Tapia 1993, TEMPO 1993, Franco 1991)³⁸.

Sin embargo, difícilmente puede deducirse de los testimonios recogidos la existencia de un orgullo “cholo”. Muchas veces la adopción del término es un recurso defensivo o

³⁸ Desde esta perspectiva, la identidad peruana contemporánea –compartida por los migrantes de orígenes étnicos diversos- no es ni indígena ni criolla sino “chola” (Franco 1985: 14).

de afirmación contra un intento de discriminación. Tal sería el sentido de una frase muy recurrida: “todos somos cholos en el Perú”.

Pero como para demostrar que las definiciones de identidades a este nivel en el Perú resultan más complejas de lo esperado, se debe admitir al mismo tiempo que esa frase también encierra un sentido democrático de afirmación de una identidad “nacional”.

Así, por ejemplo, cuando a Manuel Licona –migrante de Calca residente en la ciudad del Cuzco- se le preguntó cuál era su actitud cuando lo insultaban diciéndole “cholo”, él señaló: *“Bueno, se les responde que todos son serranos. Todos son cholos. Todos son peruanos. Porque realmente nuestra raza es una, es de los incas”*.

Se observa que la palabra “chola” ha compartido –en alguna medida- el sentido peyorativo que tuvo la palabra “indígena”³⁹. Quizás por ello, en ningún caso surgió como una categoría propuesta por los mismos entrevistados. Pareciera que si bien parece existir algún nivel de “apropiación” o “reivindicación” por parte de algunos sectores de dicho “término”, no deja de ser una palabra que tiene connotaciones negativa o subvaluadas.

Ello explicaría cierta “resignación” que tienen algunas de las respuestas: *“Como provinciano tampoco nunca puedo negar y decir que yo no soy cholo. Lamentablemente tengo que considerarme lo que yo soy”* (Luis Condori).

Incluso hay algunos otros casos como el de Élide Aparicio, por ejemplo, que rechazan el término. Dice que es “sólo un insulto” y asume una actitud negadora –similar a la que se muestra frente al término “indígena”-: “Cholos no hay”. Ella prefiere definirse a sí misma como “mestiza”.

Esto último daría la razón –en alguna medida- a quienes critican la validez de la hipótesis de la existencia de una identidad “chola”. Se ha señalado que no hay un reconocimiento ni una identificación espontánea por parte de la población de origen andino con esa categoría (Nugent 1992). Incluso se ha sostenido que se trata de una categoría socialmente “devaluada”: Callirgos (1993), argumenta que pocas personas se autodefinen como “cholos” y se refiere a los resultados de una encuesta en colegios de una zona popular de Lima que revelan que dicho término está asociado a imágenes negativas y a adjetivos tales como huachafo (ridículo), sucio, tonto y resentido. Y aunque otros autores han hallado –dentro de la población escolar, también- una relativa “revalorización” de lo cholo y lo indígena en la historia del Perú (Portocarrero y Oliart 1989), ello no parece constituir en sí una base para el desarrollo de una identidad chola como grupo social diferenciado.

Pero la identificación con lo cholo no sólo es defensivo sino que también expresa una afirmación de conciencia democrática. Nazaria Quispe, por ejemplo, asocia su identificación como “mestiza” con la falta de “pureza” racial y con la mezcla democrática igualadora: *“Al decir ‘cholo, cholo’... para mí no existe el cholo porque creo que todos somos cholos. No hay acá uno que pueda decir ‘yo soy de tal sitio’, o alguien que diga ‘yo soy indio’...”*.

³⁹ Debe tenerse en cuenta que originalmente el término “cholo” significaba “perro” y que fue usado por sectores “blancos-criollos” en un sentido peyorativo.

Resultados de los Focus Groups

La mayoría de participantes de los Focus Groups manifiesta que el término “cholo” es utilizado por los ciudadanos, muchas veces de una manera despectiva, para hacer referencia a las personas provenientes de la sierra. Por otro lado, una minoría de personas de sexo masculino señaló que este término también es usado entre paisanos de manera cariñosa.

Al momento de indagar sobre el término “serrano” se pudo apreciar que los participantes no reaccionaron de manera inmediata; se tomaron un tiempo para elaborar sus respuestas. Finalmente, mencionaron que el término serrano se usa para personas que provienen de la sierra.

En general, se puede concluir que el uso de esas categorías remite a los entrevistados al recuerdo de vivencias múltiples en las que fueron objeto de maltrato y donde se usaba ésta palabra para humillarlos.

Lima

En el caso de Lima hallamos que la mayoría de hombres mayores “*más pobres*” se autodenominó “mestizo” y sólo una persona se autodenominó “criollo”.

Con relación a los hombres mayores “*menos pobres*”, la mayoría se autodenominó “serrano” (4 personas), una minoría se autodenominó “mestizo” (2 personas) y de los otros dos participantes, uno se autodenominó “provinciano” y el otro “indígena”. Al indagar en este mismo grupo si se sentían más “peruanos” que provincianos”, la totalidad de participantes manifestó sentirse “peruanos” antes que nada. Una minoría hizo hincapié en que la única diferencia era el lugar de origen y la pertenencia a distintas razas. Una persona señaló que los “limeños” eran distintos porque tenían más “sangre española”.

En el caso de los hombres jóvenes “*menos pobres*” la mayoría de los participantes usó como autodenominación el término “serrano” o de “raza inca” (4 personas), en tanto que sólo dos personas se autodenominaron “indígena” y otras dos dijeron ser de “raza peruana”. Sin embargo, la mayoría de los participantes manifestó, además, sentirse “peruanos” por sobre todo.

Cuando se preguntó acerca del tema a las mujeres jóvenes “*más pobres*”, la mayoría (7 personas) de las participantes se autodenominó como “serrana” y sólo una se autodenominó “cuzqueña”. Cabe resaltar que también las participantes de este grupo se sienten por encima de todo “peruanas”.

Cuzco

La mayoría de los hombres mayores “*más pobres*” se autodenominaron “serranos” y dijeron que se sienten más “cuzqueños” que “peruanos”. Es el único grupo que hace referencia –por oposición- a una identidad regional antes que nacional.

En el caso de los hombres mayores “*menos pobres*” la mayoría se autodenominó como “cholo” y una minoría como “mestizos”. Sintiendo en primer lugar peruanos antes que de la provincia de donde provienen.

Con respecto a las mujeres, encontramos que la mayoría de participantes se autodenominó “chola”, en tanto que una minoría se autodenominó “mestiza”. En relación a si se sentían más “cuzqueñas” que “peruanas”, las participantes manifestaron que por sobre todo son “peruanas”.

4. d. Las categorías “provinciano” y “paisano”

A diferencia de las palabras “cholo” o “serrano”, el término “provinciano” genera menos resistencias y más adhesiones espontáneas. En parte ello parece obedecer al significado más “neutro” del mismo y a las imágenes positivas asociadas: gente humilde y trabajadora. Por eso mismo, ese término forma parte del vocabulario cotidiano de la población de origen quechua.

Esta categoría de “provincianos” –bastante usada por las personas entrevistadas– refiere a la pertenencia a determinado departamento, región o pueblo del “interior” país; y se define por oposición a “lo limeño”. Por eso mismo, muchas veces se ha usado de modo indistinto junto con el término “serrano” –aunque, como ya se ha señalado, para algunas personas no deja de tener cierta connotación peyorativa, por lo que descartan su uso–.

En cualquier caso, resulta importante resaltar este carácter “regionalista” que asumirían las identidades étnicas en el Perú. En efecto, es la pertenencia a una comunidad específica –un anexo, distrito, pueblo o comunidad campesina– un elemento central de definición del sentido de pertenencia de la población origen indígena.

En el Perú la identidad cultural del migrante está determinada por su lugar de origen (Altamirano 2000: 47). El regionalismo “se convierte en una fuente permanente de reactualización y redefinición de las solidaridades sociales entre migrantes con precedencias socio-históricas comunes” (Op. Cit. pág. 139). El especial significado que la identidad regional tiene para la supervivencia de las culturas indígenas tiene como base cinco elementos: la lengua compartida, la religiosidad, las concepciones de tiempo y espacio, la música y la danza, y la residencia urbana común de migrantes provenientes del mismo pueblo, comunidad o provincia (Altamirano y Hirabayashi 1997).

De allí la importancia que tiene la identificación de los “paisanos”. Un “paisano” define un límite o una “frontera étnica”: el reconocimiento de una misma procedencia y características comunes como lengua, comida, música y costumbres en general.

Sin embargo, resulta interesante constatar que los límites de esa identidad son flexibles y que dependen del contexto en el cual se establezcan. Ha quedado claramente establecido, tanto en las entrevistas como en los Focus Groups, que el reconocimiento de quién es un “paisano” va desde el nivel micro o local (la misma comunidad, pueblo, anexo o villorrio), pasando por el nivel distrital, provincial y departamental, y llegando hasta el nivel macro-regional –donde aparecen ciertas zonas de desarrollo cultural históricamente definidas, como por ejemplo sucede con el área cultural “chanka” definida por los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica–.

El límite máximo de ese nivel de identidad macro-regional está dado por las categorías “serrano” y “provinciano”. La primera es de algún modo menos inclusiva, dado que

refiere a cierta procedencia étnica andina. La segunda, en cambio, es más extensiva y está fijada casi exclusivamente por la oposición a “lo limeño”.

Esto último es importante porque 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-. Esto es lo que habría ocurrido en los Pueblos Jóvenes y barrios populares a partir del encuentro de sectores migrantes provenientes de todos los confines del país –con orígenes étnico-culturales diversos-.

Por eso mismo, si bien la categoría “provinciano” hace alusión al origen étnico quechua o andino, al mismo tiempo trasciende ese significado: es usada por oposición a “lo limeño” y abarca también a la población procedente de otros distritos, provincias y departamentos de la costa y la selva del país.

Resultados de las entrevistas

Las entrevistas revelan una clara preferencia por el uso del término “provinciano”, frente al de “indígena”. Las palabras de Luzmila Pérez sintetizan ello: “Nosotros no somos indígenas. Provincianos sí”.

Por otro lado, los testimonios reflejan la posibilidad de una afirmación simultánea a dos niveles: el “regionalismo” no implica una negación de la posibilidad de identificarse con “lo peruano”. En palabras de un entrevistado: *“Me siento peruano y provinciano, con orgullo. Igual, en ambos niveles”*. O cómo lo resumía una mujer, nacida en la comunidad de Chipao –un distrito de la provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho-: *“Yo soy bien peruana de Chipao”*.

Aunque la mayor parte de casos prefiere la afirmación de su “peruanidad”, el resultado de las entrevistas ha demostrado que el regionalismo no implica una oposición a esa identidad nacional. La identificación con la comunidad de origen afirma la pertenencia a una cultura y/o grupo étnico específico en un contexto marcado por diferencias socioeconómicas y políticas (Altamirano 2001), pero al mismo tiempo sirve de base para una identificación con un colectivo más grande: lo nacional.

Por ejemplo, cuando se le preguntó a Luzmila Pérez si se sentía “más de su pueblo” que peruana, ella respondió con cierto enfado: *“Yo me siento más peruana por dónde sea... Yo soy peruana pues. Todo lo que pasa en el Perú a mí me duele. Es como si me golpearan a mí. A mí me duele lo que pase en el Perú, en cualquier parte del Perú...”*.

Resultados de los Focus Groups

La mayoría de los participantes considera que “paisano” es aquella persona que ha nacido en el mismo departamento, en tanto que una minoría considera que “paisano” es la persona que ha nacido en el mismo lugar (anexo, distrito) donde ellos nacieron.

Si bien una minoría hizo referencia al carácter peyorativo que “otros” le dan al término (como, según algunos, cuando la gente de raza negra lo usa como un calificativo equivalente al término despectivo de “serranos”); otro grupo mencionó que este

calificativo de “paisano” se usaba a manera de sobrenombre ó como equivalente al término “amigo”.

Para casi la totalidad de participantes en el estudio la identificación regionalista no se opone a una identidad nacional. Sin embargo al plantearse una “disyuntiva” de identificación entre uno u otro referente, la mayoría dijo sentirse “ante todo” peruano. Una excepción interesante viene dada por los participantes de los Focus Groups del Cuzco, en particular los hombres mayores “más pobres”, que dijeron sentirse “principalmente” cuzqueños.

Otro tema que fue planteado en el trabajo de los Focus Groups se refería a la imagen del presidente Alejandro Toledo. Dada la importancia que el elemento étnico ha tenido en el discurso político de este líder, se vio por conveniente indagar acerca de los motivos de identificación con este político. El resultado fue el siguiente.

Se constató, en primer término, que existe un nivel bastante alto de concordancia respecto a la imagen del presidente Toledo. Si bien los participantes expresaron dudas y cierto grado de desconfianza respecto a la capacidad de dicho líder político para poder ejercer bien el cargo que actualmente detenta, es manifiesto el sentimiento de identificación con su origen “provinciano”. Adicionalmente se observa cierto sentido de “reivindicación” en el “triumfo” que significó su elección como presidente: se considera que ello podría contribuir a cambiar ante la población en general la imagen de los migrantes, poniendo de relieve su capacidad para salir adelante, lograr progresar y alcanzar metas más altas. En ese sentido, la identificación con Toledo trasluce una revaloración e identificación con un origen étnico compartido.

A continuación se presentan en detalle esos resultados en cada una de las ciudades donde se llevaron a cabo los Focus Groups.

Lima

La mayoría de hombres mayores “*menos pobres*” en Lima reconocen el esfuerzo del presidente Toledo para alcanzar sus metas a través del estudio y esfuerzo. Sostienen que sí podría ser un ejemplo para los más jóvenes, para que vean que con esfuerzo y dedicación se pueden alcanzar las cosas. Los entrevistados señalaban que el origen “provinciano” de Toledo constituye un ejemplo para las nuevas generaciones de “provincianos” a fin que se den cuenta que “a pesar” de ser de “provincia” sí se puede triunfar y “llegar a ser presidente de este país”.

En el grupo de hombres jóvenes “*menos pobres*” en Lima la mayoría de los participantes estuvo de acuerdo en que Toledo era un ejemplo de tenacidad para los provincianos y que gracias a su esfuerzo y la ayuda de otras personas había logrado salir adelante. Además destacan el hecho que haya reconocido su condición de “cholo”. Sin embargo, algunos –una minoría- criticaron el hecho que aquél haya utilizado esa condición de “cholo” y “serrano” para alcanzar sus “ambiciones personales”.

En el caso de las mujeres jóvenes “*más pobres*”, la mayoría manifestó sentirse contenta de tener un presidente “provinciano” y consideran que es un ejemplo que los jóvenes deben seguir para “salir adelante”. Una minoría manifestó que prefiere esperar a ver si cumple las promesas que ha hecho, aunque manifiestan cierta desconfianza porque lo consideran “un poco mentiroso”.

Cuzco

La mayoría de los participantes hombres adultos de Cuzco manifiesta que la elección del presidente Toledo es de alguna manera una “reivindicación” de la “raza serrana”, la cual siempre ha sido poco estimada y en muchos casos menospreciada.

Además consideran que servirá de estímulo y ejemplo para otros “provincianos”, pues con esto se demuestra que, a pesar de ser pobre, con empeño y determinación se pueden alcanzar los ideales y salir adelante. En general, reconocen los esfuerzos que Toledo ha realizado para salir adelante, esto podría servir de ejemplo para las nuevas generaciones.

Un pequeño grupo de estos participantes manifestó sentirse “más peruano” ahora que el presidente de la República es un “provinciano”.

Cabe destacar que este grupo, a diferencia de los otros grupos participantes, ha sido el que ha mostrado un sentimiento muy fuerte con respecto a la necesidad de que el provinciano sea “reivindicado”. Consideran que ésta es una forma de demostrar a los “capitalinos” que el provinciano también tiene condiciones que le permiten desempeñar un cargo tan alto como el de presidente.

En el caso de las mujeres “*menos pobres*”, la mayoría de ellas piensan que el presidente es un ejemplo para los provincianos y es una prueba de que cuando uno se esfuerza, logra sus objetivos. Aunque también es cierto que hay sentimientos encontrados: hay algunas que dicen que es un “charlatán”, o que su mujer “no hace nada”; mientras hay otras que dicen que hay que esperar un tiempo para juzgarlo porque aún es prematuro.

4. e. Cultura andina en las urbes del Perú: supervivencia de la etnicidad

Algunos autores han enfatizado la necesidad de concebir la etnicidad no como un inventario de características socio-culturales, sino como el resultado de un proceso en el que una comunidad étnica se constituye como tal a través de formas de organización social que definen ciertas “fronteras étnicas” (Barth 1976). La posesión de valores culturales compartidos, así como de un campo común de interacción y comunicación, deviene en una consecuencia antes que en una característica primaria y definitiva de la etnicidad. Definir de este modo la etnicidad resulta fundamental por sus consecuencias para el análisis de encuentros interétnicos: supone la posibilidad de continuidad de la etnicidad “a pesar” de los cambios en los contenidos culturales del grupo.

Por otra parte, diversa y amplia literatura antropológica ha señalado que en el Perú no existe propiamente una “aculturación” sino un “mestizaje” cultural mediante el cual se produce la permanencia de ciertos valores culturales en un contexto de interacción entre diferentes etnias y culturas.

Algunos autores han sustentado posiciones pesimistas al respecto: ven el conflicto entre cultura andina y cultura occidental del capitalismo augurando que el acceso a esta última implica una ruptura y en gran medida la negación de la cultura andina. El acceso a la escuela, por ejemplo, si bien tiene aspectos “liberadores”, cumple principalmente una función “liquidadora” de la cultura andina (Montoya 1980: 316-317).

Otros autores han enfatizado que no habría un rechazo de la cultura andina en su conjunto, sino de *“la condición desventajosa de siervo, de explotado, de engañado”* (Degregori S/F: 18, cursivas del autor). Pero ello no deviene en aculturación (“de abandono de lo propio y aceptación acrítica de lo dominante”), sino en una compleja mezcla de elementos culturales donde la “cultura indígena” supervive a través de su propia transformación.

En todo caso, existe consenso entre los científicos sociales peruanos respecto a la idea de que las migraciones han generado una nueva cultura popular urbana que no corresponde a los patrones culturales “occidentales” sino que se nutre de la cultura de origen de los migrantes. Bajo conceptos tales como la “ruralización” de la ciudad, se ha buscado dar cuenta de la continuidad y la vigencia de patrones culturales tradicionales en el nuevo contexto de las ciudades (Núñez Rebaza 1985, Osterling 1980).

Las redes de migrantes en la ciudad forman parte de una serie de instituciones y valores propios de la cultura andina que son mantenidos en el contexto urbano. En el caso peruano, esa cultura –cuyo origen se remonta al pasado prehispánico- ha tenido como centro de desarrollo las comunidades rurales de los Andes ancestralmente vinculadas a la agricultura. Diversos trabajos han dado cuenta de cómo la migración rural-urbana ocurrida en el contexto de la modernización de mediados del siglo XX, no implicó la desaparición total de las culturas indígenas sino su supervivencia en las ciudades a través de distintas instituciones que hicieron posible la cohesión de las comunidades de migrantes. Estos patrones culturales son una herencia de la cultura andina, la cual se caracteriza –entre otros- por elementos tales como la valoración del trabajo colectivo basado en las prácticas ancestrales de la faena comunal, el sistema generalizado de reciprocidad que impregna la vida social, la ética del trabajo y redes sociales de ayuda mutua (Montoya 1980, Altamirano 1984, Golte y Adams 1990).

Por otra parte, la expresión organizativa de la identidad “regionalista” en las ciudades son las organizaciones formadas por los migrantes que viven en ellas. Desde los trabajos pionero de Magin (1964) y Doughty (1969), diversos estudios antropológicos han analizado el rol de las asociaciones de migrantes, tanto en lo que concierne a su función de adaptación urbana de los mismos (Osterling 1980), como en su importancia intermediadora para reforzar el continuo rural-urbano (Altamirano 1984).

Teniendo en cuenta estos aportes de las Ciencias Sociales peruanas sobre el tema, el presente estudio ha podido constatar la vigencia de valores propios de la cultura andina, particularmente la de origen quechua, en el nuevo contexto urbano que supone la migración y enmarcados en los cambios derivados de la llamada *globalización*.

En ese sentido, el material empírico muestra que el rechazo a la identificación con “lo indígena” no ha significado el rechazo de su etnicidad y el abandono completo de su cultura por parte de los indígenas urbanos. En términos generales, se observa la vigencia de patrones culturales basados en las redes de parentesco y la supervivencia de ciertas costumbres –principalmente en relación a la gastronomía local, el consumo musical y las fiestas patronales de sus pueblos-.

Este rasgo de la población urbana de origen quechua también ha quedado registrado a través de la encuesta de exclusión social de GRADE. Como puede verse en el **Cuadro No. 29** la población “indígena” (definida de acuerdo a la lengua materna) suele preferir el género del huayno como música que escucha con “mayor frecuencia” y/o que ameniza sus reuniones sociales y familiares.

Cuadro No. 29
Preferencias de géneros musicales según lengua materna ^{1/}

| | Lengua Materna | | | | | |
|---------------------------------------|----------------|------------------------------|--------------------------|-------------|------------------------------|--------------------------|
| | Indígena | | | No Indígena | | |
| | Prefiere | Escucha con mayor frecuencia | Predomina en una reunión | Prefiere | Escucha con mayor frecuencia | Predomina en una reunión |
| Baladas y música romántica en general | 4.6 | 5.4 | 0.3 | 19.8 | 16.6 | 1.0 |
| Huayno / Folklorica | 64.8 | 57.3 | 55.2 | 12.9 | 10.4 | 10.7 |
| Technocumbia, Techno | 6.0 | 11.7 | 23.2 | 14.4 | 23.5 | 41.8 |
| Criolla | 3.9 | 2.8 | 2.9 | 12.8 | 9.3 | 6.9 |
| Salsa, merengue | 2.3 | 3.2 | 7.8 | 13.0 | 14.2 | 26.9 |
| Otros géneros musicales | 19.0 | 17.4 | 9.5 | 27.5 | 25.4 | 13.5 |
| Ninguna/ No me gusta | 1.8 | 2.6 | 0.0 | 1.5 | 1.4 | 0.0 |
| Número de observaciones | 512 | 512 | 452 | 5188 | 5188 | 4609 |

Nota:

^{1/} Pregunta con respuesta de tipo múltiple, la suma de los porcentajes puede totalizar más de 100%.

Fuente: Encuesta ENNIV 2000 - Exclusión Social (2001)

Elaboración: GRADE

Resultados de las entrevistas

Las entrevistas realizadas han mostrado una destacada relevancia de las organizaciones de migrantes. Con niveles de participación distintos se observa que, en general, las asociaciones de migrantes constituyen un espacio de socialización importante y de recreación de sus valores tradicionales. En el caso de los migrantes en el Cuzco no se registra la presencia masiva en ese tipo de organizaciones, dado que la menor distancia con sus comunidades de origen plantea una relación más estrecha entre campo-ciudad, lo cual posibilita una participación directa en las actividades festivas, económicas y comunales de las mismas.

Muchos han tenido una participación activa en el club de migrantes de su pueblo. Tal es el caso de Luis Pari, quien incluso es actualmente Presidente de la Comisión Protitulación de su comunidad campesina con la que ha tenido un permanente contacto durante todo el tiempo que vivió en la ciudad. Incluso, frente a su actual situación de desempleo (fue uno de los despedidos de la década de los 90) tiene planeado retornar a su pueblo y ver la posibilidad de hacer algún negocio agropecuario o industrial de pequeña escala. Para ello ha venido conversando con “otros paisanos” acerca de la posibilidad de formar una microempresa.

Se ha constatado que, efectivamente, la mayor parte de casos entrevistados mantiene un estrecho vínculo con sus comunidades de origen. Incluso en más de un caso el entrevistado ha sido dirigente de la Comunidad Campesina de donde proviene.

En general, los entrevistados participan en redes de paisanos, las cuales les han servido sobre todo en los momentos iniciales de su inserción en la ciudad. Muchas veces ellos han sido beneficiarios u oferentes de ayudas tales como préstamos de dinero, información para conseguir trabajo, recomendaciones en centros de trabajo (donde ya está laborando la persona), y vínculos para conseguir terreno para vivienda.

Por otro lado, la mayor parte de entrevistados –sobre todo los residentes en la ciudad de Lima- también ha participado en organizaciones comunales y vecinales de los asentamientos humanos donde residen, aunque en diferente intensidad de acuerdo a los momentos de desarrollo urbano de los mismos.

La mayoría de personas entrevistadas señala que en su casa cocinan y consumen principalmente productos andinos y que mantienen una culinaria tradicional. El caso de Celín Ata, del Cuzco, es sólo un ejemplo: *“Bueno, nuestra canasta básica [de alimentación] está más concentrada en lo que son [productos] cosas andinas. Mayormente consumimos lo que es la zanahoria, la cebolla, los frijoles, el trigo, el maíz, el chuño, todas esas cosas. Mi mamá las consigue, ya que algunas de ellas las cultivamos en nuestras chacras y de allí las traemos”*. Refiere que la cercanía de la chacra familiar a su casa en la ciudad del Cuzco –apenas a 15 minutos en automóvil- facilita una abundante provisión de esos productos.

Muchos también confirman el uso de medicina tradicional. Celín refiere, por ejemplo, que su madre hace uso de yerbas: *“Ella sabe más de yerbas medicinales. Ella sabe qué cosa es bueno para que desinflame el hígado, qué es bueno para el dolor de estómago, para el dolor de cabeza. Ella sabe esas cosas y siempre nos da nosotros”*. Y preguntada sobre si ellos, los hijos, han aprendido acerca del uso medicinal de las yerbas, Celín agrega: *“Sí, hemos aprendido cómo se utiliza la cebada, la zanahoria, la cáscara de papa, cómo se utiliza la cola de caballo y otras yerbas que no tienen uso industrial”*.

Resultados de los Focus Groups

La mayoría de los migrantes a la ciudad de Lima, organizan y participan en fiestas patronales. Estas fiestas constituyen un motivo de reunión y/o reencuentro entre los paisanos.

Otro tipo de fiesta que es muy común es la "yunza" que se realiza en época de carnavales y a la que acuden familiares, paisanos y amigos. Estas fiestas sirven para estrechar los lazos de amistad, recordar los momentos vividos e indagar por los familiares que quedaron en la provincia.

En el caso de los migrantes al Cuzco estas fiestas no se celebran en la capital. Más bien, la celebración de la festividad es un motivo para regresar al pueblo y reencontrarse con los familiares y paisanos.

Cuando se indagó entre los participantes qué es lo que más extrañaban de su lugar de origen, la totalidad de ellos manifestó que era la comida. La razón principal es que –según ellos- los productos no son los mismos, no tienen la misma “frescura” o “calidad”. Consideran que por eso la comida tiene "menos sabor" que la preparada en sus pueblos.

A pesar de ello la mayoría de los migrantes a Lima y la totalidad de los migrantes al Cuzco manifiestan que suelen preparar algunos platos típicos de sus lugares e incorporarlos en su alimentación cotidiana.

Con respecto a este punto, los migrantes en ambas ciudades manifestaron conservar costumbres y creencias propias de su lugar de origen –siendo el uso de yerbas y la creencia en su poder curativo una de las más arraigadas-.

La totalidad de participantes en ambas ciudades mantienen creencias respecto al "mal del ojo", "susto" o "chucaque". Frente a un problema de salud, primero hacen uso de la medicina tradicional (las yerbas curativas) y si éstas no surten efecto, recién acuden a la medicina moderna.

Por otro lado, la mayoría de migrantes al Cuzco y una minoría de participantes en Lima acude a un curandero para solucionar sus problemas de salud –antes que acudir a un médico-.

Un pequeño grupo de participantes en Lima manifestó que creían en la brujería, principalmente porque han vivido, en su entorno familiar, situaciones que demuestran sus efectos reales. También mencionaron creer en los "baños de florecimiento" y en las propiedades curativas del cuy.

Algunos de los migrantes mencionaron que mantienen la tradición del “corte de pelo”. En dicha ceremonia participan familiares y amigos, quienes cortan el pelo del niño y hacen una donación de dinero a manera de obsequio.

Es importante resaltar que en el caso particular de los cuzqueños se encontró que mantienen dos costumbres: la de "chacchar" (masticar) coca y pagar tributo a la tierra. Esto último se hace para agradecer ó pedir algún beneficio personal ó éxitos para la época de cosecha. Este tipo de ceremonia se realiza sobre todo durante época de carnavales y en el mes de agosto.

La totalidad de participantes manifestó que lo que más extrañan de sus lugares de origen es lo siguiente, de mayor a menor mención: la comida, la familia, la tranquilidad, los paisajes naturales, el olor a campo/ hierba, el aire puro y el agua.

Finalmente otra manifestación de los valores culturales de la población quechua andina en las ciudades es la música. Tanto los migrantes de Lima como los del Cuzco, manifiestan que mantienen la costumbre de escuchar y bailar la música de su tierra, mayormente huaynos –los cuales están presentes en todas las fiestas que realizan-.

4. f. A modo de conclusión: la construcción de la identidad de la población andina urbana

Los resultados analizados en este capítulo revelan, en primer lugar, que la construcción de la identidad étnica de la población de origen quechua es problemática y ambigua. Problemática porque no fluye espontánea y claramente, sino como parte de un proceso aparentemente inacabado de autoreconocimiento y aceptación mediatizada –y a veces “resignada”- de su condición de “cholo” o “serrano”. La formulación de su discurso identitario refleja una alta sensibilidad frente a conflictos y tensiones que se remontan a la dominación social, cultural y política iniciada por la conquista. Es una respuesta lógica de quienes han vivido la discriminación secular no sólo durante la época colonial sino también a lo largo del actual periodo republicano.

El carácter conflictivo que asume la elaboración de la identidad étnica y nacional es un tema que ha estado presente en la reciente literatura de las Ciencias Sociales en el Perú. No se trata de un asunto que concierna exclusivamente a los sectores pobres de la población andina. Esto queda claramente evidenciado en un trabajo de Montoya y López (1988) consistente en la recopilación de testimonios de profesionales y académicos universitarios de origen quechua y aymará en la sierra sur del país hace algunos años⁴⁰.

Por otro lado, el nivel de discriminación ha sido tan fuerte que parece haber obligado a esta población a asumir una estrategia basada en la negación de ciertos elementos de su identidad indígena y la afirmación de otros. De allí el carácter ambiguo de su definición identitaria⁴¹. La población quechua niega la identidad propiamente indígena en tanto condición asociada a la imagen de atraso, pobreza y marginación –como producto de la opresión secular de la que ha sido objeto-. Los dos elementos principales que parecen haber sido “negados” son la vestimenta y el idioma⁴². El caso de este último es analizado en detalle en el estudio, confirmando la pérdida relativa del mismo y las pocas probabilidades de continuidad generacional de su uso. La pregunta que estos datos plantean es la siguiente: ¿el desuso de la lengua vernácula implica una pérdida de un referente cultural identitario para los indígenas en general y los de las ciudades en particular? Como se vió antes, el denominado proceso de “mestizaje cultural” que subyace a la pérdida de la lengua, define patrones complejos y contradictorios que no llevan necesariamente a una “aculturación”, ni a una “asimilación” a los patrones “occidentales”⁴³. Se observa, más bien, la supervivencia de una serie de valores y tradiciones culturales que en nuevos contextos y con nuevos contenidos posibilitan la vigencia de la cultura andina.

⁴⁰ Aunque se trata de un público distinto al grupo social en el que se hizo el presente estudio –migrantes urbanos relativamente pobres- es interesante analizar las respuestas proporcionadas por aquéllos frente a una pregunta que inquiría acerca de su identidad cultural. La mayor parte de respuestas de las personas entrevistadas reflejan marcada dificultad para definir (o por lo menos explicitar en términos claros) una identidad propia. Entre los entrevistados no faltaba quien señalara la existencia de una “crisis de identidad” y quienes dijeran experimentar una “identidad problemática” a nivel personal; mientras que otros reconocían confusión respecto al tema. Incluso hubo quienes llegaron a declarar abiertamente “soy un hombre sin identidad”.

⁴¹ Esta hipótesis también se sustenta en las ideas desarrolladas sobre el tema por Carlos Iván Degregori (1993).

⁴² En un trabajo sobre raza y etnicidad en el que Marisol de la Cadena (1997) analiza la resignificación de la categoría “mestizo”, se enfatiza en la importancia simbólica de la vestimenta en el proceso de transición de la identidad indígena a identidad “mestiza” experimentado por vendedoras de mercado de la ciudad del Cuzco (Op. Cit, pp. 23-24).

⁴³ Esto concuerda con lo hallado por Marisol de la Cadena en el trabajo ya citado, en el sentido que la compleja construcción de una identidad “mestiza” supone la “desindianización” pero no el dejar de participar en la cultura “indígena” (1997: 29).

Por otro lado, se puede concluir que en los sectores estudiados, sobre todo en los migrantes andinos residentes en Lima, no hay una necesidad de reivindicar su identidad étnica. Lo cual no niega que ésta exista y que estos grupos se perciban efectivamente como distintos a otros (los “limeños”, por ejemplo). Se saben diferentes, pero no tienen interés en remarcar esas diferencias.

A modo de hipótesis se puede sostener que esta aparente contradicción se debe a dos motivos.

Por un lado, la fuerza de la opresión y el “arrinconamiento histórico” de lo indígena en el país ha llevado a que los propios pobladores de origen indígena no reivindicuen algunos de los elementos constitutivos de su cultura –como es la lengua aborígen-. El mecanismo de dominación basado en el “choleo” ha reforzado la discriminación escalonada que habría impedido la conformación de un núcleo fuerte de identidad indígena en el Perú. El resultado ha sido la negación de algunos aspectos de su etnicidad y la inexistencia de un orgullo étnico indígena.

En segundo lugar, la no reivindicación de su identidad étnica –y quizás también la ausencia de un discurso político basado en ella- parece obedecer a las formas de construcción de la ciudadanía por parte de los sectores populares urbanos conformados (mayoritariamente pero no exclusivamente) por migrantes de origen andino. Aquéllas se habrían basado fundamentalmente en la aceptación de las diferencias y la vivencia de la interculturalidad desarrollada en los espacios urbano populares. En ese sentido, los barrios populares de ciudades como Lima o Cuzco habrían dado lugar al surgimiento de una ciudadanía popular caracterizada por la imagen arguediana de “todas las sangres”: la amalgama de las diversas culturas y etnias que conforman el Perú. Por definición, la cultura popular urbana –predominante e influyente en el resto de ámbitos rurales del país- se constituye como una cultura del mestizaje y la hibridación. Una forma constitutiva de la supervivencia de la cultura andina sería su “mezcla” con otras. En un contexto marcado por la intolerancia y el predominio de un discurso dominante que ha buscado remarcar y fijar las diferencias sociales, raciales y culturales para mantener la situación de subordinación de la población andina, la experiencia creada por la migración y las luchas reivindicativas desarrolladas desde los ámbitos urbano populares durante las décadas de los años 60 y 70, generaron las condiciones para el surgimiento de una *ciudadanía popular* incluyente, tolerante e igualadora. De allí la necesidad y el interés de la población andina por aceptar su etnicidad pero no enfatizar ni desarrollar su identidad étnica: como si en el contexto histórico de un país profundamente fragmentado (étnica, estamental, social y regionalmente) enfatizar las “diferencias” llevara a mantener la exclusión y la estigmatización.

No se ha distinguido en el testimonio de los entrevistados la vigencia de un discurso étnico que reconozca a los “otros” como grupos étnicos o “raciales” distintos y contrapuestos. Se percibe, más bien, un intento por circunscribir las diferencias existentes al plano socioeconómico y por minimizar las diferencias étnicas y “raciales”, bajo la firme creencia –casi transformada en consigna- de que “todos somos peruanos”.

Algunos autores han llegado a afirmar que en el afán de lograr una plena integración y evitar seguir siendo víctimas de discriminación “los migrantes andinos han optado por soslayar esta realidad étnica”; por lo que reconociéndose “herederos de una condición cultural diferente”, ésta “es una condición que no resaltan ni promueven, mucho menos buscan darle continuidad” (Castro 2001: 32).

Este tipo de interpretaciones retoma una idea antigua –que data de los años 60- sostenida por algunos antropólogos peruanos según la cual la negación de la “indianidad” o condición indígena de la población andina en el Perú conduciría irremediablemente hacia la “aculturación” de la misma, entendida como la identificación con los sectores criollo-dominantes y su cultura⁴⁴. Esas posiciones concuerdan de algún modo con algunas visiones pesimistas sobre las posibilidades de supervivencia de la cultura andina o quechua en el Perú (Flores Galindo 1993)⁴⁵.

El presente estudio no ha hallado que exista ese interés de los andinos por romper con su cultura y su pasado. En todo caso, sí ha registrado una aceptación a modificarlos y una tendencia a incorporar junto a ellos otros valores propios de la “modernidad”. En ese sentido, el aparente desinterés por desarrollar la identidad étnica no significa la falta de reconocimiento de su cultura. No existe una liquidación de la cultura andina, ni su anulación. Ésta ha sobrevivido y permanece presente pero como parte de una de las múltiples identidades de los migrantes andinos urbanos (Ortiz 1999:130-131)⁴⁶.

Los hallazgos abonan a favor de la hipótesis de que los migrantes andinos han asumido la ciudadanía peruana a través de la construcción de una nueva identidad “popular” que “va surgiendo en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas y regionales”: se definen “como pertenecientes a los sectores populares o como trabajadores (...) en oposición a las clases altas”, “como provincianos en oposición a los limeños” y “como serranos en oposición a los costeños” (Degregori 1993: 127).

Se ha constatado que las denominaciones comunes o propias de la población de origen indígena que expresan esa identidad étnica son las correspondientes al gentilicio respectivo de su lugar de procedencia. En todo caso, se ha detectado una suerte de identificaciones paralelas que ordenadas en un sentido crecientemente inclusivo van desde la comunidad de origen (anexo, comunidad campesina), el distrito de nacimiento, pasando por la provincia donde éste se ubica, y el departamento al que esa provincia pertenece. Incluso a un nivel más amplio se han dado identificaciones de tipo macro regional. Todas ellas son referencias identitarias que tienen una base étnica y se expresa en el reconocimiento de la condición de “paisano”. La identificación de quién es un “paisano” constituye un indicador que orienta la fijación de los “límites étnicos” (Barth 1976). El carácter flexible y relativo de esos límites revela la naturaleza “situacional” de dicha identidad (Dietz 1999).

Pero paralelamente, a un nivel más amplio y general, los migrantes andinos usan la referencia de “provinciano”, la cual alcanza un nivel más general. Por un lado, es casi equivalente a “serrano” –una forma “neutra”, sin carga negativa, del mismo-; pero, por otro lado, es una categoría más inclusiva porque también hace alusión a la procedencia de cualquier provincia del país. Un “provinciano” es la persona nacida en una comunidad altoandina ayacuchana, un migrante nacido en la ciudad selvática de

⁴⁴ Uno de los más prestigiados antropólogos del medio señalaba en ese entonces : “La aspiración máxima del indio es dejar de ser percibido como indígena e identificarse con el misti. La de éste, es llegar a ser criollo” (Fuenzalida 1970: 74). Frente a esta posición, otros autores han hecho notar que el devenir del desarrollo cultural en el Perú fue distinto al “esperado” o previsto: “En conclusión, dejan de ser indios pero, parafraseando a Arguedas, no son unos aculturados” (Degregori 1993: 125).

⁴⁵ Desde esa perspectiva, en el Perú de hoy se vive el “enfrentamiento” entre la cultura andina y “Occidente” –que equivale a modernidad, progreso y capitalismo-. Aunque se trata de una encrucijada de larga data, “a fines del presente siglo es, además de un encuentro reiterado, un momento en el que la cultura andina parece ubicada finalmente a la defensiva, en una situación precaria, amenazada por la tendencia a la ‘uniformización’ que el mercado interno y el capitalismo buscan siempre imponer” (Flores Galindo 1993: 417).

⁴⁶ Por otro lado, este rasgo facilitaría la construcción de lo que se ha definido como “ciudadanía étnica”: una forma afirmación de los derechos políticos y de la identidad cultural que asume al mismo tiempo, la ciudadanía nacional y la de la cultura de origen a la que pertenece (Montoya 1998b).

Pucallpa, o alguien proveniente de la costeña ciudad de Chiclayo. Es una categoría de definición regional en negativo: lo no limeño.

A través de estas identificaciones múltiples y paralelas el migrante andino encuentra la afirmación de su identidad como “peruano”. Lo interesante del caso es que esta identidad nacional no se opone a la identificación étnica. Por el contrario, ésta parece servir de base para llegar a la primera, sobre todo debido a la idea muchas veces presente de que lo “netamente” peruano es “lo cholo” o “lo serrano” que tendría sus “raíces” en las culturas milenarias prehispánicas. El desarrollo de lo que algunos autores han denominado la “idea crítica del Perú” en la enseñanza escolar en el país, para referirse a un discurso basado en una serie de valores democráticos e igualitarios que recusan las diferencias raciales y los privilegios sociales, durante los últimos años se habría producido un reemplazo de la subvaloración típica de origen colonial del indígena y su cultura, por el predominio de una “nueva imagen” más positiva sobre el indígena y su aporte a la cultura peruana. Esto estaría revelando un espíritu democrático –por lo menos en los sectores medios y populares- que habría llevado a “una identificación creciente con lo andino” (Portocarrero y Oliart 1989: 133-136).

No obstante, los resultados de este estudio sugieren que esta forma de “reivindicación” de la “indianidad” no es extendida y parece carecer de la fuerza suficiente para constituirse en el núcleo de un “orgullo étnico” presente. En ese sentido, esas percepciones no llegan a formar parte de un discurso alternativo a la visión ambivalente de la clases dominantes criollas: exaltación del pasado histórico inca, pero subvaloración del indígena de hoy (Méndez 1993: 32-34; Callirgos 1993: 169/170).

Por otro lado, esta forma de reivindicación del “pasado indígena” se encuentra más presente en los migrantes entrevistados en el Cuzco que en los de Lima. Esto último lleva a un punto interesante que podría ser objeto de futuros estudios. Por un lado, se ha constatado que entre los migrantes del Cuzco se registra con mayor claridad una alusión directa a su identidad étnica “chola” o “serrana”. Por otro lado, si se tiene en cuenta la mayor discriminación que según los datos de la *Encuesta de exclusión social* de GRADE existe en las zonas urbanas de la sierra en general (y que los propios los migrantes del Cuzco confirman a través de sus testimonios), resulta plausible sostener que la mayor afirmación de la identidad étnica guarda una relación directa con el mayor grado de exclusión y discriminación hacia los grupos de origen indígena.

En general, los hallazgos del estudio abonan a favor de la hipótesis de que en el caso peruano la afirmación de la condición étnica (reconocerse como quechuas andinos y “provincianos”) ha servido para la afirmación de una pertenencia nacional (el reconocerse como peruanos).

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Norma y Néstor Valdivia
1991 "Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima"
Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Altamirano, Teófilo
1984 "Presencia andina en Lima Metropolitana. Un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos", Fondo Editorial PUCP, Lima.
- 1995 "Migración de retorno en los andes"
Cuadernos de Investigación del INANDEP No. 2, INANDEP/PISPAL, Lima, Enero.
- 2000a "Perú: perfil nacional indígena de la sierra y la amazonía"
Informe de investigación al Banco Mundial/ PROMUDEH, Lima.
- 2000b "Migrantes de origen indígena y la población afro-peruana de la costa: el caso de Lima Metropolitana", Informe Final al Banco Mundial/ PROMUDEH, Lima.
- 2000c "Liderazgo y organizaciones de provincianos en Lima Metropolitana. Culturas migrantes e imaginarios sobre el desarrollo", Vol. 2, PromPerú/ 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.
- Anderson, Benedict
1991 "Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism"
Verso, 1a. edición.
- Arguedas, José María
1987 "Indios, mestizos y señores"
Editorial Horizonte, Lima.
- Aroca, Javier
1996a "Los derechos humanos de los pueblos indígenas"
en el libro *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana: realidad, normativa y perspectivas*, APEP/CAAP, Lima, Noviembre.
- 1996b "Los derechos humanos de los pueblos indígenas en la legislación peruana"
en el libro *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana: realidad, normativa y perspectivas*, APEP/CAAP, Lima, Noviembre.

- Balbi, Carmen Rosa
1979 Identidad clasista en el sindicalismo. Su impacto en las fábricas.
DESCO, Lima.
- Barclay, Frederica
1998 "Perú: Perfil socioeconómico y cultural de los Pueblos Indígenas de la
Amazonía". Documento elaborado para el Banco Mundial. Versión final.
PROMUDEH/ Banco Mundial, Junio.
- Barth, Fredrik (Comp.)
1976 "Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias
culturales", *Introducción*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo
1980 "Apogeo y crisis de la República Aristocrática"
Ediciones Rikchay Perú No. 8, 1ª. edición, Lima
- Caballero, José María
1976 "Reforma y reestructuración agraria en el Perú"
CISEPA , Serie Documentos de Trabajo No. 34, Pontificia Universidad Católica
del Perú, Lima, Diciembre.
- Callirgos, Juan Carlos
1993 "El racismo. La cuestión del otro (y de uno)"
DESCO, Lima.
- Castro, Raúl
2001 "Para que no se te pegue el mote. Etnicidad, estatus y competencia social en
jóvenes del 2001", mimeo, Lima.
- Cotler, Julio
1967 "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú"
Serie Mesas Redondas y Conferencias No. 6, Instituto de Estudios Peruanos,
mimeo, Enero, Lima.
- 1992 "Clases, estado y nación en el Perú"
Colección Perú Problema No. 17, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- CUÁNTO
2001 "Perú en números. Anuario estadístico", Richard Webb y Graciela Fernández
Baca (Editores), Instituto CUÁNTO S.A., Lima , Septiembre.
- 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.
- Dietz, Gunther
1999 "Etnicidad y cultura en movimiento. Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos" en Revista *Nueva Antropología*, Vol. XVII, No. 56, pp. 81-107, México, Noviembre-Diciembre.
- Diez, Alejandro
1997 "Diversidades, alternativas y ambigüedades: instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural" en *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA VII*, Ágreda, Víctor, Diez, Alejandro y Manuel Glave (Edit.), 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.
- Escobar, Alberto, Matos Mar, José y Giorgio Alberti
1975 "Perú : ¿país bilingüe?"
Colección Perú-Problema No. 13; Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Espinoza, Waldemar
1979 "La sociedad colonial y republicana (siglos XVI a XIX)"
en el libro *Nueva historia general del Perú*, Lumbreras et al., Mosca Azul Editores, Lima.
- Figueroa, Adolfo; Altamirano, Teófilo y Denis Sulmont
1996 "Exclusión social y desigualdad en el Perú"
Instituto Internacional de Estudios Laborales/ PNUD/ OIT, 151 pp., Lima.
- Flores Galindo, Alberto
1993 "Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes"
Editorial Grijalbo/CONACULTA, México.
- Franco, Carlos
1985 "Nación, estado y clases: condiciones del debate en los 80"
en Revista *Socialismo y Participación* No. 29, Marzo, Lima.
- 1991 "Imágenes de sociedad peruana: la otra modernidad"
Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación-CEDEP, Lima.
- Fuenzalida, Fernando et al.
1968 "Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa", Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- Fuenzalida, Fernando
1970 "El indio y el poder", Serie Perú Problema No. 4, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1975 "Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural" en el libro *Perú: hoy*, Fernando Fuenzalida y otros, Siglo XXI Editores, 3ª. Edición, México.
- 1982 "El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios", Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Fukuyama, Francis
1996 "Confianza", Editorial Atlántida, Buenos Aires.
- Golte, Jürgen
2001 "Cultura, racionalidad y migración andina" Instituto de Estudios Peruanos, Colección Mínima 46, Lima, Mayo.
- 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.
- IWGIA – Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas
1998 "El mundo indígena. 1997-1998", Eks-Skolens Trykkeri, 424 pp.
- INEI
1995 "III Censo Nacional Agropecuario" Instituto Nacional de Estadística e Informática, Tomo I, Lima, Diciembre.
- INEI / UNICEF
1997 "Perú: la población de las comunidades indígenas de la Amazonía" Editorial Escuela Nueva S.A., Lima.
- Krishna, Anirudh y Elizabeth Shrader
1999 "Social Capital Assessment Tool", Presentado en la Conferencia sobre Capital Social y Reducción de la Pobreza. World Bank, Washington D.C.
- Lloréns, José Antonio
1999 "El sitio de los indígenas en el siglo XXI: tensiones transculturales de la globalización" 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.
- López, Sinesio
1979 "De imperio a nacionalidades oprimidas. Notas sobre el problema nacional indígena", en el libro *Nueva Historia General del Perú*, Luis Lumbreras et al., Mosca Azul Editores, Lima.

- 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
1990 "Violencia e imaginario social en el Perú Contemporáneo"
en el libro *Tiempos de ira y amor. Nuevos actores para viejos problemas*. DESCO, 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.
- Matos Mar, José y Fernando Fuenzalida
1976 "Proceso de la sociedad rural" en el libro *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, José Matos Mar (Comp.), Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Méndez, Cecilia
1993 "Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú"
Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo No. 56, Lima, Septiembre.
- Monge, Carlos
1998 "Tierra, institucionalidad e identidad en el Perú rural", en *Comunidades: tierra, instituciones, identidad*, C.I. Degregori (edit.), DIAKONIA-CEPES-Asociación ARARIWA, Lima.
- Montero, Carmen et al.
2001 "La escuela rural: modalidades y prioridades de intervención", Programa Especial de mejoramiento de la calidad de la educación peruana-MECEP, Ministerio de Educación, Documento de Trabajo No. 2., Lima, marzo.
- Montoya, Rodrigo
1980 "Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional", Mosca Azul Editores, Lima.
- 1993 "Libertad, democracia y problema étnico en el Perú"
en el libro *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Adrianzén, Alberto et al., IFEA / IEP, Lima.
- 1998a "Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos"
SUR-Casa de Estudios del Socialismo, Lima.
- 1998b "Movimientos indígenas en América del Sur: potencialidades y límites"
Internet-Cyberayllu: www.andes.missouri.edu/andes/especiales, Marzo.
- Montoya, Rodrigo y Luis Enrique López (Editores)
1988 "¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano"
Mosca Azul Editores/ Universidad Nacional del Altiplano, 1ra. Edición, Lima.

- Nugent, Guillermo
1992 "El laberinto de la choledad: formas peruanas de conocimiento social"
Fundación Friedrich Ebert, Lima.
- Nuñez 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
1995 "El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea", Documento de Trabajo No. 74, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Oliart, Patricia
1984 "Migrantes andinos en un contexto urbano: las cholitas en Lima"
en la Revista *Debates en Sociología* No. 10, PUCP- Departamento de Ciencias Sociales, Lima.
- Ortiz, Alejandro
1998 "El individuo andino contemporáneo. Sobre lo andino, los prejuicios y el racismo" Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas- CISEPA, PUCP, Lima.
- 1999 "El individuo andino, autóctono y cosmopolita" 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.
- Ossio, Juan
1992 "Los indios del Perú"
Editorial MAPFRE S.A., Madrid.
- 1995 "Etnicidad, cultura y grupos sociales"
en el libro *El Perú frente al Siglo XXI* Fondo Editorial PUCP, Lima.
- Osterling, Felipe
1980 "De campesinos a profesionales. Migrantes de Huayopampa a Lima"
Fondo Editorial PUCP, Lima.
- Parodi, Jorge
1986 "Ser obrero es algo relativo...". Obreros, clasismo y política".
Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Peyser, Alexia y Juan Chackiel
1994 "La población indígena en los Censos de América Latina" en el libro *Estudios Demográficos de Pueblos Indígenas*, CELADE/CIDOB/FNAP/ICI, 576 pp., Santiago de Chile.
- Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart
1989 "El Perú desde la escuela"
Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

- 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.
- 1993 "La dominación total" en el libro *Racismo y mestizaje*, Gonzalo Portocarrero,
SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima.
- Pozzi-Escot, Inés
1987 "La incomunicación verbal en el Perú" en la Revista *Allpanchis* Nro. 29/30 Año
XIX. Sicuani, Cuzco.
- Quijano, Aníbal
1980 "Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú"
Mosca Azúl Editores, Lima.
- 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.
- Sánchez Albavera Fernando, López Sinesio, Podestá, Bruno y Antonio Cornejo
1981 "Problema nacional, cultura y clases sociales"
Desco, Lima.
- Sánchez, Rodrigo
1994 "Procesos culturales e identidad étnica en Perú y Ecuador"
en *Revista Allpanchis* No. 43/44, Vol. II, pp. 321-378, Instituto de Pastoral
Andina, Sicuani, Cuzco.
- 1996 "Evolución agraria y protagonismo indígena. Los casos de Perú y Ecuador"
en *Revista de Sociología- UNMSM*, Vol. 9, No. 10, Lima.
- Spalding, Karen
1974 "De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial"
Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- TEMPO
1993 "Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular".
Casa de estudios del socialismo - Sur/ Talleres de fotografía social - TAFOS,
Lima, Diciembre.
- Valera, Guillermo
1998 "Las comunidades en el Perú. Una visión nacional desde las series
departamentales", Instituto Rural del Perú, 1ra. Edición, Lima.

Valderrama, Mariano

1979

“Los planteamientos de Haya de la Torre y de José Carlos Mariátegui sobre el problema indígena y el problema nacional” en el libro *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Carlos Iván Degregori et al., Ediciones CELATS, Lima.

Zúñiga, Madeleine; Sánchez, Liliana y Daniela Zacharías

2000

“Demanda y necesidad de educación bilingüe. Lenguas indígenas y castellano en el sur andino”. Ministerio de Educación/ GTZ/ KFW, Lima.

Anexo No. 1

Metodología del estudio

La metodología del estudio se basó en dos tipos de instrumentos. Uno, cuantitativo, consistente en el análisis estadístico de la data de dos encuestas, la ENNIV-2000 y la que GRADE llevó a cabo en 2001 a una sub-muestra de la anterior e incluyendo un módulo sobre exclusión social. El segundo fue de tipo cualitativo y estuvo basado en la aplicación de entrevistas en profundidad y el desarrollo de Focus Groups.

Para la aplicación de las técnicas cualitativas se decidió considerar a la población de origen quechua –el contingente étnico mayoritario en el país-. Para la realización de las mismas se eligieron dos ciudades: Cuzco y Lima Metropolitana. El motivo residió principalmente en la necesidad de contar con información sobre dos áreas urbanas de características distintas. Por un lado, la ciudad capital –cuya importancia como centro receptor de la migración interna nacional justificaba de por sí su elección-; y, por otro, alguna ciudad de desarrollo intermedio cuya relación con el entorno macro-regional planteara la posibilidad de una mayor presencia indígena en ella. Se consideró interesante incluir en este último caso a la ciudad del Cuzco, considerando además la carga simbólica que en relación al legado andino en el país.

Para la realización de las técnicas cualitativas y la elección de los casos se ha tenido en cuenta la misma *definición operacional* que se ha usado en el análisis cuantitativo: se ha considerado como indígena a aquella persona cuya lengua materna es el quechua.

Debe tenerse en cuenta que de acuerdo a esa definición y según las cifras del Censo Nacional de 1993, el Departamento de Lima albergaba una población de 835,158 indígenas; mientras que en el Departamento del Cuzco vivían 570,454 indígenas. Si bien en términos absolutos esta última cifra era menor, la importancia relativa de los indígenas –respecto a la población total departamental- era claramente mayor en este último caso (64.9 %) que en el primer Departamento (14.6 %).

La introducción de técnicas cualitativas buscaba profundizar el análisis de tres temas: el uso de redes sociales de base étnica, los procesos de exclusión social y discriminación, y la identidad étnica de esa población.

Entrevistas en profundidad

La elección de los casos de las entrevistas en profundidad se hizo teniendo en cuenta dos referentes alternativos: en primer término, la inclusión en la base de datos de la ENNIV que permitía identificar a la población según niveles de pobreza y características étnicas (aproximadas por la lengua materna); y, en segundo lugar, la participación en alguno de los Focus Groups del estudio. Usando cualquiera de estos dos criterios se eligieron 8 casos en Lima y 10 en el Cuzco. La entrevista se desarrolló en base a la guía de preguntas que se presenta en el Anexo No. 5.

Trabajo de Focus Groups

El trabajo de los Focus Groups fue encargado a una empresa especializada del medio –“Eureka! S.A”.-, a la cual se le explicaron los objetivos del estudio y se le indicaron los criterios de elección de casos para la conformación de los grupos. Estos criterios de diferenciación fueron: el género y la edad de la persona, su lugar de procedencia y su

nivel socioeconómico (aproximado por ingresos mensuales y nivel educativo). El criterio usado para hacer el “corte” de pobreza (“más” y “menos” pobres) fue el límite de ingresos usado en la ENNIV-2000 para definir la línea de pobreza.

El supuesto que estuvo detrás fue que las respuestas a los temas de discriminación y etnicidad variarían según esas variables. En lo posible se buscó seleccionar personas procedentes de una misma provincia o departamento –o finalmente de una región cultural compartida-, con la finalidad de homogeneizar las características del grupo a ese nivel y facilitar la conversación entre ellos sobre los temas planteados.

En total, se conformaron siete grupos –4 en Lima y 3 en la ciudad del Cuzco– siguiendo el siguiente diagrama de selección de casos⁴⁷.

⁴⁷ Limitaciones presupuestales impidieron contar con un grupo de indígenas “jóvenes más pobres” en la ciudad del Cuzco.

ESQUEMA DE LOS GRUPOS EN LIMA

| | Niveles de Pobreza | |
|--------------------------------|--------------------------|------------------------|
| <i>Diferencia Generacional</i> | Indígenas “menos pobres” | Indígenas “más pobres” |
| Indígenas “adultos” | GRUPO A Hombres | GRUPO C Hombres |
| Indígenas “jóvenes” | GRUPO B Hombres | GRUPO D Mujeres |

ESQUEMA DE LOS GRUPOS EN CUZCO

| | Niveles de Pobreza | |
|--------------------------------|--------------------------|------------------------|
| <i>Diferencia Generacional</i> | Indígenas “menos pobres” | Indígenas “más pobres” |
| Indígenas “adultos” | GRUPO A Hombres | GRUPO C Hombres |
| Indígenas “jóvenes” | GRUPO B Mujeres | |

Al final, la muestra de los Focus Groups estuvo conformada por 57 personas, las mismas que participaron en los siete grupos previamente definidos –por lo que cada uno de ellos contó con un promedio de 8 participantes-.

Las características generales de los grupos según ciudad son las siguientes.

Muestra de Lima:

Ambos sexos

De 20 a 54 años

Lugar de nacimiento: departamentos de Ancash, Ayacucho, Huanuco, Apurímac, Huancavelica y Cajamarca

Ingresos entre: S/. 200.00 y S/. 800.00 nuevos soles

Quechua hablantes

Grado de instrucción: desde Primaria incompleta hasta educación superior

Residentes en los conos urbanos Sur, Este y Norte de Lima

Muestra de Cuzco:

Ambos sexos

De 20 a 54 años de edad

Lugar de nacimiento: provincias cuzqueñas de Quillambamba, Paruro y Sicuani

Ingresos entre S/. 300.00 y S/. 800.00 nuevos soles

Quechua hablantes

Grado de instrucción: desde Primaria hasta educación superior

Residentes en la ciudad del Cuzco

Los participantes fueron contactados por el equipo de reclutadores que posee “Eureka! S.A.” quienes se encargaron de invitar a las personas que participarían en el estudio. Dicha labor fue supervisada para verificar el cumplimiento de las variables de selección consideradas en el estudio.

La dirección de los grupos estuvo a cargo de una Psicóloga Especialista en trabajos con Focus Groups. Las sesiones fueron grabadas para su posterior análisis.

Encuestas ENNIV-2000 y GRADE (de Exclusión Social)

Como se ha señalado, la información cuantitativa que ha servido para el análisis del presente documento proviene principalmente de dos fuentes:

- La Encuesta Nacional de Niveles de Vida (ENNIV), realizada por el Instituto Cuánto en el tercer trimestre del año 2000.
- La Encuesta sobre Exclusión Social (2001), realizada en conjunto por el Instituto Cuánto y GRADE durante los meses de marzo y abril del 2001.

La encuesta sobre Exclusión Social consistió en un módulo adicional de preguntas para los miembros de hogares urbanos de la Encuesta de Niveles de Vida (ENNIV). Este módulo permitía capturar características de los hogares y las personas para identificar las variables potenciales que permiten aproximar a las dimensiones de la exclusión social.

El cuestionario aplicado tuvo 3 secciones: la primera que indaga sobre cuestiones de etnicidad, la segunda sobre antecedentes familiares, la percepción de discriminación, y la autopercepción del encuestado respecto al grupo racial de pertenencia.

La muestra final a la que se le aplicó la encuesta fue 5,700 individuos de 18 años y más, lo que representa el 70% del total de personas encuestadas previamente en zonas urbanas para la ENNIV 2000. Se constató que las características de esta submuestra no varían significativamente al ser comparadas con las características de la muestra urbana total de la misma edad.

Principales características de la Muestra

| | ENNIV 2000 ^{1/} | Encuesta sobre Exclusión Social |
|--|--------------------------|---------------------------------|
| Mujer (%) | 52.2 | 54.4 |
| Edad (años) | 40.0 | 41.0 |
| Casado/Conviviente | 57.9 | 59.2 |
| Es migrante | 37.4 | 37.7 |
| Tasa de Pobreza (%) | 43.7 | 43.6 |
| Número de miembros del hogar (media) | 6.0 | 6.0 |
| PEA ocupada (%) | 63.2 | 62.5 |
| Ingreso Horario (nuevos soles) | 3.7 | 3.9 |
| Horas de trabajo a la semana (media) | 45.8 | 44.6 |
| Años de escolaridad (promedio) | 9.8 | 9.6 |
| Distribución por dominios (%) | | |
| <i>Lima Metropolitana</i> | 39.7 | 37.9 |
| <i>Costa Urbana</i> | 19.8 | 22.6 |
| <i>Sierra Urbana</i> | 20.0 | 20.0 |
| <i>Selva Urbana</i> | 20.5 | 19.5 |
| Individuos encuestados | 8128 | 5700 |
| <i>Tasa de Cobertura a nivel de individuos del Módulo de Exclusión Social respecto a la ENNIV 2000</i> | | 70% |

Nota:

^{1/} Comprende únicamente a los individuos que residen permanentemente en zonas urbanas, cuyas edades son iguales o mayores a los 18 años.

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000

Elaboración: GRADE

Anexo No. 2

Perú Urbano: Características de la población indígena y no indígena según variables seleccionadas

| | Lengua materna | | Total |
|---|----------------|-------------|-------|
| | Indígena | No Indígena | |
| <i>Tasa de pobreza (%)</i> | 61% | 46% | 47% |
| <i>Antecedentes Migratorios</i> | | | |
| Es Migrante (%) | 53% | 22% | 24% |
| Migró por trabajo (%) | 26% | 6% | 8% |
| Migró por estudios (%) | 5% | 3% | 3% |
| <i>Características Educativas ^{1/}</i> | | | |
| Años de educación (promedio) | 6.9 | 10.4 | 10 |
| Sabe leer y escribir (%) | 86% | 97% | 96% |
| Nivel educativo alcanzado hasta Secundaria (%) | 86% | 68% | 69% |
| <i>Características Laborales</i> | | | |
| Trabaja como Independiente (%) | 54% | 36% | 38% |
| Ingreso mensual en la ocupación principal (en nuevos soles) | 493 | 698 | 677 |
| Ingreso horario en la ocupación principal (en nuevos soles) | 2.7 | 3.9 | 3.8 |
| Horas de trabajo a la semana (promedio) | 43 | 45 | 45 |
| Ocupación Principal: Profesionales y técnicos (%) | 8% | 19% | 18% |
| Ocupación Principal: Trabajadores agrícolas y forestales (%) | 21% | 6% | 8% |
| Cuenta con seguro médico en el empleo (%) | 7% | 10% | 9% |
| <i>Características de la vivienda</i> | | | |
| Paredes de la vivienda: Adobe o Tapia | 31% | 25% | 25% |
| Piso de la vivienda: Tierra | 29% | 15% | 17% |
| Techo de la vivienda: Planchas de calamina, eternit (%) | 28% | 25% | 26% |
| Número de cuartos (promedio) | 3.5 | 3.8 | 3.8 |
| Tiene cuarto para actividad económica | 28% | 20% | 21% |
| Abastecimiento de agua dentro de la vivienda (%) | 86% | 88% | 88% |
| Servicio higiénico conectado a la red pública dentro de la vivienda | 79% | 84% | 83% |
| Tipo de alumbrado: Electricidad (%) | 91% | 96% | 96% |
| Combustible para cocinar: Kerosene (%) | 43% | 24% | 26% |
| Tiene teléfono en la vivienda (%) | 27% | 41% | 39% |
| <i>Características familiares</i> | | | |
| Número de miembros del hogar (promedio) | 5.7 | 5.9 | 5.9 |
| <i>Antecedentes Lingüísticos (*)</i> | | | |
| Edad a la que comenzó a hablar castellano | 6 | 0 | 1 |
| Hablaba castellano al ingresar a la escuela (%) | 62% | 97% | 94% |
| Es bilingüe (%) | 84% | 14% | 20% |
| <i>Grupo Racial Autorreportado por el encuestado (*)</i> | | | |
| Indígena | 21% | 5% | 6% |
| Blanca | 10% | 13% | 13% |
| Mestizo | 68% | 80% | 79% |
| Otro grupo racial ^{2/} | 0% | 2% | 2% |
| <i>Grupo Racial Reportado por el Encuestador (*)</i> | | | |
| Indígena | 59% | 22% | 25% |
| Blanca | 4% | 8% | 8% |
| Mestizo | 37% | 66% | 64% |
| Otro grupo racial ^{2/} | 0% | 3% | 3% |

Notas:

^{1/} Incluye únicamente personas mayores de 18 años

^{2/} Agrupa los grupos raciales negros y asiáticos

(*) Los datos corresponden a personas de 18 y más años y se obtienen de la Encuesta de Exclusión Social (2001)

Fuente: Encuesta ENNIV 2000 y Encuesta de Exclusión Social 2001

Elaboración: GRADE

Anexo No. 3
Estimación del impacto de las características étnicas, de las redes sociales, la participación en organizaciones y del acceso a capital social sobre los ingresos de la población ocupada ^{1/}

| | (1) | (2) | (3) | (4) | (5) | (6) | (7) |
|--|------------------|------------------|------------------|-------------------|-------------------|------------------|-------------------|
| <i>Antecedentes lingüísticos</i> | | | | | | | |
| Habla lenguas nativas (quechua, aymara u otras lenguas nativas) | -0.047 (0.77) | -0.046 (0.76) | -0.049 (0.80) | -0.051 (0.85) | -0.047 (0.78) | -0.051 (0.84) | -0.047 (0.78) |
| Edad desde la que habla castellano | -0.007 (1.11) | -0.007 (1.10) | -0.006 (1.02) | -0.006 (0.94) | -0.006 (1.04) | -0.006 (0.97) | -0.007 (1.22) |
| <i>Redes Sociales</i> | | | | | | | |
| Consiguió su actual empleo por un contacto personal | 0.082 (2.24)* | | | | | | |
| El contacto personal es del Barrio/Vecindario | | 0.078 (1.33) | | | | | |
| El contacto personal es de la Familia | | 0.057 (1.05) | | | | | |
| El contacto personal es del Centro de Estudios | | 0.106 (1.31) | | | | | |
| El contacto personal es del Anterior Centro de Trabajo | | 0.111 (1.62) | | | | | |
| El contacto personal es de otros lugares | | 0.101 (0.45) | | | | | |
| <i>Capital Social</i> | | | | | | | |
| Índice de Capital Social Individual | | | 0.006 (2.41)* | | | | |
| Pertenece o forma parte de alguna organización/asociación | | | | 0.097 (3.20)** | | | |
| <i>Antigüedad de la participación</i> | | | | | | | |
| Años que forma parte de alguna organización (promedio de todas las organizaciones a las que pertenece) | | | | | 0.007 (2.86)** | | |
| <i>Forma de participación en la toma de decisiones</i> | | | | | | | |
| Participa como líder | | | | | 0.067 (1.18) | | |
| Participa activamente | | | | | 0.081 (2.37)* | | |
| Participa irregularmente | | | | | 0.132 (2.27)* | | |
| Pertenece pero no participa | | | | | 0.020 (0.15) | | |
| <i>Tipo de Organización de la que forma parte</i> | | | | | | | |
| Religiosas | | | | | | | -0.020 (0.31) |
| Deportiva/Esparcimiento | | | | | | | 0.104 (1.81) |
| Departamental | | | | | | | 0.253 (1.29) |
| Vecinal/Barrio | | | | | | | 0.059 (0.81) |
| De Padres de Familia | | | | | | | 0.028 (0.52) |
| Partido Político | | | | | | | 0.061 (0.60) |
| Vaso de Leche/Comedores/Clubes/De Mujeres | | | | | | | -0.036 (0.62) |
| Gremio Profesional/Sindicato | | | | | | | 0.234 (3.36)** |
| Juvenil/Estudiantes | | | | | | | 0.205 (1.38) |
| Empresarios/Comerciantes | | | | | | | 0.523 (3.62)** |
| De otros tipos | | | | | | | 0.014 (0.14) |
| Observaciones | 3177 | 3177 | 3177 | 3177 | 3177 | 3177 | 3177 |
| R cuadrado ajustado | 0.25 | 0.25 | 0.25 | 0.25 | 0.25 | 0.25 | 0.26 |

Nota

^{1/} La muestra comprende a todas las personas mayores de 18 años que forman parte de la PEA y se encuentran en situación de ocupados. Asimismo se incluyen controles por características personales (sexo, edad, estado civil, religión, días que estuvo enfermo, es migrante), antecedentes educativos (años de educación alcanzados, máximo nivel educativo alcanzado por la madre) y características de la ocupación (antigüedad en la ocupación, tipo de ocupación, sector económico, tamaño de la firma).

La variable dependiente es el logaritmo del ingreso por hora en la ocupación principal.

Fuente: Encuesta sobre Exclusión Social (GRADE) - ENNIV 2000

Elaboración: GRADE

Anexo No. 4

Metodología para la construcción del Índice de “Capital Social”

El índice de “capital social” se construyó a partir de las preguntas contenidas en el módulo sobre organizaciones, asociaciones y redes sociales que se incluyó en la encuesta que realizó GRADE sobre Exclusión Social⁴⁸.

El módulo en cuestión incluyó preguntas relacionadas con la participación en organizaciones y / o asociaciones, la antigüedad de la participación (expresada en años), la modalidad de participación en la organización y específicamente la forma de participación en la toma de decisiones al interior de la organización. En todos los casos se recogió información de hasta un máximo de tres organizaciones en donde participara el individuo⁴⁹.

Para la construcción del índice se calcularon puntajes por separado para cada una de las organizaciones donde participaba la persona bajo el supuesto que en cada organización podría participar de manera diferenciada de acuerdo a sus intereses particulares. De ese modo, les corresponde un mayor valor a las personas que pertenecen a una organización, tienen una participación más activa las organizaciones y muestran más años de antigüedad de participación en las mismas.

El puntaje por cada organización es el resultado de tres valores: un primer puntaje de 1 o 0 dependiendo de si participaba o no de una organización; luego, un puntaje que iba de 1 a 5 que representaba el quintil donde se encontraba el porcentaje de año que había dedicado a participar en dicha organización, mientras más años de su vida haya participado tendría mayor puntaje; el tercer puntaje iba de 0 a 4 e implicaba mayor valor en la medida que fuera el líder de la organización, 1 en tanto perteneciera pero no participara en ella y 0 en caso no perteneciera a la organización para la cual se estaba calculando el puntaje. El índice de participación en cada organización se generaba multiplicando los 3 valores previamente estimados; obteniéndose un valor mínimo de 0 y un máximo de 20.

El índice de capital social es el resultado de sumar los índices obtenidos para cada organización; por lo cual oscila en un rango de valores que va de 0 a 60. Para efectos de interpretación el valor obtenido fue estandarizado a una escala de 0 a 100. Así, los extremos de la escala serían 0 y 100. El primero representaría la inexistencia de capital social debido a una nula participación en organizaciones y el último indica una intensa participación, gran tiempo formando parte de las organizaciones y participación como líder en todas las organizaciones de las cuales forma parte. Debe indicarse que de acuerdo a los cálculos realizados, 61% de los encuestados presentaron un valor de cero en el índice y aproximadamente 1.5% obtuvo puntajes mayores a 20. Ninguno de los individuos obtuvo el máximo puntaje del 100, el máximo valor alcanzado fue 75.

⁴⁸ Las preguntas sobre capital social forman parte de la encuesta sobre Exclusión Social que GRADE desarrolló y que fue aplicada por el Instituto CUÁNTO el año 2001. La encuesta de Exclusión Social comprendía la aplicación de un formulario a todas las personas mayores de 18 años residentes en zonas urbanas que fueron entrevistadas para la Encuesta de Niveles de Vida realizada el año 2000. La cobertura de la encuesta de exclusión social alcanzó al 70% de las personas anteriormente entrevistadas.

⁴⁹ Esta aproximación al tema se concentra en "medir" aquello que una parte de la literatura especializada denomina "capital estructural", es decir, todos aquellos aspectos relacionados directamente con la participación en organizaciones y el tipo de prácticas que en ellas se realiza. Se reconoce por lo tanto la limitación para aproximarse a la idea de "capital social cognitivo" y que tiene que ver con aspectos de carácter subjetivo como confianza, solidaridad y reciprocidad (Krishna y Shrader, 1999).

Anexo No. 5

Guía de preguntas para las Entrevistas en profundidad

Sobre lugar de nacimiento, orígenes familiares y uso de lengua

- 1) ¿Podría decirme su nombre completo?
- 2) ¿Qué edad tiene Ud. actualmente?
- 3) ¿Dónde nació Ud.?
- 4) ¿Es un pueblo, una comunidad, un caserío? ¿a qué provincia pertenece?
- 5) ¿Qué tan numerosa era su familia? ¿Ud. era el hijo mayor, el menor...?
- 6) ¿Cómo se llamaban sus padres? ¿A qué se dedicaban, en qué trabajaban?
- 7) ¿Dónde tenían sus chacras? ¿Cuál era la extensión aproximada de todas sus tierras? ¿Criaban además algunos animales? ¿Cuántas cabezas de ganado tenían? ¿Qué otros bienes tenían?
- 8) ¿Tenían recursos económicos ellos? ¿En su comunidad, ellos eran considerados como “pobres” o como “ricos”?
- 9) ¿Qué nivel de instrucción tenían sus padres?
- 10) ¿Su padre y su madre hablaban bien el quechua?
- 11) ¿Cuándo era niño, Ud. aprendió a hablar primero el quechua o el castellano?
- 12) ¿Cómo así aprendió a hablar quechua? ¿En su casa se hablaba siempre o de vez en cuando el quechua? ¿En qué ocasiones?
- 13) ¿Actualmente habla bien el castellano? ¿Cuándo aprendió a hablarlo bien?
- 14) ¿Actualmente habla bien el quechua? ¿Con quiénes habla en quechua?
- 15) ¿Con quiénes habla Ud. en quechua?
- 16) ¿Todos sus hermanos aprendieron a hablar quechua? ¿Qué tan bien lo hablaban?
- 17) ¿Actualmente todos hablan bien el quechua?
- 18) Y sus hijos, ¿también hablan quechua? ¿Cómo aprendieron?
- 19.a) A veces los hijos de la gente provinciana o de la sierra tienen vergüenza de las costumbres de los padres. En su caso, ¿sus hijos han sentido algo de vergüenza cuando Ud. habla en quechua? Explique, por favor.
- 19.b) ¿Cómo te sientes cuando tus padres hablan quechua? ¿Alguna vez has sentido vergüenza? ¿En qué situaciones?
20. a) ¿Cree Ud. que es importante que sus hijos aprendan quechua? ¿Por qué? Señale las ventajas y las desventajas de saber hablar quechua.
20. b) ¿Crees que es importante que los jóvenes aprendan a hablar quechua? ¿Por qué? Señala las ventajas y las desventajas de saber hablar quechua.

Sobre infancia y educación

- 1) ¿Cómo transcurrió su infancia? ¿Ayudaba a sus padres en la chacra?
- 2) ¿Dónde estudió la primaria? ¿Y dónde estudió la secundaria?
- 3) ¿En el colegio donde estudió la primaria le enseñaron los cursos en castellano?
- 4) ¿Su(s) profesor(res) hablaba(n) quechua?
- 5) ¿Tuvo problemas para entender lo que le enseñaban por no saber hablar bien castellano?
- 6) ¿Le sucedió algo similar en el colegio donde estudió la secundaria?
- 7) Cuando Ud. estudió en el colegio, ¿sintió algún tipo de discriminación por parte de los profesores, el director del colegio u otros padres de familia? ¿Eso ha sido por el hecho de ser “serrano” o no saber hablar bien el castellano?

Sobre experiencia migratoria

- 1) ¿A qué edad salió Ud. de su pueblo por primera vez? ¿A dónde fue? ¿Con quién salió?
- 2) ¿Por qué motivos salió de su pueblo? ¿Fue por buscar trabajo, para estudiar o para qué...?
- 3) ¿Por cuánto tiempo salió de su pueblo? ¿Regresó luego? ¿Después de cuanto tiempo?
- 4) ¿Cuándo fue que se decidió a venir a Lima? ¿Qué edad tenía entonces?
- 5) ¿Por qué decidió venirse a Lima? ¿Cuáles fueron los motivos que lo llevaron a tomar esa decisión?

Sobre la llegada a la ciudad y acceso a vivienda

- 1) ¿Antes de venir a Lima, conocía Ud. o sus padres a alguna persona (familiares o paisanos) que viviera aquí? ¿Sus padres o Ud. mismo se comunicó con ellos antes de que Ud. viajara?
- 2) ¿Al llegar a la ciudad, recurrió a ellos o tuvo relación con ellos? ¿Cómo así?
- 3) ¿Dónde vino a vivir apenas llegado? ¿Se alojó en casa de algún conocido o pariente?
- 4) ¿Podría relatar cómo fue su experiencia al llegar a Lima? ¿Cómo se sintió?
- 5) ¿Al llegar a la ciudad, cuánto dinero tenía consigo? ¿Contaba con algún otro recurso económico en ese momento?
- 6) ¿Durante los primeros meses, contó con el apoyo material o económico de sus padres o su familia desde su tierra? ¿Ellos le enviaban dinero o encomiendas con comida u otros bienes?
- 7) ¿La casa donde vive Ud. actualmente es propia?
- 8) ¿Cómo la consiguió? ¿Fue por invasión, traspaso...?
- 9) ¿A través de qué personas se enteró de este terreno? ¿Eran ellos parientes, paisanos...? ¿Vivían ya en este mismo barrio?
- 10) Actualmente, ¿hay muchos paisanos o familiares que viven cerca de su casa? ¿Viven en el mismo barrio o asentamiento?

11) ¿Cómo hizo para construir su casa? ¿La construyó solo, por su cuenta, o contó con algún tipo de colaboración en mano de obra o ayuda o en general, de algunas personas? ¿Quiénes eran estas personas, eran familiares, paisanos...?

Sobre la inserción laboral en la ciudad

- 1) ¿Al llegar a Lima, cómo consiguió trabajo? ¿Le sirvió de algún modo el contacto con conocidos, familiares o paisanos? ¿Cómo así?
- 2) ¿Durante los primeros años en Lima, en qué tipo de oficios o empleos trabajó Ud.?
- 3) ¿Aprendió algún oficio o trabajo en especial? ¿De quién lo aprendió?
- 4) Ya una vez instalado en Lima, ¿en qué otro tipo de ocupaciones se desempeñó Ud.?
- 5) ¿Cómo ha conseguido la mayor parte de esos empleos? ¿Por lo menos en algunas ocasiones le ha servido su relación con conocidos y parientes para obtener trabajo? ¿De qué manera?
- 6) ¿Alguna vez trabajó en algún negocio o taller de algún familiar?

Sobre acceso a servicios y estrategias de sobrevivencia

- 1) Actualmente, en el barrio donde Ud. vive, ¿los vecinos se ayudan entre ellos para resolver algunas necesidades? ¿En qué consiste esa ayuda? ¿Esos vecinos tienen alguna relación de parentesco con Ud.? ¿Son paisanos de Ud.?
- 2) ¿Participa Ud. o su familia en algunas organizaciones del barrio o del asentamiento? ¿Podría mencionar cuáles? (Asociación vecinal, Comedor Popular, Vaso de Leche, Club cultural juvenil... etc.).
- 3) ¿Qué tipo de actividades realizan esas organizaciones? ¿Participa Ud. en esas actividades?
- 4) ¿En los últimos meses o años, su familia ha tenido algún problema de salud? ¿Cómo lo ha solucionado?
- 5) ¿Ha sentido Ud. alguna forma de discriminación o maltrato cuando ha asistido a alguna Posta Médica? ¿Y cuando ha ido a algún hospital para que lo atienda el médico? ¿Se ha sentido cohibido de hablar por no saber pronunciar bien el castellano?
- 6) ¿Alguna vez ha recurrido a la medicina natural para curarse de alguna dolencia o enfermedad?
- 7) ¿Dónde aprendió a usar yerbas para la salud? ¿Qué tipo de yerbas usa todavía acá en la ciudad? ¿Dónde las consigue?
- 8) ¿Cuenta con alguna forma de seguro de salud o de vida? ¿Cuál?
- 9) ¿Ud. se considera "pobre"? ¿Por qué?
- 10) En su opinión, ¿cómo podría dejar de ser pobre?
- 11) ¿Cree Ud. que la cooperación entre familiares y paisanos lo puede ayudar a salir de la pobreza? ¿De qué manera?

Sobre discriminación racial, social y cultural

- 1) ¿Considera Ud. que en el Perú hay racismo? ¿Contra quienes se ejerce ese racismo?
- 2) ¿Alguna vez lo han insultado diciéndole “cholo”, “serrano”...?
- 3) ¿Alguna vez Ud. ha sentido que lo han mirado mal por ser “serrano” o “cholo”?
- 4) ¿Alguna vez lo han menospreciado por hablar quechua o no hablar bien el castellano?
- 5) ¿Cómo fueron sus primeras experiencias al llegar a Lima? ¿Sintió algún tipo de desprecio de algunas personas acá? ¿En qué situaciones? ¿Cómo las afrontó?
- 6) Según su experiencia, ¿a Ud. lo han discriminado más por ser pobre (es decir, por no tener dinero) o sobre todo por ser “cholo” (es decir, por su raza)?
- 7) Si le pidiera que mencione las razas que componen la población de todo Lima, ¿cuáles mencionaría?
- 8) ¿Ha escuchado la palabra “pituco” alguna vez? Para Ud., ¿quién es un “pituco”?
- 9) Como Ud. sabe, en el Perú por ley todas las personas tienen derecho a acceder a una educación de calidad, ¿considera que Ud. y su familia han tenido acceso a una buena educación? ¿Se siente en ese sentido discriminado por ser pobre o ser “cholo”?
- 10) Cuando ha ido al colegio donde estudian sus hijos, ¿ha sentido algún tipo de discriminación parte de los profesores, el director del colegio u otros padres de familia? ¿Eso ha sido por el hecho de ser “serrano” o no saber hablar bien el castellano?
- 11) ¿Cree Ud. que el hecho de ser de la sierra o ser de una raza “chola” ha influido para que Ud. no pueda conseguir algún tipo de trabajo? ¿Cómo así? Explique en detalle por favor.
- 12) ¿Alguna vez se ha sentido discriminado o tratado de manera diferente en un centro de trabajo por el hecho de ser “cholo”, “serrano” o “provinciano”? Explique en detalle por favor.
- 13) ¿Escucha Ud. huaynos y música de su tierra? En su opinión, ¿ese tipo de música es bien valorada o más bien es despreciada en nuestro país? ¿Quiénes la valoran, y quiénes la desprecian? ¿Por qué?

Sobre identidad étnica, redes sociales y vínculos con comunidades de origen

- 1) Como muchos pobladores de Lima, Ud. ha venido de un pueblo o comunidad de la sierra. En ese sentido, ¿Ud. diría que proviene de una familia “indígena” o que tiene “orígenes indígenas”?
- 2) ¿Quién es una persona “indígena” para Ud. ? ¿Y quién es un “cholo”?
- 3) ¿Ud. se considera “indio”? ¿Ud. se considera “indígena”? ¿Ud. se considera “cholo”? Explique en cada caso por qué sí o por qué no, favor.
- 4) ¿Ud. se ve como alguien distinto al resto de gente de Lima? ¿En relación a la gente de Miraflores o San Isidro? ¿En qué se diferencia Ud. de ellos? Explique por favor.

- 5) ¿Quién es su “paisano” para Ud.? ¿Es la gente del mismo anexo, distrito, pueblo o comunidad? ¿O es incluso la gente de todo el departamento donde Ud. nació... por ejemplo, del Cuzco, de Apurímac, etc.?
- 6) ¿Cómo sabe o se da cuenta Ud. quién es paisano suyo? ¿Por la ropa, la comida, la forma de hablar, las costumbres, el lugar de nacimiento...? Explique por favor.
- 7) ¿Ud. se siente más [de su pueblo o distrito]... que peruano? Explique por favor.
- 8) ¿Existe en Lima algún Club social deportivo de su pueblo? ¿Cómo se llama?
- 9) ¿Participa Ud. en las actividades que realiza ese Club? ¿En qué actividades? ¿Cómo?
- 10) ¿Quiénes son las personas que más frecuenta? ¿Son familiares suyos, paisanos...? ¿Dónde las conoció?
- 11) ¿Esos paisanos o familiares suyos viven por la zona o barrio donde Ud. reside?
- 12) ¿Ud. tiene la costumbre de ayudar a familiares y paisanos? ¿Cómo? ¿En qué circunstancias?
- 13) ¿A Ud. lo han ayudado alguna vez sus familiares o paisanos? ¿Cómo? ¿En qué circunstancias?
- 14) ¿Ese tipo de ayuda le ha servido para afrontar alguna necesidad económica, de vivienda, de salud o de educación? Explique en detalle por favor.
- 15) ¿Esas relaciones le ha servido para conseguir trabajo/ o para conseguir mano de obra, crédito, información diversa para el desarrollo de su negocio o taller?
- 16) Ahora que la situación económica es más difícil, ¿ese tipo de ayuda entre parientes o paisanos se ha incrementado? ¿Cómo?
- 17) ¿Está Ud. casado(a)/ tiene pareja? ¿De dónde es su pareja? ¿Cómo la conoció?
- 18) Por lo general, ¿la gente de su pueblo o comunidad con quienes forman pareja? ¿Son gente del mismo pueblo o comunidad, o de l mismo departamento? ¿Por qué es así?
- 19) ¿Pertenece a alguna iglesia? ¿Cuál?
- 20) ¿Cómo conoció y/o se afilió a esa iglesia?
- 21) ¿Pertenece a algún partido político? ¿Cuál?
- 22) ¿Cómo conoció y/o se afilió a ese partido?

Sobre relaciones con la comunidad de origen y migración de retorno

- 1) ¿Ud. viaja a su tierra? ¿Con qué frecuencia (nunca, siempre, de vez en cuando...)?
- 2) ¿Para qué viaja a su tierra? ¿Asiste a alguna fiesta patronal allá?
- 3) ¿Tiene Ud. algún terreno de sembríos o animalitos allá en la sierra?
- 4) ¿Envía Ud. algo de dinero, ropa o algún tipo de ayuda a sus familiares que viven en su pueblo?
- 5) ¿Ha pensado Ud. en regresar a vivir a su tierra? ¿Por qué sí/ no?

Sobre percepción de pobreza y movilidad social

- 1) Haciendo un balance general, ¿Ud. diría que desde que llegó a Lima su situación económica y social ha mejorado, ha empeorado o se ha mantenido igual?
- 2) Cuando recién llegó a Lima, ¿qué metas esperaba alcanzar (tanto en términos materiales y económicos, como en cuanto a educación, salud, bienestar en general)?
- 3) Mirando hacia atrás, ¿cuáles de estas metas ha logrado alcanzar, y cuáles todavía no? Explique en detalle, por favor.
- 4) Teniendo en cuenta al resto de sus paisanos, ¿Ud. diría que ellos están mejor o peor que cuando llegaron a esta ciudad? ¿Quiénes están mejor y quiénes peor?

Anexo No. 6

Guía temática para el trabajo con Grupos Focales

Presentación por parte del moderador

I. PRIMER TEMA: identidad étnica y valores

1.a. Datos personales básicos e información sobre situación actual como medio de "identificación grupal"

- Comunidades de origen (suyo y de su familia)
- Lengua de los padres y lengua propia
- Costumbres que mantienen de su cultura de origen (comunidad y familia)
- Residencia actual y experiencia de migración (incluyendo la "de retorno")

1.b. Identidad étnica: autopercepción y diferencia con los "otros"

- Percepción de sí mismos como individuos y como grupo con rasgos raciales e intereses comunes: ¿cómo se definen ellos racialmente?, ¿lo hacen en comparación a los "otros"?
- Cuáles son sus "grupos de referencia": ¿es la familia nuclear, la familia extendida, la comunidad campesina, el pueblo o el distrito de origen?, ¿a quiénes consideran y llaman "paisanos"?
- Qué significa ser indígena como etnia diferenciada : ¿entienden y/o usan el término "indio", "cholo" y otras categorías "raciales"?, ¿qué significa para ellos ser "indio", "cholo" o "serrano"?, ¿se autoidentifican como tales?
- Sentimiento de pertenencia étnica (percepción de ventajas y desventajas): ¿qué sentimientos están asociados al de pertenencia étnica?, ¿se sienten "orgullosos", avergonzados, resentidos, etc.?
- Identificación de los "otros": ¿a quiénes consideran "no indios", "no cholos" o "no serranos"?, ¿qué términos y categorías usan para denominarlos ("costeños", "pitucos", "criollos", etc.)?
- Opinión sobre sus paisanos y sobre otros grupos urbanos: ¿qué virtudes y defectos encuentran en cada uno de los grupos étnicos identificados?
- Confianza ante otros grupos, Estado, partidos políticos, autoridades locales, etc.: ¿en quiénes confían más?
- Afiliación y prácticas religiosas: ¿a qué religión pertenecen?, ¿qué tipo de redes se establecen a partir de la pertenencia a alguna iglesia?

- Rasgos culturales de la pertenencia étnica: ¿qué tipo de vestimenta usan?, ¿qué comida consumen?, ¿qué música escuchan?, ¿qué costumbres, en general, suelen mantener?, ¿esas prácticas culturales los identifican como un grupo social y étnico distinto?
- Características de sus valores: ¿cuáles son los principales valores que caracterizan su cultura?, ¿la “ética de trabajo” es uno de ellos?, ¿el uso de redes de reciprocidad y solidaridad es otro?, ¿qué valor tiene la familia como espacio de socialización y base de redes de solidaridad?, ¿qué concepto de autoridad manejan?

1.c. Uso de redes sociales y valores

- Pertenencia a asociaciones distritales o regionales: ¿participan en clubes sociales y deportivos de su distrito o comunidad de origen?, ¿cuándo y bajo qué circunstancias hacen uso de las redes tejidas a partir de ellas?
- Vínculos con las comunidades de origen: ¿visitan con frecuencia sus comunidades o pueblos?, ¿envían dinero, encomiendas, u otro tipo de bienes hacia allá?, ¿qué tipo de relaciones mantienen con familiares y “paisanos” de allá?
- Relaciones de pareja y matrimonio: ¿en qué espacios y a través de qué redes establecen los vínculos de pareja?, ¿dónde conocieron a su actual pareja o esposa(o)?
- Qué redes se usan, cómo, en qué situaciones: para obtener un trabajo, para hacer un negocio, para conseguir un terreno para vivienda y para construir sus casas, para informarse sobre política, para curarse de una enfermedad, para realizar alguna celebración social o religiosa, etc.
- Contenido de las relaciones: ¿cuál es el significado de esas relaciones?, ¿consideran un “deber” ayudar a un paisano o a un familiar suyo”, por qué?
- Cómo sirven esas redes para enfrentar o superar la situación de pobreza: describir situaciones concretas en las que dichas redes han servido para eso.

II. SEGUNDO TEMA: exclusión social y discriminación racial

- Condiciones de vida –en general y en comparación con otros grupos sociales-: ¿en qué trabajan?, ¿cómo viven (vivienda, consumo en general, estilo de vida)?
- Percepción de la discriminación: ¿existe para ellos?, ¿cómo la han percibido y vivido?
- En qué consiste: diferentes formas de discriminación en el acceso al mercado de trabajo y el sistema educativo, y en otras esferas de vida social, económica y política.
- Percepción sobre procesos de movilidad social experimentados por ellos.
- Perspectivas de mejoras sociales y económicas (individual y familiar).

III. TERCER TEMA: participación en otras organizaciones sociales y políticas

- Pertenencia a organizaciones barriales
- Pertenencia a otras organizaciones religiosas
- Pertenencia a organizaciones políticas
- Formas de participación política
- Percepciones sobre liderazgo a nivel local, regional y nacional
- Percepción sobre el sistema político nacional
- Opinión sobre partidos políticos

Anexo No. 7
Lima Metropolitana y Cuzco:
Población Total según Condición de Migración

| Condición de Migrante | Lima Metropolitana | Cuzco |
|-----------------------------------|-----------------------|----------------|
| | % | % |
| MIGRANTE | 39.1 | 44.2 |
| Migrante Antiguo | 29.6 | 28.3 |
| Migrante Reciente | 9.5 | 15.9 |
| NATIVO | 58.4 | 53.4 |
| Nativo | 57.4 | 52.0 |
| Nativo con Experiencia Migratoria | 1.0 | 1.4 |
| No Declaró | 0.9 | 2.4 |
| Total | 100.0 | 100.0 |
| Total de Personas | 6,321,173 | 255,568 |

Fuente: Censos Nacionales de Población 1993, INEI
 Elaboración: GRADE