

CAPITULO II
PERÚ

**Etnicidad, pobreza y exclusión social:
la situación de los inmigrantes indígenas
en las ciudades de Cuzco y Lima**

Néstor Valdivia

(Investigador asociado del
Grupo de Análisis para el Desarrollo-GRADE)

Asistentes:

Martín Moreno Vigo

Ángel Chávez

INTRODUCCIÓN

El presente estudio es el resultado de una investigación de carácter exploratorio llevada a cabo en el año 2001. Su principal interés es acercarse a la situación que viven los indígenas de origen andino que migraron a las principales ciudades del Perú.

La relación entre etnicidad, pobreza e identidad indígena ocupa actualmente un lugar central en la dinámica social y económica de las urbes del país. Esta problemática refleja, al mismo tiempo, los cambios ocurridos debido a la modernización que arranca a partir de la década de 1950, pero también la inercia de seculares mecanismos de exclusión social aplicados a los pueblos indígenas.

En las últimas décadas los pueblos indígenas andinos del Perú dejaron de estar circunscritos únicamente a los ámbitos rurales y a las actividades primarias de la economía. Su desplazamiento hacia los centros urbanos ha implicado un acceso a nuevos roles ocupacionales y una presencia cada vez mayor en la vida social, económica y política del país.

Este estudio se propone concretamente documentar la situación de los inmigrantes andinos indígenas en Lima y Cuzco y la ya mencionada relación entre etnicidad, pobreza y exclusión social. Asimismo, intenta analizar el papel que desempeñan las redes sociales como un capital social que permite a estos inmigrantes acceder a ciertos espacios y al mercado laboral, no sin experimentar prácticas discriminatorias y actitudes de desprecio y desvalorización por las ataduras culturales con las que llegan a la ciudad, como por ejemplo el vestido, la música y la lengua materna.

La metodología utilizada ha consistido en una combinación de fuentes y técnicas de investigación. Por un lado, se ha hecho una revisión bibliográfica para recoger los avances que en el tema se han hecho desde las Ciencias Sociales peruanas, 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 el GRADE implementó a partir de una submuestra de la anterior. El tamaño muestral de cada una de estas encuestas fue de 8.128 y 5.700 individuos residentes en las zonas urbanas del país, respectivamente¹.

Finalmente, se recurrió al uso de dos técnicas cualitativas –entrevistas en profundidad (18) y grupos focales (7, con un promedio de 8 participantes en cada uno)– a fin de abordar los temas referidos a los valores culturales, el capital social y la identidad étnica de los indígenas urbanos.

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

¹ 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 ella 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.

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

En el estudio se ha considerado adecuado recurrir al concepto de «andino» para referirse a las culturas quechua, aymara u otras pertenecientes al ámbito histórico que comprendió el imperio inca. Si bien no es un término utilizado 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 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 nacionales de lo que hoy es el Perú y comprende una área cultural mayor.

En ese sentido, suele denominarse «indígenas» a los grupos descendientes de la población aborígen que en los momentos previos a la conquista y la colonización habitaba los territorios de lo que actualmente conforman los Estados modernos latinoamericanos, definición concordante con lo establecido por el Convenio 169 de la OIT². La adopción de este término es útil

² Según dicho Convenio, el concepto de «pueblos indígenas» se aplica a pueblos tribales y a pueblos «considerados indígenas por

porque se sustenta en un consenso internacional que posibilita la identificación de poblaciones diversas y heterogéneas bajo una sola definición.

Como se verá más adelante, se ha hecho uso de la variable «indígena», 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»³, el estudio busca trascender esa definición operativa y asumir plenamente la noción de grupo étnico para efectos del análisis.

Teniendo en cuenta este último criterio, al momento de tratar el tema de la «identidad», el presente trabajo ha hecho indagaciones sobre cuáles son los términos «propios» usados

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).

³ 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.

por la población quechua estudiada. Se ha hallado que la autodescripción étnica se expresa a través del uso del gentilicio como indicador de pertenencia a una comunidad, distrito o provincia específica⁴. 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.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL PERÚ Y SU CRECIENTE PRESENCIA EN LAS CIUDADES DE CUZCO Y LIMA

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 (*id.* 11-12).

Se estima que en ese mismo año el número de comunidades campesinas reconocidas oficialmente era de 4.164 y el correspondiente a las comunidades nativas de 872 (*id.* 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

⁴ 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 que si bien constituyen las jurisdicciones territoriales políticas de menor tamaño, pueden abarcar distintos pueblos, comunidades, anexos y caseríos.

proceso relativamente reciente y aún embrionario. Por un lado, 44 organizaciones nativas de la Amazonía han conformado la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (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 establecido dos tipos de instancias que canalizan sus intereses a distintos niveles: las organizaciones campesinas y las organizaciones de inmigrantes. Estas últimas comprenden las asociaciones provinciales y distritales que los agrupan –principalmente en Lima– y cuyos objetivos son la promoción del desarrollo de los poblados y las comunidades de origen. Aunque se desconoce su número exacto, se estima que sólo en Lima metropolitana suman alrededor de 6.000 (Altamirano 2000a)⁵.

Existe una diferencia fundamental entre las organizaciones de la población de origen indígena andino y las comunidades nativas amazónicas. Mientras las organizaciones campesinas y las de inmigrantes 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

⁵ 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.

organizaciones de indígenas de la amazonía sí hacen explícita su demanda por un reconocimiento de su condición de pueblo étnicamente diferenciado, vale decir el reclamo de un estatuto particular como ciudadanos indígenas (Barclay 1998).

Como se mencionó en párrafos anteriores, el estudio hará uso de la *definición operacional* de «indígena» para referirse a 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 comparaciones posteriores de los resultados con otras investigaciones, tanto acerca del Perú como sobre otros países. 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, de las cuales un 85% eran de origen quechua (Cuadro 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

Cuadro 1
Población de 5 y más años por idioma materno, según departamentos - 1993

	Total ^{1/}	Castellano	Idioma extranjero	Quechua	Otras lenguas nativas	Subtotal Quechua y lenguas nativas	% respecto del total
Perú	18'190.623	15'410.070	383.812	3'166.463	575.778	3'742.172	18,5
Lima	5'720.256	5'118.629	228.810	549.145	286.013	835.157	15
Cuzco	878.873	307.641	8.790	559.906	10.548	570.453	65
Resto del país	12'501.394	9'982.801	146.212	2'057.402	278.158	2'335.561	19

1/: excluye a la población que no declaró el idioma o dialecto aprendido en la niñez

Fuente: INE, Censos Nacionales de 1993 — Elaboración: GRADE

la correspondiente al departamento del Cuzco, los dos departamentos en los que se ubican las ciudades donde se llevó a cabo el estudio cualitativo.

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 eran indígenas y en los que en promedio 2,2 personas hablaban un idioma autóctono o indígena.

Teniendo como referencia ese año y según se desprende del Cuadro 2, 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%).

Cuadro 2
Distribución porcentual de la población indígena de 5 y más años según dominio geográfico

	Lengua materna		Total
	Indígena	No indígena	
Lima metropolitana	11	32,9	29,5
Costa urbana	3	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
Selva rural	7	6,8	5,8
Total	100	100	100

1/ Incluye 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 y el 30% restante reside en zonas urbanas. El 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%) y, mayoritariamente, de pueblos (41,1%), como lo demuestra el siguiente cuadro.

Cuadro 3
Perú urbano: Lugar de nacimiento de la población indígena de 5 y más años (en %)

	Lengua materna		Total
	Indígena	No indígena	
Campo	15,8	3,9	4,8
Caserío	13	4,6	5,3
Pueblo	41,1	17,8	19,7
Ciudad	28,7	73,3	69,7
Otro	1,5	0,4	0,5
Total	100	100	100

Fuente: ENVI 2000 – Elaboración: GRADE

La estimación del volumen de la población indígena dependerá de la definición que sobre ella se adopte. Como ya se mencionó, este asunto trasciende las opciones meramente «técnicas» dado que concierne a la problemática de identificación de lo indígena y a la controversia conceptual que suscita el tema para las personas identificadas como indígenas, toda vez que el término –vale la pena reiterar– tiene una connotación peyorativa y discriminatoria.

Recientemente han aparecido los resultados de un primer intento oficial en el Perú por determinar el volumen de esa población a partir del criterio de la autoadscripción a cierto grupo étnico⁶:

Cuadro 4
Por sus antepasados y de acuerdo a sus costumbres,
¿usted se considera...?¹ (en %)

	Área		Total Perú
	Urbana	Rural	
De origen mestizo	62	46	56
De origen quechua	27	41	32
De origen Aymara	2	7	4
Indígena de la Amazonia	2	2	2
De origen negro/mulato/zambo	1	0	1
Otro	6	4	6
Total	100	100	100
Cifras expandidas	6'004.623	3'284.287	9'288.909

¹/ Preguntas aplicadas únicamente a los jefes de hogar y al cónyuge
Fuente: ENAHO 2000, cuarto trimestre – Elaboración: GRADE

⁶ Se trata de los resultados de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHO) del año 2000, que 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 autoidentificación 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.

Estos datos resultan interesantes porque remiten directamente al tema de la identidad de la población de origen indígena, que será tratado en este estudio. En todo caso, ponen en evidencia las diferencias en la estimación del volumen de esa población según las distintas definiciones conceptuales adoptadas. Haciendo una comparación entre esos resultados y los de la ENNIV⁷, 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. En cambio, al tener en cuenta la autoadscripción de la población, dicho porcentaje llega a un 38% (sumando a quienes se consideran de origen quechua, aymara e indígena de la Amazonía, como se desprende del Cuadro 4).

Las principales motivaciones de la población indígena para migrar hacia las urbes son de índole económica. Tanto respecto del más reciente desplazamiento migratorio y sobre todo de la primera migración, el móvil más importante de los indígenas urbanos es la búsqueda de trabajo, que aparece en una proporción mucho mayor que entre los migrantes no indígenas.

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

⁷ Dicha comparación debe ser realizada con cautela debido a los distintos marcos muestrales de los que provienen los datos. Mientras la ENNIV 2000 hace referencia a las personas mayores de 5 años, la ENAHO 2000 se aplica sólo a los jefes de hogar y los cónyuges.

baja, pero los porcentajes de trabajadores de servicios y el de los profesionales y técnicos son comparativamente más altos.

Cuadro 5
Perú urbano: Distribución porcentual de la población ocupada
por lengua materna, según categorías profesionales

	Lengua materna		Total
	Indígena	No Indígena	
Profesionales y técnicos	8	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
Trabajadores agrícolas, forestales, pesca, caza	21,2	6	7,5
Obreros no agrícolas	21,1	25,5	25,1
No específica	0,7	0,4	0,5
Total	100	100	100

Fuente: ENMN 2000 – Elaboración: GRADE

La relación que los indígenas mantienen con la tierra y su experiencia como agricultores queda reflejada en el alto porcentaje que, aun residiendo en ámbitos urbanos, está vinculado a la actividad agrícola, la caza y la silvicultura, como lo demuestra el Cuadro 6.

Cuadro 6
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	5	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
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	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	100	100

Fuente: ENMIV 2008 – Elaboración: GRADE

Como se observa en el Gráfico 1 y en el Cuadro 7, 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.

Cuadro 1
Población de 5 y más años por idioma materno, según departamentos - 1993

	Total ^{1/}	Castellano	Idioma extranjero	Quechua	Otras lenguas nativas	Subtotal Quechua y lenguas nativas	% respecto del total
Pais	16'190.623	15'410.070	383.812	3'166.453	575.718	3'742.172	19,6
Lima	5'720.256	5'118.629	228.810	549.145	286.013	835.157	15
Cusco	878.873	307.641	8.790	559.906	10.548	570.453	65
Resto del país	12'591.394	9'982.801	146.212	2'057.402	278.158	2'335.561	19

1/: excluye a la población que no declaró el idioma o dialecto aprendido en la niñez

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

Cuadro 7
Departamentos definidos como «muy pobres»

	Nivel de Vida		
	Índice de pobreza ^{1/}	Índice de desarrollo humano ^{2/}	Población en zonas rurales ^{3/}
Huancavelica	62%	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%

Fuente: 1/: Mapa de Pobreza, 2000, FONCODES; 2/: Índice de Desarrollo Humano, 1997, PNUD-INEI; 3/: Censo de Población y Vivienda, 1993, INEI – Elaboración: GRADE

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 en 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).

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 no indígena (45,5%) (Cuadro 8). Además, mientras el nivel de «pobreza extrema» es del 16% en la primera, este porcentaje se reduce a 6 entre la población no indígena (Gráfico 2)⁸. Las diferencias entre las poblaciones indígena y no indígena se hacen evidentes por lo general al momento de tener en cuenta tanto el gasto total anual del hogar como el gasto total anual per cápita (Cuadro 9).

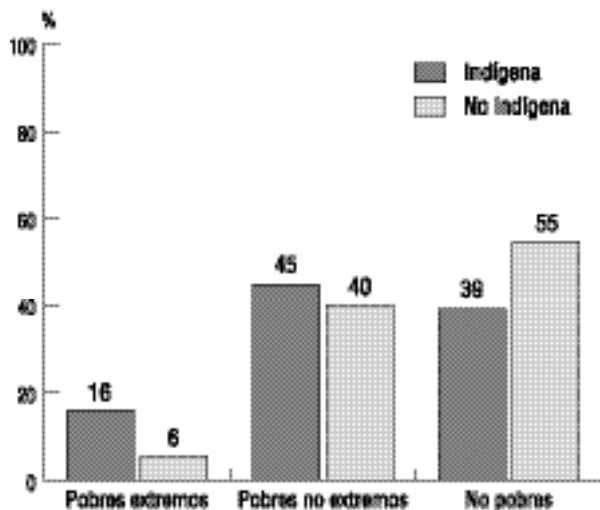
⁸ La línea de pobreza usada en el presente estudio se basa en la metodología aplicada por el Instituto CUÁNTO S.A. En ella se considera como «pobres extremos» a aquellas personas provenientes de hogares cuyo gasto total es menor que el costo de una Canasta Básica Alimentaria (CBA), que cubre requerimientos mínimos nutricionales. Por otro lado, se considera 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 según la región geográfica donde se realizó la encuesta: en el caso de la CBA tienen un rango que va desde 241 dólares americanos en la zona de selva rural a 347 dólares americanos en Lima metropolitana, mientras que para la CBC el valor va de 807 dólares americanos en Lima metropolitana a 375 dólares americanos en la Sierra rural.

Cuadro 8
Perú urbano: Distribución porcentual de la población de 5 años y más por lengua materna, según niveles de pobreza

	Lengua materna		Total
	Indígena	No indígena	
Pobres extremos	16	5,6	6,3
Pobres no extremos	45	39,9	40,2
No pobres	39,1	54,6	53,5
Total	100	100	100

Fuente: ENVI 2000 – Elaboración: GRADE

Gráfico 2
Perú urbano: Distribución de la población de 5 años y más por lengua materna, según niveles de pobreza



Fuente: ENVI 2000 – Elaboración: GRADE

Cuadro 9
Perú urbano: Gasto total anual y gasto per cápita del hogar
por lengua materna del jefe del hogar, según niveles de pobreza
(en dólares norteamericanos)

	Indígena	No indígena	Total
Gasto total anual			
Pobres extremos	1.843	1.885	1.874
Pobres no extremos	3.275	3.271	3.272
No pobres	5.556**	7.095**	6.950
Total	4.130**	5.605**	5.413
Gasto per cápita anual			
Pobres extremos	260	277	272
Pobres no extremos	577	568	570
No pobres	1.292**	1.822**	1.771
Total	659**	1.340**	1.277

** Las medias de los indígenas son diferentes a las de los no indígenas, con un nivel de significancia del 5%.

Tipo de cambio utilizado: 3.505 soles por un dólar norteamericano (Tipo de cambio nominal bancario para la venta en mayo de 2000, Banco Central del Perú).

Fuente: ENVIU 2000 - Elaboración: GRAACE

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 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 10). Además, mientras un 15,3% de esta última población se encuentra en el decil superior extremo, sólo un 4,6% de la población indígena participa del mismo decil.

Cuadro 10
Perú urbano: Distribución porcentual 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	6	6,4
3	8,9	7,5	7,6
4	8,3	9	9
5	9,2	10,3	10,2
6	12	10,9	11
7	9,4	11,3	11,2
8	12,3	12,9	12,8
9	12,1	13,6	13,4
10	4,5	15,3	14,5

Fuente: ENMIV 2000 – Elaboración: GRADE

El Cuadro 11 indica la existencia de una relación inversa entre grado de pobreza y experiencia migratoria (aproximada ésta según el número de años transcurridos desde que la persona migró por primera vez). Aun partiendo de la edad, se observa que la población menos pobre suele tener más años de migración, tanto entre los indígenas como entre los no indígenas.

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 3).

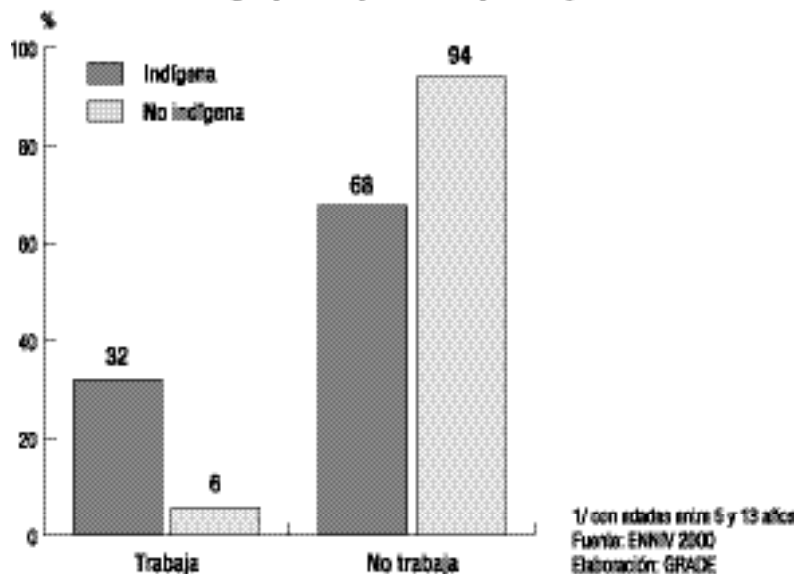
Cuadro 11
Perú urbano: Antigüedad promedio en años de la migración
por lengua materna, según niveles de pobreza^{1/} (en %)

	Lengua materna		Total
	Indígena	No indígena	
Pobres extremos	25,1	26,8	26,4
Pobres no extremos	32,6	26	28,8
No pobres	39	31,9	32,7
Total	34,7	30,2	30,9

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

Fuente: ENVI 2000 – Elaboración: GRADE

Gráfico 3
Perú urbano: Distribución de la población por lengua materna
según porcentaje de niños que trabajan^{1/}



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

Por último, existe una ligera tendencia hacia un uso más extendido 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 con 36% entre los no indígenas).

Otros campos en los que se manifiesta 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 no es significativa la diferencia respecto de la población no indígena (Cuadro 12). Si bien 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.

En términos generales, la población indígena urbana muestra un promedio menor de años de escolaridad que la población no indígena urbana. Ello queda demostrado al tomar como referencia a toda la población indígena de 5 años o más, a los jefes de hogar o a los cónyuges. Y si bien los indígenas

Cuadro 12
Perú urbano: Condiciones de salud, acceso a servicios de salud y seguridad social, por lengua materna* (en %)

	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

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

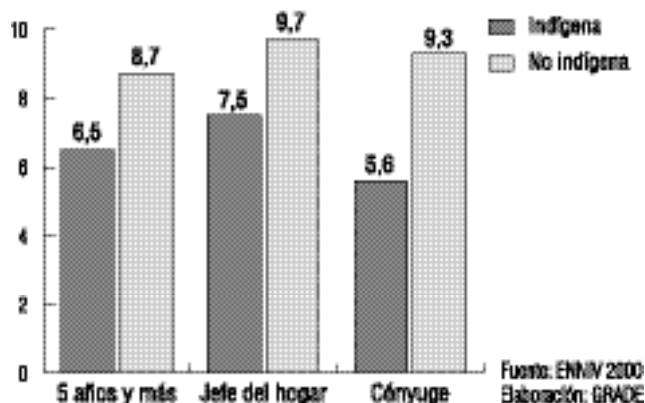
^{1/}: para los que reportaron enfermedad, accidente, síntoma o malestar en las últimas 4 semanas anteriores a la fecha de aplicación de la encuesta

Fuente: ENVI 2000 – Elaboración: GRADE

residentes en las ciudades muestran algo más de escolaridad que sus pares de las zonas rurales, la desventaja en sus logros –medidos según años promedio de educación– es mayor, comparada con la que presenta la población no indígena (Cuadro 13).

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 aquélla carece de instrucción escolar alguna, lo cual evidencia el problema del analfabetismo, que caracteriza su nivel cultural y educativo (Cuadro 14). 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 nivel de instrucción.

Gráfico 4
Perú urbano: Años promedio de educación



Cuadro 13
Perú: Años de educación promedio por áreas geográficas según lengua materna

	Urbano	Rural	Total
Personas de 5 años o más			
Indígena	6,5	4,8	5,3
No indígena	8,7	5,7	7,9
Total	6,5	5,4	7,5
Jefes de Hogar			
Indígena	7,5	5,8	6,4
No Indígena	9,7	6,5	8,9
Total	9,4	6,2	8,3
Cónyuges			
Indígena	5,6	4,1	4,6
No indígena	9,3	5,2	8,1
Total	6,8	4,7	7,3

Fuente: ENIV 2000 – Elaboración: GRADE

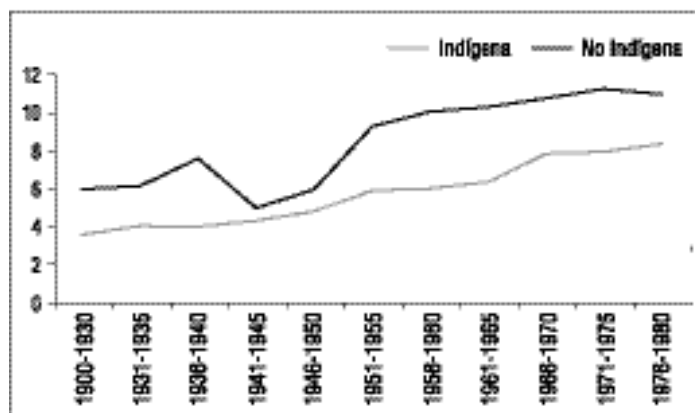
Cuadro 14
Perú urbano: Distribución porcentual de la población mayor de 5 años,
según máximo nivel de educación alcanzado

	Indígena	No indígena	Total
Ninguno	11,3	3,5	4,0
Inicial	1	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
Postgrado		0,2	0,2
Otro	0,4	0,2	0,2
Total	100	100	100

Fuente: ENVI 2000 – Elaboración: GRADE

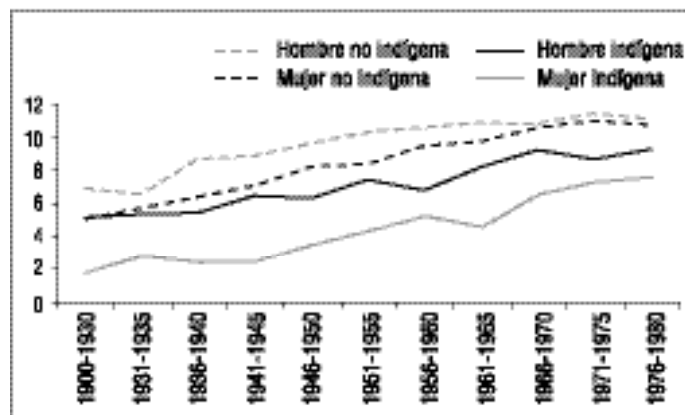
Un análisis de la escolaridad promedio según cohortes de nacimiento (Gráficos 5, 6 y 7) permite concluir lo siguiente: a) si bien el nivel educativo tiende a elevarse tanto para la población indígena como para la no indígena, a lo largo del tiempo esta última mantiene su ventaja respecto de la primera; b) los indígenas residentes en las zonas rurales presentan los promedios de escolaridad más bajos, incluso menores que los exhibidos por sus pares urbanos; c) de acuerdo a las distinciones por género se observa que, pese a 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 5
Años de escolaridad promedio
según cohorte de nacimiento, por lengua materna



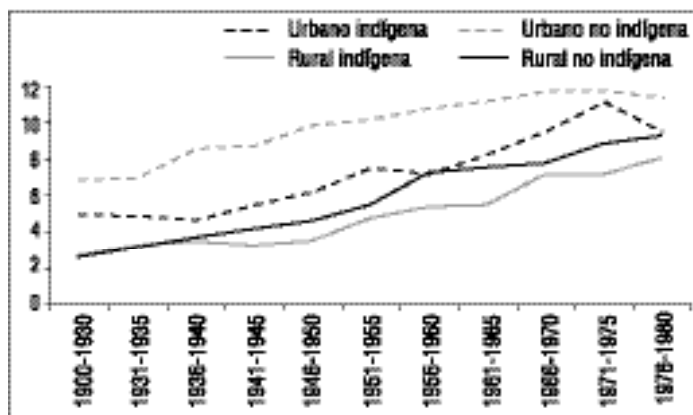
Fuente: ENNV 2000 – Elaboración: GRADE

Gráfico 6
Años de escolaridad promedio según cohorte de nacimiento,
por lengua materna y sexo



Fuente: ENNV 2000 – Elaboración: GRADE

Gráfico 7
Años de escolaridad promedio según cohorte de nacimiento,
por lengua materna y área geográfica



Fuente: ENIN 2000 – Elaboración: GRADE

CAPITAL SOCIAL EN LA POBLACIÓN INDÍGENA URBANA

Una característica de las comunidades de inmigrantes 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 urbes. 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 tiempo⁹.

⁹ Se entiende por «capital social» 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

El fenómeno no es exclusivo de países como el Perú. Se ha demostrado que al interior de muchas comunidades de inmigrantes en el mundo entero han surgido «economías étnicas» basadas en los vínculos de «solidaridad limitada» o de «confianza reforzada», que promueven 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 sustentadas 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 fundadas en el vínculo étnico y familiar (Huber y Steinhaf 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 en un «capital social» del inmigrante depende de varios factores. Entre ellos se pueden mencionar dos: la disponibilidad

acciones y atributos de nivel individual (Glaeser y otros 1999), su existencia va más allá de la suma de características individuales y se sitúa a nivel de las estructuras de gobierno, las normas culturales y las reglas sociales de una sociedad (The World Bank 1998).

de otros «activos» (privados y públicos) al momento de llegar a la ciudad y durante su inserción en ella, y el nivel de participación en organizaciones y redes más amplias que le posibiliten el acceso tanto a vínculos sociales como a recursos y mercados de bienes y servicios (Figuroa, Altamirano y Sulmont 1996: 50-51).

Se ha señalado, asimismo, que no todas las redes sociales son vía de acceso a fuentes de información o de poder. Muchas de ellas pueden constituir, más bien, mecanismos de reproducción de «círculos» estrechos. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando el inmigrante recurre exclusivamente a redes familiares, lo que supone desaprovechar las ventajas del acceso a redes más amplias (Fukuyama 1996).

En ese sentido, puede distinguirse entre redes que permiten al individuo vincularse con otros círculos que le facilitan 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 sobre exclusión social* de GRADE respecto de la existencia o no de «capital social» entre la población de origen indígena y el probable impacto sobre sus condiciones de pobreza. Los datos se limitan a dos dimensiones del «capital social»: los medios de información sobre el mercado de trabajo asalariado y la participación en organizaciones sociales.

Cabe señalar que respecto de la información sobre el mercado de trabajo asalariado, los datos consignados en la encuesta presentan la limitación de estar referidos a los

Cuadro 15
Forma a través de la cual se enteró de su actual empleo, por lengua materna^{1/}

	Lengua materna		Total (%)
	Indígena (%)	No Indígena (%)	
A través de un aviso en el periódico	2,8	6	7,4
A través de un contacto personal	15	31,9	30,2
Negocio familiar o chacra	2,8	6,3	6
Ninguna, trabaja de manera independiente	78,6	52,4	55
Otros	0,8	1,5	1,4
Total	100	100	100
Número de observaciones	357	3.162	3.519

1/ considerando únicamente a las personas de 18 años o más que declararon estar trabajando al momento de la encuesta

Fuente: ENVI 2000, Encuesta sobre exclusión social (2001) – Elaboración: GRADE

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.

En ese sentido, las cifras ofrecen una visión parcial del uso de redes para conseguir empleo. Por ende, deben ser tomadas con cuidado porque, dada la forma en que fue formulada la pregunta y las opciones consideradas como respuestas¹⁰, la información, como decíamos, sólo capta la situación

¹⁰ En virtud de esas opciones, al momento de la encuesta toda persona cuya ocupación correspondía a una actividad «informal» o que era un trabajador «por cuenta propia» o un comerciante o

de quienes cuentan con un empleo dependiente y no refleja el modo en que los «trabajadores independientes» y pequeños o micro empresarios llegaron a desarrollar su actividad¹¹.

En todo caso, los datos ponen de manifiesto algunas diferencias entre los indígenas y la población no indígena: entre esta última se registra una mayor incidencia de los «contactos personales» como medio 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 inmigrante de bajos recursos, que por lo general pertenece al denominado sector informal urbano. Esto tendría relación, además, con ciertas «barreras sociales» que presentaría 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 con el empleo

pequeño productor urbano o rural, era clasificada en la penúltima y antepenúltima opción.

¹¹ 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 (véase Adams y Valdivia 1991), tema que, debido a las limitaciones señaladas, no será tratado en este informe.

asalariado— se concluye que no existen diferencias sustanciales entre ambos tipos de población, salvo la mayor incidencia de los centros de educación como espacios para desarrollar dichas redes entre la población no indígena (Cuadro 16)¹², lo cual tiene sentido dado su mayor acceso a la educación superior.

En suma, estas cifras estarían revelando el reforzamiento de un círculo vicioso: los indígenas no tienen acceso a los circuitos institucionalizados de la educación superior, lo que a su vez los priva de establecer contactos y desarrollar redes

Cuadro 16
¿Dónde conoció a la persona que le informó sobre su actual empleo?
(por lengua materna)^{1/} (en %)

	Lengua materna		Total
	Indígena	No indígena	
Familia	34,5	36,2	36,1
Barrio / Vecindario	31,8	27,8	28
Anterior centro de trabajo	23,7	19,3	19,6
Colegio, universidad, instituto	8,1	15	14,7
Otros	1,9	1,7	1,7
Total	100	100	100
Número de observaciones	58	1.007	1.065

1/ considerando únicamente a las personas de 18 años o más que declararon encontrarse trabajando al momento de la encuesta.

Fuente: ENVI 2000, Encuesta sobre exclusión social (2001) – Elaboración: GRADE

¹² Estos datos deben ser tomados con cautela dado, en este caso, el reducido tamaño de la muestra correspondiente a la población «indígena».

que precisamente son útiles para conseguir información y oportunidades de empleo asalariado.

Respecto de la pertenencia a organizaciones sociales en general, se observan porcentajes similares de participación entre la población indígena y la no indígena, como se desprende del Cuadro 17.

Cuadro 17
Pertenencia a algún tipo de organización/asociación social
según lengua materna (en %)

	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	100	100

Fuente: ENVI 2000, Encuesta sobre exclusión Social (2001) -- Elaboración: GRADE

Tomando en cuenta al conjunto de la población, la única diferencia significativa respecto del tipo de organización a la que se pertenece es la mayor participación de los indígenas urbanos en organizaciones de supervivencia y ayuda mutua tales como clubes de madres, comedores populares y comités de vaso de leche¹³ (Cuadro 18). Este dato confirma lo

¹³ 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 supervivencia. A través de ellas se realizan actividades orientadas a proporcionar ayuda alimentaria (en víveres o en alimentos pre-

que han señalado diversos autores: son organizaciones que fomentan la solidaridad en situaciones específicas de necesidad y constituyen formas de integración alternativas a la sociedad urbana.

Cuadro 18
Tipo de organización/asociación social a la que pertenece,
según lengua materna^{1/} (en %)

	Lengua materna		Total
	Indígena	No indígena	
Vaso de leche/comedores/ clubes de madres/de mujeres	15,2	8,4	9
Religiosas	9	7,2	7,3
Deportiva/esparcimiento	3,8	6,9	6,6
De padres de familia	4,6	6,8	6,6
Vocinal/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	1,8
Otras organizaciones	5,2	2,8	2,9
No pertenece a ninguna	58,1	62,7	62,3
Número de observaciones	512	5.168	5.700

1/: La respuesta a esta pregunta es de tipo múltiple, es decir que cada persona podía contestar hasta tres alternativas, por lo que la suma de los porcentajes puede superar 100.

Fuente: ENNV 2000, Encuesta sobre exclusión social (2001) – Elaboración: GRADE.

parados) a las familias más pobres de los asentamientos urbanos y, muy eventualmente, a desarrollar algunas actividades generadoras de ingresos.

No obstante, la situación varía al momento de diferenciar a la población entre jóvenes (18 a 29 años) y adultos (30 años y más). Como se desprende del Cuadro 19, además de la mayor presencia de indígenas en general en organizaciones de supervivencia, destaca la mayor participación de la población joven indígena en las de tipo religioso. Es probable que éstas correspondan a las asociaciones de inmigrantes urbanos cuya vida institucional se desarrolla a través de festividades patronales religiosas.

Cuadro 19
Tipo de organización/asociación social en la que participa,
según edad y lengua materna^{1/} (en %)

	Jóvenes (18-29 años)			Adultos (30 y más años)		
	Indígena	No indígena	Total	Indígena	No indígena	Total
Vaso de leche/comedores/ clubes de madres/o mujeres	15	6	7	15	9	10
Religiosas	14	7	7	8	8	8
Deportiva/esparcimiento	8	9	9	3	6	5
De padres de familia		3	3	5	9	8
Vecinal/barrio		2	2	6	4	4
Gremio profesional/sindicato	2	1	1	3	5	4
Partido político	3	1	1	1	3	3
Juvenil/estudiantes	5	5	5		0	0
Otras organizaciones	4	1	1	5	4	4
No pertenece a ninguna	58	68	68	59	60	60
Número de observaciones	60	1.766	1.826	452	3.422	3.874

1/: La respuesta a esta pregunta es de tipo múltiple por lo que la suma de los porcentajes de respuesta puede ser superior a 100.

Fuente: ENNV 2000, Encuesta sobre exclusión social (2001) – Elaboración: GRADE

Si se observa el tipo de organización, es posible concluir que solamente la pertenencia a gremios profesionales o sindicatos, por un lado, y a organizaciones de empresarios o comerciantes, por otro, supone mejoras efectivas en los ingresos.

Por tratarse fundamentalmente de organizaciones de supervivencia, la participación de la población indígena en clubes de madres o comités de vaso de leche podría suponer aportes a nivel del consumo familiar, mas no un incremento de los ingresos, lo cual no descarta, sin embargo, 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.

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 inmigrantes 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 grupos focales sugiere la existencia de beneficios sociales y económicos que de aquel se derivan. En ese sentido, parecería ser que ese tipo de capital social ha servido cuando menos para contrarrestar los efectos negativos de la condición de pobreza de esa población.

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 tienen una función clave en la inserción del inmigrante y su búsqueda de oportunidades laborales. En otros casos no son tan gravitantes o se limitan a situaciones de emergencia.

Las entrevistas revelan que las redes étnicas funcionan con diversos fines y propósitos. En el caso de los inmigrantes 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. El 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 con el vendedor, un conocido que frecuentaba la misma «chichería» –lugar tradicional de venta de comida preparada y «chicha», bebida andina hecha a base de maíz– y que a la vez era compadre de un paisano de su esposo, quien al mismo tiempo trabajaba con este último. Cuando consiguen el terreno, avisan a parientes y paisanos para que ellos puedan comprar los suyos y vengán a instalarse en la misma zona urbana. Incluso les prestan algo de dinero para el efecto.

Por su parte, Donato Barrientos cuenta que luego de haber llegado a Lima se vinculó a una red de paisanos mediante la cual consiguió trabajo en una clínica. A través de los campeonatos deportivos y la formación de un club de fútbol

en el que participaba, 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 urbanización de la zona y de dotación de servicios urbanos básicos, existió mucha cooperación entre los vecinos. Una situación similar es la que presenta Luzmila Pérez, quien señala que en su barrio ha habido 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, ha acondicionado el terreno de su casa 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 la ciudad 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, que 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 personas entrevistadas registra la pertenencia a alguna organización de inmigrantes urbanos. Sólo para mencionar unos ejemplos: Valentín Tinco participa en la Asociación de Residentes de la Comunidad Campesina de Nishca, provincia de Paruro, departamento del 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 a su familia en situaciones de emergencia y/o necesidad. Por ejemplo, Teodora Avilés refiere que cuando su esposo falleció los vecinos hicieron una colecta de dinero y la apoyaron para que pudiera 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 para ello son las redes de paisanos residentes en el mismo. Cuando se le pregunta 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 ayudó 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...»*.

La mayoría de participantes de los grupos focales –hombres mayores y mujeres jóvenes– en la ciudad de Lima ya han logrado hacerse de una vivienda propia, consiguiendo el terreno principalmente a través de invasiones (sólo una minoría lo compró). 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, de ahí que en los grupos no se haya evidenciado 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 presencia en organizaciones femeninas, de sobrevivencia (como los comedores populares) y en asociaciones de inmigrantes¹⁴.

La comparación entre los casos del 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.

Redes sociales en Lima

La mayoría de los participantes, tanto hombres como mujeres que migraron a esta ciudad, manifestaron que recibieron el apoyo de algún familiar directo (padres, hermanos, primos

¹⁴ Esta tendencia refleja la paulatina solución de las reivindicaciones vinculadas al desarrollo urbano de los asentamientos populares de Lima en el transcurso 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.

o 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.

Respecto de cómo enfrentan sus problemas económicos (se deban a la falta de trabajo o a alguna enfermedad), la mayoría de participantes en los grupos focales recurren en primer término a sus familiares directos, sus paisanos y sus vecinos. Otro grupo señaló que organiza actividades sociales («polladas», «anticuchadas», etc.) para enfrentar la situación. En estas actividades usualmente participan la familia, los paisanos y los vecinos. Otro momento en el 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 de mano de obra. Esta es una costumbre propia de sus lugares de origen y que los participantes mantienen a pesar de haber migrado.

También se ha registrado una participación en asociaciones regionales formadas por inmigrantes 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 inmigrante con el entorno de paisanos y parientes residentes en la ciudad. De ese modo los inmigrantes refuerzan sus redes de contactos. En lo que concierne a las 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).

Redes sociales en el Cuzco

En el caso del Cuzco la mayor parte de los hombres adultos en los grupos focales –independientemente de su nivel de pobreza– manifiestan pertenecer a organizaciones vecinales, cuyo objetivo es la realización 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 faenas comunales. Gran parte de los hombres y mujeres manifestaron que ellos o sus parejas son miembros activos del Programa del vaso de leche y de algún comedor popular de su barrio.

Respecto del uso de los contactos para la búsqueda de empleo, encontramos que sólo una minoría de inmigrantes a esta ciudad tienen como primera alternativa buscar a sus familiares que ya están instalados en la ciudad. 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 la que mantienen un contacto cercano y fluido. Por ello, a diferencia de los inmigrantes a Lima, un grupo minoritario manifiesta que cuando tiene problemas de índole económica 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 el Cuzco no proliferan las asociaciones regionales, por lo que la participación en este tipo de organizaciones de inmigrantes no es tan alta. El motivo es la cercanía relativa de sus comunidades de origen y el estrecho

vínculo que mantienen con ellas, 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» contaban con menor «capital social» al momento de insertarse en la ciudad. Ello parece haber influido en las serias dificultades que tuvieron para conseguir empleo. Cuando lo hicieron, se ubicaron en trabajos mal pagados (como empleados domésticos y mozos en restaurantes).

EXCLUSIÓN SOCIAL Y DISCRIMINACIÓN HACIA LA POBLACIÓN INDÍGENA

Debe reconocerse que aún faltan por 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 grupos focales.

Para toda la población, la discriminación se produce 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 20). En menor medida, también se produce en los centros educativos y laborales. En el caso de la población indígena urbana, en particular, se registra una mayor incidencia al momento de acudir a un centro de salud, lo cual se confirma con los resultados de los grupos focales y las entrevistas, como se verá posteriormente.

Al detallar el tipo de discriminación experimentada, se desprende del Cuadro 21 que la mayor incidencia discriminatoria ha girado en torno a la falta de «influencias» y vínculos

Cuadro 20
Lugares en los que ha sufrido algún episodio de discriminación,
según lengua materna^{1/} (en %)

	Lengua materna		Total
	Indígena	No Indígena	
En algún centro de salud	46,1	35,7	35,6
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	9,7
Al solicitar crédito bancario/hipoteca	9,3	8,1	8,2

1/: La respuesta a esta pregunta es de tipo múltiple por lo que la suma de los porcentajes de respuesta puede exceder 100.

Fuente: Encuesta sobre exclusión social (GRADE), ENIV 2000 – Elaboración: GRADE

Cuadro 21
En algún momento de su vida
¿alguna de estas razones ha influido negativamente?

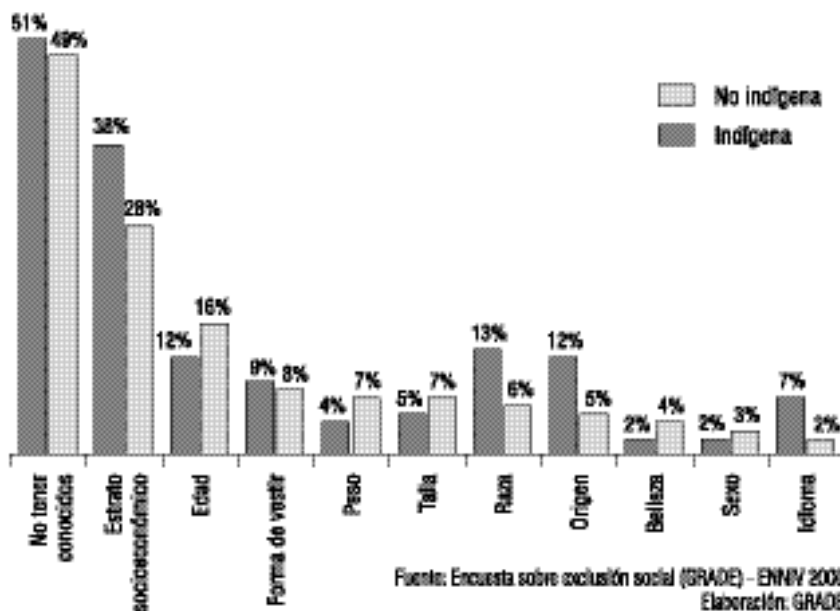
No tener conocidos	50%
Estrato socioeconómico	28%
Edad	15%
Forma de vestir	9%
Peso	7%
Talla	7%
Raza	7%
Origen	5%
Belleza	4%
Sexo	3%
Idioma	2%

Fuente: Encuesta sobre exclusión social, ENIV 2000 – Elaboración: GRADE

personales para desenvolverse en cualquiera de los espacios antes mencionados.

Por otro lado, los motivos por los cuales la población indígena urbana sí ha registrado una mayor discriminación comparada con la no indígena tienen que ver con la pertenencia a determinado estrato socioeconómico, el origen geográfico, la raza y el idioma (Gráfico 8). Es importante resaltar que estos tres últimos motivos se vinculan directa o indirectamente con la condición étnica de la población indígena urbana.

Gráfico 8
En algún momento de su vida, ¿alguna de estas situaciones ha influido negativamente? (según lengua materna)



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 episodios discriminadores se reduce fuertemente (Cuadro 22). No obstante, teniendo en cuenta sólo esos otros motivos, la población indígena urbana sigue mostrando una mayor desventaja social en tanto receptora de prácticas discriminatorias (Gráfico 9).

Cuadro 22
¿Ha sufrido algún episodio de discriminación en su vida?^{1/}
 (en %)

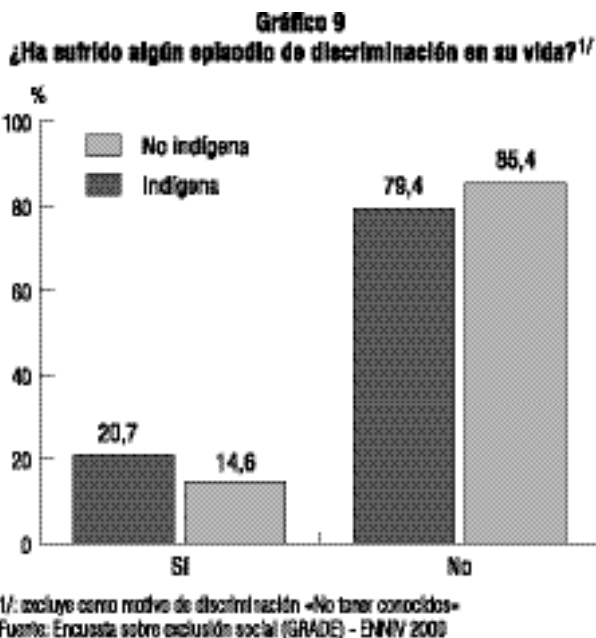
Si	15,2
No	84,8
Total	100

1/: No incluye como motivo de discriminación «No tener conocidos».

Fuente: Encuesta sobre exclusión social (GRADE), ENVI 2000 – Elaboración: GRADE

La información analizada hasta aquí revela varios elementos importantes:

- 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». Se podría pensar que la incidencia del «racismo» es baja en el Perú. Sin embargo, parece plausible plantear como explicación que la discriminación de tipo social estaría incluyendo o «subsumiendo» parcialmente otros tipos de discriminación,



entre ellos, el racial. Esta es una hipótesis derivada del análisis del material cualitativo, que además concuerda con lo señalado por la literatura existente respecto de la estrecha relación entre origen étnico, raza y clase social.

- El bajo porcentaje que indica «idioma» contrasta con lo hallado a través de las técnicas cualitativas: prácticamente la totalidad de entrevistados señalan 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 responder a 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 índole¹⁵. 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, que les puede parecer una etapa ya «remota» y «superada». Esto último se hace evidente en los testimonios recogidos a través de los grupos focales y las entrevistas.

Otros datos interesantes de la encuesta son los que revelan los niveles de discriminación según los «dominios geográficos», que de algún modo tienen que ver con las distintas áreas socioculturales en las que se puede dividir el país (Cuadro 23).

Cuadro 23
¿Ha sufrido algún episodio de discriminación por raza y/o estrato socioeconómico en su vida? (según lengua materna por dominio geográfico)¹⁵ (en %)

	Dominio geográfico				
	Perú urbano	Lima metropolitana	Costa urbana	Sierra urbana	Selva urbana
Si	31,4	27,7	30,1	43,2	27,9
No	68,6	72,3	69,9	56,8	72,2
Total	100	100	100	100	100
Número de observaciones	5.700	2.160	1.288	1.139	1.113

Fuente: Encuesta sobre exclusión social (GRADE), ENVI 2000 – Elaboración: GRADE

¹⁵ Este resultado puede deberse al tipo de pregunta formulada que, pese a posibilitar respuestas múltiples, podía condicionar una contestación «restringida»: el entrevistado habría mencionado sólo las situaciones de «mayor» discriminación.

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 en Lima se encuentra el valor más bajo. Esta tendencia se revela incluso más fuerte cuando se analiza la población indígena por separado: un 52% de los indígenas urbanos de las ciudades serranas manifiestan haber sido discriminados (Cuadro 24). 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 se ejercen en zonas urbanas de la Sierra y de la selva donde la presencia indígena es mayor, más «cercana» o en todo caso más «visible».

Cuadro 24
¿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- (en %)

	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	100	100	100	100
Número de observaciones	512	194	99	235	44

1/: considerando únicamente a las personas que declaran como lengua materna alguna lengua indígena

Fuente: Encuesta sobre exclusión social (GRADE), ENIV 2000 - Elaboración: GRADE

Los resultados de los cuadros anteriores confirman lo detectado en los grupos focales y las entrevistas en profundidad: la discriminación hacia la población indígena no sólo la practican los «limeños» con los «provincianos», sino, y probablemente incluso en «mayor medida», los ciudadanos de la Sierra y de la selva con las personas de origen indígena o nativo.

Se trata de un mecanismo característico del «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 que, a su vez, lo hacen con los individuos de las clases medias «provincianas» provenientes de la Sierra. Por su parte, quienes pertenecen a este último grupo social discriminarán a los «cholos» de los mismos departamentos o ciudades serranas donde nacieron.

En general, los entrevistados no sólo reconocen la existencia de prácticas discriminatorias sino que consideran haber sido objeto directo de las mismas. Sin embargo, también afirman que su situación actual difiere mucho de la vivida en los momentos que siguieron a su arribo a la ciudad. De algún modo puede decirse que en la actualidad no se sienten particularmente discriminados por los limeños o los cuzqueños «ciudadinos». Ello no significa desconocer las diferencias socioeconómicas y culturales que existen en la sociedad peruana, pero sí revela un grado de «asimilación» que parece haber supuesto un costo social y psicológico muy alto para ellos.

Donato Barrientos señala que al momento de llegar a la ciudad sí se veía él mismo como alguien «diferente» del resto de la población limeña, pero que ahora ya no. Afirma que hoy

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]»*.

Sin embargo, 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 había «criollos». Señala que lo fastidiaban por la manera de hablar y por sus modales no ciudadanos. Pero acota que 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 («choleado») a los «provincianos». *«La gente de Lima te trata diferente. Te dicen que somos serranos, que somos cholos, que somos indígenas»*.

No obstante, las personas entrevistadas manifiestan haber sido discriminadas sobre todo al llegar a la ciudad. Esto es más claro en inmigrantes de mayor edad como el caso de Augusto Peña, apurimeño de 53 años, que arribó a Lima en 1960. Él relata que fue objeto de discriminación por su origen étnico –en muchas oportunidades lo tildaron de «cholo» o de «indio»– y explica por qué entonces eran frecuentes ese tipo de humillaciones o insultos:

«Es que más antes había poca gente [inmigrante]. Ahora, como te digo, la mayoría viene de la Sierra. Ya no es distinguible, ¿no?». Agrega que antes se les identificaba rápidamente por el idioma.

Los espacios de discriminación por idioma son variados, pero sobresalen los centros educativos y, en 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 inmigrante 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.

La mayor parte de entrevistados reconocen que existe racismo en el Perú. Pero algunos mostraron cierta actitud evasiva al tratar el tema. Tal fue el caso, por ejemplo, de Luzmila Pérez quien, ante la pregunta de si hay racismo en el Perú, responde: *«No te podría decir...»*, para posteriormente acabar diciendo que en su opinión sí existe.

No obstante, 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, en tal grado que incluso se puede afirmar que lo que los entrevistados entienden por racismo casi resulta

siendo un equivalente de 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. Entonces al otro a un lado lo ponen».*

Esta concepción sobre el racismo se ve confirmada por testimonios como el de Élide Aparicio –inmigrante joven residente en el Cuzco–, quien dice que se ha sentido discriminada *«por ser de provincia, más que todo».*

Ha resultado revelador, en general, el hecho de que no sólo los inmigrantes residentes en Lima señalen experiencias de «racismo» y discriminación por lengua, sino que ello ocurra al mismo nivel con los inmigrantes que actualmente viven en el Cuzco. Asumiendo que esta ciudad representa la cuna de la civilización inca y, por ende, un símbolo de la «indianidad peruana», se habría esperado un mayor nivel de aceptación de la presencia indígena y de su cultura, idioma incluido. Los testimonios revelan que no es así. La discriminación que se produce 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 identifican como discriminadores a los propios sectores populares, paisanos –personas nacidas en el mismo pueblo o comunidad–, 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.

Solo a modo de ejemplo se mencionará el caso de Rosa Cerpa quien refiere que un vecino en su barrio, que también proviene 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 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 Luzmila Pérez, 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: “Usted 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».

Por ello no resulta sorprendente que la mayor parte de veces la referencia a un empleador de otra clase social más alta o de rasgos raciales «blancos» esté asociada 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 entre quienes llegaron a casas de familiares y quienes trabajaron en el servicio doméstico posteriormente– se constatan una serie de abusos y maltratos por parte de parientes y padrinos.

Según otros testimonios, hay un fuerte conflicto con la población de origen negro, que –según esos testimonios– parece proclive a ejercer la práctica del «choleo» hacia los indígenas urbanos. Felícita Huarcaya relata el conflicto que tuvo con una vecina suya, también residente 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 insultó. “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”, 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 coincidían en 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 afroperuano.

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. Yo no me creo nada de eso. Yo solamente creo que iguales somos todos. Todos. Sea negro, sea blanco, sea cualquier color, 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».

Es importante resaltar que cuando se tocó este tema en los grupos focales, en un primer momento los participantes

mostraron una aparente indiferencia e, incluso, negaron haberse sentido discriminados. Sin embargo, a medida que avanzó la conversación narraron sus experiencias negativas, en algunos casos hasta traumáticas, sobre la forma en que fueron tratados cuando recién llegaron a la ciudad.

Todos los participantes terminaron manifestando que al migrar a la ciudad –sea a Lima o al Cuzco– se sintieron de uno u otro modo discriminados, básicamente por tres motivos: el poco conocimiento del idioma castellano, la vestimenta y las características fenotípicas.

Se puede afirmar que de todos los problemas que enfrentaron 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 de que su manejo del idioma era muy limitado y les impedía interactuar con los ciudadanos en igualdad de condiciones.

La mayoría de los inmigrantes «menos pobres» que llegaron al Cuzco sintieron menos discriminación que los «más pobres», principalmente por la ayuda que recibieron de sus familiares que ya estaban establecidos en la ciudad.

En general, el sentimiento de exclusión ha sido parcialmente superado en la actualidad debido, en parte, a los cambios producidos en las sociedades urbanas (mayor presencia de inmigrantes «provincianos» y una aparente disminución relativa del prejuicio racial, entre otros) y a las propias estrategias defensivas desarrolladas por la población inmigrante mediante el proceso de «castellanización», el aprendizaje de pautas urbanas de comportamiento y el acceso a los recursos de la educación.

Exclusión social y discriminación en Lima

La discriminación por la falta de dominio del idioma castellano se presentó con mayor fuerza en la ciudad de Lima. Los inmigrantes 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 a cabalidad. Esto los llevó, en muchas ocasiones, a soportar maltratos y humillaciones en sus lugares de trabajo, donde los catalogaban como personas «ignorantes» e incapaces.

En consecuencia, algunos de los hombres (ahora adultos) sintieron rechazo o vergüenza hacia su lengua materna, por lo que evitaban hablar quechua frente a personas extrañas a su entorno familiar directo. Estos participantes manifiestan que hoy en día han podido superar ese problema y utilizan su lengua con libertad y sin vergüenza.

Los que llegaron a las ciudades con el propósito de estudiar manifestaron haberse sentido discriminados por sus compañeros de aula, principalmente por no saber pronunciar el castellano correctamente, situación que generaba burlas y desprecio hacia su condición de inmigrantes «provincianos».

La mayoría de inmigrantes 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 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 albañilería. Esa persona nos marginaba. Por ejemplo nos hacía trabajar más horas, te asustaba diciendo “estás 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, mientras la otra mitad no lo hablaba ni entendía.

Otra forma de discriminación que experimentaron los participantes entrevistados en Lima estuvo relacionada con su aspecto físico y su lugar de procedencia. Todos señalaron que el maltrato y la discriminación provenían 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») manifestaron que actualmente se sienten discriminados y rechazados cuando transitan 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 de donde uno viene toda la gente es provinciana y no somos marginados».

Gran parte de los hombres (principalmente los jóvenes) hicieron hincapié en que en la actualidad son discriminados al momento de buscar trabajo y lo atribuyeron a dos motivos: el lugar donde residen o su apariencia física. Por ello 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. Relatan que tan pronto mencionan sus direcciones reales, la actitud de los empleadores cambia y muestran cierto rechazo a emplearlos.

«Cuando le preguntan a uno dónde vive y decimos San Juan de Lurigancho, la empresa dice “¡no!, muy lejos”».

«A mí me pasó 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 señalaron que a veces las autoridades les cobran coimas o los engañan la hora de hacer

algún trámite. Estos abusos han generado un sentimiento de frustración entre los inmigrantes. Uno de ellos incluso 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 que aparece 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 y sólo debían de obedecer. En algunos casos las participantes expresan haber sido objeto de abuso a la hora del pago: los empleadores cumplían con esa obligación «cuando querían».

Las participantes también manifestaron que los patrones no querían que estudiaran ni que progresaran. 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 dijeron haber vivido situaciones en las que han sido catalogadas de incapaces para realizar un trabajo. Han sentido la discriminación no sólo en sus centros de trabajo, sino también cuando acuden a instituciones públicas de salud. Allí han podido constatar que las personas con aspecto «acriollado» reciben mejor trato 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».

Exclusión social y discriminación en el Cuzco

En lo concerniente al uso del idioma quechua en la ciudad, sólo una minoría de los participantes en el Cuzco manifestaron no haberse sentido discriminados por el hecho de hablar quechua. La mayoría experimentó un proceso de asimilación difícil y duro. Los pocos que no fueron discriminados eran bilingües y tenían mayor experiencia urbana, a diferencia de los 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 inmigrantes en la ciudad de Lima, se sentían inferiores al no poder hablar correctamente castellano.

En el caso de los inmigrantes hombres «más pobres» del Cuzco, la mayoría 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».

Sólo una minoría de participantes, hombres, manifestaron haberse sentido discriminados por sus empleadores debido al poco dominio que tenían del castellano. En algunos casos los empleadores, pese a hablar quechua, no lo usaban cuando se dirigían a ellos, haciéndoles sentirse «inferiores».

Muchos de los participantes señalan que ahora han podido superar ese tipo de discriminación. Entre los que lo afirman destaca el grupo de participantes «menos pobres», quienes atribuyen este hecho a haber logrado una mejor educación y aprendido a «defenderse».

En cambio, entre los participantes «más pobres» el problema subsiste, aunque en menor grado. Solo unos pocos se sienten discriminados en la actualidad y manifiestan que aún siguen siendo maltratados moral y psicológicamente debido a que los hacen sentirse inferiores o incapaces de desempeñar algún otro trabajo que no requiera exclusivamente esfuerzo físico.

Atribuyen este comportamiento de los cuzqueños a un sentimiento de superioridad y al fuerte «egoísmo» que los caracterizaría.

«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”».

ETNICIDAD E IDENTIDAD DE LA POBLACIÓN ANDINA QUECHUA URBANA

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). Antes que conformar organizaciones de tipo clasista, como ha sucedido con ciertos sectores del campesinado andino, estas poblaciones «han preferido revalorar el sentido de la indianidad y organizarse en agrupaciones que realzan lo étnico» (Ossio 1992: 274).

Los barrios populares de las principales ciudades del país —denominados «barriadas» en los años 1960, «Pueblos jóvenes» en los años 1970 y «Asentamientos populares humanos» a partir de los años 1980— se habrían constituido en los espacios sociales donde se forjó esa nueva identidad¹⁶. En esos barrios norteños, costeños, limeños y selváticos, junto con aymaras y quechuas del Cuzco, de Ayacucho o del centro de la Sierra, convivieron y desarrollaron intensos procesos de interculturalidad que desembocaron en la construcción de una identidad popular urbana¹⁷. Se trataría de una nueva

¹⁶ Son diversos los estudios que atribuyen 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).

¹⁷ 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.

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 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 en 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).

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 inmigrantes 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 inmigrante 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)¹⁸.

¹⁸ Se dice que en esos casos «la lengua indígena ha sido arrinconada para funcionar sólo en el contexto de la afectividad más íntima,

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. Las personas que participaron en los grupos focales y las entrevistas en profundidad son quechua hablantes bilingües, cuyos padres manejaban (o manejan) mejor el quechua que el castellano y que, por lo general, ni siquiera pudieron 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 de los inmigrantes para evitar ser objeto de dicha discriminación y propiciar su integración a los supuestos beneficios de la modernidad.

Casi todas las personas entrevistadas han estudiado la primaria en las zonas rurales de sus comunidades y pueblos. Muchas han expresado que 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 ellas.

Felicita Huarcaya –inmigrante ayacuchana de la provincia de Lucanas– relata que en la primaria les enseñaba una profesora «criolla» de Ica –departamento de la costa central

como cuando se habla exclusivamente en castellano pero se canta y se llora en quechua» (*id.* p. 14).

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 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 establece diferencias al interior del propio hogar: «*Cuando queremos que no nos escuchen, no entiendan mis hijos, nos comunicamos [con mi esposa] en quechua*» (entrevista a Donato Barrientos).

Esto último plantea un tema fundamental: el de la transmisión generacional del idioma. Del análisis de las entrevistas y de los grupos focales realizados no se concluye que haya un esfuerzo específico por promover la enseñanza del quechua a los hijos. Pero tampoco se ha registrado la alternativa opuesta, es decir la interrupción consciente y deliberada de dicha transmisión, como lo ha sugerido un reciente estudio antropológico sobre jóvenes inmigrantes e hijos de migrantes (Castro 2001).

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

Por lo general, los hijos suelen entender el quechua –a veces muy bien, otras con limitaciones–, pero no lo hablan. Su actitud hacia el idioma vernáculo usado por los padres es interesante. Algunos jóvenes, pocos por cierto, han demostrado un abierto rechazo a la lengua misma y a la posibilidad de aprenderla, pero han sido frecuentes los casos en 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). Sin embargo, esa valoración positiva no se traduce en acciones efectivas: la propia entrevistada 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 del uso del idioma. Algunos de ellos afirmaron que el quechua puede constituir un recurso que incremente el capital humano de la persona. Al preguntársele si cree que es importante que 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 supondría menciona la posibilidad de trabajar como «guía turístico» o como traductor: «En la mañana he visto en la televisión aquí en el Cuzco a 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?».

No obstante, Donato Barrientos reconoce al mismo tiempo 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».*

El tratamiento de este tema en los grupos focales 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 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 cristalicen 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 de la relación entre padres e hijos sobre el aprendizaje del idioma quechua, los testimonios no registran un patrón de comportamiento único. 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 quechua. Incluso en aquellos casos en que los hijos lo hablan o entienden, 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 él 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 manifestaron 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» manifestaron que sus hijos sí entienden y algunos hablan el quechua, destacando el hecho de que existe entre 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» muestran mayor interés en aprender y preservar el idioma.

Respecto de las mujeres cuzqueñas «menos pobres» que tienen hijos (4 personas), aunque éstos son aún pequeños ellas suelen hablarles en quechua para que se «acostumbren» al idioma. Es importante resaltar que la totalidad de inmigrantes del Cuzco consideran que el quechua es una lengua que todos deben aprender. Esta opinión es compartida por un grupo minoritario entre los inmigrantes de Lima.

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

LA IDENTIDAD CULTURAL «INDÍGENA»

Lo que se ha podido constatar en los grupos focales es que, por lo regular, existe mucha dificultad entre los entrevistados para elaborar y expresar una autoidentificación étnico-cultural definida. En todo caso, la conclusión general respecto de este punto es que en la afirmación de su identidad esta población busca prescindir del término «indígena» y de las imágenes asociadas a él.

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

la población estudiada¹⁹. De las entrevistas se deriva que en muy pocos casos se observa una autoidentificación 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 tal fastidio que incluso quiso interrumpir la entrevista. Seguidamente justificó su reacción del siguiente modo:

«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».

¹⁹ El siguiente pasaje de la entrevista a Juana Conza, que no es la única en ese estilo, resulta ilustrativo:

P: *¿Usted diría que proviene de una familia indígena o de orígenes indígenas?*

R: *Bueno, mi familia será... indígena será, pues.*

P: *¿No está segura?*

R: *¡No!*

P: *Para usted, ¿quién es una persona indígena?*

R: *Bueno, indígena será pues... No sé...*

P: *¿Quién es un cholo para usted?*

[Risas de la entrevistada]

R: *Bueno, acá el que es de Perú. El peruano es cholo, pues, ¿no?*

P: *¿Usted se considera india, indígena, chola, mestiza, criolla...?*

R: *Bueno, sí. Sí, chola... Entonces... bueno, chola, pues.*

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 inmigrante de la provincia ayacuchana de Lucanas. En todo su testimonio da a entender que ha 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 (a cuyo padre ella define como «cholo» y a su madre «blanca»). Cabe señalar, sin embargo, que en otra parte de la entrevista acaba reivindicando su identificación como «peruana».

Cuando se preguntó en los grupos focales a quién consideraban «indígena», encontramos que para la mayoría de los participantes en la ciudad de Lima indígena es aquella persona que vive en la selva y es miembro de alguna «tribu». Los otros participantes tienen opiniones divididas: algunos consideran que indígenas son ellos mismos y sus paisanos, mientras que otros califican de «indígenas» a los pobladores de las alturas que no han tenido contacto con el mundo moderno o no han logrado adaptarse a él (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 del Cuzco, en su mayoría consideran 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 piensa que no hay indígenas y que «todos los peruanos son iguales» y otro más pequeño califica de «indígenas» a aquellas personas que «no tienen buen apellido».

Otras categorías presentadas como opción de identificación en las entrevistas y los grupos focales fueron las de «cholo», «serrano» y «mestizo». En la cultura peruana los dos primeros términos han formado parte de las expresiones discriminatorias utilizadas por las clases urbanas dominantes contra la población andina. Quizás por ello no acaban de ser términos que convoquen su adhesión y que reflejen un nivel de autoidentificación. El tercer término no forma parte del habla popular sino del discurso académico. No obstante, muchos de los entrevistados lo han usado como un recurso de refugio, dada su carga neutral en comparación con los dos primeros.

En general, en las entrevistas y los grupos focales –sobre todo en el Cuzco– se ha notado una actitud más permeable hacia las categorías de «cholo» y «serrano» que a la de «indígena». Sin embargo, ninguno de los dos términos llega a generar una identificación espontánea y total por parte de los entrevistados, sobre todo en las entrevistas individuales.

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 «cholo» y en cambio se reconocen como «serranos», en oposición a los «criollos». Aunque éste es uno de los pocos casos en que se usa ese tipo de oposición 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 las diferencias entre ella y los limeños y «la gente de Miraflores y San Isidro»: *«Eso será porque tienen plata. Los de San Isidro, Miraflores, Las Casuarinas... Pero en cambio los serranos, por decir los pobres, vivimos en una invasión, pues»*.

La idea que vincula la identificación de «cholo» 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.»* Y al preguntársele 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 que sostien la existencia de una identidad «chola» (Portocarrero y Tapia 1993, TEMPO 1993, Franco 1991)²⁰.

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 de afirmación contra un intento de discriminación. Tal sería el sentido de una frase muy recurrente: *«todos somos cholos en el Perú»*.

²⁰ 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).

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 –inmigrante 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 «cholo» ha compartido –en alguna medida– el sentido peyorativo que tuvo la palabra «indígena»²¹. Acaso por ello en ningún caso surgió como una categoría propuesta por los entrevistados. Si bien parece existir algún nivel de «apropiación» o «reivindicación» del término por parte de algunos sectores, no deja de ser una palabra que tiene connotaciones negativas, de desvalorización.

Ello explicaría cierta «resignación» que traducen 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 casos como el de Élica Aparicio, quien rechaza el término. Dice que es *«sólo un insulto»* y asume una actitud de negación similar a la que se muestra frente al término «indígena»: *«Cholos no hay»*. Ella prefiere definirse a sí misma como «mestiza».

²¹ Debe tenerse en cuenta que originalmente el término «cholo» significaba «perro» y que fue usado por sectores «blanco-criollos» en un sentido peyorativo.

En cierto modo, esto último daría la razón a quienes critican la validez de la hipótesis en torno a la existencia de una identidad «chola». Se ha señalado que no hay un reconocimiento ni una identificación espontánea con esa categoría por parte de la población de origen andino (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 el término está asociado a imágenes negativas y a adjetivos tales como huachafo (ridículo), sucio, tonto y resentido. Y aunque otros autores han hallado, también dentro de la población escolar, 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 defensiva sino que también expresa una afirmación de conciencia democrática. Nazaria Quispe, por ejemplo, asocia su identificación como «mestiza» a la falta de «pureza» racial y a la mezcla democrática igualadora: *«Decir “cholo, cholo”... para mí no existe el cholo porque creo que todos somos cholos. No hay acá uno que pueda decir “yo soy indio”...»*.

Los participantes de los grupos focales manifiestan en su mayoría que el término «cholo» es utilizado por los ciudadanos para referirse, muchas veces de manera despectiva, a las personas provenientes de la Sierra. Por otro lado, según una minoría de sexo masculino, el término se usaría también de manera cariñosa entre paisanos.

Al momento de indagar sobre el término «serrano» se pudo apreciar que los participantes no reaccionaron de manera

inmediata, sino que se tomaron un tiempo para elaborar sus respuestas. Finalmente, mencionaron que la palabra se usa para referirse a personas que provienen de la Sierra.

En general, se puede concluir que el uso de esas categorías recuerda a los entrevistados vivencias múltiples en las que fueron objeto de maltrato y estos términos se utilizaban para humillarlos.

En el caso de Lima hallamos que los hombres mayores «más pobres» mayoritariamente se autodenominaron «mestizos» y sólo una persona se definió como «criollo».

En lo concerniente a los hombres mayores «menos pobres», la mayoría se autodenominó «serrano» (4 personas), una minoría se calificó de «mestizo» (2 personas) y de los otros dos participantes, uno se autodefinió como «provinciano» y el otro como «indígena». Al indagar en este mismo grupo si se sentían más «peruanos» que «provincianos», todos manifestaron 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 usó como autodenominación el término «serrano» o de «raza inca» (4 personas), en tanto que sólo dos se autodenominaron «indígenas» y otras dos dijeron ser de «raza peruana». Sin embargo, en su mayoría los participantes manifestaron, además, sentirse «peruanos» por sobre todo.

Cuando se preguntó acerca del tema a las mujeres jóvenes «más pobres», en su mayoría (7 personas) se autodenominaron «serranas» y sólo una como «cuzqueña». Cabe resaltar que también las participantes de este grupo se sienten por sobre todo «peruanas».

En el Cuzco casi todos los hombres mayores «más pobres» se autodenominaron «serranos» y dijeron que se sienten más «cuzqueños» que «peruanos». Es el único grupo que, por oposición, hace referencia –por oposición– a una identidad regional antes que nacional.

Los hombres mayores «menos pobres», se autodenominaron mayoritariamente «cholos» y una minoría dijeron ser «mestizos». Manifestaron sentirse en primer lugar peruanos antes que de la provincia de donde provienen.

Respecto de las mujeres, la mayoría se autodenominó «chola» y una minoría se definió como «mestiza». En relación a si se sentían más «cuzqueñas» que «peruanas», las participantes respondieron que por sobre todo son «peruanas».

La categoría de «provinciano» –bastante usada por las personas entrevistadas– remite a la pertenencia a determinado departamento, región o pueblo del «interior» del 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, la pertenencia a una comunidad específica –un anexo, distrito, pueblo o comunidad campesina– es para la población de origen indígena un elemento central de autodefinition.

Por eso mismo, si bien la categoría de «provinciano» hace alusión al origen étnico quechua o andino, al mismo tiempo trasciende ese significado: es usada, como decíamos, por oposición a «lo limeño» pero abarca también a la población procedente de otros distritos, provincias y departamentos de la Costa y la selva del país. Las entrevistas revelan una

clara preferencia por el uso del término «provinciano» frente al de «indígena». Las palabras de Luzmila Pérez lo sintetizan: «Nosotros no somos indígenas. Provincianos sí».

Por otro lado, los testimonios reflejan la posibilidad de una afirmación simultánea en dos niveles: el «regionalismo» no supone negar la identificación con «lo peruano». En palabras de un entrevistado: «Me siento peruano y provinciano, con orgullo. Igual, en ambos niveles». O como lo resumía una mujer nacida en la comunidad de Chipao: «Yo soy bien peruana, de Chipao».

La mayor parte de entrevistados prefieren la afirmación de su «peruanidad» y el resultado de las entrevistas demuestra que el regionalismo no entraña una oposición a esa identidad nacional. Si bien la formación de la identidad cultural en el Perú se desarrolla a partir de una «cultura regionalista» expresada en el sentimiento de pertenencia a una comunidad de origen (Altamirano 2000c), los cambios vinculados a las migraciones internas y la emergencia de nuevos sectores populares han propiciado la 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 donde 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...».

SUPERVIVENCIA DE LA ETNICIDAD EN LAS CIUDADES

El material empírico muestra que las reticencias a identificarse con «lo indígena» no ha significado entre los indígenas urbanos el rechazo de su etnicidad ni el abandono completo de su cultura. 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 con 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 en la encuesta sobre exclusión social de GRADE. Como se puede ver en el Cuadro 25 la población «indígena» (definida de acuerdo a la lengua materna) escucha con «mayor frecuencia» el huayno y lo usa para amenizar sus reuniones sociales y familiares.

Las entrevistas realizadas destacan la relevancia de las asociaciones de inmigrantes. Con niveles de participación distintos se observa que, en general, constituyen un espacio de

Cuadro 25
Preferencias de géneros musicales, según lengua materna^{1/} (en %)

	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
Huayno/folklorica	64,8	57,3	55,2	12,9	10,4	10,7
Technocumbia, techno	6	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	14,2	26,9
Otros géneros musicales	19	17,4	9,5	27,5	25,4	13,5
Ninguna/no me gusta	1,8	2,8	0	1,5	1,4	0
Número de observaciones	512	512	452	5.188	5.188	4.609

1/: pregunta con respuesta de tipo múltiple, por lo que la suma de los porcentajes puede exceder 100

Fuente: ENNV 2000, Encuesta sobre exclusión social (2001) — Elaboración: GRADE

socialización importante y de recreación de sus valores tradicionales. En el Cuzco los inmigrantes no participan masivamente en ese tipo de organizaciones pues la menor distancia con sus comunidades de origen facilita una relación más estrecha 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 inmigrantes 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 mantenido un permanente contacto durante todo el tiempo que lleva viviendo en la ciudad. Incluso, dada su actual situación de desempleo (fue uno de los despedidos de la década de 1990) tiene planeado retornar a su pueblo y montar algún negocio agropecuario o industrial de pequeña escala. Para ello ha venido conversando con «otros paisanos» sobre de la posibilidad de formar una microempresa.

Se ha constatado que, efectivamente, los entrevistados mantienen en su mayoría un estrecho vínculo con sus comunidades de origen y en más de un caso han sido dirigentes de aquellas de donde provienen. En general, todos participan en redes de paisanos que les han servido sobre todo en los momentos iniciales de su inserción en la ciudad. Muchas veces han sido beneficiarios u oferentes de ayudas tales como préstamos de dinero, información para conseguir empleo, recomendaciones en centros de trabajo (donde quien los recomienda ya está laborando), y vínculos para conseguir terreno para vivienda.

Señalan mayoritariamente 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 entre la chacra familiar y 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 medicinas tradicionales. Celín refiere, por ejemplo, que su madre utiliza 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 a nosotros». Y al preguntársele si ellos, los hijos, han aprendido sobre el 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».

La mayoría de quienes migran a la ciudad de Lima organizan y participan en fiestas patronales que constituyen un motivo de reunión o reencuentro entre los paisanos. En el caso de los inmigrantes al Cuzco estas fiestas no se celebran en la capital. Más bien, constituyen un motivo para regresar al pueblo y reencontrarse con familiares y paisanos.

Cuando se indagó entre los participantes qué es lo que más extrañaban de su lugar de origen, todos manifestaron que era la comida. La razón principal, según dicen, es que los productos no son los mismos, no tienen la misma «frescura» o

«calidad» y por ello la comida tiene «menos sabor» que la preparada en sus pueblos. Pese a ello la mayoría de los inmigrantes a Lima y la totalidad de los inmigrantes al Cuzco manifiestan que suelen preparar algunos platos típicos de sus lugares e incorporarlos a su alimentación cotidiana.

En ambas ciudades los entrevistados manifestaron que conservan 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 del «mal del ojo», «susto» o «chucaque». Frente a un problema de salud, primero hacen uso de la medicina tradicional (las yerbas curativas) y sólo si éstas no surten efecto acuden a la medicina moderna. Un pequeño grupo de participantes en Lima manifestaron que creían en la brujería, principalmente porque han vivido, en su entorno familiar, situaciones que demuestran sus efectos reales. También afirmaron creer en los «baños de florecimiento» y en las propiedades curativas del cuy (roedor andino).

Algunos de los inmigrantes 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 dos costumbres permanecen arraigadas: la de «chacchar» (masticar) coca y la de pagar tributo a la tierra. Esto último se hace para agradecer o pedir algún beneficio personal o éxitos para el tiempo de cosecha, sobre todo durante la época de carnavales y en el mes de agosto.

Declararon en su mayoría que lo que más extrañan de sus lugares de origen es, 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 inmigrantes de Lima como los del Cuzco expresan que mantienen la costumbre de escuchar y bailar la música de su tierra, sobre todo los huaynos, siempre presentes en todas las fiestas que realizan.

CONCLUSIONES

1. El uso de la lengua vernácula como criterio de definición de la población indígena ha sido inicialmente utilizado 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. Pese a 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, incapado reconocimiento social y legal de sus lenguas, trato desvalorizado 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,

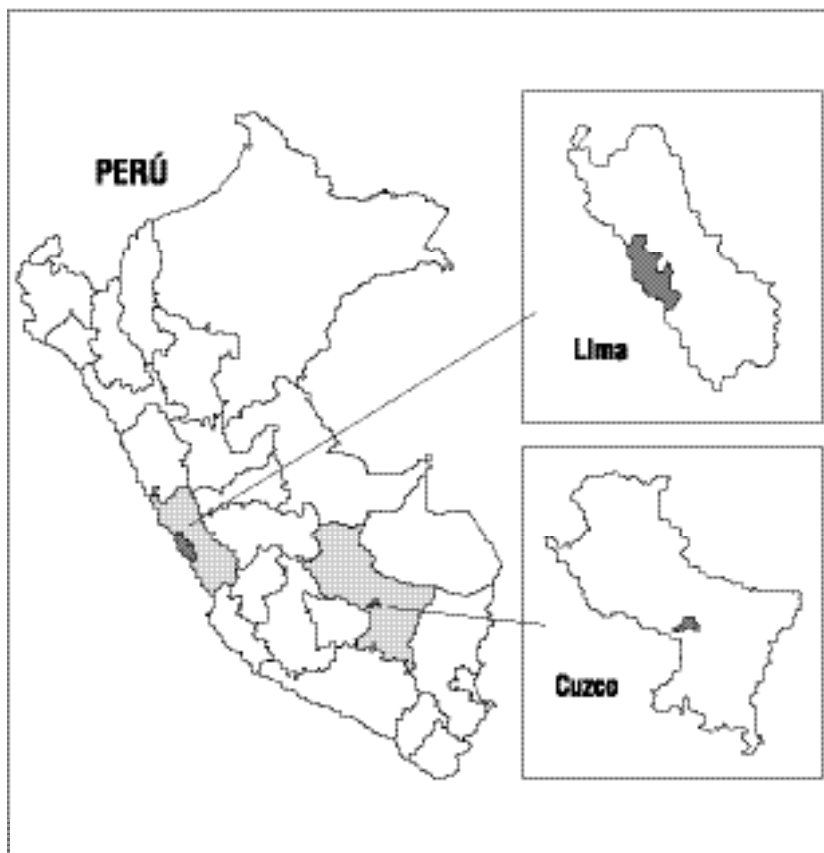
los niveles de pobreza extrema son más altos entre la población indígena que entre la no indígena. Ello se expresa no sólo en los niveles de gasto promedio familiar y per cápita, sino también en las condiciones de sus viviendas, la salud y el acceso a la seguridad social. Particulares desventajas muestran los indicadores de logros educativos, medidos tanto por años de escolaridad como por acceso a mayores niveles de educación.

4. La población inmigrante 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 la participación mayoritaria en organizaciones de supervivencia que, si bien pueden 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 inmigrantes 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 su supervivencia. La negación de su condición «indígena» y la ausencia de esfuerzos orientados a promover el uso del idioma quechua entre las nuevas generaciones parece responder, al mismo tiempo, a la exclusión y la discriminación que han practicado la sociedad y el Estado peruanos contra esta población.

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, 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 macrorregional. 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».

Ubicación de los dominios de estudio



Anexo

METODOLOGÍA DEL ESTUDIO

La metodología del estudio se basó en dos tipos de instrumentos. Uno, cuantitativo, consistente en el análisis estadístico de la información de dos encuestas, la ENNIV 2000 y la que GRADE llevó a cabo en 2001 entre una submuestra de la anterior e incluyendo un módulo sobre exclusión social. El segundo fue de tipo cualitativo y consistió en la realización de entrevistas en profundidad y el desarrollo de grupos focales.

Para la aplicación de las técnicas cualitativas se decidió considerar a la población de origen quechua, el contingente étnico mayoritario en el país. Para su realización 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 macrorregional planteara la posibilidad de una mayor presencia indígena en ella. Se consideró interesante optar en este último caso por la ciudad del Cuzco, considerando además la carga simbólica que tiene en relación con el legado andino en el país.

Para la aplicación 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 a una población de 835.158 indígenas; mientras que en el departamento del Cuzco vivían 570.454. Si bien en términos absolutos esta última cifra era menor, la importancia relativa de los indígenas respecto de la población departamental total era claramente mayor en este último caso (64,9%) que en el primer departamento (14,6%).

Con la introducción de técnicas cualitativas se 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 para las entrevistas en profundidad se hizo teniendo en cuenta dos referentes alternativos: en primer término, la inclusión de 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 grupos focales del estudio. Usando cualquiera de estos dos criterios se eligieron 8 casos en Lima y 10 en el Cuzco.

Trabajo de grupos focales

El trabajo de los grupos focales 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 del que se partió fue que las respuestas a los temas de discriminación y etnicidad se diferenciarían 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 casos²².

ESQUEMA DE LOS GRUPOS EN LIMA

<i>Diferencia generacional</i>	Niveles de pobreza	
	Indígenas «menos pobres»	Indígenas «más pobres»
Indígenas «adultos»	GRUPO A Hombres	GRUPO C Hombres
Indígenas «jóvenes»	GRUPO B Hombres	GRUPO D Mujeres

²² Limitaciones presupuestarias impidieron contar con un grupo de indígenas «jóvenes más pobres» en la ciudad del Cuzco.

ESQUEMA DE LOS GRUPOS EN EL CUZCO

<i>Diferencia generacional</i>	Niveles de pobreza	
	Indígenas «menos pobres»	Indígenas «más pobres»
Indígenas «adultos»	GRUPO A Hombres	GRUPO C Hombres
Indígenas «jóvenes»	GRUPO B Hombres	

Al final, la muestra de los grupos focales estuvo conformada por 57 personas, las mismas que participaron en los 7 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: 200.000 y 800.000 nuevos soles (60 y 230 US\$ aproximadamente)
- quechua hablantes
- grado de instrucción: desde primaria incompleta hasta educación superior
- residentes en los conos urbanos Sur, Este y Norte de Lima

Muestra del Cuzco

- ambos sexos
- de 20 a 54 años de edad
- lugar de nacimiento: provincias cuzqueñas de Quillambamba, Paruro y Sicuani
- ingresos entre 300.000 y 800.000 nuevos soles (85 y 230 US\$ aproximadamente)
- 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 grupos focales. Las sesiones fueron grabadas para su posterior análisis.

Encuestas ENNIV 2000 y GRADE (sobre exclusión social)

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

- la Encuesta Nacional de Niveles de Vida (ENNIV), realizada por el Instituto CUÁNTO S.A. en el tercer trimestre del año 2000;
- la Encuesta sobre exclusión social (2001), realizada en conjunto por el Instituto CUÁNTO S.A. 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 ENNIV. Este módulo permitía captar características de los hogares y las personas para identificar las variables potenciales que permiten una aproximación 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, finalmente, la autopercepción del encuestado respecto del grupo racial de pertenencia.

La muestra final a la que se le aplicó la encuesta fue de 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/comviviente	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 (%)	83,2	82,5
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	9,8
Distribución por dominios (%)		
Lima metropolitana	39,7	37,9
Costa urbana	18,8	22,6
Sierra urbana	20,0	20,0
Selva urbana	20,5	19,5
Individuos encuestados	8.128	5.700
<i>Tasa de cobertura a nivel de individuos del módulo de exclusión social respecto de la ENNIV 2000</i>		70%

1/: comprende únicamente los individuos que residen permanentemente en zonas urbanas, de 18 años o más.

Fuente: Encuesta sobre exclusión social (GRADE) - ENNIV 2000

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

	Lengua materna		Total
	Indígena	No Indígena	
Tasa de pobreza (%)	61%	46%	47%
Antecedentes Migratorios			
Es migrante	53%	22%	24%
Migró por trabajo	26%	6%	8%
Migró por estudios	5%	3%	3%
Características Educativas^{1/}			
Años de educación (promedio)	6,9	10,4	10
Sabe leer y escribir	86%	97%	96%
Nivel educativo alcanzado hasta la secundaria	86%	68%	69%
Características laborales			
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 empleador	7%	10%	9%
Características de la vivienda			
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%

**Estimación del impacto de las características étnicas, de las redes sociales,
de 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)
Antecedentes lingüísticos							
Habla lenguas nativas (quechua, aymara u otras lenguas nativas)	-0,047 (0,77)	-0,046 (0,75)	-0,048 (0,80)	-0,051 (0,83)	-0,047 (0,79)	-0,051 (0,84)	-0,047 (0,78)
Edad desde la que habla castellano	-0,007 (1,11)	-0,007 (1,30)	-0,006 (1,02)	-0,005 (0,94)	-0,006 (1,04)	-0,006 (0,97)	-0,007 (1,22)

Redes Sociales

Consejal o su actual empleador por un contacto personal	0,082 (2,24)**						
El contacto personal es del barrio/ciudadano		0,078 (1,38)					
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 (1,82)					
El contacto personal es de otros lugares		0,101 (0,45)					

Capital Social

Índice de capital social individual			0,006 (2,41)**				
Partidos o forma parte de alguna organización/asociación				0,097 (3,20)**			

Antigüedad de la participación

Años que forma parte de alguna organización (promedio de todas las organizaciones a las que pertenece)					0,007 (2,89)**		
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--	--	--	-------------------	--	--

Forma de participación en la toma de decisiones

Partidos, forma parte

0,067

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 incorporó en la encuesta realizada por GRADE sobre exclusión social²³.

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 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 donde participaba el individuo²⁴.

²³ Las preguntas sobre capital social forman parte de la encuesta sobre exclusión social que GRADE desarrolló y que fue aplicada por el instituto CUÁNTO S.A. el año 2001. La encuesta sobre exclusión social comprendía la aplicación de un formulario a todas las personas de 18 años y más residentes en zonas urbanas, que fueron entrevistadas para la ENNIV realizada en el 2000. La cobertura de la encuesta sobre exclusión social alcanzó al 70% de las personas anteriormente entrevistadas.

²⁴ 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 realizan. Se reconoce, por tanto, la limitación para aproximarse a la idea de «capital social cognitivo», que tiene que ver con aspectos de carácter subjetivo como confianza, solidaridad y reciprocidad (Krishna y Shrader 1999).

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

El puntaje por cada organización es el resultado de tres valores:

- un primer puntaje de 1 ó 0 dependiendo de si la persona participaba o no de una organización;
- un segundo de 1 a 5, para representar el quintil donde se encontraba el porcentaje de años que había dedicado a participar en dicha organización: a más años de participación, mayor puntaje;
- un tercer puntaje de 0 a 4, donde el mayor valor correspondía a quien fuera líder de la organización, 1 en tanto perteneciera pero no participara en ella y 0 en caso de no pertenecer a la organización para la cual se estaban calculando los valores. El índice de participación en cada organización se generaba multiplicando los 3 valores previamente estimados, obteniéndose un valor mínimo de 0 y uno 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 van de 0 a 60. Para efectos de interpretación el valor obtenido fue estandarizado a una escala de 0 a 100. Así, el extremo 0 representa la inexistencia de capital social debido a una nula participación en organizaciones y el de 100 indica una intensa participación, largo tiempo haciendo parte de las organizaciones y participación como líder

en todas aquellas de las que forma parte. Debe indicarse que de acuerdo a los cálculos realizados, el 61% de los encuestados presentaron un valor de cero en el índice y aproximadamente 1,5% obtuvo puntajes mayores a 20. Ninguno de los entrevistados obtuvo el máximo puntaje de 100, siendo 75 el máximo alcanzado.

