

Sobre la invisibilización y las representaciones de lo indígena en el Perú

Algunas reflexiones sobre problemas centrales en la construcción social de la ciudadanía

Tirso Aníbal Molinari Morales
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
molinari@correo.ulima.edu.pe

RESUMEN

Este trabajo busca reflexionar sobre la compleja relación entre lo indígena, sus representaciones, sus autorrepresentaciones y resignificaciones, la dificultad de las aperturas interculturales, la huella de la mentalidad oligárquica y las diversas significaciones de lo nacional y lo moderno en el Perú.

PALABRAS CLAVE: Racismo, Perú, indígena, cultura, mestizaje.

ABSTRACT

This work reflects about the complex relation between the indigenous culture its representations, self-representations and new meanings, the difficulty of the intercultural openings, the fingerprint of the oligarchical mentality and the diverse significances of what is national and modern in Peru.

KEY WORDS: Racism, Peru, indigenous, culture, miscegenation.

Se pretende aquí reflexionar sobre la compleja relación entre lo indígena, sus representaciones, sus autorrepresentaciones y resignificaciones, la dificultad de las aperturas interculturales, la huella de la mentalidad oligárquica y las diversas significaciones de lo nacional y lo moderno en el Perú.

Así, desde los condicionantes del poder oligárquico a principios del siglo xx y sobre la base de la denominada «república aristocrática», el cruce de representaciones simbólicas entre lo hegemónico y lo subalterno (nutrido de una historia colonial y postcolonial) fue viabilizando una serie de estrategias de construcción tanto de integración nacional como de ciudadanía que ha venido suponiendo hegemonismos, encuentros, confrontaciones y negociaciones a partir de lo simbólicamente diverso y desde las expectativas de afirmación y reconocimiento contextualizado en la vida cotidiana.

Sobre esa base de relaciones sociales asimétricas, precisamente, se busca acceder a unas pistas socioculturales no cosificadas que den cuenta de las prácticas estrategias y acción referentes a aquella problemática, desde la cual la invisibilización y las representaciones de lo indígena se presentan como ejes de nuestras reflexiones.

A. LOS BASAMENTOS DEL ETNOCENTRISMO CRIOLLO-OLIGÁRQUICO, LO INDÍGENA, SUS RESIGNIFICACIONES Y LA IDEOLOGÍA DEL MESTIZAJE

Mientras que en Ecuador y Bolivia es posible observar la presencia y legitimidad social de movimientos indígenas-reivindicativos muy actuales, y que van mucho más allá del conflicto por la tierra y los «movimientos campesinos», en el Perú aquello no tiene la misma connotación ni la misma autosignificación social.¹ Asimismo, probablemente sería nula la posibilidad de legitimidad social desde aquellos segmentos socioculturales criollos más definidamente urbanos y «cosmopolitas».

Es decir, desde la imagen externa al dinámico mundo cultural indígena, la reivindicación de lo indígena pareciera ser algo que sólo compete al «pasado», quedando así, en tal imaginario externo, mutilada la inevitable dialéctica entre el pasado y el presente. Incluso podríamos, a su vez, preguntarnos ¿lo indígena es tal si solamente se expresa desde la organización política?

En el Perú, desde la mirada cultural criolla y en la vida cotidiana, tendencialmente, pareciera que ya no existe lo indígena y que hoy sólo se trata de «campesinos» o de «ex campesinos» desarraigados o «cholicados» o de «minorías indígenas tradicionales», encapsuladas geográficamente y dispuestas a

1 SÁNCHEZ, Rodrigo. «Evolución agraria y protagonismo indígena. Los casos de Perú y Ecuador». *Revista de Sociología* N° 10. UNMSM. Lima, 1996.

la exhibición etnoturística, y que, entonces, la especificidad de sus expresiones simbólicas, sus creencias, sus sensibilidades, sus valores, sus lenguas ya no pertenecen al ámbito cultural de lo indígena-reivindicativo o peor aún: que tales expresiones están ya casi diluidas.

Digo pareciera, porque no es así. Los indígenas, y sin pretender alguna romántica idealización, están culturalmente vivos con (y desde) su música, su laboriosidad, su reciprocidad, sus redes de parentesco, su curanderismo, sus fiestas, su gastronomía, su religiosidad semimágica y su concepción del tiempo; hablando sus propias lenguas, apropiándose y resignificando, a su vez, todo lo que les sea funcional de las estructuras sociales y culturales hegemónicas. Y eso, estableciendo estrategias desde las cuales, y según sus contextos e interlocutores o expectativas, inventándose, además, tradiciones, o sobredimensionándolas en función a tales expectativas.

Pero, también, asumiéndose como peruanos y ciudadanos peruanos, reivindicando sus especificidades simbólicas, pero, asimismo, reivindicando la igualdad ciudadana. También reivindicando muchas veces una suerte de ciudadanía étnica.² Es decir, reivindicando la diferencia sin negar la igualdad ciudadana. Al contrario, buscando, paralelamente, afirmarla.

Problemática que, según Charles Taylor, supone toda una tensión cultural entre lo universal y lo particular. Pues para Taylor hay derecho a la diferencia, en cuanto multiculturalidad, es decir en cuanto la necesidad de políticas de reconocimiento desde el Estado, precisamente a esas formas colectivas de autorrepresentación y que se van construyendo en la propia interacción y que suponen el reconocimiento no sólo formal sino efectivo del otro. Pues al margen de los esencialismos de «identidades colectivas» en la vida cotidiana, tras la igualdad legal-liberal de carácter formal, hay múltiples diferencias y múltiples autorrepresentaciones.³ Es decir, de lo que se trata es que los indígenas de carne y hueso en el Perú, no están muertos en vida, culturalmente, como insinuaba Riva Agüero en la segunda década del siglo XX.⁴

Desde la mirada externa, desde la mirada etnocéntrica e ideológica criolla, relacionada al poder en el país y, especialmente, ya desde esas primeras décadas del siglo XX, a los indígenas, negándoseles casi tanáticamente su autonomía cultural, se les percibió bajo el poder oligárquico, bajo tres perspectivas que de alguna manera han influido, y con cierta intensidad, en la construcción de esas miradas criollas contemporáneas, o criollas-«globalizadas» contemporáneas, desde las cuales y en la vida cotidiana, se tiende a invisibilizar, o a negar, al

2 MONTROYA, Rodrigo. *Multiculturalidad y política. Derechos humanos, ciudadanos e indígenas*. Ediciones Sur. Lima, 1998.

3 TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. FCE, México, 1993.

4 DE LA RIVA AGÜERO, José. *Paisajes peruanos*. Tomo IX - PUCP. Lima, 1975.

mundo cultural indígena, a sus expectativas y a sus propias reivindicaciones, de ninguna manera incompatibles con la autopercepción indígena de su también condición de ciudadanía peruana. Y ahí, precisamente, la construcción paulatina de formas de negociación con el Estado y con el logro de reconocimientos complejos, que post 1960-1970, se incrementan con la reforma agraria y las políticas de educación bilingüe, etc.⁵

Sin embargo, esas tres perspectivas han sido las siguientes:

1. Desde la expansión de la educación pública. Así, en la «república aristocrática», aparece el ideal liberal de la integración ciudadana de la población indígena, bajo una pragmática expansión educativa pública y con la castellanización compulsiva. Fue esa, entonces, la base para la pendiente tarea de la «integración nacional», derivada de aquella perspectiva liberal.⁶
2. Desde el mestizaje, como proyecto de «unificación e integración nacional» y de «peruanidad», con el cual el impacto cultural-hispánico y el catolicismo se constituyen en el eje de aquella ideal integración criollo-indígena, entendida, a su vez, desde la hegemonía cultural criolla-católica, tal como lo concebían el propio Riva Agüero y sobre todo Víctor Andrés Belaunde.⁷
3. Desde un singular racismo, pero nutrido ya de «justificaciones» biologicistas y positivistas, que reforzaban el más o menos espontáneo e histórico etnocentrismo y racismo criollo-hegemónico. Desde este enfoque es que se aboga por la inmigración de población europea, dado el explícito desprecio frente a la población indígena, pero también frente a la población de origen africano y asiático.⁸ Bajo ese etnocentrismo criollo, mediante el cual se descalificaba la autonomía cultural de la población indígena, surge aquel proyecto «integrador» pero, a su vez, muy cargado de violencia simbólica, con la cual la ideología del «mestizaje» aparece como una suerte de coartada para validar ese hegemonismo criollo.

Asimismo, y desde tal discurso hegemónico-oligárquico referente al mestizaje, se asume, desde las «elites» criollas en el poder, toda una imagen unilateral de

5 REMY, María Isabel. «Población indígena y democracia en el Perú», en *Socialismo y participación* N° 72. Lima, 1995.

6 LÓPEZ, Sinesio. «Cultura y ciudadanía en el Perú». *Revista de Sociología* N° 11. UNMSM. Lima, 1998. LÓPEZ, Sinesio. *Ciudadanos reales e imaginarios*. Ed. Instituto Diálogo y Propuesta, Lima, 1997. Parte II, capítulos 3 y 4.

7 DE LA RIVA AGÜERO, José. *Afirmación del Perú*. Tomo I. PUCP, Lima, 1975. BELAUNDE, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. Editorial Cultura Hispánica. Madrid, 1950. BELAUNDE, Víctor Andrés. *Peruanidad*. Fondo Editorial del SIP. Lima, 1983.

8 PORTOCARRERO, Gonzalo. «El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República aristocrática», en *Mundos interiores*, PANFICHI y F. PORTOCARRERO (editores). UP. Lima, 1995. OLIART, Patricia. «Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX», en *Mundos interiores*. CALLIRGOS, Juan Carlos. *El racismo. Cuestión del otro y de uno*. Descó. Lima, 1993.

la modernización, la cual «inexorablemente» iría devorando cualquier obstáculo que se oponga a aquella «integración» bajo hegemonía criolla.

Entonces, desde aquellas perspectivas frente a la «integración nacional», se contraponen modernización a modernidad, en cuanto políticamente no se pretende ninguna forma de interculturalidad mediante la cual se asuma y valore horizontalmente a la población indígena como ciudadana desde sus propias y autónomas identidades culturales.

Es decir, la temprana ilusión hegemónica-criolla inspirada, aunque sólo formalmente, en la ilustración francesa y que se fue configurando con la formación de la república y que adquiere formulaciones prácticas con su concepción liberal de la ciudadanía e «integración nacional» de la población indígena, Por medio de la educación castellanocéntrica marcha, pues, paralela a las concepciones racistas, tanto las burdamente positivistas, que carecerán de eco oficial, como a las más sutiles que preconizaban aquel ideal del «mestizaje» desde aquella matriz hispánica católica y ahí, precisamente, conflictúan los intereses oligárquicos, la matriz agroexportadora criolla costeña-modernizante con el complejo, heterogéneo y ambiguo gamonalismo andino y sus basamentos semif feudales, desde lo cual la servidumbre sobre los indígenas de las haciendas aparece reñida frente a los afanes estataloligárquicos de expansión educativa formal.⁹

Sin embargo, tal sutileza no deja de ser, en el fondo y como se consideró, racista. Se trataba, en ese caso, de un racismo criollo de matriz marcadamente hispánica y cuyas pistas nos remiten complejamente al racismo organicista estatal de origen colonial que dará paso, con la república, a un racismo más o menos ambiguo frente a lo indígena, a su vez, sustentado en el eurocentrismo de los estratos dominantes oligárquicos.

Con ello, la ideología del «mestizaje» supondrá todo un oscilante desprecio a los estilos de vida, a las lenguas y a las identidades colectivas indígenas. Identidades percibidas en algunos casos, y dependiendo de los contextos de relaciones sociales, como «salvajes», «bárbaras», y en otros, eufemísticamente, como «atrasadas»; así, para Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, se fue consolidando toda una mentalidad oligárquica, que desde la violencia, el paternalismo y desde los afanes educacionales de integración-sometimiento va imponiendo su dominio sobre la sociedad.¹⁰

Y frente a todos esos discursos, miradas y actitudes criollocéntricas, en las primeras décadas del siglo XX en el Perú, desde las cuales se percibía culturalmente al indígena como «el otro», «el diferente», «el inferior», etc.¹¹, estalla de pronto

9 BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Ediciones Rikchay Perú. Lima, 1981. López, Sinesio, *Op. cit.*

10 BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. *Op. cit.*

11 TEODOROV, T. *La conquista de América y el problema del otro*. Editorial Siglo XXI. 1987.

la revolución mexicana, la cual resulta más que un terremoto para aquellos que, y en toda «nuestra América», de alguna manera inferiorizaban a esas multitudes oprimidas, social y culturalmente, a esas multitudes oprimidas que resultaban ser, en buena medida indígenas.

Y en ese contexto, la propia irrupción de la corriente intelectual «indigenista», y en particular la «literatura indigenista», se fortalece con aquel estallido revolucionario en México.

Así y para el enfoque de todo ese conflictivo devenir, el libro del sociólogo Braulio Muñoz «Huairapamushcas (hijos del viento). La búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana», resulta ser de espacial importancia.¹² Para este autor, desde la «literatura indigenista», paradójicamente, se reproduce toda una ideología de lo indígena pero fuera de la vivencia de lo indígena, en donde la base es, precisamente, la reivindicación del indio-campesino frente a la estructura del poder latifundista. En lo esencial, para Muñoz la «literatura indigenista», supondría una suerte de mirada solidaria y, a su vez, paternalista de intelectuales que sienten la obligación ética de denunciar la injusticia social que afecta al indígena, reivindicando todo lo que ellos entendían como lo «indígena», pero desde una mirada externa y, a su vez, reificando tal «cultura indígena», desde la perspectiva culturalmente externa de esa intelectualidad solidaria e imaginativa. Lo cual en el Perú, y con la corriente indigenista, esa reificación alcanzó bastante intensidad.

Y precisamente ahí la importancia de los planteamientos de Partha Chatterjee que podemos usar para la crítica a tal solidaridad paternalista: es que los intelectuales «indigenistas» o las ONG contemporáneas, etc., no expresan lo subalterno porque no han vivenciado la subalternidad.¹³

Con este panorama nos ubicamos, entonces, en la cresta de la ola de una problemática que en relación a las condiciones estructurales de estratificación y, no obstante, bajo nuevas y muy plásticas características, sigue gravemente presente en el Perú: el etnocentrismo, el desconocimiento del otro y el desprecio a su subjetividad, el culto hegemónico primero al eurocentrismo y luego más pro-saicamente al «miamicentrismo», que con las formas oligopólicas-hegemónicas de «globalización» contemporánea tienden a reforzar en la vida cotidiana el racismo, la desigualdad, la pobreza y los conflictos. Así, la construcción social de la nación en el Perú mantiene uno de sus peores obstáculos, en su ya muy complejo y largo proceso.

12 MUÑOZ, Braulio. *Huairapamushcas. La búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana*. Editorial Universidad de la Frontera. TemucoChile, 1996.

13 CHATTERJEE, Partha. «El Estado nacional», en Silvia Rivera, comp. *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz. Historia 1997.

De ahí que con sus especificidades, cambios, conquistas sociales, formas de construcción de ciudadanía popular y múltiples estrategias indígenas-ciudadanas frente al «otro», en cuanto lo criollo-globalizado hegemónico, existen con densidad aun muchas formas de reproducción de características de mentalidad oligárquica, que en el último proceso electoral (2006) se evidenciaron en esa instrumentalización, principalmente mediática, y criollo-centralista del miedo al «otro», al «diferente», al «emergente», ¿al «indio»?

Al margen de las ilusiones «unitaristas-homogenizantes» y de las ideologías dominantes del «mestizaje», al margen del etnocentrismo racista o de los paternalismos intelectuales, lo fundamental de lo indígena en América y en el Perú, es justamente su diversidad y la especificidad de su construcción social, cuyos estilos de vida, imaginarios, valores, símbolos y lenguas dependen de la mirada y de la significación de sus propios actores: de su intersubjetividad y de sus identidades construidas socialmente en el dinámico panorama del mundo de la vida. Y precisamente desde ahí, y sólo desde ahí, se establece la lógica de sus reivindicaciones.

Históricamente, las estructuras socioculturales asimétricas y disfuncionales, la racionalidad instrumental de la modernización y las relaciones de poder entre lo occidental-criollo y lo indígena, suponen un terrible obstáculo pero, a su vez, un enorme reto para la vida cotidiana de los pueblos indígenas que culturalmente lejos de «morir» en vida están allí con toda su vitalidad, con toda su creatividad, con la altivez de los comuneros de la sierra sur que describe Arguedas en *Los ríos profundos*.

Pero están allí con todas sus grandezas y miserias, afirmándose en muchos casos pero en muchos casos también en pleno y anómico desarraigo y, a su vez, en muchos casos deviniendo en nuevas e inéditas expresiones socioculturales. Es decir, históricamente en el Perú y como parte fundamental en cuanto construcción como nación, esos procesos son múltiples, diversos y complejos, tanto en el ámbito rural como en el ámbito migratorio ligado a los procesos de urbanización intensa, post décadas de 1950 y 1960.

Si bien la «cholificación» deviene, tal vez, en el eje de tal complejidad, no agota la problemática cultural de lo indígena en el Perú. Así, el énfasis aquí lo constituye precisamente tal afirmación cultural-indígena, expresada como una de esas tendencias sociales-múltiples señaladas. Afirmación que de ninguna manera puede concebirse, entonces, como una suerte de «pieza de museo» o como reliquia del pasado o como cosificación esencialista de identidades colectivas. No, tal afirmación cultural-indígena se expresa en cuanto continuidad, pero fluyendo vitalmente desde sus cambios y sus múltiples estrategias, resignificaciones cotidianas y autorrepresentaciones de ciudadanía peruana.

Toda esa afirmación cultural-indígena supone un proceso de resignificación, desde sus contextos, de lo moderno y lo occidental y de apropiación y adaptación,

a sus contextos, de las tecnologías modernas, pero, a su vez, reproduciendo la medicina tradicional, resignificando sincréticamente el catolicismo e incluso el evangelismo desde sus propias tradiciones mágicoreligiosas, resignificando, a su vez, el castellano, recreándolo desde sus propios contextos simbólicos-comunicativos, reproduciendo esa «utopía de la lengua» en sus interlectos, reproduciendo los diversos quechuas y aymaras, que según los contextos, según las correlaciones de poder social o simbólico, según las condiciones migratorias y sus derivaciones urbanas y según sus expectativas de movilidad social pueden, plásticamente, limitarse a la esfera de lo privado o manifestarse en la esfera de lo público.

En fin, los pueblos indígenas en el Perú están vital y creativamente presentes, resignificando y reproduciendo su música, sus danzas, sus fiestas y su imaginario.¹⁴ Lo indígena, y particularmente lo etnoandino en el Perú, supone códigos normativos, valorativos y comunicativos paralelos y, a su vez, resignificados desde donde la continuidad y los cambios como que dependen más de un manejo activo y contextual que de un proceso mecánico y determinista de las presiones sociales. De esa manera, se puede interpretar la especificidad cultural de lo indígena (sin cosificarla o reducirla a un solo constructo de segundo orden) cuya significación, sentido y vitalidad depende, fundamentalmente, de ellos mismos y de su dinámica visión del mundo.

Desde ahí, y en cuanto el histórico poder etnocriollo en el país, pero sin negar las formas más o menos plásticas de negociación, de protección y pactos con el Estado en sus especificidades y mediaciones, las aperturas interculturales han sido históricamente muy escasas. Así las establecidas formalmente en el ámbito educativo-lingüístico, aunque parcialmente, y sólo en las últimas décadas y básicamente desde el impacto de la reforma agraria, que impulsó el reformismo militar-autoritario, y que supuso una importante ruptura del poder material y simbólico del latifundismo, del gamonalismo y del poder económico oligárquico, pero no de su poder simbólico-excluyente.

Es decir, la interculturalidad más bien se ha venido estableciendo fácticamente, y sólo parcialmente, desde aquella lógica compleja y diversa, desde la cual confluyen, de alguna manera, el proceso de afirmación indígena-cultural, que desde lo etnotradicional resignifica y se apropia de lo moderno con la lógica, en sí, de la «cholicación», así de la autoconstrucción, autorrepresentación y autoexigencia de ciudadanía peruana. Es que la interculturalidad y su expansión en el Perú, tanto como políticas de Estado y como actitud social es, básicamente, una tarea pendiente e imprescindible para la construcción efectiva de la nación peruana y de la democracia en cuanto consolidación institucional y cotidiana.

14 ESCOBAR, Alberto. *La utopía de la lengua*. IEP. Lima, 1991. GOLTE, J. y ADAMS, N. *Los caballos de Troya de los invasores*. IEP. Lima, 1987.

B. ¿DISCONTINUIDADES O CONTINUIDADES? ¿RUPTURAS O CONFLUENCIAS? LO
INDÍGENA, «LA CHOLIFICACIÓN» Y LA CONDICIÓN DE ACTORES ACTIVOS

Para acercarnos a este tan problemático punto, la entrada arguediana, como referente comprensivo, resulta especialmente útil.

Así, descartando aquellas erróneas clasificaciones desde las cuales se ubica a Arguedas al interior de la «literatura indigenista», es imprescindible considerar que este autor asumía otra perspectiva y desde la cual no es posible separar al Arguedas literato del Arguedas antropólogo y del Arguedas vital.

Además, la aproximación de Arguedas al mundo indígena no pretendió ser parteralista ni externa a sus complejas y dinámicas identidades.

Arguedas por su propia biografía, por el contacto temprano y por la empatía establecida desde niño con los indígenas andinos (autopercibidos como runas) logra compenetrarse culturalmente con ese mundo, oprimido, pero, a su vez, altivo.

Arguedas no sólo llegó a escribir y publicar en quechua, Arguedas también solía pensar en quechua y, sobre todo, como lo afirma agudamente W. Rowe, supo asumir, poéticamente, la sensibilidad musical de la dinámica cultura andina desde la vida social cotidiana, desde su interacción, desde sus vivencias con los indígenas de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica, pero también con los indígenas que migraron a Chimbote.

Así, junto a su tesonera labor de promotor del quechua, de las artes populares andinas, del huayno y de otros géneros musicales vernaculares (bajo lo cual establece una profunda amistad con Jaime Guardia y Máximo Damián) y desde sus investigaciones etnológicas, construye una literatura poniéndose en la perspectiva, en la sensibilidad de los indígenas peruanos de carne y hueso.

De ahí que Arguedas comprendió-interpretó, tal vez como nadie, ese proceso de dramática resignificación de la lengua, de los estilos de vida y de las identidades de los migrantes andinos en un ámbito como Chimbote de la década de los sesenta, preludio, a su escala, de la macrocefálica e hipercentralista Lima de hoy, ya apropiada y resignificada, desde varias décadas atrás por los indígenas migrantes de carne y hueso, que todavía, muchos de ellos, cantan y escuchan huaynos, santiagos, mulizas y danzan el huaylash y arman pasacalles en muchos sitios de Lima.¹⁵

De esa manera, asumiendo en lo básico la perspectiva de Golte y Adams en *Los caballos de Troya de los invasores*, y si bien la propuesta de la «cholíficación», planteada pioneramente por Aníbal Quijano, sigue siendo un eje fundamental

15 ROWE, W. *Ensayos arguedianos*. Sur. Lima, 1996. PINILLA, Carmen María. *Arguedas. Conocimiento y vida*. PUCP. Lima, 1994. PINILLA, Carmen María. «Tradición y universalidad en José María Arguedas», en *Cultura y globalización*. DEGREGORI y PORTOCARRERO (editores). Red-CC.SS. Lima, 1999.

de enfoque y debate sobre aquel proceso ligado a la intensidad migratoria y a la urbanización (de tanta importancia en la redefinición sociocultural del Perú a partir de las décadas de 1950 y 1960) es necesario considerar que, en relación a la población andina migrante y a sus derivaciones en cuanto construcción social de múltiples realidades, lo indígena-cultural no puede restringirse sólo a los ámbitos rurales y etnotradicionales, pues estaríamos limitando determinista y casi geográficamente a toda una historia.

Así, no obstante el impacto moderno y la propia construcción social de toda esa «modernidad popular-urbana», lo indígena supone un sustrato cultural, supone un peso específico desde el cual, desde sus propios patrones culturales tradicionales, resignifica, y de alguna manera autorresignificando aquellos patrones, se apropia creativa y cotidianamente de lo urbano-moderno y dadas las históricas desventajas desde las más inverosímiles estrategias. Culturalmente, lo indígena en el Perú aún impone su impronta y desde esa suerte de parcial interculturalidad fáctica, básicamente expresada desde tales resignificaciones, difusionismos, estrategias, redes y apropiaciones. Se trata pues de esa inevitable dialéctica entre el pasado y el presente. Entonces, la «cholíficación» nos indica un aspecto en el carácter de aquel proceso, pero ello no anula toda una historia, unas estructuras culturales y mentales, bastante profundas y complejas, como para diluir mecánicamente, desde la migración, la urbanización y el «desborde popular», la impronta cultural de lo indígena.¹⁶

Y tal problemática es lo suficientemente compleja como para encerrarla conceptualmente, dado que falta muchísimo por investigar sobre el devenir sociocultural, centralista y, a su vez, multidireccional de aquel proceso migratorio en el Perú y no obstante las muy valiosas pistas establecidas desde un conjunto de investigaciones imprescindibles realizadas en las dos últimas décadas.¹⁷

Así pues, se requiere de mayores aproximaciones y desde la perspectiva del «mundo de la vida, a toda esa construcción social urbano-popular, tan diversa y compleja, para ampliar nuestro panorama comprensivo y así ampliar interpretativamente lo que ya hoy consideramos heterogéneo y múltiple y donde lo indígena, culturalmente, se viene de alguna manera resignificando, desde sus

16 QUIJANO, Aníbal. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca Azul Editores. Lima, 1980. FRANCO, Carlos. «Exploraciones en otra modernidad: de la migración a la plebe urbana», en *Modernidad en los Andes*. H. URBANO, Comp. Bartolomé de las Casas. Cusco, 1991. MATOS MAR, José. *Desborde popular y crisis del Estado*. IEP. Lima, 1985. GOLTE y ADAMS, *Op. Cit.*

17 DEGREEGORI, C. I.; BLONDET, CECILIA; y LYNCH, Nicolás. *Conquistadores de un nuevo mundo*. IEP. Lima, 1986. GOLTE y ADAMS, *Op. Cit.* PORTOCARRRO, Gonzalo. Comp. *Los nuevos limeños*. Sur-Tafos. Lima, 1993. ADAMS, Norma y VALDIVIA, Néstor. *Los otros empresarios*. IEP, Lima, 1993. NUGENT, J. Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Fundación F. Ebert. Lima, 1992. BALBI, Carmen Rosa (editora). *Lima. Aspiraciones, reconocimientos y ciudadanía en los 90*. PUCP, Lima, 1998. GUZMÁN, Virginia y PINZAS, Alicia. *Biografías compartidas. Redes sociales en Lima*. Flora Tristán Ediciones. Lima, 1998. GERMANA, César (editor). *Explorando las transformaciones del mundo del trabajo en el Perú*. UNMSM.

propias resignificaciones interculturales, sin que esto suponga necesariamente su disolución cualitativa desde la lógica de la «cholificación». Es decir, todo eso es lo suficientemente diverso y de diferente intensidad, dado que en aquel proceso también se evidencian, culturalmente, disoluciones radicales, ruptura de lealtades generacionales y construcciones de identidades estrictamente nuevas. De ahí que la «cholificación» es una importantísima tendencia pero no es la única tendencia, pues el proceso es de tal complejidad que incluso va más allá del enfoque de Néstor García Canclini sobre las denominadas «culturas híbridas».¹⁸

Lo que me parece, entonces, de mayor importancia aquí es que lo indígena y la «cholificación» no necesariamente son expresiones contrapuestas. Es decir, y para no cerrar unilateralmente nuestros propios constructos de segundo orden, se requiere de mayor apertura comprensiva frente a esa diversidad y complejidad sociocultural derivada de aquellos procesos migratorios en el Perú, pues, si bien el impacto moderno, el impacto mediático, las resignificaciones y sus estrategias, las apropiaciones, los «desbordes», etc., básicamente nos remite a la lógica en sí de la «cholificación», con sus mezclas y expresiones culturales nuevas y específicas, también nos remite a la «cholificación» como capa, como apariencia, de un sustrato cultural profundo y dinámico, desde el cual los cambios no siempre impiden las continuidades y sobre todo el despliegue de muchas confluencias.

18 GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo. México, 1989.