

La informalidad en los procesos identitarios de migrantes andinos

por **Manuel Macchiavello Lizárraga**

Resumen

La situación de migración abarca muchas variantes en el accionar cotidiano que el extranjero debe apropiarse para desenvolverse en la sociedad mayor. Este proceso lleva consigo una negociación cultural que implica, por lo menos, ceder determinados parámetros habituales y ganar otros. El resultado: una sociedad que propone determinados aspectos pero que, además, acepta algunos otros que le eran anteriormente ajenos.

Ante esta situación, el cúmulo migrante busca también elaborar espacios que pueda resignificar emocionalmente para lograr reconstruir su identidad en el exterior. Esta resignificación incluye también los procesos laborales que quedan excluidos del ámbito "legal" del comercio, pero que se hacen necesarios ante la falta de oportunidades.

A través de la venta informal, los vendedores ambulantes peruanos no sólo fabrican una "economía contestataria", que genera su propia incursión en el mercado, cuestionando las estructuras sociales formales, sino que además reconfiguran el paisaje de la ciudad, apropiándose simbólicamente de "espacios" para transformarlos en "lugares".

Palabras clave

Migrantes peruanos - informalidad - identidad

Abstract

Migration involves some variants in the daily actions that foreigners must appropriate in order to deal with local society. This process entails a cultural negotiation which implies to lose some parameters and to win others. The result is a society that proposes certain aspects but also accepts some others from outside. In this context, immigrant population gives new significance to social spaces so as to reconstruct their identity abroad. In addition to this, certain labour processes are excluded from legal trade, but they are necessary because of lack of opportunities.

As a result of informal sale, Peruvian street vendors manufacture a "rebellious economy" at the heart of the market. They challenge formal social structures, and reshape the city landscape by means of symbolic transformation of "spaces" into "places".

Keywords

Peruvian migrants - informality - identity

"La mayor parte de los peruanos demoran en conseguir trabajo y lo que siempre encuentran es un compatriota en las calles que les dice 'vente para acá a trabajar a mi lado o anda a tal lugar, allá vas a poder trabajar tranquilo'".

Margarita Narro, presidenta de la Asociación de Vendedores Ambulantes Peruanos en Buenos Aires.

Los datos poblacionales más recientes, según el Censo 2010, desarrollado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (INDEC), indican que la población peruana en la Argentina creció un 78,5% respecto de 2001, pasando de 88.260 a 157.514 personas.

Del total de la población nacida en Perú censada en el país, el 33,5% se encuentra en el Gran Buenos Aires y el 38,4% en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

El vertiginoso arribo de los peruanos se debió a diversos factores, tanto en el Perú como en la Argentina. El crecimiento de la violencia de extrema izquierda, no sólo en Lima sino en las principales ciudades, la galopante inflación y la convertibilidad implementada en el gobierno

Manuel Macchiavello Lizárraga
macchiavello@otrosenred.com.ar

Licenciado en Comunicación Social con Orientación en Periodismo, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. Durante 2000 a 2003 formó parte del equipo editorial de la revista *El Ancla*, publicación mensual dedicada al análisis de la actualidad peruana. Desde 2007 colabora con el Centro de Estudios Aplicados en Migraciones, Comunicación y Relaciones Interculturales (CEAMCRI). Integra el proyecto universitario "Otros en Red". Desde 2004 hasta 2009 dirigió la publicación quincenal *Bitácora Peruana*.

de Carlos Menem fueron las principales razones del incremento de los peruanos en el país, en las dos últimas décadas.

Por tal motivo, esta migración estuvo predominantemente marcada por un objetivo económico, “la gran mayoría de inmigrantes pertenecen a sectores socioeconómicos bajos”, afirmaba el Cónsul General del Perú en Buenos Aires, José Luis Chávez Basagoitia (2005).

Cientos de peruanos llegaban diariamente a la Terminal de Retiro con la inmediata necesidad de conseguir un trabajo, al menos temporal, que les permitiese enviar dinero a sus familias de forma urgente. En ese momento la venta ambulatoria se convirtió en una salida laboral instantánea.

Vendedores ambulantes en el Perú

La venta informal no es un tema desconocido para los peruanos, todo lo contrario: actuó como soporte económico para que los miles de provincianos que llegaron a Lima a partir de 1940 pudiesen sobrevivir en su nueva ciudad. Éstos establecieron servicios en muchos rubros informales, destacándose en la venta de ropa, comida y, luego, el transporte público.

Al no contar con un mercado económico que los contuviese, fueron los migrantes los que decidieron imponer una economía paralela, salteando las normativas del gobierno y enfrentándolo con la instalación de comercios en plena vía pública. Estos negocios operaron como la principal fuente de ingresos para los miles de provincianos que no encontraron otra opción laboral.

El mundo de la informalidad se ha expandido en el Perú de tal forma que actualmente para cada negocio formal existe la informalidad

como gran rival, moviendo millones de nuevos soles anuales, que no son supervisados por ninguna organización gubernamental, dejando de recaudar impuestos para el país.

La informalidad se ha caracterizado por haber superado todo límite, comercializándose ante la vista de todos. Podemos notar que en Lima no sólo se venden animales vivos, productos manufacturados y comidas, sino que además se ofrece un servicio público a través de las incontables líneas de transporte carentes de toda supervisión. Estos medios (buses, combis y taxis) no sólo realizan un recorrido por los suburbios de la ciudad, sino que llegan hasta el centro de la capital sin ser inspeccionados o detenidos por las autoridades que poco pueden hacer ante el vendaval de vehículos informales que atraviesan la ciudad por todos sus rincones.

Su existencia se debe además a que las líneas de transporte existentes no son suficientes para movilizar a las millones de personas que día a día no sólo viajan de la periferia al centro, sino de un cono a otro, cuyo recorrido supera los varios kilómetros de distancia.

En cuanto a la venta informal, la misma tiene altos costos debido a los “impuestos alternativos” que se deben pagar para seguir existiendo a través de las reiteradas coimas que se efectúan a las autoridades, formando así un círculo vicioso en donde la corrupción y la ilegalidad son permitidas. Un aspecto para nada menor es que la informalidad en el Perú debe su existencia además a las interminables trabas que establece el Estado para que un negocio se convierta en legal. Normalmente, quien quiere formalizar un comercio debe cumplir una serie de requisitos que desaniman a muchos emprendedores.

El primer paso para la formalidad es contratar a una persona especia-

lizada en dichos trámites burocráticos —como puede ser un abogado— y luego avanzar en el proceso. Lo que sigue se puede traducir como meses de gestiones, desfilar por una serie de departamentos estatales y sobornar a los empleados para avanzar en la obtención de una licencia.

Bajo este panorama, es difícil que los comercios informales en el Perú se inclinen por poner en regla sus negocios, lo que a su vez también los perjudica porque al no estar insertos en el mercado laboral de forma legal, no cuentan con algunos beneficios, como son los créditos bancarios, que les permitirían expandir sus actividades.

De esta manera, en pocas décadas, Lima se pobló de extensos mercados ambulantes establecidos no sólo en los distritos más populares, sino que llegaron hasta el centro de la ciudad. Ésta es la lógica laboral que no sólo inundó a la capital como consecuencia de la migración interna, sino que se encuentra naturalizada en el país como parte de un largo proceso de asentamiento de nuevas ideas y costumbres que formaron una nueva sociedad, en donde el conflicto social permanece constantemente.

La mudanza de la “cultura laboral”

Debido a la migración transnacional de miles de peruanos, esta “cultura laboral” se mudó a Buenos Aires. Sobre este tema, es necesario recalcar que esta migración no está necesariamente compuesta por peruanos que no tuvieron la posibilidad de viajar a Estados Unidos o a Europa, como plantean algunos autores, sino que la convertibilidad vigente en la Argentina resultaba más tentadora, unida a la cercanía geográfica y al manejo del mismo idioma.

Al llegar a la Argentina y no encontrar trabajo, el peruano se ve tentado a dedicarse a la venta ambulante como único sostén económico inmediato, formando verdaderos centros ambulantes que agrupan a decenas de comerciantes diseminados por las distintas calles de la ciudad, cambiando inclusive el paisaje urbano de Buenos Aires.

Debido a la gran afluencia de peruanos al país, tuvieron que distribuirse sobre todo en tres centros comerciales ambulantes improvisados, que funcionan como neurálgicos en la ciudad porteña: Once, Constitución y Retiro. De éstos, el primero constituye el punto de mayor venta ambulante para cientos de peruanos que ofrecen desde comida hasta venta de ropa y accesorios para el hogar.

No podemos afirmar que debido a este contingente migratorio específico aparecieron esos grandes centros ambulantes en la ciudad, pero es verdad que gracias a ellos, los mismos se engrosaron y formaron parte de la morfología de una ciudad que miraba con sorpresa cómo los comercios informales se esparcían por Buenos Aires.

Si bien la Policía Federal, en conjunto con la Dirección General de Migraciones, actuaba constantemente para desalojar a los ambulantes—sobre todo extranjeros—, no sólo decomisándoles la mercadería sino citando a los indocumentados para su posterior expulsión del país, los vendedores fueron rotando de lugares, pero siempre en los alrededores del centro de Once, Constitución y Retiro.

Muchos peruanos que se dedican a la venta ambulante no se asocian bajo ninguna institución de vendedores ambulantes, esto se debe

en alguna medida a que esperan que su condición laboral cambie en cualquier momento. Otras personas tienen trabajos temporarios y ven en la venta ambulante un recurso extra de fines de semana o en circunstancias especiales, como festivales de la colectividad o la Procesión del Señor de los Milagros (celebración anual que reúne a más de 40 mil peruanos).

Trabajar en la vía pública para un extranjero recién llegado genera una serie de complicaciones, debido a que el migrante debe no sólo esconderse de las autoridades, sino también adecuarse a las monedas en circulación e interactuar con los nativos. Sin embargo, una característica importante es que muchas veces gran parte de los consumidores son también peruanos.

Este caso es similar a lo que ocurrió con los primeros servicios ambulantes luego de la gran migración de provincianos a Lima iniciada en los años cuarenta. En dicho momento, los migrantes creaban servicios alternativos cuyos principales consumidores eran otros migrantes. En el caso de los peruanos, muchos venden comida o productos peruanos a las afueras de los puntos de concentración de la colectividad, como locutorios o galerías en donde los comercios son predominantemente de ese origen.

Este tipo de trabajo es parte del peruano que busca establecerse en el nuevo contexto hasta que sus posibilidades laborales sean otras, lo que no necesariamente significa que la venta ambulante sea un trabajo que el migrante haya realizado previamente a su arribo a la nueva ciudad, ya que “la mayor parte de estos compatriotas no fueron vendedores ambulantes, ellos fueron

empujados a salir del país y acá encontraron un medio económico para trabajar en la venta ambulante”, sostiene Margarita Narro, presidenta de la Asociación de Vendedores Ambulantes Peruanos en Buenos Aires.

Narro asegura que muchos de los peruanos que forman parte de su asociación son profesionales, técnicos o personas que no terminaron la universidad y que “fueron empujados a salir del Perú por parte de un sistema que no ofrece un medio económico para poder subsistir en los gastos que realmente conlleva una familia”.

Antes de la formalidad, la informalidad

El economista Hernando de Soto (uno de los peruanos más prestigiosos en el mundo), en su libro *El otro sendero* (1986), explica que el primer paso para la formalidad es la informalidad, y que las estrategias que utilice la persona que esté fuera de la ley para incorporarse a ella, son adquiridas en gran parte debido a su pertenencia a un sector marginal del sistema. En el caso peruano, la gran mayoría de los comercios tuvieron un pasado de informalidad para luego formalizarse.

Esta secuencia fue reproducida por una importante cantidad de peruanos que se iniciaron laboralmente en la Argentina mediante la venta ambulante para luego alquilar un local y, posteriormente, inclusive crear sus propios negocios—como talleres de costura— en donde hoy en día trabaja un sector significativo de connacionales.

Lo mismo ocurrió con gran parte de los restaurantes peruanos, que actualmente poseen lujosas instalaciones que adornan la ciudad.

Tuvieron un inicio inmerso en la informalidad, vendiendo “comidas al paso” y huyendo permanentemente de la Policía Federal, que los acosaba. El ahorro y éxito del negocio sirvió para que luego de algunos años se alquilasen inmuebles que hoy compiten con los restaurantes argentinos.

El caso del restaurante “la Rica Vicky”, en Abasto, bien puede ejemplificar la realidad de muchos negocios de comida peruanos. Formado por un matrimonio adulto, la esposa comenzó vendiendo tamales como ambulante en algunos puntos de reunión de la colectividad. Varios entrevistados recuerdan a Gloria como una peruana emprendedora que prácticamente vivía en la calle durante varias horas hasta terminar de vender sus productos.

Poco a poco el negocio fue creciendo. Gloria y su esposo Lorenzo, que hasta ese momento trabajaba como cocinero en otro restaurante, invirtieron sus ahorros en un emprendimiento: alquilaron un pequeño local que luego se convirtió en un restaurante concurrido por muchos peruanos. Después de unos años alquilaron un local más amplio en Abasto y, al poco tiempo, pusieron otro restaurante con el mismo nombre.

La venta ambulatoria durante la Procesión del Señor de los Milagros

De las celebraciones anuales que tienen los migrantes peruanos en Buenos Aires, la Procesión del Señor de los Milagros es la que reúne a más compatriotas. Allí, la venta de comida es predominante. Todo tipo de platos “al paso” son ofrecidos por decenas de vendedores ambulantes que, durante la procesión de 2008, llegaron a los 100 carritos. La modalidad de distribución es particular: concedores del recorrido

procesional, la mitad de los vendedores se instalan a la cabeza de la procesión a pocos metros de la imagen, mientras la otra mitad se ubica al final. Ninguno se coloca a los costados ya que gran parte de los fieles se acomodan en esos lugares y se podría provocar un accidente.

Debido a que la venta se realiza mayormente durante el recorrido, los ambulantes se ven obligados a llevar sus productos en carritos de supermercado para acompañar a la procesión en todo momento, ya que la peregrinación avanza lentamente. Como el andar se detiene cada cuadra para cambiar de cargadores, los vendedores tienen algunos minutos que resultan cuasi vitales para sus ventas.

Servir un plato de comida les toma sólo algunos segundos, ya que todo está preparado. Para tener una idea, el popular plato “7 colores”, compuesto de arroz verde, tallarines rojos, ceviche, papa a la huancaína, pescado frito en trozos, chanfainita y ensalada (todos esos productos en un solo plato) es servido por una cocinera diestra en aproximadamente cincuenta segundos.

Sin embargo, el plato típico de estas fiestas es el anticucho, cuya venta es preponderante en la procesión. Los ambulantes los fríen en el mismo momento debido a que en sus carritos portan pequeñas cocinas a carbón y van avanzando al compás de la banda de músicos que también calla cuando la imagen se detiene.

En la procesión de 2008, fecha en la que la imagen ingresó nuevamente a la Catedral de Buenos Aires, durante la misa, que duró una hora, decenas de ambulantes se instalaron en la tradicional Plaza de Mayo y los comensales se esparcieron por el parque. Muchos inclusive se encontraban almorzando dentro de la Catedral hasta que los eclesiásticos informaron por los parlantes que estaba prohibido el consumo

de comidas y bebidas dentro de la iglesia. “Respeten a la Casa del Señor tal como lo hacen en el Perú”, decía una voz seca que se imponía en el recinto religioso.

Tradición limeña y costumbre provinciana

La venta ambulatoria durante la procesión genera sentimientos encontrados: es criticada por una parte de concurrentes mientras es defendida por otra. Los primeros la critican no sólo por la suciedad que genera sino por entender que, al ser un acto religioso, los negocios itinerantes no debieran existir. Los segundos aseguran que el consumo de comida en plena vía pública es parte de una tradición peruana que no se debe extinguir en el exterior.

Lo cierto es que el crecimiento de vendedores durante la procesión es parte de una economía contestataria promovida por peruanos que no encuentran otro trabajo o que ven en estos eventos una labor temporal, pero además es consecuencia del gran consumo de los participantes que hacen que su existencia durante las festividades sea un negocio interesante para centenares de personas.

¿Cómo se puede entender que mientras más antigua es la procesión en Buenos Aires, más son los vendedores ambulantes que, incluso, vienen desde el Gran Buenos Aires y La Plata? Toda demanda genera su propia oferta y cuando la primera se amplía provoca, necesariamente, un incremento de la segunda; la ley de la oferta y la demanda en su realidad informal, pero realidad al fin y al cabo.

Formación del “otro rito”

Los ambulantes forman parte de un rito alternativo, no oficial, paralelo, “ilegal”, pero que no deja

de ser consecuencia de los mismos peruanos que lo mantienen y hacen que crezca año tras año. Tener cien carritos con comida que acompañen a la procesión, sin contar con las decenas de puestos fijos que se instalan en los alrededores de la basílica, es producto de la voluntad de miles de peruanos de consumir sus comidas sin ningún resquemor.

Inclusive, muchos miembros de la Hermandad aceptan que la venta ambulante durante la procesión es parte de la tradición peruana, aunque reparan en que los vendedores deberían tomar sus precauciones en la limpieza, ya sea a través de basureros móviles u ofreciéndoles bolsitas a los consumidores.

Es en este punto en donde se imbrican y luego se yuxtaponen dos sentidos en relación con la procesión. Es un fenómeno religioso pero está impregnado de una voluntad de reafirmar la identidad de los peruanos en Buenos Aires. La procesión sirve como motor de fe, pero también como expresión popular que ratifica la condición de “peruanidad” durante el tiempo que dura la peregrinación.

Carlos Flores, ex-mayordomo de la Hermandad, quien afirma haber concurrido en reiteradas veces a la procesión en Lima como devoto, vuelve sobre el tema enfatizando en que hay distintas formas de hacer religión, “y que muchas cosas que hacemos nosotros son diferentes a los argentinos. Nosotros tenemos otra forma de expresar nuestra religión católica y en Buenos Aires lo hacemos, pero también combinamos parte de nuestra identidad peruana. La procesión es católica pero también es peruana, vamos por devoción pero también por identidad nacional”.

Asimismo, Carlos Pachterres (principal coordinador de la procesión de 2008) identifica dos motivos importantes de la procesión: devoción e identidad nacional. Desplegar una veneración como la del Señor de los Milagros mantiene esos dos sentidos como parte de una expresión cultural que no adquiere la misma significación en Lima que en el exterior.

Durante la fiesta religiosa, en gran parte de los peruanos católicos existe la voluntad de salir a las calles, de cantar, de producir un cambio vertiginoso en el panorama urbano que de ningún modo se limita a una expresión individual. Las fiestas patronales y las procesiones son parte de una idiosincrasia que busca no sólo lo espiritual sino lo corporal como un sistema de expresiones necesarias para rendir culto a un Dios. Cerrar la calle y paralizar una zona de la ciudad se traduce en una instancia en donde el migrante, extraño, se “apodera” parcialmente de los espacios que le son “normalmente” ajenos.

Este ambiente de venta ambulante reconstruye en parte a las ferias provincianas que se instalaron en Lima y que todavía sobreviven en la capital peruana, y recupera así un simbolismo importante al recrearse en Buenos Aires, sobre todo en un espacio público tan concurrido como es el centro de la capital argentina. El lugar —en términos antropológicos— que allí se genera es un mundo paralelo que sitúa al migrante peruano en su contexto anterior al viaje.

No sólo la peregrinación produce que los peruanos se “apropien” de espacios, sino también la venta ambulante a través de las reconfiguraciones descritas. Marc Auge (1994) afirma que un “lugar” es la elabora-

ción generada a partir de relaciones simbólicas entre seres humanos con un área determinada. La Procesión implica el recorrido de “no lugares” (calles que surcan la ciudad y que carecen de importancia para el peruano en general) que con la simbolización se transforman en lugares, ya que los lugares y los no lugares se entrelazan, se interpenetran.

La apropiación simbólica de un espacio, la transformación de un espacio en un lugar, constituye una interacción cultural con áreas previamente carentes de sentido identitario para el migrante; es una transformación provocada por el rito que da un giro de lo privado a lo público. Lo que parece como cotidiano y parte del paisaje en general, radicalmente se transforma en la ruta necesaria para acompañar la imagen del Señor de los Milagros. Este camino deja de ser una avenida cualquiera para tomar un mayor valor en donde los peruanos interactúan.

Mientras el área que se recorre pasa a formar parte de un lugar espiritual a través del recorrido, los cantos y los permanentes rezos; las calles aledañas se transforman en las típicas ferias que inundan Lima y en donde la venta ambulante —de manera privilegiada, aquella de comida— adquiere un lugar de gran importancia.

Reconstrucción de identidad en el exterior

La construcción de identidad se realiza necesariamente en oposición a otro/s grupo/s cohesionado/s bajo rasgos identitarios, por esa razón “no podemos hablar de identidad sin tener en cuenta que ésta implica —cuando menos—, otra identidad en referencia, competen-

cia y/o conflicto” (Archenti y Tomás, 2000). Aceptar nuestra particularidad como grupo es un paso importante para lograr identificar al otro.

Reconocerse como migrante peruano en Buenos Aires implica asumirse en torno de una condición permanente en oposición al poblador local, sobre la base de una serie de rasgos que funcionan como aglutinadores dentro de su colectivo migrante y diferenciadores con los ciudadanos de otras nacionalidades. Estas diferencias se constituirán como motores de identidad en los diversos grupos que conforman la sociedad.

Teófilo Altamirano Rúa (1992) sostiene que el primer nivel de identidad se da en relación con la pertenencia dentro del país de origen, como ser costeño, serrano, del norte o sur. En cambio, el segundo nivel de identidad es la pertenencia a una cultura nacional, en donde la nacionalidad se convierte en fuente de identidad como medio de diferenciación frente a otros países.

Una ciudad de nacimiento en común, como símbolo de identificación dentro del mismo país, formaría a nuestro modo de ver parte de grupos más extensos y, por tal modo, se posicionaría dentro de los últimos escalafones como herramienta de identificación. Pensamos que elementos aglutinadores como el posicionamiento social o cultural construirían vínculos más estrechos.

En el extranjero, esta situación cambia en muchos aspectos. En este sentido, el simple hecho de participar en la Procesión del Señor de los Milagros en Buenos Aires se inscribe en términos de voluntad de reafirmación como peruano y como parte del grupo de peruanos que viven en la misma ciudad.

El consumo del rito católico se traduce como una inscripción sentimental del migrante ante una ce-

lebración en donde su condición de peruano no es diferenciadora sino aglutinadora, y en donde las significaciones que circulan en el ambiente son parte de su tradición nacional.

Diversas naciones en un solo país

¿La situación de haber nacido en un mismo país es condición suficiente para encontrar algunos rasgos de identidad entre un grupo de personas? Nos resulta importante analizar cuáles pueden ser los signos que cohesionarían al peruano, más aún cuando históricamente forma parte de una sociedad plural, dividida y en buena parte enfrentada social, cultural y étnicamente.

Para empezar, cabría preguntarnos: ¿cuáles pueden ser los rasgos identitarios en un país que, históricamente, contiene culturas tan diversas como el Perú?, ¿cuáles son los aspectos que cohesionan a un sector de la población con otro que no comparte mayor similitud que la de convivir sobre determinado territorio que mantiene idiosincrasias disímiles?

Desde antes de su creación, lo que hoy conocemos como el Perú formó parte de un sistema clasista impuesto por la dominación española que no desapareció con el nacimiento del país, es más, el discurso liberal acentuó y consolidó entre la clase dirigente un proceso de “re-arcaización” del campo (Ávila, 2001). Fue en ese contexto donde se fortaleció la estigmatización del poblador de los Andes (el serrano) como ser inferior con limitadas capacidades de razonamiento, y las segregaciones se hicieron más profundas.

Esta bifurcación ideológica —en coherencia con marcadas desigualdades socio-económicas— construyó dos Perús, uno compuesto por los criollos, descendientes de españoles,

que manejaban el destino del país; y otro conformado por la masa indígena —denigrada al menor nivel social— y proyectó la historia del país.

Los mecanismos utilizados por los gobernantes resaltaban lo criollo frente a lo andino, pero “al intentar negar su existencia en términos físicos, la población andina indígena fue difícilmente exterminable [...] Se optó entonces por ignorar su existencia, dado que el ordenamiento republicano hacía muy difícil legitimar la existencia de jerarquías legales, que impidieran una mayor integración” (Nugent, 1992: 21).

Las herramientas utilizadas para implementar en el imaginario colectivo de la población y justificar, en muchos casos, el abuso en gran parte de la masa pobre, se basaban en seguir concentrando su menosprecio hacia lo nativo, configurándolo no sólo como arcaico, sino creando sinónimos entre algunas veneraciones antiguas que subsistían y los lazos con lo infernal.

Concretada la independencia, las normas sociales que se instituyeron previamente a la República siguieron siendo a favor de quienes detentaban el poder y a la minoría “blanca”. Es decir, nada había cambiado para la mayoría de la población que seguía soportando abusos y menosprecios.

En términos de José Matos (1980), la lucha por hacer del Perú un país independiente y republicano fue conducida por criollos, los cuales asumieron el sistema de subordinación de lo indígena en su propio beneficio, continuando lo socialmente establecido por los colonizadores.

En la creación del Perú se optó por negar las raíces nativas y ver a Europa como el sueño a alcanzar, ignorando a la gran mayoría indígena que poblaba el territorio (Nugent, 1992), manteniendo una marcada diferencia asumida en tér-

minos raciales, que continúa hasta nuestros días.

Se creó un país bajo los parámetros implementados por España, sin reparar en que “otros países inter-nos” se generaban en los márgenes de las grandes ciudades y el campo. Este proceso produjo que los diferentes grupos socioculturales configu-raran espacios ajenos a la cultura que pretendía imponer la clase go-bernante.

Más de un siglo después del na-cimiento de la República, la crisis que se vivió en el campo hizo que las migraciones internas tomaran un curso inimaginable. Lima se vio inundada por millones de provin-cianos, en tanto la educación, la migración y los procesos de reorga-nización y movilización campesina constituían los canales privilegiados para romper el aislamiento (Ávila, 2001). La marginación que se vivía en el campo, fruto de la centraliza-ción, motivó que millones de po-bladores dejaran todo en busca de esperanzas en la gran ciudad.

Tuvo que pasar más de un siglo para que los provincianos respon-dieran al hermetismo limeño a través de las grandes migraciones. Esta situación inesperada encuentra a una ciudad desprovista de los me-canismos necesarios para abastecer a tal cantidad de “forasteros” que pensaban quedarse permanente-mente en Lima. Una de las conse-cuencias es que se produce, según Javier Ávila (2001), un proceso de etnocidio andino, que reconfiguró el panorama cultural no sólo en los pueblos de origen de los migrantes, sino en el rostro de la misma capital peruana.

Pero como la urbe no les garan-tizaba una eficaz inserción dentro de su modo de vida urbano criollo,

“estos grupos tuvieron un amplio margen no sólo para desarrollar una nueva ciudad en los extramuros sim-bólicos de la antigua ciudad criolla, sino también una nueva economía basada en referentes capitalistas y pre-capitalistas urbanos y rurales, posteriormente denominada como “informalidad”” (Ávila, 2001).

Los nuevos pobladores confor-maron redes económicas alternas. Nacen los puestos ambulatorios, los medios de transporte exentos de fiscalización gubernamental, la elab-oración de productos de todo tipo, ninguno de los cuales se encontra-ban regidos por normas instituidas desde el Estado. La economía infor-mal marcaba el camino que seguía la nueva masa de ciudadanos insta-lados en la ciudad.

Nueva economía como constructor de identidad

Lima recibió durante la segunda mitad del siglo pasado a una masa de pobladores económicamente ac-tivos que, como dijimos, comienzan a cuestionar y desarrollar creativa-mente múltiples estrategias de su-pervivencia y acomodo, contestando y rebasando el orden establecido, la norma, lo legal, lo oficial, lo formal, y desarrollan instrumentos econó-micos prohibidos por el Estado.

Ante la escasez de trabajo y la abundante oferta de mano de obra, surgieron alternativas propuestas por los mismos provincianos. Estos trabajos —informales— consistieron en la implementación de negocios en plena vía pública. Ante esto, el Estado no pudo hacer nada más que contemplar cómo la ciudad se transformaba físicamente sin poder implementar mecanismos de con-tención y desarrollo social.

Estos empleos alternativos res-pondían a un sistema que no ofre-cía un margen en dónde trabajar y prácticamente eran inventados como recursos elementales. De esta manera, las principales ciudades del Perú, sobre todo Lima, fueron cambiando sus paisajes, cediendo espacios públicos a lugares para el comercio informal y la permanente interacción.

La morfología de las avenidas cambió dramáticamente, llegando inclusive a cerrarse al acceso vehi-cular. Las calles de Lima adquirieron el aspecto de ferias provincianas por el discurrir de multitudes que las copaban. Sus múltiples servicios fueron mayoritariamente utilizados por estos nuevos personajes popu-lares y el sector de economía con-testataria tuvo en ella su núcleo de acción más importante.

Estas ferias transitorias se estable-cieron como permanentes, constru-yendo comercios de la nada y ex-tendiendo el número y composición de la clientela. En cierta medida, la creación de estos trabajos fue tam-bién producto del escaso control de las autoridades, que se veían desbor-dadas ante la masiva instalación de puestos ambulatorios por todos los rincones de Lima, llegando inclusive hasta el centro de la ciudad.

Los negocios improvisados se in-corporaron a la forma arquitectónica de la ciudad y adquirieron una zona estable que, con el correr del tiem-po, se constituyó en casi imposible de cambiar; los artículos se venden a vista de todos, dondequiera que se concentre un *mercadillo* “ambulante”. Su producción y comercio forman parte del mundo de la “economía contestataria”, basada en responder a la crisis reinante a través de oficios marginados por la ley.

En este sentido, al referirnos a “economía contestataria” hacemos alusión a los procesos de reorganización económica instrumentados por los mismos pobladores provincianos afincados en Lima, sin intervención o regulación del Estado; en donde su implementación contesta o responde a la falta de empleo y se encuentra divorciada de lo permitido.

La adaptación obligatoria al nuevo sistema de valores, que incluye no sólo el consumo sino la permanente convivencia con sectores informales, reconfiguró psicológicamente a los pobladores urbanos. Los paisajes de venta en plena vía pública se esparcieron por toda la ciudad, siendo su presencia naturalizada con el trascurso del tiempo por la gran mayoría de la población. Ninguna ciudad se “salvaba” de la venta ambulante, por lo que su presencia no fue vista como extraña con el pasar de los años.

Momentos de reconstrucción

Roberto García (2006) afirma que el proceso de adaptación del migrante se puede encuadrar en tres modalidades: la capacidad camaleónica, el moverse como iceberg y el modo de reconstruir. El primer caso le permite subsistir, pues el ir aceptando todo, se refleja rápidamente en una mayor aceptación por parte del medio y automáticamente decrecen las situaciones de examen a las que creen estar expuestos; es como si el migrante ocupara un disfraz que le permita pasar desapercibido dentro de la sociedad mayor aunque, según García, con los compatriotas se puede ser más auténtico, sobre todo durante los encuentros que suelen hacer entre los de una misma procedencia, pero luego del único descanso semanal se vuelve a la rutina del no-ser.

Altamirano Rúa (2000) estudia el mismo caso afirmando que para el peruano es más fácil asimilarse que desarrollar una resistencia cultural. El peligro es que se pierde la “identidad cultural originaria”, lo que vendría a ser el costo cultural; mientras el beneficio sería la asimilación. Pero a pesar de la adaptación y adecuación, los principios identitarios se mantendrían, ya que los valores culturales que forjaron identidad antes de la migración estarán permanentemente presentes; algunos de éstos podrán ser utilizados, otros los mantendrán como reserva y pueden ser utilizados en el momento necesario.

Volviendo a Roberto García, el movimiento de iceberg significa que “la condición de haber emigrado, el desarrollar un proyecto y obtener el éxito esperado, no siempre es lo suficientemente valorado por la persona” (García, 2006: 8), es como si la misma condición de emigrar no hubiera compensado todos los logros que se hayan podido obtener en el destino. Es decir, el aparente triunfo del migrante (laboral, académico, etcétera) encubriría una profunda insatisfacción por haber dejado su tierra.

El autor ejemplifica esta condición como un iceberg, que sólo muestra un parte de su estructura mientras la gran mayoría de su cuerpo está debajo del agua, sin la posibilidad de ser observada a simple vista. En el caso del migrante, el éxito en el país receptor, logrando la satisfacción que no podría haber conseguido en su país de nacimiento, sólo es la punta del iceberg, teniendo escondida toda una gran insatisfacción debido a su desarraigo.

Finalmente, la modalidad reconstructiva se hace evidente cuando, si bien han logrado integrarse bastante bien, no se sienten ellos mismos a gusto hasta que consiguen recrear el

mismo cuadro contextual del país de origen. En este caso, el arribo de familiares puede ser un punto esencial en la reconstrucción. También, como lo hemos visto, es necesaria la continua concurrencia a lugares identificados con lo nacional, como “lo peruano”, como el caso de la Procesión del Señor de los Milagros.

El encuentro entre lo tradicionalmente limeño como la procesión antes mencionada y la expresión económica provinciana, como la venta ambulante, es el diálogo que se produce durante algunos instantes entre ambas partes y representa la amalgama de culturas, la yuxtaposición de visiones del mundo, la conversación entre los sectores que pueblan el Perú, eso es la “cultura chicha”.

“Cultura chicha”

El origen del término “chicha” es descrito por el sociólogo peruano Arturo Quispe Lázaro quien, en su artículo “La ‘cultura chicha’ en el Perú” (2000), afirma que a la *chicha* sólo se la conocía como una bebida ancestral llamada *chicha de jora*, que tenía un contenido mítico y positivo y cuya procedencia es andina. No había nada que la equiparara con lo peyorativo sino todo lo contrario.

Sin embargo, según el autor, la carga negativa nace a partir de la creación de un nuevo estilo musical denominado “música chicha” a fines de los años sesenta, que surgió netamente urbano y limeño, y fusionó varios géneros musicales. A este estilo, elaborado por migrantes radicados en Lima y por sus descendientes, es decir, los “nuevos limeños”, se lo relacionó con lo negativo debido a que las fiestas del ambiente *chichero* terminaban en peleas callejeras y disturbios en la vía pública.

La condición negativa también está adherida al vínculo de este género musical con lo indígena y el fuerte desprecio como consecuencia del racismo heredado de los españoles, consolidado, como dijimos, con el establecimiento de la República y actualizado a partir de la gran migración provinciana a Lima de los años cuarenta.

Pero, ¿qué relación hay entre el género musical y lo que después se denominaría “cultura *chicha*”? La música *chicha*, nacida en plena convulsión social y cultural en Lima, reactivó el conflicto entre lo provinciano y lo limeño, poniendo sobre el tablero toda una serie de ideas que convergían en relación con la nueva cultura que se estaba forjando.

Por un lado, era el nuevo estilo musical y por otro lado, los estigmas que se enmarcaban promovidos por los viejos limeños. Sin embargo, la “cultura *chicha*” no se emparenta como el motor de lo provinciano, ni como el defensor de los nuevos pobladores de Lima, sino como consecuencia de una serie de encuentros culturales.

Luego de la gran migración provinciana a Lima ambos grupos —limeños y provincianos— entraron en contacto y, consecuentemente, en conflicto, reformulando la cultura peruana a partir de los valores que cada patrón cultural mantenía y dando nacimiento a la “cultura *chicha*”.

En este caso, partimos desde el postulado de que la cultura no es inamovible y permanente, sino que sufre constantes cambios a partir de las influencias que se generan en el contexto. Pero antes de continuar, nos resulta imprescindible aclarar por qué tomamos el término “*chicha*” y no simplemente lo catalogamos como “cultura *chola*” tal y como

actualmente se la pregona en varios círculos académicos en el Perú.

Entendemos que la “cultura *chola*” se puede limitar a las relaciones entre los pobladores de la Costa y la Sierra. En cambio, *chicha* es un concepto más abarcador que sintetiza la permanente hibridación entre el crisol de grupos y costumbres yuxtapuestas en las principales ciudades peruanas pero, sobre todo, en Lima.

La “cultura *chola*” es la reformulación cultural del migrante andino que se afinca en Lima, en donde buscará reproducir sus valores adecuándose al nuevo contexto. Este concepto nos limitaría a estudiar y describir los mecanismos de reproducción de identidad de los migrantes andinos sin reparar en ventilar cuestiones más abarcadoras, como sería el enfrentamiento generado entre la Lima aristocrática y la Lima de las minorías.

Es el fruto del diálogo entre todos los grupos socio-culturales que existen en el Perú, no se constituye en escudero o defensor de un sector de la población sino que nace de la comunicación de todos los grupos que construyen Lima. La “cultura *chicha*” es el intercambio entre los limeños que naturalizan las lógicas de los provincianos y viceversa. Es el sincretismo entre lo criollo/ predominante y las culturas nacidas y desarrolladas en los márgenes de estos dominios que no pertenecen exclusivamente a lo andino, sino también a lo selvático, a lo negro, a lo chino y a todas las minorías que también funcionan como operadoras de identidad.

Se constituye en la comunicación de todos los sectores que componen Lima forjando una nueva identidad. Ahora, si bien es cierto que no podemos encasillar a todos los limeños como pertenecientes a una

determinada cultura —como la *chicha*—, podemos afirmar que la “cultura *chicha*” configura, en procesos de negociación cultural, la adecuación de los limeños a las lógicas de sus “forasteros” y viceversa.

La “cultura *chicha*” es la amalgama de todas las expresiones culturales, el hervidero del pasado y del presente, de la reminiscencia de la cultura criolla y aristocrática y su conflicto permanente con lo andino, amazónico, africano y las demás minorías que forman parte de las cargas culturales que pueblan el país. Tal cual la interpretamos en el contexto de este trabajo, no personifica a un sector en particular, sino que es fruto del encuentro entre los grupos que componen el Perú, constituyéndose en diálogo —siempre potencialmente conflictivo— entre lo tradicional y aceptado y lo relativamente nuevo y marginado.

Esta categoría no nos remite a la “armonía” entre los diversos sectores del país, sino al diálogo que se efectúa a partir de momentos significativos de la vida del peruano, como podría ser una expresión religiosa que forma parte de la tradición peruana y que re-produce en el exterior.

La “cultura *chicha*” genera una nueva identidad a través de la creación de espacios culturales en donde los grupos sociales entran en contacto, se vinculan y producen nuevas visiones del mundo. Esta identidad forma parte importante de los rasgos identitarios de los peruanos.

Un ejemplo ideal de la cultura *chicha* en el exterior es la comunicación que existe entre una procesión tradicionalmente limeña y en parte asumida por la aristocracia, y por otro lado lo que se genera en los alrededores de la misma, es decir las

ferias provincianas como mercado itinerante nacido como una economía contestataria y que camina en los márgenes de la procesión.

A modo de conclusión

La venta ambulante ha tenido una gran expansión en el Perú luego de la masiva migración del campo a la ciudad que vivió Lima a partir de 1940. Esta economía paralela estuvo lejos de transformarse en un fenómeno transitorio ya que sentó las bases del nuevo comercio que reconfiguró el país.

Este cambio no fue exclusivamente económico, sino que su propia expansión provocó una transformación de la morfología de la Ciudad de los Reyes. Los paisajes de la ciudad fueron cambiando en pocos años impidiendo, inclusive, el acceso al transporte público debido a la instalación de puestos de comercio permanentes.

Sin embargo, la economía y la arquitectura de la ciudad no fueron los únicos elementos que se subvirtieron en la ciudad: una nueva identidad se estaba gestando. Las costumbres llegadas con el arribo de cientos de miles de provincianos provocaron una negociación cultural entre los limeños y los nuevos pobladores. Una nueva forma de ver al mundo comenzaba a enraizarse mayoritariamente en las principales ciudades del Perú.

Esta situación se hizo más evidente con el crecimiento de los novo limeños (hijos de provincianos nacidos en Lima que se reconocían como capitalinos pero que llevaban impregnadas las costumbres de sus progenitores). Esto generó un conflicto que terminó por construir un nuevo país en donde se mezclaron diversas identidades. Los limeños comenzaron a ser más provincianos, mientras que estos últimos también

adquirieron parte de la costumbre limeña y que, inclusive, la trasladaron a sus pueblos a partir de los constantes viajes que realizaban.

Paisajes como la enorme venta ambulatoria que atraviesa la ciudad comenzaron no sólo a formar parte de la nueva arquitectura, sino que su naturalización conllevó a su práctica habitual lo que, evidentemente, concluyó en formar parte de los hábitos y sus usos configuraron la nueva identidad en un sector cada vez más amplio de peruanos.

Una vez en el exterior, y ante una realidad económica que muchas veces es adversa a los nuevos residentes, el migrante peruano encontró en la venta ambulatoria una forma de generar ingresos. A su vez, el consumo por parte de otros peruanos no sólo respondía a la ley de la oferta y la demanda, sino a la movilización voluntaria de reconstruir imágenes anteriores a su viaje.

Así, en momentos importantes para la colectividad peruana en Buenos Aires como es el caso de la Procesión del Señor de los Milagros, la re-producción cultural no se limita al rito católico, sino que se produce otra instancia a la que llamamos “el otro rito”, aquel componente expandido y heredado como producto de la migración del campo a la ciudad y que se manifiesta durante la procesión mediante la venta y consumo de comida en la vía pública.

Esta expresión cultural no es para nada aislada, ni tampoco funciona como consecuencia exclusiva de la procesión, sino que adquiere su propia categoría de “rito” como parte de la re-producción, en el exterior, de las ferias provincianas instaladas en Lima luego de la migración interna de 1940.

El “otro rito” se re-produce en los márgenes de la procesión, ejemplificando así su existencia marginal, poco deseada por algunos sectores

de la población que la ven como sinónimo de cuasi vulgaridad y la relacionan con los sectores pobres del país, que traerían al exterior sus “malas costumbres”.

Sobre este tema, resulta de fundamental importancia enfatizar que el colectivo migrante peruano en la Argentina no es para nada homogéneo ni mucho menos solidario entre sí, debido en gran parte a las enormes diferencias socio-culturales que existen entre la importante migración peruana iniciada en los años cincuenta y algunos sectores de la masiva población popular que llegó durante los años noventa, atraída por la convertibilidad argentina y ahuyentada de la crisis económica peruana.

Salvando excepciones, el perfil de la población peruana residente en Buenos Aires se podría dividir grosso modo, por una parte, entre aquellos estudiantes universitarios que llegaron al país hace medio siglo y que hoy tienen una vida cómoda como profesionales, en gran parte casados con locales y establecidos económica y emocionalmente en la nueva tierra.

Por otra parte está la enorme masa de peruanos que abarrotaron en un principio los hoteles y pensiones de Once y Abasto para luego expandirse por el resto de la ciudad, pertenecientes sobre todo a sectores populares del país y convertidos en migrantes debido a la necesidad económica.

Fue a partir de la instalación de la nueva migración peruana de hace casi dos décadas que nacieron gran cantidad de instituciones que la engloban de acuerdo a determinada tendencia política, cultural o regional, operando además como instancias de comunicación entre ellos y su país.

Los nuevos migrantes no encontraron en las antiguas asociaciones

peruanas el vínculo necesario para sentirse cómodos; fue por eso que comenzaron a crear sus propias redes institucionales, utilizando la misma estrategia que emplearon en Lima cuando los provincianos llegaron a la capital.

En dicho momento, al encontrar una ciudad que los despreciaba, los migrantes del interior tomaron la decisión de formar sus propias asociaciones organizadas bajo el nombre de sus pueblos y a partir de allí generar espacios de socialización que les impidieran desconectarse emocionalmente de su pueblo natal.

La gran mayoría de los migrantes que llegaron a la Argentina a partir del cincuenta censuraron el modo de vida de los nuevos peruanos y les impidieron el acceso a sus entornos institucionales, produciendo una mutua desconfianza que llega hasta nuestros días y que parece no encontrar solución inmediata debido a la ausencia de dirigentes que busquen atraer a todos los sectores de la colectividad.

Este proceso de separación, en donde además es notorio el desprecio entre ambas migraciones, trae como consecuencia una colectividad peruana segregada, que reproduce los graves problemas de comunicación que existen en el Perú; por esa razón es falso afirmar que en el exterior la discriminación entre los mismos peruanos desaparezca.

Sin embargo, momentos como la Procesión del Señor de los Milagros hace que ambas migraciones se encuentren y dialoguen. Allí las diferencias se diluyen, nace la “armonía momentánea” como fruto del consumo de una fiesta tradicional en donde todos los sectores “conversan” y se “toleran”, en donde todo es permitido. Durante la procesión no existen diferencias so-

ciales y las pugnas desaparecen dando lugar a espacios de socialización pocas veces repetidos durante el resto del año en la colectividad.

Curiosamente, Buenos Aires es una de las pocas capitales en donde las autoridades locales permiten que los peruanos no sólo hagan su procesión en el centro de la ciudad, sino que además corten las principales arterias por varias horas movilizándolo a decenas de miles de personas, permitiendo además la enorme venta ambulatoria.

Los peruanos detienen el tránsito y se apropian de espacios públicos, resignificándolos y asumiéndolos como suyos durante varias horas, aunque al día siguiente todo siga como antes y aquellas calles que el día anterior se transformaron en “lugares” sean después parte de un paisaje cuya población les es muchas veces hostil debido a su condición de extranjeros.

La procesión representa no sólo la historia de un país, sino el presente desarrollado a través de las diversas tradiciones culturales que se juxtaponen, entrando constantemente en conflicto pero también en conversación. La procesión ejemplifica el crisol de grupos que pueblan el Perú y cómo cada uno ha aportado una porción destacable en esta tradicional celebración.

No podemos negar que la celebración del rito construye un momento de negociación cultural en donde todos los sectores del país convergen para exponer su visión del mundo. Esto sucede en Lima y también en el exterior, y cada ciudad tiene características particulares.

Durante el último domingo de octubre, se congregan miles de peruanos pertenecientes a todos los rincones de la ciudad y sus alre-

dedores. Llegan desde sus lujosos departamentos en Recoleta y Barrio Norte hasta aquellos que viven en pensiones o casas tomadas en la Boca o Barracas. Llegan vestidos con trajes importados y otros en zapatillas y camisetas gastadas.

Médicos, abogados e ingenieros peruanos se mezclan con empleadas del hogar, ambulantes y desempleados, todos manejando una misma lógica que instituye a la procesión como un momento importante en la vida del peruano que vive en la ciudad, que los acerca a su país y que les permite convivir por algunos instantes.

Durante la procesión, los desprecios entre ambas migraciones parecen diluirse para formar una sociedad peruana utópica, en donde todos celebran y se comprenden —al menos durante la mayor parte del rito—. Unos a través del consumo del rito católico y otros a través del “otro rito”. Ambos buscando enfatizar en su condición de peruanos por sobre todas las cosas y eximiendo temporalmente las diferencias que momentos antes se hacían inquebrantables y que formaban muros que los dividían permanentemente.

Estas celebraciones son producto de la iniciativa de la migración de los noventa, pero la antigua migración estudiantil también busca estar presente, aunque en menor cantidad. La migración más reciente siente este tipo de celebraciones más vivamente que la migración antigua, que las percibe sobre todo como un momento de nostalgia con el Perú que dejaron, y al que posiblemente nunca volverán para quedarse definitivamente.

La procesión y la venta ambulatoria —en conjunto, la “cultura

chicha— sirven para que miles de peruanos reconstruyan su identidad, tomen a este momento como fuente que los abastezca de una íntima relación con el Perú y, a la vez, los ayude a enfrentar el *shock* emocional de la migración reciente, que significa dejar su entorno y vivir en una ciudad distinta que los mira con extrañeza.

Bibliografía

ALTAMIRANO RUA, Teófilo. *Éxodo. Peruanos en el exterior*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992.

----- *Liderazgo y organizaciones de peruanos en el exterior*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 2000.

ARCHENTI, Adriana y TOMÁS, Marcela. "Variaciones identitarias en contextos migrantes de la ciudad de La Plata", Actas del VI Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata, septiembre de 2000.

AUGE, Marc. *Los "no Lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994.

ÁVILA MOLERO, Javier. "Globalización, identidad, ciudadanía, migración y rituales andinos des/localizados: el culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cusco y Lima", Informe final del concurso "Culturas e identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas", Buenos Aires, CLACSO, 2001.

Disponible en:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/jar/libros/becas/2000/avila.pdf> [consultado el 01 de julio de 2012].

----- *¿Hacia una nueva peruanidad? [Des]encuentros de lo nacional en la esfera transnacional en Socialismo y participación* 96, Lima, CEDEP, 2003.

BALBI, Carmen Rosa. "¿Una ciudadanía descoyuntada o redefinida por la crisis?", en "De 'Lima la horrible' a la identidad chola", en BALBI, Carmen Rosa (ed.). *Lima: aspiraciones, reconocimiento y ciudadanía en los noventa*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

BUSTAMANTE BELAÚNDE, Alberto. "Informalidad: superando las viejas tesis", en BUSTAMANTE BELAÚNDE, Alberto. *De marginales a informales*, Lima, DESCO, 1990.

CARLETTI, Chiara. *Le diverse espressioni Della religiosità peruviana in Emilia-Romagna*, Bologna, Tesi de Laurea nell' Università di Bologna.

CAZENEUVE, Jean. *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

CHÁVEZ O'BRIEN, Eliana. "El empleo en los sectores populares urbanos: de marginales a informales", en BUSTAMANTE BELAÚNDE, Alberto. *De marginales a informales*, Lima, DESCO, 1990.

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INDEC). "Población de Buenos Aires", Buenos Aires, 2005.

GARCÍA, Roberto. "De ambos lados del puente", *Perspectivas Sistémicas*, Año 18, Nº. 92, Buenos Aires, julio-agosto de 2006.

MACCHIAVELLO, Manuel. *Religión y Migración*, Buenos Aires, Mesa Editorial, 2009.

MATOS MAR, José. *Desborde popular y crisis del Estado*, Lima, CONCYTEC, 1984.

NUGENT, José Guillermo. *El laberinto de la choledad*, Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1992.

QUISPE LÁZARO, Arturo. La "Cultura Chicha" en el Perú, en *Construyendo nuestra interculturalidad. Cultura chicha*, 31 de septiembre de 2000. Disponible en:

http://interculturalidad.org/numero01/c/arti/c_chi_010404.htm [consultado el 01 de julio de 2012].

SÁNCHEZ-ARJONA HALCÓN, Rodrigo. *La religiosidad popular católica en el Perú*, Lima, Pueblo Libre, 1981.

TURNER, Víctor. *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1986.