

CONTINUIDADES, HIBRIDACIONES Y RUPTURAS.
UN ENSAYO SOBRE LA INTERCULTURALIDAD DEL PERÚ
*Continuities, hybrids and ruptures. An essay on the interculturality
in Perú*

Javier PROTZEL
Universidad de Lima

BIBLID [1130-2887 (2001) 28, 149-169]

Fecha de recepción: mayo del 2001

Fecha de aceptación y versión final: julio del 2001

RESUMEN: En este artículo se reflexiona sobre las peculiaridades de la cultura peruana a la luz de las experiencias de los últimos años a los efectos de encontrar los rasgos diferenciadores; de puntualizar su evolución histórica y de encontrar claves explicativas del desarrollo contemporáneo de la cultura popular en el marco de la interculturalidad entre diversos grupos étnicos en el país y a la luz del papel de los medios de comunicación de masas.

Palabras clave: cultura popular, interculturalidad, medios de comunicación de masas y cultura, Perú.

ABSTRACT: The article reflects on the peculiarities of the Peruvian culture in the light of the last years' experiences with the aim to find differential features, specifying its historical evolution and unraveling the keys which can explain the contemporary development of popular culture in an intercultural context among different ethnic groups in the country and in the light of the role of the mass media.

Key words: popular culture, interculturality, mass media and culture, Perú.

I. INTRODUCCIÓN

El presente ensayo intenta recorrer brevemente algunas miradas y rasgos distintivos sobre la(s) cultura(s) del Perú. Corresponden a distintos momentos de una historia que evoca menos la figura de estratos desconectados y superpuestos unos a otros que la de una sucesión de experiencias acumuladas cuyo sedimento no termina de desaparecer. El descentramiento de la cultura con respecto a la nación y la economía vivido hoy a escala global se entrecruza en este país con el secular descentramiento entre estos ámbitos. Los vínculos de continuidad establecidos por la historia oficial a fin de construir un metarrelato de conjunto de la peruanidad son un esfuerzo basado en olvidos u omisiones selectivas, y por cierto, en idealidades. Y es que los desfases entre el tiempo de corta duración de la modernización se desfasa permanentemente con respecto al tiempo de larga duración, que es aquel en que persisten sinnúmero de mentalidades. Lo que explica la complejidad de las hibridaciones, la diversidad de formas de resistencia material y simbólica que han caracterizado a muchos de sus habitantes.

La idea de una cultura nacional inmutable y homogénea es ahora materia de crítica en las ciencias sociales peruanas (Degregori et al., 2000). Si la nación como *comunidad imaginada*, utilizando la expresión de Benedict Anderson (1983), no es una producción de sentido acabada, sino una que va mutando según contextos, de modo aún mayor sea inconveniente pensar la noción de cultura en abstracto. La idea de cultura nacional al uso proviene de Occidente y data del desarrollo del nacionalismo de los estados modernos (Wieviorka, 1993: 27-41) al que se adhirieron las nacientes repúblicas hispanoamericanas. La gran diversidad característica de estos países –en particular los de población nativa numerosa– pone en evidencia una extrapolación arbitraria o la retórica del otro lado del océano. Para Jonathan Friedman, el término –«cultura»– en diferentes lugares o situaciones deja de ser una herramienta de comprensión para convertirse en obstáculo, pues termina esencializando lo estudiado (1995: 82). Pese a la inercia de las mentalidades, lo más permanente de las culturas peruanas ha sido el uso de la diversidad y la apropiación de significantes ajenos, casi siempre en marcos de desigualdad y exclusión.

II. LA REPÚBLICA Y EL AISLAMIENTO DEL MUNDO ANDINO

Cuando en 1907 Francisco García Calderón publicó en París *Le Pérou Contemporain*, este país conservaba aún muchos rasgos de su pasado colonial. Para quien lo lea hoy, lo interesante del texto probablemente consista menos en el ánimo paternalista y disciplinario de sus propuestas que en la naturaleza de su reflexión, por ser una de las primeras en aspirar a convertir este país en una totalidad integrada con una cultura nacional (García Calderón, 1981). El ácido juicio ultramarino del autor hacia sus pares de la oligarquía criolla trasuntaba una implícita definición de la nacionalidad peruana, casi un sueño: los «verdaderos» peruanos eran los criollos costeños, occidentalizados y de sangre europea. En vez de una clase dirigente, existía este grupo de rentistas, hacendados

y comerciantes enriquecido por la exportación y el control del Estado. En cambio, los andinos de las múltiples etnias que conformaban la mayor parte de la población no eran *aún* peruanos, en la medida en que, para García Calderón, no estaban integrados en la civilización. Como a lo largo de siglos, seguía imponiéndose la realidad de un archipiélago social y cultural, tan fragmentado como la difícil topografía sobre la que se asentaba.

Sin embargo, en la conciencia de estos grupos había nacido una sensación de tiempo perdido y la necesidad de pensar lo nacional como proyecto, en medio de la bancarrota financiera y moral ocasionada por haber perdido la Guerra del Pacífico (1879-1884). No podía ser de otro modo, si el súbito enriquecimiento inducido por el negocio del guano había hecho del Perú el primer importador y exportador iberoamericano del y hacia el Reino Unido entre la quinta y séptima décadas (Levin, 1964), dando a las minorías un boato que deslumbró los ojos de los viajeros (Lohmann Villena, 1992: 199-207). La otra cara de esa moneda de la prosperidad era la de una república naciente cuya vinculación con los mercados mundiales la desarticulaba económica y culturalmente aún más. El mismo auge guanero nos lo ilustra. El reclutamiento y transporte forzado de *coolies* provenientes de Hong Kong y Macao (Rodríguez Pastor, 1991), así como de habitantes de la Isla de Pascua para la extracción semiesclava del fertilizante de las islas desde lugares tan remotos como la China y el confín oriental de Polinesia –sin dejar de mencionar el tráfico de esclavos de Angola desde el siglo XVI (Romero, 1994)– se debía al aislamiento de la sierra andina, cuyos habitantes ni siquiera eran tomados en cuenta como fuerza de trabajo barata (Yepes del Castillo, 1972).

La pregunta elitaria por la cultura peruana nacía de la necesidad, pero también de cierta curiosidad, consonante con el modernismo literario finisecular. El «indio» era reinventado como actor imaginado, objeto estético y tema político en ciernes, precisamente cuando los primeros años del nuevo siglo habían traído cierta recuperación económica¹. Así, una mezcla confusa de paternalismo y pragmatismo fueron la simiente de lo que más adelante sería llamado *indigenismo*, contrapuesto al *hispanismo* (Arguedas, 1977; Rama, 1978), ambas verdaderas ideologías sobre la cultura peruana cuyos discursos proyectaban la imagen de una sociedad dualizada. Obviamente la ignorancia y el olvido subyacentes al «descubrimiento» de un *problema del indio* eran consecuencias de una visión hegemónica de la historia. Las culturas de las serranías andinas eran ya sea sinónimo de atraso, degeneración y potencial peligro, tangibles en la presunta abulia y alcoholismo del indígena, ya sea la continuación contemporánea de la gloriosa civilización incaica.

Prejuicio o idealización, cada mirada partía de ángulos exteriores y equivocados, pues ese «indio» genérico y homogéneo al que se constituía en sujeto era un hecho colonial

1. Mario Vargas Llosa comenta en uno de sus ensayos sobre Arguedas cómo la sensibilidad hacia lo exótico de la literatura europea finisecular –los parnasianos franceses, por ejemplo– se reproduce en las elites peruanas. Se dan cuenta de que pueden encontrar su inspiración no en la lejana Persia o en el Japón, sino en algo mejor, y que está al alcance de la mano: el indio.

originado apenas a fines del siglo XVIII para alcanzar forma a mediados del XIX. Al sofocarse la rebelión de Túpac Amaru II (1781), España proscribió el poder, la propiedad de tierras y símbolos de los *curacas*, señores étnicos locales. Se quiso reprimir aquellos rasgos identitarios que permitiesen afirmarse contra la autoridad colonial. Se prohibieron ciertas costumbres como montar a caballo, y se impusieron otras, como la del vestido peninsular (Flores Galindo, 1987). Con la crisis de los curacazgos se destruyó la continuidad de sus linajes, perdiendo nitidez los perfiles de esa gran variedad étnico-cultural. Irónicamente, la fundación de la República en 1821 reforzó la dualización. Ni la proclamación de la ciudadanía de los indígenas por San Martín ni los decretos liberales de avanzada expedidos por Bolívar propiciaron una igualdad real ante la ley; al contrario, la enajenabilidad e individualización de la propiedad rural favorecieron su exacción por criollos y mestizos letrados. Sin *curacas*, se habían cortado los puentes entre la *República de Españoles* y la *República de Indios*, quedando sus funciones de intermediación a cargo de funcionarios y comerciantes mestizos, sucesores lejanos de los corregidores (Cotler, 1978). Mientras soplaban vientos liberales en una parte de la intelectualidad limeña, en la sierra crecía un régimen de concentración de la tierra de inmensos latifundios improductivos con regímenes de servidumbre semifeudal (Stern, 1986; Chevalier, 1966).

III. COLONIAJE Y CULTURAS DE RESISTENCIA

¿Fue esa represión la que más eficazmente marcó las distancias entre indígenas y criollos sembrando futuras posibilidades de integración? Quizá no, pues se hace necesario retroceder aún más. Entre la última década del siglo XVI y las dos primeras del XVII, las dos primeras generaciones de mestizos elaboraron un primer pensamiento propio mediante el cual intentaban ubicar su identidad y conciliar el acervo vernáculo con el europeo y elaborar una visión de la historia universal desde las Indias (Lienhard, 1983: 114-115). Tanto el Inca Garcilaso como Felipe Guamán Poma de Ayala, de maneras distintas, textualizaron concepciones del espacio y del tiempo que habían asimilado de los relatos orales quechuas en que se amamantaron². Pero la aparición de estos cronistas mestizos fue contemporánea de la Contrarreforma, una de cuyas expresiones en América fue una persecución político-religiosa llamada *extirpación de idolatrías*, iniciada en la segunda década del siglo XVII. El enconado afán de eliminar la adoración pagana a las *wakas* y convertir a los indígenas —hecho consumado en la segunda mitad del siglo— arrastró también el destino de estos heterodoxos intelectuales.

Pero tanto la radical alteridad de los americanos como las limitaciones de la administración virreinal conspiraron contra el designio barroco de la cristianización. Si creencias y ritos, formas productivas y vida urbana, estructuras musicales y estilos

2. En la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma la cosmovisión se manifiesta menos en el contenido como tal que en el «pensamiento salvaje» evidenciado por el empleo de la lengua castellana y sus concepciones del espacio y el tiempo.

pictóricos podían efectivamente provenir de ultramar, las gramáticas de percepción y de reconocimiento eran indígenas. Esta discrepancia semiótica entre código, mensaje y lectura nos ayuda a explicar la insuficiencia de la noción de mestizaje. Éste no ha consistido en una fusión niveladora y sumatoria, sino en la apropiación de un significante exótico, en una toma de posesión selectiva que implicaba en el sujeto márgenes de libertad pequeños pero reales en los cuales realizaba una resistencia simbólica. Rasgo recurrente registrado por la historia cultural (De Certeau, 1980) y presente aún en las sociedades latinoamericanas modernas (Martín Barbero, 1987; García Canclini, 1992), la hibridación se localiza en el lado opuesto de la asimilación; corresponde a la sabiduría táctica de una guerra de posiciones en que desde una posición desfavorable se busca arrancar un provecho mínimo del contendor.

Si desde la Lima virreinal en la que florecieron escritores como Juan del Valle Caviedes y Pedro de Peralta y Barrionuevo podía percibirse una profunda escisión con respecto a la región andina, la mirada etnohistórica posterior muestra por el contrario la continuidad de unas hibridaciones en cuyos márgenes e intersticios hay señales de resistencia simbólica. ¿No aparecen acaso figuras del panteón bíblico, pero de signo positivo, aliadas al espectro de Atahualpa en el *Mito del Inkarrí* (Inca-Rey), o no se celebraba hasta hace pocos años a Carlomagno y a los Doce Pares de Francia en algunas fiestas campesinas? (Ortiz Rescaniere, 1973; Manrique, 1993). En la pintura religiosa cuzqueña como quiteña es frecuente encontrar símbolos precolombinos, del mismo modo que muchas fiestas patronales de santos y vírgenes contienen una narración sincrética en la que se conservan ritos nativos. Interminables ejemplos de las artes populares y la tradición oral, de la organización de la producción y del parentesco, de la vida cotidiana, sustentan la tesis de que, pese al desconocimiento de las elites coloniales y republicanas, desde el siglo XVII sobrevivieron unas culturas populares hibridadas. Atravesaron el tiempo y llegaron como una corriente subterránea al siglo XX, en el cual fueron sometidas al escrutinio de políticos e intelectuales. Ya fuesen éstos costeños o serranos, indigenistas o hispanistas, tardaron varias décadas, hasta el desarrollo de la antropología, para reconocer que no era ni el acervo incaico redivivo ni su degradación.

En su análisis de la última novela de José María Arguedas, el crítico Martin Lienhard encuentra que al finalizar la década del 60 existía en el Perú una cultura popular *carnavalesca* entrelazada con la moderna de los medios masivos (1978). Esa inversión de significaciones, característica de la cultura popular cómica y dialógica de la Europa del siglo XIV estudiada por Mijail Bajtin (1990) —lo feo por lo bello, lo cómico por lo serio, lo dominado por lo dominante, lo corporal por lo espiritual, etcétera— está presente en la segunda mitad del siglo XX peruano. La expresión indómita de lo grotesco y lo procaz como desgarramiento constitutivo encuentra su escena, más allá de las fiestas andinas, en la fantasía nocturna de los prostíbulos de la pujante Chimbote en los que el migrante andino paga con dólares ganados haciéndose a la mar en las *bolicheras* de la industria pesquera. Pero según Lienhard, la oposición entre el *hurin* y el *hanan* —el arriba y el abajo como principios andinos de comprensión del mundo— se resignifica en las binariedades sierra/costa, oralidad/escritura, quechua/castellano, pasado/presente,

figuras antagónicas que en la novela tienen menos dramatismo que tono burlesco y festivo (1978: 58). No obstante, Arguedas decidió concluir su última novela con un epílogo narrado en tercera persona. Final doblemente trágico: los personajes mueren, y poco después el autor se suicida, como expresando lo que sintió como irreconciliabilidad entre lo quechua y lo castellano, el relato oral y la novela occidental, lo tradicional y lo moderno.

Más allá de la literatura, habría que afirmar que la construcción de la modernidad cultural del Perú es un proceso aparte. Lo toca apenas marginalmente ese proceso de siglos de domesticación humana y disciplinamiento que fundó instituciones y organizó saberes mediante los cuales se constituyeron en Occidente los sujetos del poder y del discurso descritos en la obra de Michel Foucault (1969, 1975).

IV CRIOLLISMO Y HERENCIA COLONIAL

Las incursiones de Arguedas en la antropología ofrecen una visión más matizada y optimista. En el Perú hay amplio espacio para *todas las sangres*, como reza el título de su penúltima novela. El torrente migratorio de los últimos cincuenta años confirmaría algunas de sus apreciaciones al respecto³. Aproximadamente desde fines de los años 40, pero con mucha fuerza en los 25 siguientes, ocurre un proceso de desplazamiento del campo a las ciudades, en particular hacia Lima, que se podría calificar sin riesgo como el más importante cambio cultural desde el siglo XVI. En todo caso, es lo que más se asemeja a la constitución de una cultura nacional, cuyo advenimiento coincide, como en otras partes del mundo, con un rápido proceso de modernización. Al margen de lo que se transforma en lo material y en lo simbólico, debe subrayarse la *reflexividad* de estas transformaciones, vale decir la consciencia que sus agentes adquieren de ella. Dejan la óptica localista y se asumen como peruanos, incorporados a una sociedad nacional⁴. En sus momentos más intensos la migración serrana la fisonomía de las ciudades costeñas se andinizó.

Pero es necesario referirse antes a esta escena de progreso, y principal receptáculo de la migración. Después de la Independencia, Lima conservó un semblante hispánico más tangible en las mentalidades que en su arquitectura⁵. Las líneas republicanas de continuidad que dan validez a la expresión *herencia colonial* las encontramos en el

3. Por ejemplo, sus referencias a los medios masivos de comunicación, incluyendo lo que la radio andina recoge de las identidades andinas son muy claras en el texto de su discurso *No soy un aculturado* (1977)

4. Lo cual contrasta, por ejemplo, con esa percepción de la nacionalidad frecuente en el indígena decimonónico, para quien el peruano era el Otro dominador, y que llegó a colaborar con el Ejército de ocupación chileno para combatir al hacendado del lugar (COTLER 1978: 116).

5. Existe cierta mitología con respecto al esplendor barroco limeño, puesto que los terremotos de 1687 y 1746 sucesivamente lo destruyeron. Lo que no impidió la sobrevivencia de iglesias, palacios y casonas.

criollismo, forma cultural urbana que recicla con originalidad ciertos elementos supérrites del virreinato.

Como señala Julio Ortega, el criollismo es un código de comunicación y una moral que vertebran un primer espacio público limeño con menos fastos religiosos pero en el que se han mantenido las jerarquías (1984: 96-118). En esta moral de hidalgos pobres es fácil encontrar viejos rasgos hispánicos, como la *ética del ocio*, estudiada por Nelson Manrique (1993). Y en su versión limeña, el rentismo y el rechazo señorial, estamental, al trabajo manual y a la especulación intelectual son marcas de ubicación aristocrática. Rentismo que como señalamos al inicio de este texto, no es ajeno a enriquecimientos imprevistos y súbitos empobrecimientos. De ahí que el discurso del criollismo siempre esté situado en un presente que evoca un pasado idealizado, suprimiendo el futuro y reivindicando su «autenticidad»⁶. En esa medida, lo criollo existe como un conjunto de gestos o de *momentos* públicos de autoidentificación colectiva valorizados desde mediados del siglo XIX, cuando comienzan a desvanecerse ante la modernización de la ciudad (Basadre, 1961: 1.043-1.046).

En su rico repertorio simbólico, lo recordado se confunde con lo vigente, y en la realidad hay algo de puesta en escena pública de las apariencias idealizadas: fiestas (*jaranas*), bailes típicos como el vals local y la *marinera*; corridas de toros y ciertas procesiones; una gastronomía variada, con sabores norafricanos. Pero sobre todo la representación de la relación entre elite y pueblo: el trato patrimonialista hacia los subalternos, la población negra y mulata en particular, y la celebración de sus costumbres, que prelude las posteriores relaciones clientelistas en el populismo político. «Gallardía» y «gracia» en señores y damas, y «picardía» popular son los polos del eje de estereotipos de un imaginario que los valoriza, pero que implícitamente señala distancias entre clases y tipos étnicos en una ciudad jerarquizada que también exalta la pobreza y el sufrimiento⁷.

No obstante, la historia de la vida cotidiana y del espectáculo muestran que entre las autoridades del inicio del siglo XX no faltaron propósitos firmes de abolir la molicie y el desorden criollos. Se intentaba infundir a la población un comportamiento productivo, de pasiones y modales controlados y la práctica del deporte, aunque estos objetivos «civilizatorios» no fueran óbice para que las peleas de gallos, los juegos violentos y sensuales del carnaval sobrevivan (Muñoz, 1998: 41-42). Fue una resistencia coincidente con el tránsito del criollismo, que de ser sólo sentido común deviene en discurso literario pasatista y folklore. Igualmente, es la época en que se constituye un mercado de salas de espectáculos, pues la cantidad de locales en que se presentaba teatro, ópera italiana, zarzuela y cine aumentó de unas diez a casi cien entre 1890 y 1919 (Muñoz, 1998: 40; Bedoya, 1992: 25-40)⁸.

6. Desde el poeta José Gálvez a inicios de siglo hasta la compositora Chabuca Granda.

7. La obra de Ricardo Palma seguramente es la que mejor encarna e ilustra esta mentalidad.

8. Para la historiadora Fanny Muñoz, los esfuerzos de las elites para el disciplinamiento burgués se inspiraban en la tradición ilustrada dieciochesca de cultivar el espíritu mediante la educación, la cual

¿Es decadente un calificativo apropiado para este criollismo limeño? Por cierto, destacar nostálgicamente la caballerosidad, la delicadeza o la picardía es un mecanismo de defensa que puede denotar poca autoestima, aunque eso no haya impedido que esas tradiciones venidas a menos se conviertan en identificadores de lo nacional. Esto se debería a la capacidad de funcionamiento ideológico del criollismo, de inclusión social manteniendo jerarquías. Con palabras de Ortega «[...] a su niveladora tolerancia de nuevos actores sociales, sean serranos o sean gringos, los criollos se suman a un espacio de identificación ritual que se abría, seguramente, a favor de cierto equilibrado proceso de modernización, esto es, de tradicionalismo democratizado» (Ortega, 1986: 108).

Mientras Lima estuvo económicamente en capacidad de recibir a inmigrantes nacionales o extranjeros, éstos se insertaban y se acriollaban. Ya fuesen italianos, alemanes, judíos centroeuropeos, croatas, japoneses, libaneses, o bien pequeños burgueses y ex hacendados serranos empobrecidos, ingresaban en las filas de los malos sectores medios criollos, en cierto modo, allegados o parientes pobres de la oligarquía. Según el fenotipo racial y la ocupación, formaban parte de la *gente decente* o del *pueblo*, denominación genérica y peyorativa que separaba a los de arriba de los de abajo en una sociedad aún con mucho de estamental. O más simplemente, la *gente decente* era aquella visiblemente occidental, y el *pueblo* el crisol intercultural de indígenas, negros y asiáticos en su variedad de mezclas⁹.

Así, los *decentes* no se definían específicamente por su dinero, pese a que sistemáticamente tuviesen más. Sin embargo, en una economía inestable era frecuente el empobrecimiento de gente decente, circunstancia que debía ser ocultada imperativamente (Parker, 1995: 166-174). Además de quedar comprometido el honor familiar, las salidas eran difíciles. El trabajo subalterno, sobre todo el manual, no era un camino; era infamante realizar tareas propias de los sectores populares. Además, aumentaba el riesgo de confusión si se tenía algunos rasgos indígenas o africanos. De ahí la obviedad de la importancia del mantenimiento de las apariencias, vestimenta, modales, manera de hablar, presencia en actividades mundanas eran parámetros de ubicación social de esa sociedad tradicionalista. La cursilería, llamada en jerga criolla *huachafería*, término con un sesgo semántico peyorativo intraducible, era el anatema agravante lanzado contra

fue objeto de políticas públicas sistemáticas desde la Presidencia de José Pardo (1904-1908). Pese al predominio de los sectores altos entre el público del teatro «culto», se consideraba adecuado fomentarlo en los sectores populares, aunque según afirmaban los cronistas de la época, preferían la zarzuela, a la que se añadió la acogida temprana al cine, que según Ricardo Bedoya, data de 1898 (MUÑOZ, 1998: 41-42; BEDOYA, 1992: 26-28).

9. Manrique destaca la obsesión taxonómica de las autoridades coloniales que hubo desde el siglo XVI para catalogar los cruces raciales en Indias. Minuciosas distinciones, cuyo origen remonta a los *estatutos de limpieza de sangre* de la España del siglo XV describen las diversas combinaciones. Zambo, cholo, mulato, cuarterón, injerto, *noteconozco* son algunos de los numerosos apelativos, alrededor de 90 en los albores del virreinato (1993).

aquellas o aquellos que transgredían esas normas no escritas buscando un ascenso social vedado u ostentando mal gusto y dinero¹⁰.

La modernización de la capital a lo largo de las cuatro primeras décadas del siglo sólo cambio la cáscara de su tradicionalismo, pese a la vinculación con el progreso técnico, a la industria cultural importada y a la apertura de un pequeño mercado de trabajo industrial. Al contrario, la concentración de estos procesos en ella aumentó las distancias económicas y culturales con respecto al interior del país, pese al desarrollo de movimientos políticos y del pensamiento crítico¹¹.

V. MIGRACIÓN Y MODERNIZACIÓN

Como señalamos más arriba hay un punto de inflexión marcado por la segunda postguerra mundial. El incremento de las exportaciones peruanas generó un auge económico, cuyo efecto se capitalizaba en y para Lima y la costa, agudizando la lógica existente décadas atrás. La ya baja productividad de una agricultura andina apendicularmente articulada al capitalismo resultaba comparativamente aún más empequeñecida por el ingreso del comercio costeño (Cotler, 1968: 186-191). Esto acentuó una situación de diferenciación interna con mucho empobrecimiento. Esta dinámica, que Julio Cotler ha llamado de colonialismo interno, puso en crisis a una parte de las comunidades serranas, cuyos perfiles culturales se desdibujan y sus habitantes mutan de indios a campesinos. Inmersos en la economía de mercado, protagonizarán un intenso flujo migratorio hacia las ciudades del litoral. Aunque las respuestas al cambio de estas comunidades hayan sido muy variadas (Pajuelo, 2000: 135-147) el movimiento poblacional fue inmenso. En 1961 más del 60 por ciento de la población limeña era migrante, contra el 9 por ciento en 1940 (Dobyns y Vásquez, 1963: 37-38; Martínez, 1969: 69). El censo de 1993 arroja un 36 por ciento, porcentaje menor, pues sólo el 29,1 por ciento de la población vive en el campo, a diferencia de 1940 en que dos de cada tres peruanos eran de medio rural (INEI, 1994).

Entre 1940 y 2001 la población de Lima se ha multiplicado más de 11 veces, pasando de 645.200 a cerca de 7.500.000 habitantes, casi un tercio del país. Chiclayo, Piura o Chimbote crecieron aún más. El centralismo macrocefálico y la concentración urbana transformaron radicalmente la dinámica cultural peruana y los enfoques de las ciencias sociales, quedando relegadas por la práctica la oposición dualista entre

10. El término *huachafío* parece ser una derivación deformada por la fonética castellana de la palabra inglesa *Whitechapel*. Según una versión recogida por nosotros, los hombres de negocios y viajeros británicos del siglo XIX comparaban el mal gusto de ciertos limeños con el del barrio pobre londinense de *Whitechapel*.

11. No es éste el lugar para reseñar el nacimiento y el desarrollo de los movimientos políticos modernos del Perú. Pero sí es oportuno señalar que la cuestión de la cultura nacional es fundamental para las dos corrientes ideológicas más importantes del siglo. Tanto el APRA de Haya de la Torre constituyó desde 1930 un paradigma del populismo latinoamericano como el socialismo de José Carlos Mariátegui es probablemente la expresión más sofisticada del pensamiento marxista del continente.

visiones indigenistas e hispanistas, substituidas por una de movilización y mezcla permanentes. Si la emergencia del grupo *cholo* como categoría sociocultural intermedia fue claramente advertida, no se le consideró ni fenómeno mayoritario ni urbano en sus inicios, en los años cincuenta (Quijano, 1980). Al margen de ser un calificativo peyorativo, en las ciencias sociales el término denominaba al campesinado que ingresaba al régimen de salario y al mercado de consumo, adoptando costumbres costeñas (vestimenta, cerveza, acaso la lengua castellana).

Pero la envergadura del flujo migratorio modificó las coordenadas de observación. El antropólogo José Matos Mar fue el primero en constatar que los precarios asentamientos de los migrantes –las *barriadas*– eran el nuevo escenario de un proceso general de ruralización de las ciudades. La ausencia de políticas de vivienda y de dotación de infraestructuras se añadió rápidamente a la incapacidad de proveer empleo en el medio urbano. De esta suerte, se han visto obligados a presionar al Estado invadiendo terrenos eriazos que circundan las ciudades. Al cabo de pocos años, Lima ha crecido rodeada por un cinturón de *barriadas*, espacios asignados por gobiernos sucesivos mediante largos procesos de titulación y registro.

Para sobrevivir, estos nuevos ciudadanos han reutilizado durante dos generaciones sus propios acervos de origen en los lugares de llegada. Jürgen Golte (1995: 138) explica la sobrevivencia de la organización tradicional del trabajo en virtud de la autonomía productiva mantenida por el campesinado indígena a lo largo de la colonia, dado que la autoridad española cubría sólo un ámbito político, resultándole por el contrario útil el control nativo de la producción y de la gestión de los pisos ecológicos serranos. Estructurada bajo principios ancestrales de trabajo cooperativo y reciprocidad es aplicada a la autoedificación de viviendas, a cargo de redes de amigos del mismo origen geográfico y de la familia extensa, comparativamente más conservada que en otras sociedades (Golte, 1987; Riofrío, 1991). El déficit de empleo moderno ha llevado ya a dos generaciones de inmigrantes a ocuparse en el denominado sector *informal*, ajeno al pago de impuestos, al crédito bancario y a las normas municipales, en cierto modo a un cooperativismo popular alternativo y microcapitalista. Son frecuentes las calles ocupadas por comerciantes ofreciendo sus productos colocados en el suelo, como en una feria aldeana. Abundan los talleres familiares de pequeñas industrias y artesanías. Los ex comuneros mantienen los lazos con sus lugares de origen estableciendo redes que comercian productos lugareños.

Sin embargo, el mantenimiento de esta economía salvaje, ya no como sistema paralelo sino predominante –pues la informalidad llega a ser superior a la mitad de la población activa¹², ha sido pulmón económico y válvula de escape para muchas demandas políticas y sociales (De Soto, 1986; Grompone, 1991). Además del elemento andino de la organización del trabajo en las ciudades, es importante subrayar que trabajar en extrema penuria y pobreza es la condición secular del andino. La reproducción

12. De acuerdo con los criterios de organismos financieros internacionales, durante los últimos 12 años aproximadamente el 50 por ciento de la población económicamente activa peruana es subempleada, sólo el 40 por ciento está adecuadamente empleada y el 10 por ciento abiertamente desempleada.

en la ciudad de este hábito propicia la aparición de una ética del ahorro, de la disciplina y de la solidaridad en la acepción de Max Weber. Esta ética configura una nueva *cultura empresarial chola* que desde la década del setenta está modificando la estructura de clases y ha empezado a fisurar las bases del poder simbólico criollo (Adams y Valdivia, 1991; Protzel, 1992; Tapia, 1998).

IV. EL DESARROLLO CONTEMPORÁNEO DE UNA CULTURA POPULAR

Pero de modo más genérico, conviene enfocar a la informalidad como un dispositivo de producción de sentido situado en el plano de lo simbólico. El *desborde popular*, utilizando la expresión acuñada por Matos Mar (1984) es lo que dinamiza a estas nuevas culturas populares urbanas. El lento proceso de absorción de lo popular en la industria cultural ocurrido en Europa desde el siglo XVII, que recorre desde la impresión de estampas religiosas, cuentos de hadas, relatos real-maravillosos o teatro de feria, hasta el cine melodramático, la telenovela o la prensa sensacionalista, pasando por la novela de folletín decimonónica, es rápido y fragmentario en el Perú (Muchembled, 1978; Martín Barbero, 1987). La masificación de lo popular –vale decir la hegemonía de los mecanismos del mercado para producir y vender bienes simbólicos seriados en territorios ampliados– se ha impuesto, aunque sea todavía un proceso inacabado. No cabe duda, la comunicación masiva es ahora, y desde inicios de las grandes migraciones, una poderosa mediación.

Razones de espacio nos obligan a reseñar esquemáticamente algunos rasgos de esta súbita transformación propiciada por la comunicación masiva.

Fue la radio, hace medio siglo, el primer artefacto que llegó al campesino. Receptor con transistores en mano y montando su bicicleta, éste comenzaba a desterritorializarse. Las primeras emisoras destinadas a la música vernácula –el *huayno* y el *huaylarsh*– eran despreciadas y desterradas a las cocinas de los hogares de clase media. La radio limeña en cambio se había desarrollado a partir de 1925 y alternaba el *vals criollo* con música argentina, mexicana o caribeña (Gargurevich, 1987). Salvo la poderosa *Radio Nacional*, era un negocio privado. Pero pronto la radio limeña encontró una vocación imprevista, la de conectar entre sí a los migrantes en la ciudad, evocándoles musicalmente el terruño, ayudándoles a mantener vivas sus costumbres y fiestas patronales (Téllez, 1990). Así, la radio devino en un acompañante cotidiano de la población de menores ingresos, compartimentándose las audiencias según la categoría social de pertenencia. Hacia mediados de los setenta se calculaba que existían unas 200 emisoras, cuya mayoría transmitía sin licencia oficial. Este incremento, paralelo al de la informalización de la economía, llegó a imponerse en lo que Rosa María Alfaro ha llamado *la pugna por la hegemonía cultural en la radio peruana* (1990: 140-148), pues la democratización del medio ha proseguido en los años ochenta, durante los cuales se estimó la existencia de mil emisoras y más, la mayor parte localizadas en provincias.

La coexistencia de estaciones con programación periodística ortodoxa, música mundializada y alcance nacional con las de tono coloquial, sociolecto local o incluso en

lengua quechua o en alguna de las amazónicas, genera cotas de sintonía (en el Perú se emplea el anglicismo *rating*) bajísimas, debido al número de estaciones: en 1978 la emisora más sintonizada y poderosa reunía sólo al 5,7 por ciento de la audiencia; en 2000 ha descendido a un promedio de 1,6 por ciento (CPI, 1999). Esto ilustra una inmensa diversidad de gustos locales.

Asunto muy distinto es el desarrollo de la televisión. Las primeras transmisiones se iniciaron en 1958, prevaleciendo, como ocurre hasta hoy, el sistema americano de propiedad privada financiado por la venta de publicidad. Prácticamente desde sus orígenes, la cadena estatal ha contado desde que se dispone de mediciones confiables con una audiencia pequeñísima, alrededor del 2 al 3 por ciento de los televidentes, pese a tener la señal que llega a más localidades del país. Su desarrollo fue muy lento. En 1964 se contaban unos 65.000 receptores –prácticamente todos en Lima– equivalentes entonces a un minúsculo 3 por ciento de los hogares, en su mayor parte de los sectores medios y altos. Y es que, además del precio prohibitivo de un receptor, la programación era generalmente importada, sobre todo de los Estados Unidos y de México. *Panamericana Televisión*, que aún continúa siendo una cadena privada importante, conoció un período notable de auge productivo, basado en versiones locales de algunas telenovelas, que como *Simplemente María* tuvieron éxito en toda Hispanoamérica (Vivas, 2001).

Después de la fracasada expropiación de los canales privados (1972-1980) por el Gobierno Militar, el mercado televisivo creció notablemente¹³. Entre 1979 y 1985 el parque de televisores creció un 30 por ciento; para 1993 llegaba al doble, pese a las tribulaciones de la hiperinflación (CPI, 1993). Al llegar a la última década del siglo, la televisión seguía los pasos de la radio popularizándose y nacionalizándose, pues mientras en 1979 la mitad de los receptores se encontraba en Lima, para 1993, dos tercios de los televidentes vivían en el interior del país. Desde los ochenta la programación televisiva varió. La cota alta de sintonía de los programas cómicos inspirados en el humor popular saltaban por encima de las vallas del buen gusto de las elites, compitiendo con las telenovelas que suman unas 25 distintas al día, escenificando todos dramas de ascenso social (Quiroz, 1997). Entre 1996 y 2000 la audiencia ha pasado del 72 por ciento de los hogares peruanos a casi el 79 por ciento (Cuánto, 2000). En Lima llega al 96 por ciento.

En la última década se generalizan los *reality shows* (15 por ciento de la programación televisiva en señal abierta en 1998). De origen norteamericano, llevan a extremos inauditos la mostración pública de truculencias íntimas pretendidamente reales. Este

13. La «socialización» de los medios de comunicación por el régimen del general Velasco Alvarado incluyó la expropiación de todos los diarios de circulación nacional, incluyendo a los más importantes, *El Comercio* y *la Prensa*. La mayoría de las acciones de *Panamericana Televisión* y de *América Televisión*, así como de las principales estaciones de radio fue también adquirida sin mediar pago alguno. Al margen de la ilegalidad de la medida, estas medidas fueron tomadas en nombre de una retóricaseudorrevolucionaria bajo la cual se ocultaba un sector fascistoide de las Fuerzas Armadas. Se pretendió entregar los medios masivos a los «sectores organizados de la población» para brindar información objetiva, valorizar la cultura nacional y fomentar la educación. Ninguno de estos objetivos fue alcanzado, prevaleciendo un régimen de censura y represión permanente.

género, con el fútbol, es el que más espectadores de origen migrante ha atraído. En el *reality show* se ponen en evidencia problemas de esquema e identidad corporal provocados por el racismo, los avatares de los jóvenes para encontrar modelos de comportamiento adecuados ante la crisis del mandato generacional y de la familia extensa tradicional (Protz, 2000). La explotación de estas situaciones en un sistema televisivo privado amenazado desde 1996 por la recesión se ha convertido en moneda corriente. El más sintonizado de todos ellos, prohibido en otros países del continente por la utilización de niños, llevó al régimen autoritario de Fujimori a emplearlo en su propaganda electoral.

Probablemente la música popular constituya la ilustración más elocuente de las hibridaciones del Perú contemporáneo. Incluso después del advenimiento de la radio, el gusto de las clases superiores se orientaba desde fuera del país, a excepción de algunos géneros festivos como la *marinera*, descendiente del fandango español. El ejemplo antonómico es el vals, copiado de París. Aunque a inicios de siglo no faltaba en una casa respetable un piano, versiones nacionales del vals se ejecutaban en guitarra, incluso con una primera grabación neoyorquina en 1898. Pero en los *barrios altos*, zona de viejos callejones limeños, se empezó a componer y bailar un vals demótico a inicios de siglo. De esa *guardia vieja* nacía el *vals criollo*, que encarnaría a la música costeña y nacional con carácter semioficial durante aproximadamente ocho décadas (Santa Cruz Gamarra, 1973; Lloréns Amico, 1982). El mismo fenómeno se reproduciría en otros barrios, hasta que la radio articuló sus diferentes variedades locales, hasta convertirlo en género masivo.

Incluso con las pequeñas variaciones armónicas de algunas composiciones serranas, el *vals criollo* ha durado tres generaciones expresando en su forma canónica de tres guitarras y canto, una sensibilidad verdaderamente nacional. El cenit del género fue alcanzado durante los años cincuenta, cuando se bailaban los vales de Chabuca Granda, aquellos que fundan el imaginario retrospectivo de una *arcadia colonial limeña*¹⁴, apoteosis ideológica del criollismo, llena de señorío, virreyes y calesas, precisamente cuando soplaban los vientos de modernización y la ciudad se andinizaba. Pese a músicos y cantantes renombrados como Lucha Reyes y Eva Ayllón, que llegan hasta la actualidad, el vals está en franca retirada. Esto es una importante expresión del cambio cultural. Definitivamente, el vals no ha dominado el gusto de los migrantes de origen andino. El peso de la oferta mediática o el de la industria del disco no son explicación; más bien deberían sustentar lo contrario. Desde los años cincuenta, la música andina predominó en la producción de discos. Pero veinte años después, los géneros bailables de música rítmica caribeña (*mambo, chachachá, merengue, salsa, cumbia*) de mucha acogida en las clases altas y medias fueron adoptados con éxito por los sectores populares. En otros términos, los nuevos pobladores de Lima escogieron la música tropical y no el vals. Pero esos géneros musicales no fueron copiados; fueron objeto de

14. Empleando el oportuno calificativo del escritor Sebastián Salazar Bondy en su *Lima la horrible*, acerbo alegato contra el espíritu del criollismo (Lima, 1974).

una apropiación. Vale decir, de una lectura propia efectuada desde las gramáticas de percepción andinas: tonos muy altos de las voces, como en el canto tradicional campesino, estructuras armónicas pentatónicas, propias del folklore serrano, letras con quechuismos y tristeza, evocando el lugar de origen, estridencia en el uso de guitarras eléctricas y sintetizadores. Sin embargo, el ritmo es movido y alegre como su modelo. Al contrario, la languidez del vals, el donaire lucido al bailarlo y el lugar central que en él ocupa la lengua castellana connota para la sensibilidad migrante un estilo cargado de reminiscencias ajenas. El ritmo tropical tiene la alegría, la sensualidad y el brillo de la gran ciudad soñada y deviene en embriagante *cumbia andina*, denominada peyorativamente *chicha* por ser una mezcla ostensible (Hurtado Suárez, 1995). La *chicha* es bailada por hijos y nietos de migrantes en inmensas salas de fiestas de todo el país, llamadas *chichódromos*, o también en fiestas patronales de raigambre andina, se ha impuesto como un género que al terminar el siglo sólo compite con la variante sofisticada que ha generado, la *tecnocumbia*, animadora incluso de fiestas aristocráticas, pero en las cuales resuena un tono remotamente andino detrás de la parafernalia electrónica. Lugar aparte merecerían las diversas variedades de *rock* peruano, que de los años ochenta en que era extranjero y en inglés, integrado a la cultura juvenil de sectores altos y medios, se capilarizó más adelante a todas las clases sociales y en lengua castellana. En suma, las mutaciones del significante musical en el Perú muestran un panorama móvil y elástico, de gran diversidad de gustos y artistas, que libremente transitan de un género a otro, como esos músicos del Valle del Mantaro descritos por el antropólogo Raúl Romero constantemente viajando de Beethoven o Brahms al *huaylarsb* o al tango, mostrando una vez más que la identidad indígena o mestiza no está atada a una esencia (Romero, 1999: 175).

V. LA INTERCULTURALIDAD EN LA DIÁSPORA GLOBAL

Desde la llegada de Pizarro hasta 1986 el Perú había sido un país de inmigrantes. A partir de ese año el balance cambió y el movimiento de población se revirtió hacia afuera. La combinación perversa de inflación con recesión, añadida a la guerra interna desatada por Sendero Luminoso provocó la intensificación de una emigración internacional de cuatro décadas (Altamirano, 1992, 1996). En realidad, la economía diría que la migración interna fue percibida hace unos años sólo como la punta de un *iceberg* que emergía hasta revelar más adelante su verdadera naturaleza de fenómeno mundial característico del capitalismo tardío. En el año 2001 alrededor del 6% de la población peruana reside más allá de sus fronteras, cuando la ONU señala que el promedio mundial es del 2%. Argentina, Estados Unidos, España, Australia, Italia son algunos de los puntos de llegada de esta diáspora que en vez de asimilarse u olvidar la nacionalidad, enfatiza su identidad nacional, adquiriendo inclusive algunas costumbres peruanas que habían sido desdeñadas en la tierra natal. Por ejemplo, existen actualmente dos cofradías del Señor de los Milagros en Nueva York, que realizan dos procesiones diferentes anualmente, donde también se escucha el vals criollo, del mismo modo en que los *reality*

shows más truculentos de la televisión peruana son exportados en *videocassette* a Tokyo.

A diferencia del viajero de antaño, que era aristócrata, gerente o intelectual, distinguido por su residencia europea o norteamericana (Altamirano, 1992), la mayor parte de los migrantes actuales son personas o familias de sectores sociales bajos, muchos andando el último paso que los llevó de la comunidad local a la capital regional, de ahí a Lima, y finalmente a Milán, New Jersey o Madrid. Aunque es sabido que entre ellos hay delinquentes, consecuencia de la descomposición social ocasionada por el torbellino de la modernidad, la mayoría ha hecho suya la ética andina de la cooperación recíproca, el ahorro y el trabajo disciplinado. Por otro lado, subrayemos que el marco en que ocurre la migración peruana es el de la desterritorialización de la cultura. En tal sentido lo local no se opone a lo nacional o a lo global, sino lo inmóvil a lo móvil, si se traslada al espacio la distinción analítica aplicada al tiempo entre lo sincrónico y lo diacrónico. Así, el espacio identitario de muchos peruanos no es el de un lugar sino el de una red que cubre continentes, entre los cuales se mueven familias, costumbres y dinero sin que se pierda la identidad, como lo demuestra la antropología peruana, cuyo trabajo de campo debe hacerse ya no sólo en la ciudad, sino allende las fronteras (Ávila, 2000).

Al estudiar el horizonte de los migrantes, Carlos Iván Degregori (1986a) explicó cómo el desplazamiento andino hacia la costa era parte de una mutación de mentalidades. El *Mito del Inkarrí*, mencionado más arriba, sobrevivió siglos de coloniaje nutrido por la esperanza mesiánica de un retorno a la Edad de Oro del incanato. A ese tiempo cíclico de la tradición le ha sucedido el tiempo lineal de la modernidad, encarnado en el lo que el autor llama el *Mito del Progreso*, basado en las expectativas sembradas por una democratización de la educación que, si bien muestra indicadores cuantitativos positivos, deja mucho que desear en lo cualitativo. En otro texto, Degregori (1986b) sostiene que la aspiración secular del indígena analfabeto de apropiarse del saber escrito de señores y letrados, casi mágico para él, se ha cumplido. Como Prometeo adueñándose del fuego divino, se trasciende.

Mientras en el mundo soplan vientos de globalización y en las elites peruanas cunde una sensibilidad postmoderna, las mayorías de ese país en cambio viven actualmente su paso a la modernidad y afirman su nacionalidad. Cruce de temporalidades que tiene también un alto precio. En la nueva subjetividad peruana hay una suerte de negociación de lo que queda y lo que se va. Las tradiciones se volatilizan y la modernidad es a menudo confundida con una autodenegación étnico-cultural vergonzante. Buscar el progreso implica a menudo borrar marcas de origen, pues los valores occidentales costeños siguen teñidos de fantasmas coloniales. Ser moderno es en cierto modo dejar de ser indio y acoplarse con una occidentalización a rajatabla, pese a que hay más diez millones de peruanos de fenotipo indígena. Los niños de última generación son bautizados como Kevin, Jennifer, Elvis o Dolly, aunque el apellido sea quechua; un desquite frente a los antiguos nombres del santoral impuestos a sus ancestros por el hacendado o el cura del pueblo.

A diferencia de Bolivia y del Ecuador, países en los cuales la identidad indígena es explícitamente reivindicada, en el mundo *cholo* peruano siguen prevaleciendo la

inferiorización racial y la baja autoestima. Las lenguas vernáculas andinas, quechua y aymara, están siendo progresivamente abandonadas, la primera más que la segunda. Se estima que alrededor de 3.550.000 peruanos las hablan, en Lima un 17% de la población, según un estudio reciente.

Esa suma de apropiaciones de lo occidental que constituye la hibridez cultural peruana no es aún un punto de arribo, es un tránsito, un conflicto interno con ese Otro al que todo peruano, rubio, chino o negro, lleva dentro. Por ello, la sociedad peruana no es precisamente *multicultural*, sino *intercultural*. En ella no cohabitan distintas comunidades separadas por compartimientos estancos, tolerándose una a otra, como ocurre actualmente en las grandes ciudades cosmopolitas. La peruana es poco cosmopolita, pues la inmigración internacional dejó de ser comparativamente significativa hace tres generaciones. Sociedad en suma provinciana, de poco turismo, en la cual se reconoce el aire del forastero en casi cualquier calle: el *gringo*. Sin embargo, las mezclas de lo europeo, lo africano y lo americano se iniciaron en el siglo XVI; chinos y japoneses llegaron hace 170 y 100 años respectivamente. Desapercibida y silenciosa para el observador poco acucioso, la interculturalidad reside dentro del sujeto mismo, como conflicto y desgarrar casi constitutivos, como la condición misma de una peruanidad siempre en proyecto, gallarda, pero todavía lastimada, y no en los catálogos de consumo de la modernidad-mundo.

No obstante, quizá no quepa mirar el derrotero cultural peruano sin optimismo. Con Degregori, pensamos que la etnicidad no es un elemento *primordial* en la definición de la identidad cultural, como tampoco lo son la religión, la lengua, el género, la clase social o el grupo de edad. De otro modo, el primordialismo lleva al fundamentalismo o a la intolerancia. Al contrario, si enfocamos la modernidad peruana desde otro ángulo, constatamos que en vez de predominar uno de los elementos mencionados, éstos mantienen un equilibrio recíproco, favorable a una cultura democrática que mantiene una inmensa diversidad. Tomando una cita de Martin Walzer añade: «cuando las identidades se multiplican, las pasiones se dividen» (Degregori, 1993: 128-129).

VI. COLOFÓN SOBRE LA AMAZONÍA

La experiencia intercultural de las 1.297 comunidades nativas de la Amazonía peruana –según un censo de 1992– requiere de un tratamiento aparte, pues desde tiempos precolombinos esa región estuvo débilmente articulada con las macroetnias que poblaban el territorio. La inmensidad verde, oceánica, de la selva sigue despertando en el observador extranjero una impresión de misterio. El peligro imaginario de *chunchos* feroces, la impenetrabilidad de la floresta, una topografía de inundaciones e indefinidos *aguajales*, la incomodidad de los insectos, inspiran leyendas y fantasías de aventura en un mundo salvaje, en el doble sentido natural y cultural.

Pero contrariamente a lo que suele suponerse, el aislamiento absoluto de la selva es un dato equivocado. Tan temprano como desde 1742, estalló precisamente en esa región la rebelión milenarista de Juan Santos Atahualpa, la más larga del período colonial

(Zarzar, 1989). Pese a no haber cumplido con su objetivo final de expulsar al colonizador —encarnado en los misioneros franciscanos— logró articular a diferentes grupos amazónicos en este movimiento de corte más bien ideológico y cultural, pese a que la enemistad y distintas visiones del mundo podían separarlos. Esto permite afirmar que históricamente ha existido coordinación e intercambio por trueque entre distintos grupos, en última instancia complementarios, al controlar unos y otros diferentes recursos estratégicos. Igualmente, es probable que los contactos entre amazónicos y andinos hayan sido mayores de lo que previamente se había supuesto¹⁵. El comparativo atraso de las etnias amazónicas no hace de ellos unos «pueblos sin historia», estancados en una inocencia fuera del tiempo, que el forastero debe respetar en nombre de un relativismo idealista. Es la dimensión ecológica en la que transcurre la vida humana en esa región la que obliga a una gestión estricta de los recursos naturales y de la organización social para mantener un frágil equilibrio entre hombre y hábitat. Con ello, la vida adquiere características particulares, que precisamente el progreso y la industria destruyen.

Aunque la población amazónica ya había estado disminuyendo desde el descubrimiento de América, la extracción de caucho a principios del siglo pasado marcó un hito. El inicio de este vínculo exportador con la economía mundial favoreció la implantación de haciendas con indígenas semiesclavos, cuya consecuencia fue un mayor despoblamiento (Chirif, 1986: 28-29). La prosecución de actividades extractivas y la llegada de numerosos inmigrantes andinos desde los años sesenta dividió y estratificó a la población amazónica en tres grupos: indígenas, mestizos ribereños y colonos, en su mayor parte de proveniencia serrana. Las diversas modalidades de contacto con el mercado moderno están destruyendo la organización social tradicional, al quedar alterada la antigua división del trabajo. Un trabajo de Calderón Pacheco muestra distintos tipos de respuesta, que van desde el cambio de roles productivos y la adaptación de la artesanía local al gusto del turista, hasta la conversión del indígena en campesino arrocero próspero, lo que a su vez le da libertad para recuperar sus simbólicas tradiciones, como ocurre con los guarunas (2000: 241-242).

Desde la década de los ochenta, zonas importantes de la región fueron asoladas por dos plagas: la guerra interna desatada por grupos terroristas y el narcotráfico (Espinosa de Rivero, 1996: 103-107; Espinosa de Rivero y Tubino Arias-Schreiber, 1992). Tanto el MRTA como Sendero Luminoso convirtieron algunos asentamientos nativos asháninkas en campos de concentración, sometiendo a la población a trabajar forzados. Por otro lado, la llegada del narcotráfico a localidades de Shipibo-Conibos generó una bonanza económica artificial, al mismo tiempo que ensució el medio ambiente con los insumos químicos del procesamiento de la coca (Tubino Arias-Schreiber, 1996: 185).

15. Al respecto, los trabajos de Santos muestran que el intercambio sierra-selva desde el siglo XVI era abundante debido a la existencia de etnias-bisagra que posteriormente desaparecieron diezmadas por epidemias y desplazadas por la presión de los misioneros (SANTOS GRANERO, 1985).

Además de ser un asunto de ética y derechos humanos, destaquemos que el mantenimiento de las identidades amazónicas es una cuestión de sobrevivencia material y ambiental. Ello se desprende de una distinción teórica. La etnicidad en este caso produce un *principio de organización* para regular la interacción entre los sujetos, lo que les da una conciencia de colectividad, los diferencia del exterior y les permite una gestión del entorno natural para sobrevivir, con relativa independencia de los identificadores simbólicos al uso (Calderón Pacheco, 2000: 259). Estos últimos no son por ello «primordiales» e inmutables. Así, la construcción de las identidades colectivas amazónicas expuestas al mercado y al repertorio simbólico y tecnológico occidental ha consistido y consiste en una serie de negociaciones, préstamos y alianzas tendientes a mantener ese principio de organización entre etnias vecinas. Lo cual ocurre aun si acaso han sido enemigas en otra época, o incluso si una de ellas fue resultado de una fusión previa. Se constituye por ende una historicidad particular de los pueblos amazónicos, una dinámica de cambios cuya causa predominante es la resistencia o la adaptación frente al Otro occidental precisamente para mantenerse diferenciado como un Mismo nativo.

Los últimos años son testigos de procesos de agregación y diálogo interétnico que apuntan a una integración de los pueblos amazónicos. Así, varias asociaciones nativas –primero asháninkas y amueshas– se fueron articulando hasta crear en 1980 la AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana). La AIDSESP es actualmente un actor político-institucional que reivindica las identidades indígenas conciliándolas con el mundo moderno en varios proyectos de educación intercultural. A diferencia de los indígenas andinos, cuyos rasgos étnicos –pero no el fenotipo racial– van desapareciendo mientras se apropian del repertorio simbólico de las grandes ciudades, la mayoría de los 300.000 indígenas amazónicos mantienen un orgullo propio y siguen hablando sus 40 lenguas, agrupadas en 16 familias lingüísticas, lo que no impide que algunas estén en vía de desaparición (Pozzi-Escot, 1997), como ocurre con el quechua andino.

No obstante, los vientos de la historia cultural soplan a favor de la diversidad del Perú, que es verdaderamente su gran riqueza. La reactivación mundial de las identidades regionales cobra fuerza al iniciarse el tercer milenio, y aunque este país padezca de atraso y pobreza, esa causa tendrá en él un firme defensor a la altura de los tiempos.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Norma y VALDIVIA, Néstor. *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP, 1991.
- ALFARO, Rosa María. Modelos radiales y proceso de popularización en la radio limeña. En *Cultura de masas y cultura popular en la radio peruana. Diagnóstico para construir una alternativa radial*. Lima: Calandria/Tarea, 1990.
- ALTMIRANO, Teófilo. *Éxodo. Peruanos en el exterior*. Lima: PUCP, 1992.
- *Migración, el fenómeno del siglo*. Lima: PUCP, 1996.
- ARGUEDAS, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

- ÁVILA, Javier. *Globalización, migración, identidad y redes internacionales de parentesco y paisanazgo* (mimeo, Lima, IEP), 2000.
- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Tomo III. Lima: Ed. Historia, 1961.
- BEDOYA, Ricardo. *100 años de cine en el Perú: una historia crítica*. Lima: Universidad de Lima, 1992.
- CALDERÓN PACHECO, Luis. Imágenes de Otredad y de frontera: Antropología y pueblos amazónicos. En DEGREGORI, C. I. (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP/IEP/UP, 2000.
- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. París: UGE, 1980.
- COTLER, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP, 1978.
- Compañía Peruana de Investigación de Mercados. Market Report*. Lima: CPI, 1999.
- CUÁNTO. *Encuesta nacional de niveles de vida*. Lima: Ed. Cuánto, 2000.
- CHEVALIER, François. L'expansion de la grande propriété dans le Haut-Pérou au XX^{ème} siècle. *Annales*, 1966, n.º 4, julio-agosto (París).
- CHIRIF, Alberto. Contexto y características de la educación oficial en sociedades indígenas (Amazonía peruana). En ZÚÑIGA, M. et al. (eds.). *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos*. Lima: FOMCIENCIAS, 1986.
- DEGREGORI, Carlos Iván. Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. *Socialismo y Participación*, 1986a, n.º 36 (Lima: CEDEP).
- Educación y mundo andino. En ZÚÑIGA, M. et al. (eds.). *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos*. Lima: FOMCIENCIAS, 1986b.
- Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú. En AMODIO, E. (ed.). *Democracia, etnicidad y violencia en los países andinos*. Lima: IFEA/IEP, 1993.
- (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP/IEP/UP, 2000.
- DOBYNS, Henry y VÁSQUEZ, Mario. *Migración e integración en el Perú*. Lima: Editorial Estudios Andinos, 1963. Monografías Andinas, n.º 2.
- ESPINOSA DE RIVERO, Óscar. El pueblo Asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural. En VV.AA. *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana: realidad, normativa y perspectivas*. Lima: APEP/CAAAP, 1996.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard NRF, 1969.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard NRF, 1975.
- FRIEDMAN, Jonathan. Global System, Globalization and the Parameters of Modernity. En FEATHERSTONE, M.; LASH, S. y ROBERTSON, R. (eds.). *Global Modernities*. Londres: Sage, 1995.
- GARCÍA CALDERON, Francisco. *El Perú contemporáneo*. Lima: Biblioteca Internacional del Perú, 1981.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Planeta, 1992.
- GARGUREVICH, Juan. *Prensa, radio y TV: historia crítica*. Lima: Horizonte, 1987.
- GOLTE, Jürgen. *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*. Lima: IEP, 1987.
- Nuevos actores y culturas antiguas. En COTLER, J. (ed.). *Perú 1964-1994: economía, sociedad y política*. Lima: IEP, 1995.
- GROMPONE, Romeo. *El velero en el viento. Política y sociedad en Lima*. Lima: IEP, 1991.

- HURTADO SUÁREZ, Wilfredo. *Chicha peruana. Música de los nuevos migrantes*. Lima: Eco, 1995.
- INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática). *Censos nacionales 1993. IX de población. IV de vivienda. Perú: resultados definitivos. Perfil sociodemográfico*. Lima: INEI, 1994.
- *1 Censo de comunidades indígenas*. Lima: INEI, 1992.
- LEVIN, Jonathan V. *Las economías de exportación. Esquema de su desarrollo en la perspectiva histórica*. México: CRAT, 1964.
- LIENHARD, Martín. *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Latinoamericana Editores, 1981.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo. Siglo XIX. En GÜNTHER, D. J. y LOHMANN, V. G. *Lima*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- LORÉNS AMICO, José Antonio. *Criollos y andinos*, 1982.
- MANRIQUE, Nelson. *Vinieron los Sarracenos. El universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO, 1993.
- MARTÍN BARBERO. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía en América Latina*. Barcelona: Gustavo Gili, 1987.
- MARTÍNEZ, Héctor. *Las migraciones internas en el Perú. Ensayo*. Caracas: Monte Ávila, 1970.
- MUCHEMBLED, Robert. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*. París: Flammarion, 1978.
- MUÑOZ, Fanni. Viejas versus nuevas diversiones. El esfuerzo por modernizar la cultura limeña. En PORTOCARREO, G. (ed.). *Las clases medias: entre la pretensión y la incertidumbre*. Lima: Tempo/Oxfam, 1998.
- ORTEGA, Julio. *Cultura y modernización en la Lima del 900*. Lima: CEDEP, 1986.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de papel, 1972.
- PARKER, David S. Los pobres de la clase media: estilo de vida, consumo e identidad en una ciudad tradicional. En PANCHIFI, A. H. y PORTOCARRERO S. F. (eds.) *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995.
- POZZI-ESCO, Inés. *El multilingüismo en el Perú*. Cusco: PROEIB Andes y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997.
- PROTZEL, Javier. *Lima en sus crisis de identidad*. México: FELAFACS, 1992.
- Reality Shows, intimidad, y populismo. En *Paz*, 2000, n.º 2 (Lima: CEAPAZ).
- QUIJANO, Aníbal. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1980.
- QUIROZ, María Teresa. La telenovela peruana: mujeres que la miran y mujeres que son vistas. En VERÓN, E. (ed.). *Telenovela: ficción popular y mutaciones culturales*. Barcelona: GEDISA, 1997.
- RAMA, Ángel. *Transcultura narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1982.
- RIOFRÍO, Gustavo. *Producir la ciudad (popular) de los '90. Entre el mercado y el Estado*. Lima: DESCO, 1991.
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto. *Asiáticos en la costa: cimarronaje, rebeliones y suicidios, siglo XIX*. Lima: Congreso de Investigación Histórica, 1991.
- ROMERO, Fernando. *Safari africano y compraventa de esclavos para el Perú 1412-1818*. Lima: IEP/UNSCH, 1994.
- ROMERO, Raúl R. De-esencializando al mestizo andino. En DEGREGORI, C. I. y PORTOCARREO, G. (eds.). *Cultura y Globalización*. Lima: IEP/PUCP/UP, 1999.
- SALAZAR BONDY, Sebastián. *Lima la horrible*. Lima: PEISA, 1974.
- SANTA CRUZ GAMARRA, César. *El waltz y el valse criollo*. Lima: CONCYTEC, 1989.

- SANTOS GRANERO, Fernando. Crónica breve de un etnocidio o génesis del mito del vacío amazónico. *Amazonía peruana*, 1985, 11 (Lima).
- SOTO, Hernando de. *El otro sendero. La revolución informal*. Lima: El Barranco, 1986.
- STERN, Steve J. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista Española. Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- TAPIA, Rafael. Individuación y comunidad en la cultura empresarial chola peruana. En PORTOCARREO, G. (ed.). *Las clases medias: entre la pretensión y la incertidumbre*. Lima: Tempo/Oxfam, 1998.
- TÉLLEZ, Rubén. La radio y los procesos de integración de los migrantes a la ciudad. En *Cultura de masas y cultura popular en la radio peruana. Diagnóstico para construir una alternativa radial*. Lima: Calandria/Tarea, 1990.
- VIVAS S., Fernando. *En vivo y en directo. Una historia de la televisión peruana*. Lima: Universidad de Lima, 2001.
- WIEVIORKA, Michel. *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*. París: La Découverte, 1993.
- YEPES DEL CASTILLO, Ernesto. *Perú 1820-1920: un siglo de desarrollo capitalista*. Lima: IEP, 1972.
- ZARZAR, Alonso. *Apo Cápac Jesús Sacramento. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: CAAAP, 1989.