

Más allá de la cholificación: movilidad social ascendente entre los aimaras de Unicachi en Lima

Juan LA CRUZ BONILLA
Pontificia Universidad Católica del Perú
juan.lacruz@pucp.edu.pe

Resumen

Este artículo propone reflexionar sobre la noción de «cholificación» —bajo la cual se ha venido entendiendo el cambio cultural del migrante andino en la ciudad— a través de un caso distintivo de movilidad social ascendente ocurrido en Lima: el de los migrantes aimaras del distrito puneño de Unicachi. La experiencia de los unicachinos refleja un caso particular de movilidad social ascendente, donde la asimilación de la modernidad y el éxito económico no han llevado a una ruptura con la cultura de origen. Todo lo contrario: la nueva generación de jóvenes nacidos en Lima y provenientes de hogares hoy solventes refleja haber reinventado su identidad en la capital, participando activamente en la reproducción de la tradición paterna e incluso propiciándola. Más aún, un acercamiento a estas familias refleja que, a pesar de su éxito económico, persiste en su praxis e imaginarios una brecha social extraeconómica que las lleva a diferenciarse de la clase alta y media alta de Lima. Se aprecian así los límites del proceso de cholificación en tanto integración social: el éxito económico del migrante andino no lo haría sentirse igual a los sectores acomodados limeños.

Palabras clave: cambio social, cuestiones étnicas, movilidad social, estatus social, relación padres-hijos.

Introducción

En los últimos años un tema de creciente visibilidad en el debate académico local es el cambio social en el Perú¹ ²; es decir, las transformaciones de orden cultural, político y económico que vendrían moldeando un nuevo tipo de sociedad peruana notoriamente distinta de la que existía hace cincuenta años. Son varias las aristas que se han discutido al respecto: desde la naturaleza de las nuevas condiciones económicas vividas por el país y las posibilidades que brindan para el logro del desarrollo y la equidad (De Althaus, 2007)³, hasta la permanencia o disipación de un rasgo simbólico tan acendrado en la sociedad peruana como es el racismo estructural (Bruce, 2007)⁴. Junto con esto, puede mencionarse una variedad de otros tópicos abordados por disciplinas tan distintas como el urbanismo⁵ o la etnomusicología⁶, y que en conjunto, tratan de visibilizar los distintos procesos de cambio que estarían forjando un nuevo —y para muchos «mejor»— Perú.

En efecto, en los últimos años viene emergiendo una mirada optimista de la sociedad peruana: una caracterización del Perú como una sociedad que ha logrado romper las ataduras del pasado, suplantándolas por nuevas instituciones sociales mucho más alentadoras de la integración nacional, el reconocimiento y la con-

¹ En principio, la noción de «cambio social» se encuentra en las raíces de la sociología: nuestra disciplina aparece en el preciso momento que las sociedades europeas del siglo XIX están comenzando el viraje hacia el industrialismo, ocupándose casi exclusivamente de esta transición y sus efectos como tema de estudio. Hoy el cambio se asocia más con la creciente articulación de un mercado y cultura global a través de una economía mundo dentro de lo que se conoce como el proceso de globalización, un proceso que impulsa dinámicas transformativas en cada realidad local.

² El año 2009 se publicó el texto *Cambios sociales en el Perú 1968-2008*, compilación de artículos en torno a las transformaciones sociales que han dado lugar al Perú contemporáneo. Este es un hito importante en la visibilización del tema, el cual no se había abordado de manera integral anteriormente (Plaza, 2009).

³ Destaca aquí el debate sostenido entre Jaime De Althaus y Sinesio López el año 2009, tanto en prensa escrita como en persona, respecto al crecimiento económico y la naturaleza del capitalismo en el Perú. Para De Althaus, en una apreciación optimista, el país se encuentra en medio de una revolución capitalista sin precedentes, unificándose en torno al mercado, en oposición a López quien sigue observando un tipo de «capitalismo salvaje» en el país, extractor de riquezas y acrecentador de las desigualdades. (debate en diarios *La República* y *El Comercio*, setiembre-octubre de 2009).

⁴ Cabe recordar la polémica surgida entre Martín Tanaka y Jorge Bruce sobre la permanencia y efectos del racismo en el Perú (2008). Para Tanaka los cambios socioeconómicos han sido lo suficientemente profundos para disipar el racismo en las actitudes, es decir, reducir su peso en la forma como nos relacionamos unos con otros. Para Bruce, el racismo está inoculado en las mentalidades y desde allí se manifiesta en actitudes concretas de discriminación. Si bien existen vasos comunicantes entre ambas posturas, es inevitable que lleven a lecturas opuestas del país y su dinámica social: la primera, una mirada optimista de un Perú en constante integración y cambio; la segunda, la imagen de una sociedad estancada en sus prejuicios y marcada por la diferenciación.

⁵ Al respecto destacamos la colección de artículos titulada *Las ciudades en el Perú*, de la serie «Perú hoy» de Descó, donde se presenta una serie de aproximaciones para el estudio del fenómeno urbano contemporáneo en el Perú (Serie «Perú Hoy» N.º 6).

⁶ Se pueden mencionar los trabajos de Raúl R. Romero (2007).

fianza entre peruanos así como una ética del progreso⁷. Esta imagen no se explica por un solo factor: descansa en transformaciones socioeconómicas que efectivamente ocurrieron a mediados del siglo pasado, pero también encuentra sustento en la coyuntura actual, marcada por el crecimiento económico que viene experimentando el país desde hace por lo menos diez años. No obstante, consideramos que para entender cómo se origina este clima de cambio son tan importantes las transformaciones concretas como las interpretaciones que de estas han hecho la intelectualidad y otros actores de la sociedad. Empezaremos por situarnos en este nivel general de análisis.

Algunos conceptos y proyecciones en torno al cambio social en el Perú

¿Qué encontramos al revisar la bibliografía producida entre las décadas de 1980 y 1990 en torno a los cambios en la sociedad peruana? En primer lugar, una generalidad de estudios —si no todos— reconocen en la migración andina⁸ del campo a la ciudad el evento fundamental que marca la historia reciente del Perú. El enorme impacto de este fenómeno lo convierte en un «evento bisagra», de tal manera que no es posible entender al Perú actual sin remitirse al proceso migratorio interno acontecido hace ya más de cincuenta años.

Sin embargo, la migración ha tenido consecuencias distintas según cada dimensión de la vida social. En el campo de lo económico, trabajos clásicos como los de Golte y Adams (1987), Matos Mar (1984), y Adams y Valdivia (1991) describen el proceso por el cual el migrante andino fue construyendo una economía de supervivencia en la ciudad, sustentada en fuertes lazos de parentesco regionales y una ética del trabajo de raíz rural, elementos que serán profundizados por Hernando De Soto (1986) en su descripción de la economía informal y el surgimiento de una riqueza popular. Desde la perspectiva estructural se manifiestan procesos de movilidad social ascendente que apuntan a una posible recomposición de la pirámide social peruana. Como nunca antes en la historia reciente del Perú, el éxito económico de algunos grupos de migrantes y su conversión en una «nueva clase media» (Arellano, 2010) permiten discutir el tema de la reestructuración de las clases en el país, e incluso, poner en agenda por primera la validez de la categoría «clase» como principio ordenador de nuestra emergente estructura social (Plaza, 2007). Finalmente, en la dimensión cultural se han estudiado las prácticas, valores y procesos de adaptación cultural del migrante andino y sus hijos en la ciudad, poniéndose

⁷ A los autores que comparten esta mirada optimista, como Rolando Arellano, se suma la publicidad audiovisual local proveniente del Estado y empresas privadas que caracterizan al Perú como un país de emprendedores, de gente trabajadora y unida a pesar de las particularidades.

⁸ Es importante recalcar que se trata de migrantes andinos, en su mayoría, campesinos originarios de la sierra. La migración selvática y proveniente de la costa es minoritaria comparativamente en estos años.

énfasis en el surgimiento de una nueva cultura urbana (o varias de estas) distintiva del migrante, pero de creciente alcance nacional (Quijano, 1980; Tapia, 1991; Nugent, 1992).

¿Qué imágenes de la sociedad peruana han perfilado estas aproximaciones? A pesar de las diversas miradas, consideramos que estas lecturas proyectan la tendencia hacia lo que podríamos llamar una creciente «integración» del país⁹. La integración es, a nuestro entender, un concepto multidimensional que denota el aumento de las interdependencias al interior de una sociedad. Es multidimensional en tanto requiere distinguir distintos tipos de integración: cultural, económica, sociopolítica etc., que no son mutuamente excluyentes pero que pueden diferenciarse en procesos concretos presentes en toda estructura social. Así, la creciente integración económica del país se sugiere como un efecto de la economía informal y el surgimiento de nuevos actores económicos provenientes del mundo migrante. El auge de la micro y pequeña empresa es visible no solo en Lima¹⁰, sino también al interior del país, convirtiendo al autoempleo en la principal estrategia de supervivencia de una mayoría de peruanos, quienes a la par que aumentan su capacidad de consumo, generan nuevas necesidades que solo pueden ser suplidas por la articulación al mercado¹¹. Esto estaría detrás de la creciente integración social: reducción de las distancias entre peruanos y afianzamiento de un sentir nacional. Un aporte notorio en esta línea proviene del *marketing*, de los estudios de Rolando Arellano, quien propone el creciente ensanchamiento de la clase media peruana. Esto, se nos dice, estaría generando una equiparación entre peruanos y un creciente sentimiento de «identidad nacional». Nos interesa en particular esta idea que tiene que ver con la integración cultural del país.

Culturalmente, la integración se reflejaría en el surgimiento de una nueva cultura nacional, un horizonte simbólico en el que todos los peruanos puedan reconocerse. Una noción que ha calado en este imaginario es la de una emergente «cultura chola» y la consecuente «cholicación» de la sociedad peruana, elementos que ahora forman parte del sentido común pero que se originaron en la academia, específicamente en los planteamientos trabajados por Aníbal Quijano respecto a

⁹ Como señala Orlando Plaza: «los estudios manifiestan que a pesar de todas las carencias y del costo social que producen, incluso en las relaciones interpersonales cotidianas donde las gentes se refugian al interior de sus grupos y desconfían del resto, los actores sociales y los grupos contribuyen día a día con sus propuestas y esfuerzos para ampliar la comunidad política y el mercado moderno» (Plaza, 2007, p. 34) No obstante, el autor advierte que de no haber un mayor respaldo del Estado a este incremento de las interdependencias se podría volver al fragmentarismo.

¹⁰ Como ocurre por ejemplo en el clúster de Gamarra, estudiado por Evert-Jan Visser y José Távora (1995).

¹¹ Se puede mencionar un creciente cambio en los hábitos de consumo entre el campesinado andino: productos procesados como los fideos, el arroz y la leche de tarro comienzan a ser cada vez más preferidos —y disponibles— en el campo, por encima de la producción nativa de papa o leche fresca.

la transformación cultural del migrante andino en la ciudad (Quijano, 1967)¹². Quijano definió la cholificación como el proceso por el cual el campesino indígena, al migrar y asentarse en la ciudad, dejaba de lado elementos de su cultura de origen con el fin de adoptar la cultura criolla/occidental predominante en la urbe, creando en su intento, y de forma inconsciente, una nueva forma cultural que no es occidental ni indígena.

Lo cholo aparece, entonces, como la condición culturalmente híbrida del sujeto urbano migrante, situado entre las tradiciones andinas y las formas culturales modernas de la ciudad: «[el cholo] se desprende de la masa del campesinado indígena y comienza a diferenciarse de ella adoptando o elaborando ciertos elementos que conforman un nuevo estilo de vida, integrado tanto por elementos de procedencia urbano-occidental, como por los que provienen de la cultura indígena contemporánea» (Quijano, 1980, p. 63). El concepto alude entonces, en sentido estricto, a la cultura «mestiza» de este migrante que a pesar de tener raíces en el mundo andino acabaría diferenciándose de este. De allí que Quijano reconoció el enorme potencial integrador de la llamada cultura chola: «es solamente con la emergencia y el desarrollo del grupo cholo, que aparece por primera vez la tendencia a la integración de ambas culturas [la indígena y la occidental] en una cultura común [...] la emergencia del grupo cholo abre las posibilidades de desarrollo de una cultura mestiza en el Perú» (Quijano, 1980, p. 112)

Se entiende, entonces, que a través de lo cholo, se ha terminado resumiendo el conjunto de cambios sociales, políticos, económicos y culturales producidos por la migración. Así, el invasor de tierras, el fundador de asentamientos humanos, el sujeto popular, el informal, el emergente, el nuevo rico y al mismo tiempo el mestizo cultural, todos a la vez terminan ubicados en el imaginario como dentro de un mismo proceso de «cholificación»: son cholos¹³. La categoría sienta las bases para la reificación de una cultura chola y del cholo como el actor social por excelencia, si no el protagonista, del nuevo Perú. La cholificación es el proceso de integración cultural que configura el Perú contemporáneo.

Así, hoy vemos que la noción de lo cholo ha pasado de ser «una posición más» en el espacio social cuasi-estamental del Perú de inicios de siglo, a representar cada vez más a la totalidad de la sociedad peruana. Se dice que todo peruano es cholo, y por tanto, mestizo, independientemente de diferencias de raza o clase. Desde una

¹² Quijano no es el primero en proponer el concepto de cholificación, pero es quien lo ha trabajado con mayor detalle. Esta noción aparece ya en los trabajos de Gabriel Escobar (1959) y Richard Schaedel (1959) a fines de la década de 1950, citados por Quijano.

¹³ Por ejemplo, el año 1998 Rafael Tapia habla de una cultura empresarial chola distintiva de los migrantes andinos y «ascéticamente individualista». Tapia también define la emergencia del migrante como: «étnicamente chola, por ser a su vez indígena y moderna, contiene a las dos configuraciones culturales anteriormente señaladas, dando forma a una suerte de individuación comunitaria» (Tapia, 1998).

lectura neoestructuralista (Giddens, 1986) podría verse aquí la manifestación de la doble hermenéutica: los intelectuales recogieron el concepto desde el sentido común, lo dotaron de nuevo significado —la cultura chola como la cultura del migrante— y lo regresaron a la sociedad donde ha sido continuamente —hasta nuestros días— reinterpretado por el imaginario colectivo, dando lugar a un nuevo sentido común en donde se reconoce que finalmente «todos somos cholos». Encontramos un ejemplo de esto en el coloquio «Lo cholo en el Perú», llevado a cabo entre 2006 y 2007, organizado por Hugo Neira y otros académicos; evento que contó con las voces de los llamados protagonistas del proceso: artistas, empresarios e intelectuales «cholos» (Neira, 2009). A través de este espacio, la intelectualidad le dio voz a esta multiplicidad de actores, pero estableciendo previamente su condición de «cholos», aun si estos no se definían previamente de tal forma.

Por ello, tanto intencional como espontáneamente, es claro que «lo cholo» ha venido adquiriendo crecientemente un carácter nacional. La cholificación ya no solo representa la transformación del migrante campesino en habitante de la urbe, sino toda una imagen de la integración nacional que subyace al Perú contemporáneo. Es decir, el concepto ha pasado de describir un proceso de cambio cultural a convertirse en un nuevo discurso identitario, que hacia fines del siglo incluso contaba con el apoyo de los medios de comunicación, quienes han contribuido enormemente a la reificación de la noción.

Hacia un nuevo 'nosotros' nacional

La noción de lo cholo y sus variantes (cholificación, choledad, acholamiento, etc.) evocan un nuevo 'nosotros'. La importancia que se le ha venido dando refleja el interés, desde varios frentes, de construir un nuevo norte identitario que defina al Perú en toda su complejidad, una posibilidad de integración en la diferencia. Es por ejemplo la lectura de Rolando Arellano, quien dialogando con la noción de lo cholo, insiste en que el Perú se encuentra en un proceso de clara integración a raíz de la migración, el ascenso económico de los migrantes y una creciente reducción de la distancia social entre los peruanos, reflejado todo esto en la mayor capacidad —y prácticas concretas— de consumo existente en el país. El consumo permite articular un mercado común e incluir a los otrora excluidos, alimentando una noción nueva de peruanidad. Bajo este marco estaría surgiendo un nuevo Perú desde las propias dinámicas de consumo, una sociedad donde el racismo y la exclusión serán pronto taras olvidadas.

Ahora bien, un componente central en esta imagen del cambio social peruano es la distinción entre una primera y una segunda generación de migrantes: los pioneros por un lado, y los hijos de la migración en el otro. La proyección optimista supone que la nueva generación nacida en Lima, socializada en la ciudad y en los barrios construidos por sus padres, muchos de ellos con una mejor situación

económica que la experimentada por sus progenitores, constituye el germen de esta nueva peruanidad chola donde la discriminación racial y los prejuicios ya serían cosa del pasado.

Es preciso detenerse en este punto: existen algunos estudios de caso sobre la llamada «transición cultural» en hijos de migrantes, donde se evidencia que las familias migrantes favorecían progresivamente el abandono u olvido de sus rasgos culturales andinos o indígenas —como lengua, vestimenta, etc.— en la nueva generación, propiciando la creación de nuevas culturas urbanas (Mendoza, 1995). Sin embargo, faltan estudios concretos que den cuenta de cómo ocurre —u ocurrió— este cambio cultural en aquellas familias que han incrementado su riqueza material, es decir, que han experimentado una efectiva movilidad social ascendente. Se habla mucho del «empresario emergente», el «cholo emergente», el «peruano emprendedor» etc.; figuraciones que han calado en el imaginario social y el sentido común de la gente¹⁴, pero no se ha ahondado en el posible impacto que los orígenes regionales, étnicos y culturales de estos actores han tenido en la dinámica familiar que hoy desarrollan en la ciudad de Lima tras conseguir el éxito.

Estos aspectos son de suma importancia para entender la magnitud de los cambios en curso, ya que reflejarían si efectivamente la aparición de estos actores ha modificado la estructura de la desigualdad en el país¹⁵. ¿Qué pasa al interior de estas familias? ¿Su éxito económico efectivamente ha sido acompañado de una mayor integración social y cultural, principalmente entre sus descendientes? Responder a tales interrogantes brindaría información más fina sobre las diferencias entre la clase media tradicional y esta «nueva clase media» de origen andino-migrante, permitiendo observar si los hijos de esta última ya no tienen que experimentar las mismas barreras socioculturales que vivieron sus padres¹⁶. Para ello, proponemos mirar un caso notable de migración, ascenso económico y movilidad social ascendente en la ciudad de Lima: el de los migrantes puneños del distrito de Unicachi¹⁷.

¹⁴ Como refiere Gonzalo Portocarrero: «Desde arriba se habla menos del cholo de mierda, pedigüeño y peligroso. Ahora se intenta ver al empresario en ciernes, independiente y orgulloso» (Portocarrero, 1993, p. 36). Esta imagen se refuerza hoy en día con la presencia de algunas estrellas de la música popular, cantantes del género cumbia como Abelardo Gutiérrez Alanya (conocido como Tongo), o cantantes folklóricas como Dina Páucar, Sonia Morales o Abencia Meza. Estos personajes comparten una común ascendencia andina y el haber emprendido algún tipo de negocio o actividad económica lucrativa que les ha permitido disfrutar de una mejor calidad de vida.

¹⁵ Por ejemplo, desterrando el peso de lo étnico en la diferenciación de los peruanos.

¹⁶ Barreras como, por ejemplo, la ascendencia étnica andina, que antes tenía un peso enorme en la posición social de los peruanos y hoy, bajo las nuevas reglas de juego, no debería tenerlo, al menos en teoría.

¹⁷ La información que viene a continuación proviene de la tesis de licenciatura del autor.

Los unicachinos de Lima: el rugido empresarial aimara

También durante un tiempo los unicachinos sirvieron de gravitante ejemplo de la cholificación. Cuando los medios de comunicación descubrieron el «paraíso financiero aimara en Lima», como prestamente denominaron a la red de empresas fundadas por estos migrantes de origen puneño, difundieron la noticia como un ejemplo más del inagotable espíritu emprendedor peruano y los fuertes cambios que había vivido el país. Hoy, un grupo de aimaras podía conquistar el éxito económico cuando años antes solo conocían la pobreza. En ese momento, estas fuentes no dejaban claro si Unicachi era un mercado o un conjunto de mercados o un conglomerado empresarial o una empresa; solo importaba que era parte de ese Perú emergente del que tanto se hablaba.

No obstante, hoy sabemos que la experiencia de los migrantes unicachinos, así como de otros grupos de origen puneño y culturalmente aimaras, es única comparada a la de otros grupos de migrantes. Varias familias unicachinas no solamente han progresado económicamente y elevado su calidad de vida, sino que además han logrado reafirmar su cultura de origen en la capital e incluso reforzarla gracias al relativo poder económico que hoy tienen¹⁸. ¿Como ha ocurrido esto? Para entender la situación actual de los unicachinos hay que dar una breve mirada a sus orígenes culturales, regionales y económicos, y la influencia que estos factores tuvieron en sus estrategias de supervivencia una vez asentados en Lima¹⁹.

Unicachi es un distrito de la provincia de Yunguyo, en el departamento de Puno. Obtuvo condición de distrito el año 1982; antes era una comunidad campesina, como varias de las zonas vecinas que hoy también se han distritalizado²⁰. Es una de las fronteras con Bolivia, junto con el distrito aledaño de Tinicachi y la ciudad de Desaguadero, al sur del departamento, por lo que es intenso el diálogo cultural con el país altiplánico. Según el censo de 2007, su población es de 3571 habitantes y la economía local gira en torno a la ganadería —y sus derivados, como cuero, chalonga, charqui, etc.—, el comercio y la actividad turística²¹. Es un distrito de desarrollo humano «medio»²², pero durante mucho tiempo vivió la pobreza, a pesar de no haber tenido presencia histórica de haciendas y usurpación de tierras.

Los primeros unicachinos en migrar a Lima llegan en la década de 1940 en calidad de comerciantes estacionarios. Su patrón migratorio y el de los pueblos vecinos

¹⁸ Esta tendencia entre los migrantes aimaras ya había sido identificada por otros autores. Ver Paulo C. Vilca Arpasi y Aldo Santos Arias (2007).

¹⁹ Para reconstruir el proceso de la migración unicachina ha sido fundamental el aporte de Moisés Suño Yapuchura, intelectual de origen uncachino (Suño, 2008).

²⁰ Es el caso de Ollaraya y Tinicachi, que antes también fueron comunidades campesinas y hoy son distritos.

²¹ El distrito se encuentra en la ruta turística que recorre toda la provincia de Yunguyo hasta el Santuario de Copacabana, cruzando la frontera con Bolivia.

²² Índice de Desarrollo Humano Distrital 2005 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

tienen algo peculiar: no migran para quedarse sino para vender los productos del altiplano en la ciudad, obtener una ganancia y regresar al pueblo para cumplir cargos o financiar eventos importantes, como bodas, cumpleaños, etc. Esta migración itinerante siempre se ha llevado a cabo de manera esporádica, aunque por lo general en la capital del departamento y muy de vez en cuando en Lima²³. Con la mejora de la interconexión vial del país entre las décadas de 1950 y 1960 fue mucho más fácil para los unicachinos migrar en números cada vez mayores. Asimismo, la emergencia de la industria pesquera peruana estimula a algunos grupos a asentarse en Lima en calidad de obreros ya hacia la década de 1950. Es en estos años cuando surge la primera colonia de migrantes unicachinos, todavía poco numerosa, de raíz obrera y centrada en el Callao, cerca de las fábricas.

¿Cómo es que los unicachinos de Lima pasaron de obreros a comerciantes? Cabe señalar que por esas fechas ya algunos pioneros habían conseguido hacerse de un lugar en el mercado minorista de La Parada, que recién estaba formándose, compitiendo con otros grupos de migrantes asentados en este núcleo comercial. Hacia la década de 1970 la infraestructura de la industria pesquera, centrada en el Callao, se movió al norte, hacia Chimbote, dejando sin trabajo a los obreros unicachinos del primer puerto. Con el capital obtenido por su liquidación, estos ex obreros ahora miraron hacia el comercio, a La Parada, por información de sus paisanos acerca de las oportunidades comerciales existentes en el lugar e invirtiendo sus ganancias en un puesto y mercancías. Su experiencia obrera también sirvió de palanca para la autoorganización, así que surgió la Asociación de Trabajadores San Pedro de Unicachi (ATSPU) mediante la cual se estableció la firme determinación de estimular y asegurar el crecimiento económico de todo paisano. De esta manera fue conformándose una verdadera colonia de unicachinos en Lima, un «espacio propio» que ya podía recibir gratamente a los nuevos migrantes, facilitándoles hasta cierto punto oportunidades laborales y de emprendimiento en el rubro comercial²⁴.

El gran salto adelante se dio hacia fines de la década de 1980, cuando algunas familias unicachinas, habiendo acumulado capital durante toda una década, emprendieron inversiones colectivas en la compra de grandes predios con el fin de convertirlos en mercados con el tiempo. Fundamental fue aquí la influencia de líderes sociales carismáticos quienes comenzaron por impulsar la distritalización de Unicachi. En buena cuenta, se puede decir que la conversión de Unicachi

²³ Marisol Condori Apaza también identifica este patrón migratorio entre los migrantes aimaras de Ichu (Condori, 2008).

²⁴ Varios de estos comerciantes tenían estrategias comerciales que incluso los vinculaban directamente con su pueblo de origen. Así, algunos dedicados al comercio de la chalona y charqui traían el producto directamente desde Unicachi, apoyándose en familiares o socios que procesaban el producto en su tierra de origen y acordaban su entrega. Al actuar como intermediarios directos entre productor y consumidor, estos unicachinos fueron acumulando ganancias importantes que reinvertieron primero en su negocio, y luego en sus hogares y familias. Es el caso de uno de los empresarios entrevistados para la tesis del autor.

en distrito fue producto de la autoorganización de los migrantes unicachinos de Lima, gestionada por personajes que rápidamente adquirieron notoriedad al interior de la colonia²⁵. Conseguido esto el año 1982, los líderes sociales motivaron la ejecución de inversiones colectivas, visibilizando el rédito que estas aventuras financieras traerían a largo plazo. Así, la primera de estas inversiones se dio en Comas y hoy se conoce como el Mercado Unicachi de Pro. En esta inversión, por ejemplo, se logró reunir a quinientas familias que aportaron con un promedio de US\$1000 a US\$ 2000 cada una —unas más, otras menos— juntando así el dinero con el que se compró el terreno del futuro mercado: más de un millón de dólares. En un patrón que luego se repetirá en Villa El Salvador²⁶, los comerciantes comenzaron por improvisar una feria en el lugar, que poco a poco fue dando lugar a una dinámica comercial. Los socios que más aportaron se designaban como accionistas mayoritarios y pasaban a conformar la junta de accionistas del mercado. A medida que acumulaban capital, comenzaban a dotar de infraestructura más adecuada al recinto comercial.

Este patrón de inversión se ha repetido con ligeras variantes en casi todos los emprendimientos unicachinos, por lo menos en los que hoy se han consolidado. Bajo el liderazgo de ciertos actores, se convocaba a conjuntos de familias unicachinas para ejecutar inversiones colectivas en terrenos que luego convertirían en mercados. Así es como han surgido, a la fecha, seis grandes mercados de capitales unicachinos en la ciudad de Lima, junto con varias otras empresas, por lo general MYPE (Micro y pequeñas empresas). De allí que estos emprendimientos no conformen un solo «grupo empresarial unicachino» en sentido estricto, sino una colección de empresas con distintas razones sociales, aunque vinculadas por la transitoriedad de sus miembros en una y otra, así como por el peso de la raíz identitaria que las une. Unicachi no es una marca aún, pero los integrantes de estas empresas tienen intereses en varias de estas o han pasado de gerenciar una a otra, por lo que puede sostenerse que entre ellas no se da la competencia directa sino más bien la cooperación y una tendencia hacia la integración. En el cuadro 1 se señala cuáles son estas empresas y los mercados formados a la fecha por los unicachinos²⁷.

²⁵ Se trata de actores que a través de sus actividades sociales, principalmente en torno a la autoorganización y la reivindicación de su pueblo de origen en la ciudad, fueron adquiriendo creciente prestigio social al interior de la colonia. Se puede mencionar los casos de Crispín Yapuchura —reconocido como el gestor de la distritalización de Unicachi—, Edgar Arhuata, Jacobo Cabrera, entre otros. Hoy en día el prestigio se asocia crecientemente con la capacidad de gerencia al interior de una empresa de capital unicachino, donde sobresalen actores como Nemesio Arhuata, Esteban Cabrera y otros que han ocupado exitosamente cargos directivos en algún emprendimiento.

²⁶ Para mayor información sobre la experiencia de los unicachinos en Villa El Salvador, ver La Cruz, Bustamante y Díaz (s.f.).

²⁷ Información del año 2009. Es factible que junto a estos se hallen también un número importante de pequeñas y microempresas de propiedad unicachina en Lima.

Cuadro 1. Emprendimientos de la colonia unicachina en Lima

Empresas	Mercados
Complejo Comercial y Residencial Unicachi S.A. (Comas)	Mercado Mayorista Unicachi - Lima Norte (Comas, El Retablo)
Grupo Mercantil Unicachi Cono Norte S.A. (Comas)	Centro Comercial Unicachi (Cercado de Lima)
Inversiones Unicachi Caquetá S.A. (San Martín de Porres)	Mercado Mayorista Unicachi (Villa El Salvador)
Inversiones Unicachi's S.A. (San Martín de Porres)	Supermercado Unicachi (La Victoria, La Parada)
Centro Comercial Unicachi S.A. (Cercado)	Plaza Unicachi (San Martín de Porres, Caquetá)
Grupo Mercantil Unicachi S.A.C. Corporación Andina de Unicachi S.A.	Megamercado Unicachi (Comas, Pro)
Inversiones Unicachi del Cono Sur S.A. (Villa El Salvador)	
Inversiones y Proyectos Unicachi S.A. (San Juan de Miraflores)	
Inversiones San Pedro de Unicachi S.A.C. (Comas)	

Otro aspecto a considerar en este proceso es el rol de las organizaciones sociales unicachinas. Las empresas formadas por estos migrantes no hubieran podido nacer de no haber existido un espacio de socialización y encuentro entre los migrantes como fue, en un principio, la ATSPU; y más adelante con la distritalización, la Asociación Distrital Unicachi (ADU), que a manera de club social, fue el núcleo desde el cual recordar al pueblo de origen y sellar importantes pactos comerciales. Desde un principio, la autoorganización de los migrantes unicachinos se proyectó tanto a sus necesidades económicas como a las culturales.

Cuando el fenómeno se hace conocido por medio de la prensa hacia la primera década del siglo XXI, ya varias familias unicachinas de Lima habían pasado de la pobreza a una situación de acumulación. Con el éxito de sus emprendimientos colectivos, varios unicachinos han hecho pequeñas fortunas en la ciudad, reflejadas en sus hogares, bienes materiales —como por ejemplo, camionetas 4x4— y mayores oportunidades para sus hijos: la segunda generación de unicachinos nacida en Lima. Los unicachinos de mayor consolidación hoy vuelven a su tierra en camionetas del año,

participan de las festividades tradicionales e invierten una mayor cantidad de dinero cuando reciben cargos. Por supuesto que no todos los unicachinos han corrido con la misma suerte. Empresarios unicachinos con los que se pudo conversar hacen notar que no todos sus paisanos en Lima tienen el sonado éxito económico por el que se han hecho conocidos, aunque tampoco existen cifras concretas que reflejen cuántos siguen en la pobreza y cuántos la han superado. Aun así, se estima que una cantidad considerable, tal vez poco más de la mitad de unicachinos de Lima, estarían aún en situación de pobreza²⁸.

Sin embargo, la suma de los mercados y demás empresas de unicachinos demuestra que, como colectividad, estos migrantes destacan por haber conquistado un mayor éxito económico que el conseguido por otros grupos en la capital. Ante un panorama tan optimista, las miradas de los adultos se vuelcan hoy inevitablemente hacia las nuevas generaciones. Si bien la primera generación de migrantes llegó a Lima con hijos nacidos en su terruño, los cuales hoy tienen también un papel importante en la colonia²⁹, una fracción importante ha visto a sus hijos nacer y crecer en la capital, por lo que estos son técnicamente limeños. Estos jóvenes que hoy rondan los 25 a 30 años ya no experimentaron las duras condiciones de pobreza vividas por sus padres, habiendo accedido a mayores oportunidades educativas y una mayor calidad de vida en general. Más aun, son ahora herederos de los logros económicos de sus padres, quieranlo o no.

Esta nueva generación de jóvenes limeños de origen unicachino se enmarcaría en lo que analistas como Arellano denominan la nueva clase media. Fuera de las restricciones vividas por sus progenitores, hoy estos jóvenes tendrían mayor acceso a una educación de calidad y una mayor capacidad de consumo. En teoría, deberían sentirse más peruanos y compenetrados con un «nosotros» general antes que particular, dejando de lado las autorrepresentaciones étnicas o de clase. Sin embargo, lo que se descubre al analizar las dinámicas familiares en los casos de unicachinos exitosos no revela un panorama tan optimista.

La integración social como problema sociocultural antes que económico

Según David Chaney (1996), «los estilos de vida son formas de hacer las cosas» (p. 92), a través de ellos es posible acercarnos a lo que Bourdieu denomina el *habitus*, lo cual, a su vez, expresa los fundamentos simbólicos de la desigualdad en toda sociedad. Al acercarnos a dos familias de exitosos empresarios unicachinos para analizar

²⁸ Similar opinión tiene Moisés Suxo.

²⁹ A este grupo pertenecería Moisés Suxo, nacido en Unicachi pero socializado en Lima. Este autor todavía pudo experimentar las condiciones de escasez vividas por sus padres y otros paisanos en los primeros años de la migración y adecuación a Lima.

los cambios en una generación y otra, buscamos fundamentalmente aproximarnos a su estatus social: el fundamento simbólico que estructura la posición de estas familias hoy en el entramado social, después de haber ascendido en su posicionamiento material a través de sus logros económicos. Para ello, analizamos tres aspectos fundamentales de los estilos de vida de padres e hijos:

- Los imaginarios
- Los gustos, reflejados en prácticas y redes sociales.
- En función de lo anterior, las posibles rupturas y continuismos entre una y otra generación.

Nos aproximamos así a dos unicachinos reconocidos y consolidados a quienes nos referiremos por sus iniciales: EC y LA, ambos con experiencia de gerencia en por lo menos uno de los mercados y con familias estructuradas. En ambas familias, los hijos tienen más de veinticinco años pero no superan los treinta. Se trata de jóvenes con estudios superiores en universidades conocidas y de prestigio³⁰ y que hoy trabajan independientemente de sus padres. Uno de ellos, por ejemplo, a sus 29 años de edad, ya es gerente de uno de los mercados³¹, mientras su padre se encarga de la gerencia de otro.

Los imaginarios

¿Qué tendencias reflejaron estos actores en cada uno de los tres puntos? Lo primero fue descubrir en sus relatos identitarios la ausencia de un sentimiento de integración cultural con Lima, es decir, una afirmación positiva de su condición de limeños. Se esperaba hallar esto en los adultos debido a lo arraigada de su identidad regional y la marginación abierta sufrida en un inicio. Sin embargo, fue notable también encontrar esta tendencia en los jóvenes, manifestada en una conflictiva aceptación de su condición de «limeños» a lo cual oponían, en su discurso, su ascendencia regional puneña. Veamos algunos ejemplos de esto:

«Yo siento que me identifico con el pueblo de mis padres. Yo siento que si bien he nacido en Lima, yo tengo mis raíces en Puno, en el orgullo de Unicachi, yo sé las costumbres de mis padres yo no soy ajena a eso. Entonces mi identidad que yo tengo es mi identidad aimara» (CC, 26 años).

«E: ¿Tú qué año naciste?

GA: En el 83, 1983, el 21 de julio.

³⁰ Dos de ellos, hermana y hermano, han estudiado en la Universidad de Lima, culminando aquí las carreras de Derecho e Ingeniería Industrial respectivamente.

³¹ No se trata de una simple sucesión o «elección a dedo». Es la junta de accionistas quien decide el nombramiento del cargo de gerencia, fijándose en la experiencia y los méritos de la persona a ser investida. Efectivamente, este joven tuvo que ganarse primero el respeto y la confianza de los mayores, algo nada sencillo considerando la distancia generacional con los accionistas más viejos.

E: ¿Aquí en Lima?

G: Sí, penosamente aquí en Lima.

E: ¿Por qué? ¿No te agrada ser limeña?

G: Soy limeña, sí, pero me gustaría decir «soy puneña», pero soy limeña, no soy puneña. Me hubiese sí gustado, porque... gracias a mis papás he aprendido a querer a su tierra, a su pueblo. Es tan lindo el paisaje, es tan linda la cultura allá y por eso mismo me siento identificada con su pueblo» (GA, 27 años).

«En el Perú hay muchas barreras [...] es que en el caso del provinciano es complicado. Lo que pasa es que en realidad el provinciano...

E: Pero tú no eres provinciano...

[sorprendido] Yo soy provinciano pues

E: ¿Tú eres provinciano?

Bueno, en realidad me considero (risas) Es que lo que pasa, es que en el caso de los hijos de provincianos, de provincianos en general es medio complicado...» (JC, 29 años).

A través de estos enunciados se refleja que los jóvenes establecen una primera barrera discursiva entre un «ellos» y un «nosotros». «Ellos» son los limeños y la misma ciudad de Lima, mientras que el «nosotros» se construye en torno a Puno y la cultura paterna. Expresiones de este tipo fueron constantes a lo largo de las entrevistas, permitiendo distinguir la existencia de un «discurso provinciano» como el fundamento identitario de los entrevistados. Sin embargo, ¿quiénes son los limeños en su imaginario? ¿Cómo son esos «otros» ante quienes oponen sus valores y perspectivas? Notamos que los entrevistados construyen una imagen del «limeño» —y por oposición, de sí mismos— todavía fuertemente anclada en las diferencias físicas:

«E: Tú cuando piensas en un limeño, ¿a quién te imaginas? ¿Cómo te lo imaginas?

GA: Una persona clara... con ojos claros, rasgos criollos. [...] que no tenga chapitas pues.

E: Que no tenga chapitas...

GA: Claro, que no tenga los pómulos sobresalidos porque mayormente los provincianos somos así» (GA, 27 años).

E: Cuando yo te digo «limeños», ¿quién se te aparece en la cabeza?

C: Bueno, un jovencito que estudia en la universidad, medio blanquito, algo así. Que a veces son muy dejados, bueno, como creo que en todo lugar, pero el sector aimara es más arraigado a su cultura, a diferencia de otros (CC, 26 años).

Notamos que se asocia al limeño con un patrón físico no andino: tez clara, rasgos «criollos». Esta construcción del otro tomando como punto de partida las diferencias físicas nos revela que en el imaginario de los unicachinos todavía existen los fundamentos para una diferenciación «racial» entre peruanos (reconocimiento de diferencias físicas que definen grupos concretos de la población). De hecho, la noción de «raza» también forma parte de la autodescripción de estos actores:

«Si mi papá es aimara, mi mamá también es aimara. Entonces soy aimara. Simplemente que en vez de haber nacido en Puno nací acá. [...]

E: ¿Qué es lo aimara?

JC: Lo aimara es una cultura, pues, es una cultura... y definitivamente una raza también (JC, 29 años)».

«Un puneño lo ves en todo el Perú, por ejemplo visito Barranca u otros sitios y siempre veo a un puneño ahí en su negocio. ¿Por qué lo capto rápido? Porque la «carabina» es otra con puneño. Me acerco y veo que habla quechua. Como entiendo, entonces comienzo a preguntar: ¿usted es de Puno?

E: ¿Por la cara los reconoce?

L: Sí, mayormente por la cara. Son simpáticos [...] Cachetones [risas]. Los puneños sí son gordos, cuerpotes tienen; cusqueños, también son más o menos así» (LA, 55 años).

En el nuevo Perú, en el que supuestamente las diferencias físicas serían cada vez menos consideradas por los peruanos al momento de diferenciarse y donde el solo hecho de prestar atención a estas diferencias —saliendo del paradigma del mestizaje— se va volviendo un tema tabú, llama la atención este autorreconocimiento del aspecto físico que hacen los unicachinos y el peso que tiene en su construcción discursiva del «yo» y el «otro». ¿Qué nos dicen estas representaciones? Sabemos que la mayoría de limeños son hoy en día descendientes de migrantes, y que solo una minoría de estos —precisamente las familias más acomodadas, podríamos decir la clase alta— encajaría en el tipo ideal imaginado por los entrevistados. Sin embargo, el hecho de asociar al limeño con esta clase alta peruana (blanca, criolla) refleja que los unicachinos todavía sienten a Lima —al menos en el discurso— como un espacio ajeno, un espacio que pertenece a un estrato distinto y privilegiado de la sociedad peruana. Suponemos que aquí subyace la dificultad de los jóvenes para asumirse como limeños: no reconocen o no quieren reconocer su condición social y étnica en esta categoría.

Esto nos lleva al segundo punto: las prácticas concretas que estructuran el estilo de vida de estos actores. Por ejemplo, los adultos expresan sentir cercanía con otros provincianos como los cusqueños y ancashinos, «físicamente más parecidos a uno». A medida que el aspecto físico va difiriendo, la capacidad para generar confianza, incluso comercial, también se aleja. En el caso de los jóvenes los efectos son notoriamente distintos: la capacidad adquisitiva de sus hogares les ha permitido en varios casos tener contacto con personas provenientes de capas sociales privilegiadas. En las universidades privadas donde estudiaron pudieron conocer e incluso hacer amistad con personas cercanas a su definición de limeños: jóvenes de posición acomodada, de apellidos europeos, físicamente menos andinos y más caucásicos, habiendo existido espacio para establecer tales vínculos sociales. No obstante, los relatos de cómo se llegaron a establecer tales vínculos reflejan la constante presencia de la distinción «ellos»-«nosotros»:

«E: Cuando tú ingresaste a la Universidad de Lima, ¿no sentiste algún choque?
CC: Al comienzo, sí yo creo que sí, porque no conocía cómo era la gente, además con la gente de allá todos son o algunos son secos, o tratan de mantener su distancia, pero sí conseguí mi grupito.
E: ¿Quiénes son los secos?
CC: Los gringuitos... cuando tratas de hablar y son bien cortantes. [...] más las chicas son así.
E: ¿Qué hacías cuando eso pasaba? ¿Te alejabas?
CC: Sí.
E: ¿Pero encontraste gente con la que pudiste hacer amistad?
C: Sí. Algunos eran... gringuitos, gringuitos así de ojos verdes no eran, pero sí eran blanquitos y otros también que no, eran trigueños» (CC, 26 años).

«En las mujeres es peor. No por el apellido sino porque son mas elitistas, las mujeres. Es mucho mas jodido.... Por ejemplo tengo un buen grupo de patas, pero mujeres muy poco. Poquísimos [de ese grupo]» (JC, 29 años).

Como vemos, el reconocimiento de los rasgos físicos distintos del «otro» se reafirma con sus actitudes: ser cortante, seco, cerrado, etc. El segundo comentario revela aun más: el extremo al que puede llegar la interacción con este grupo de alguien que no proviene de sus espacios es el no poder conseguir pareja. Es decir, puede hacer amistad y participar hasta cierto punto de sus espacios, pero al no poder participar de la reproducción de clase —el noviazgo posibilita la reproducción de clase al permitir la reproducción biológica— no puede integrarse por completo. Estos comentarios y vivencias reflejan de manera tácita la vigencia de pautas discriminatorias provenientes de «los otros», sustentadas en diferencias simbólicas vinculadas con la raza (aspecto físico) y el comportamiento. A pesar de que los jóvenes han hecho amistad con estos limeños, algunas de larga duración, esto no conlleva a una anulación de las diferencias ni a una completa integración social entre ambos grupos³². La interacción y la gradual construcción de confianza se han dado en un clima de tensión.

Los gustos y prácticas

Para tener una mejor idea de la forma de vida de estos actores, identificamos algunas de sus principales preferencias en cinco ámbitos de la vida cotidiana, presentadas en el siguiente cuadro. Se diferencian las prácticas encontradas en los adultos de aquellas identificadas en los jóvenes para observar las similitudes y diferencias. Cabe señalar que estos comportamientos pudieron identificarse en observación participante.

³² En efecto, se ha constatado que existen lazos amicales entre estos jóvenes y otros provenientes de estratos altos, a quienes conocieron en la universidad. Estos vínculos amicales se reafirman en reuniones de cumpleaños o fiestas en discotecas, pero por lo general la interacción no pasa de estos espacios y no abre la posibilidad de interactuar con más gente proveniente de esta extracción social. Más aún, esta interacción no ha dado lugar a emparejamientos o noviazgos, situaciones que reflejarían una reducción de las distancias sociales entre ambos grupos, pero que al no haberse dado, más bien las reafirman.

Cuadro 2. Preferencias en comida, música, vestimenta y espacios de esparcimiento/vacaciones

Preferencias en...	Adultos	Jóvenes
La comida	Se prefiere: comida tradicional puneña: chairo, chuño, mote (se come en fiestas y en casa), comida «de casa». Se tolera: comida del mercado, pollo a la brasa, parrilladas, caldo de gallina. No comen en: restaurantes caros (salvo ocasiones especiales), comida rápida, comidas exóticas	Se prefiere: comida de casa, pollo a la brasa y parrilladas (comida de fuera). Se tolera: comida tradicional puneña (se come en fiestas y en casa), comida del mercado, comida rápida (hamburguesas, Kentucky Fried Chicken). No comen: comidas exóticas; en ocasiones especiales van a restaurantes caros.
La música	Nueva ola Música latinoamericana ¹ Música folklórica de Puno Boleros No les gusta: música metal, punk, reggaetón.	Música latinoamericana* Cumbia peruana Reggaetón Música comercial de radio (merengue, rock, etc.) No les gusta: música metal, música no convencional/ no comercial
La vestimenta	Semiformal, con camisa y zapatos. Preferencia por tiendas «Él» La mayor parte se compra en Gamarra	Se prefiere usar ropa de marca al ir a lugares exclusivos. Esta se adquiere en tiendas por departamento como Ripley o Saga. Se usa normalmente ropa sport, semiformal. La mayor parte se compra en Gamarra.
Los espacios frecuentados	Fiestas/ celebraciones con paisanos (danzas) Cumpleaños y otros eventos sociales	Discotecas: Han ido al menos una vez a: Dolce Vitta, Aura (Miraflores). Van con más frecuencia a: Holiday (Santa Anita), Voce (Lince), etc. Fiestas/ celebraciones con paisanos (danzas). Cumpleaños/fiestas en casas particulares.
Los espacios de vacaciones	Chosica (zonas campestres) Unicachi (una vez al año como mínimo) Otras zonas del interior del país Playa (León Dormido)	Playa (León Dormido) Sur peruano Unicachi (intermitente) Bolivia

* La música latinoamericana es un género musical que emplea básicamente instrumentos nativos dándoles un cariz moderno. Tiene sus principales representantes en grupos bolivianos como «Los Kjarkas», «Savia andina», «Proyección», etc.

El cuadro refleja espacios y gustos compartidos por ambas generaciones. La preferencia por la música latinoamericana —representada en autores como William Luna o grupos bolivianos como Los Kjarkas— es uno de estos vínculos, junto con la práctica de la danza, la compra de ropa en similares lugares y casi las mismas preferencias en la comida. Asimismo, las no preferencias (cosas que no gustan o no se hacen) también son similares. Por ejemplo, en cuanto a la comida y la música se consume lo convencional, lo que se difunde en radio masivamente y aparece como un rasgo de normalidad. Para los adultos puede ser la música de la nueva ola —bastante común cuando eran jóvenes— y para sus hijos son el reggaetón y la cumbia, géneros musicales muy difundidos en la actual cultura juvenil urbana. Los similares gustos musicales y de esparcimiento —comparten la costumbre de asistir a festividades tradicionales— permiten ver que la movilidad social ascendente no habría entrado en contradicción con la cultura andina altiplánica.

Ahora bien, quizá lo más revelador es el grado en que estos actores han ido conformando un espacio simbólico propio en la ciudad. Este espacio dialoga con los espacios económicos ya formados por los unicachinos —las empresas y mercados—, pero al ser un espacio esencialmente abstracto (a diferencia de la infraestructura económica, que es física), lo desborda, e incluso se funde con un macro espacio cultural compartido con otros migrantes puneños principalmente aimaras. Este espacio se manifiesta principalmente en la institución social del baile, que en el caso de los unicachinos se expresa en la danza de la morenada, ejecutada tanto para las festividades centrales de Unicachi como en eventos de reivindicación cultural en la ciudad de Lima.

En la capital, el baile adquiere toda una nueva función social como vehículo aglutinante de los unicachinos y sus descendientes en torno a una identidad colectiva, aprovechando las posibilidades de la modernidad. De hecho, los jóvenes dejan entrever que de no haber sido por la danza no hubieran desarrollado tal apego por la tierra de sus padres:

«GA: Por donde yo empecé a querer a Puno fue por su danza... La música.

E: ¿Si no hubiera habido eso de la música?

GA: Quizá no... Me fuese indiferente... [...] La comida también es muy rica, aunque ni tanto, ah, porque a mi hermana por ejemplo, no le gusta el «chuño»; le gusta su danza, su música; a mí sí me gusta su danza y su comida; pero más la danza» (GA, 27 años).

«E: ¿Cuándo recuerdas haber tenido contacto con Unicachi?

C: Desde los cinco años me acuerdo de que mi papá me hizo bailar por primera vez. De repente desde esa edad no tenía conocimiento, solo bailaba por bailar, pero a medida que pasaban los años mi papa me inculcó Unicachi, me llevó, me acuerdo, en el año 1993 a la sierra, me enseñó que es mi tierra» (CC, 26 años).

La danza se representa en concursos, programas televisivos y festividades organizadas por las colonias de otros pueblos vecinos; eventos en los cuales se hacen

presentes las agrupaciones conformadas por danzantes de origen unicachino. Esto puede ser muy predecible en el caso de los adultos, pero revela su real dimensión cuando se aclara que son los jóvenes, y no los adultos, quienes han llevado la danza tradicional a tal grado de difusión en la ciudad. Tomando como base el contacto con la familia extendida (primos) y luego con los hijos de otros unicachinos (con quienes estos jóvenes han podido socializar desde pequeños), algunos muchachos comenzaron a organizar a familiares cercanos y amigos en asociaciones de baile a través de las cuales podían bailar sus danzas favoritas en eventos como el aniversario de Unicachi y otras festividades. En el desarrollo de su interés por el baile confluyó la influencia de los adultos junto con el entusiasmo de otros jóvenes —hasta de otras colonias de migrantes, como la del pueblo de Ollaraya— ya involucrados en el circuito cultural de las danzas puneñas en Lima.

En esto ha contribuido también la mayor capacidad adquisitiva de algunos unicachinos. Familias con mayor ingreso, como las de EC, son de las más entusiastas al participar en fiestas y danzas. Sus hijos integran la asociación «Confraternidad Rebeldes & Suma Pankaritas», que junto a otra agrupación llamada «Siempre Mayas» agrupa a una mayor fracción de los hijos de unicachinos con más dinero. Por otro lado, «Nuestras Raíces», otra agrupación de baile, podría identificarse más bien como una agrupación popular conformada por los descendientes de unicachinos con bajos recursos. En total, son tres asociaciones de las que se tiene conocimiento que operan en este espacio cultural «aimara limeño»; aunque existen aun más organizaciones y agrupaciones pertenecientes a otros distritos donde estos jóvenes bailan o han bailado alguna vez.

En ese sentido, el baile opera como la puerta de acceso del individuo hacia una comunidad de sentido de la que se siente integrante. Los jóvenes hijos de unicachinos saben así que tienen un lugar propio, un espacio propio en la ciudad en donde pueden desarrollar buena parte de sus necesidades sociales y culturales. El círculo de amigos del baile se vuelve un círculo amical importante, estratégico, sin excluir otros espacios de relacionamiento social, como las amistades del colegio, universidad, trabajo, etc. Más aun, se vuelve un espacio de afianzamiento de la reproducción social: permite el emparejamiento entre hijos de unicachinos. Por ejemplo, la hermana menor de GA llevaba una relación estable al momento de la investigación, y hoy está *ad portas* del matrimonio. El novio es hijo de un amigo y socio de su papá, y ambas partes están muy contentas con el noviazgo en curso. El propio JC también ha tenido sus únicos noviazgos dentro de este círculo, y su expectativa también es casarse con una chica proveniente de este espacio propio: «mi papá estaría contento, y lo veo estratégicamente, conservaría la cultura», comenta.

Relaciones intergeneracionales

Estos datos permiten abordar el tercer aspecto a observar: las relaciones intergeneracionales. Se puede concluir que no existe una ruptura generacional en estas familias,

entendiendo esto como la disociación del joven de la cultura paterna a favor de las nuevas prácticas urbanas. Todo lo contrario, se ha podido ver que, a pesar de las diferencias producidas por la formación universitaria, la crianza en la ciudad y el acceso a una cultura urbana con fuertes influencias externas, los hijos de estas familias siguen participando de la misma tradición paterna, e incluso contribuyendo a su reforzamiento. Esta no es una imposición paterna en términos autoritarios, sino un efecto de la socialización al interior del círculo social unicachino, en el cual estos jóvenes han estado insertos desde pequeños. Como señala uno de los adultos:

«Ya con los hijos hoy en día discrepamos. Ellos ponen su punto de vista. Práctico, teórico, y me hace ver los rumbos negativos que yo he tenido, y los rumbos positivos que tengo que continuar. O sea que me sirve actualmente como un personaje de apoyo, no todo es sufrimiento, también satisfacciones. «Oye, papá, esto está acá». Por ejemplo ayer me dice: «Papá, tú tienes que hacer esto, a ti te corresponde hacer». Por más que creo que no está tan bien, dentro de todo es el conocimiento de un hijo. Lo recibo con aprecio, entonces sé que mi hijo se funda en algo. Sé que esta propuesta es la devolución de la inversión, entonces son aspectos positivos que para mí son grandes» (EC, 65 años).

Es posible entender esto como una «sociogénesis» en términos de Norbert Elias (2007): al desarrollarse como individuos dentro de esta particular colectividad, estos actores la van reinventando a la larga. Es así que a través de la segunda generación, y por medio de estos mecanismos culturales, los unicachinos cuentan con un fuerte potencial de reproducción y pueden adaptarse exitosamente a un contexto distinto, con fuertes presiones externas, sin perder el sentido de pertenencia a una comunidad mayor.

En tal sentido, se hacen evidentes dos características fundamentales de la colonia unicachina de Lima: primero, existe una clara tendencia a la conformación de un espacio cultural propio en la capital, que se ha visto reforzado en vez de haber sido suprimido por la creciente capacidad económica de sus miembros. Más aún, la agencia de los jóvenes ha sido determinante para que este espacio adquiera la forma que hoy tiene, centrado en la danza puneña y con amplias posibilidades de hacerse visible en la capital. En segundo lugar, hemos observado que, a pesar de la capacidad de consumo y acceso de los jóvenes a determinados círculos de clase alta, y las relaciones amicales que han podido construir con actores de estos círculos, su integración social y cultural en este espacio es más bien limitada. En su experiencia de vida y en la propia actitud de los otros (tácitamente discriminadora) encuentran fundamento para sentirse distintos, siendo conscientes de barreras económicas y extraeconómicas (de raza o etnia) que les impiden sentirse completamente parte de tales grupos, e incluso, hasta cierto punto, en antagonismo con estos. Lo paradójico de esto, al menos en el discurso de los padres, es que este antagonismo coexiste con la expectativa de ser igual a ellos, al menos en cierta forma:

«Yo soy de una raza rural, andino, originario, quise descubrirlo... qué es lo que tienen los que tienen poder económico, los... «privilegiados» que llaman en el Perú. Los que estudian los hijos en colegios privados, universidades privadas, a lo que común criollamente en Lima dicen universidad «pituca». De repente el andino somos muy introvertidos. Silenciamos nuestra capacidad, guardamos nuestra cólera, guardamos nuestra ira, entonces de repente en mis hijos he pensado que no sea como yo, sino que sea como el criollo, con facilidades pagadas, que explote, que explote sus conocimientos, que al lado de un pituco de repente mis hijos puedan intentar un mejor porvenir. Porque hay un dicho que dice «si no conoces al adversario, no vas a poder intentar». [...] hay envidia, uno quiere ser... uno quiere ser igual. Porque se piensa que ese poderoso tiene mejor situación. Desde luego, tienes una psicosis de que sabe más que los tuyos, más que tus hijos. Entonces, yo ¿cómo no voy a poder intentar, habiendo hecho el aspecto económico, que mis hijos estén al lado de ellos?» (EC, 65 años).

Se hace evidente una expectativa de igualdad a través del consumo y la riqueza: con la posibilidad de pagar una universidad privada se asegura que la nueva generación capte lo mejor del grupo opuesto. No obstante, y al mismo tiempo, se actúa a la defensiva frente a este grupo al tomársele como un adversario. Esta expectativa de igualdad combinada con enfrentamiento se encuentra también en los jóvenes cuando describen el estilo de vida de sus amistades de clase alta.

«En las mujeres es peor [acercarse]. No por el apellido sino porque son más elitistas, las mujeres. Es mucho más jodido... Por ejemplo, tengo un buen grupo de patas, pero mujeres muy poco. [...] porque también invitar a alguien, pues, ¿adonde la tienes que llevar?... A Asia, tienes que gastarte tus 300 lucas. Es que no es eso, sino que simplemente están llegando y te dicen «espéranos en tal lado» y en tal lado la chelita te cuesta, pues, 10 lucas... y no lo hacen porque te quieren hacer gastar sino que es su forma de vida. O sea, yo me puedo tomar una chelita acá en la bodeguita de 4x10 y sentirme cómodo, pero sé que ella no. O puedo comerme una hamburguesita de acá de la carretita donde preparan un buen sanguchón... y bacán. Pero ellas no pues, están acostumbradas a ir al Burger King, al Chilis... como que no» (JC, 29 años).

El no compartir exactamente las mismas pautas de consumo con este grupo restringe efectivamente la capacidad de agencia de JC, especialmente con las mujeres. Esto, más que con una cuestión de solvencia económica, se relaciona sobre todo con las costumbres aprendidas en casa: estos jóvenes no han sido socializados en un estilo de vida regido por el consumo conspicuo, como pueden haberlo sido los jóvenes de clase alta con los que han interactuado. Esto opera limitando finalmente la integración cultural y social, en tanto no se participa de manera constante en la cultura del otro. Norbert Elias (1987) señala que en el proceso de emergencia de las clases inmediatamente inferiores respecto de la clase alta establecida, es la reacción esperable de esta última el defender sus privilegios simbólicos, desalentando de esta forma

el comportamiento advenedizo del segmento emergente. Lo que le importa a la clase alta es fundamentalmente proteger sus mecanismos de reproducción social. Cabría preguntarse si no es esto lo que ocurre en la relación entre los descendientes de unicachinos y otros jóvenes de clase alta: el eje de la diferenciación pasa de la economía y la riqueza para centrarse en el estatus social, donde todavía determinados aspectos como la apariencia física, asociada con la raza o el apellido, parecen fundamentar distancias y permitir la reproducción de pautas encubiertas de discriminación.

Más allá de la cholificación

En el imaginario colectivo de la post-cholificación, la figura del empresario emergente opera como un tipo ideal. A través de este, la noción de «lo cholo» adquiere un contenido vinculado con el éxito empresarial del migrante y sus espacios específicos de acción: Gamarra, Caquetá, Polvos Azules, etc. Sin embargo, la dinámica mediante la cual los logros económicos afectan el modo de vida de estos actores y el de sus familias simplemente no se ha explorado en detalle³³. Analistas como Arellano podrían señalar que los hijos de estas familias serían hoy más peruanos, más integrados, consumirían más, pero ¿este aparente cambio en la estratificación social solo estaría en función de la capacidad de consumo de los grupos? Habiendo observado el caso de los unicachinos y sus hijos, podríamos poner en duda esta posición, y más bien formular la hipótesis de que el consumo y el acceso a ciertos círculos sociales está sujeto al estatus social de la persona, que en el Perú todavía descansa fuertemente en criterios étnico-culturales³⁴. El consumo no supone un borrón y cuenta nueva de estas desigualdades simbólicas previamente existentes en el Perú, que se manifiestan —aunque ahora encubiertas de distintas formas— en prácticas de discriminación por raza, etnia o ascendencia, y en sí mismo tampoco es un remedio para aliviarlas.

Así, el consumo puede ser un indicador de creciente integración e interdependencia económica, pero no queda claro el peso concreto que tiene en la reducción de las distancias socioculturales y en la construcción de una identidad colectiva. Más bien, la experiencia de los unicachinos refleja que aún existen vacíos importantes en la medición de la desigualdad simbólica en el marco de los actuales procesos de estratificación social. Los actuales estudios sobre estratificación social en el Perú cuentan con indicadores útiles que ayuden a medir varios campos objetivos, como son el ingreso, la capacidad adquisitiva y de consumo, y hay fuentes estadísticas de donde

³³ Central en este cambio del modo de vida es la modificación de los gustos de una generación a otras. Es decir, la aparición de nuevas preferencias que emanan de la dinámica urbana. Esto se ha estudiado desde el *marketing* en determinados estudios de mercados, pero la sociología todavía no lo ha abordado directamente.

³⁴ Uno de estos criterios sería que la ascendencia andina tiene menos prestigio que la ascendencia caucásica, una certeza cultural aceptada por una mayoría de peruanos. Esto se agravaría si esta ascendencia andina es más visible, apreciable. Por ejemplo, si la persona es de evidentes rasgos andinos.

extraer esta data. Sin embargo, no hay consenso sobre qué indicadores pueden usarse para medir la posición simbólica de una persona o grupo en el entramado social peruano (cómo opera, por ejemplo, la condición de raza o etnia de un peruano X a los ojos de los demás). Ciertamente Arellano tiene su propia propuesta de medición y definición de los estilos de vida, que en parte son indicativos de la posición simbólica de los actores, pero al estar orientada a los fines del marketing presenta vacíos que desde el punto de vista sociológico la vuelven insuficiente como categoría analítica.

Se observa entonces que no se ha avanzado mucho en la construcción de indicadores de «usos culturales»³⁵ que reflejen de manera más clara los estilos de vida de un grupo junto con su capacidad de ingreso y de consumo. Estos elementos, en conjunto, darían una imagen más completa de la estratificación social post-migración en el país y permitirían visibilizar cuánto avanzamos realmente en reconocernos como comunidad nacional. Entre estos usos culturales, podríamos considerar aspectos como las redes sociales, los gustos, los mecanismos de afirmación del prestigio e incluso la etnicidad y el aspecto físico —evidentemente algo complejo de medir, pero fundamental en una sociedad donde ha operado por mucho tiempo la diferenciación social en función de la «raza»— elementos todos constitutivos de lo que Bourdieu (1979) denomina el *habitus* y que en conjunto establecen el posicionamiento de un individuo —y de su grupo— en el espacio social.

Con esta mirada holística se podría complementar un estudio cualitativo como el que se ha presentado, permitiendo ver si efectivamente el caso de los unicachinos es una excepción y que otros grupos emergentes exitosos de origen andino tienen menos dificultades al interactuar con la clase alta o media alta limeña, consiguiendo integrarse a esta, o que, en su defecto, estas limitaciones son una constante en otras experiencias de éxito, evidenciando una estructura social en la que todavía subsiste la diferenciación por el aspecto físico³⁶ y el menosprecio por lo andino como base de las estrategias de segregación desarrolladas por la clase alta peruana. A nuestro modo de ver, habría bastantes indicios para considerar como válido este último escenario.

De hecho, el tema más álgido con el que discute un caso como el de los unicachinos es la propia noción de una sociedad peruana más integrada. En la investigación pudo concluirse que antes que acoplarse a una nueva cultura urbana, como propone la noción de lo cholo, los unicachinos han reinventado su tradición aimara en la ciudad de cara al futuro. En ese sentido, coincidimos con Urpi Montoya cuando afirma que «lo cholo debe ser entendido como una posibilidad de actuación, entre otras, que no ha implicado ni el surgimiento de una cultura que pueda sustituir a las diferentes matrices culturales de los individuos, ni que sea representativa del país

³⁵ Por «usos culturales» entendemos las prácticas concretas a través de las cuales se manifiesta el *habitus*. Estas pueden ser pautas de comportamiento al interior de un estilo de vida, manifestadas en actividades cotidianas, sociales o gustos: comer, dormir, el tipo de esparcimiento, redes sociales, etc.

³⁶ En el Perú, esto significa la permanencia de un imaginario que pone por encima los rasgos físicos caucásicos sobre los rasgos amerindios, considerándose los primeros como «mejores» que los segundos.

entero, ni mucho menos que sea capaz de brindar una identidad» (Montoya, 2002, p. 100). Consideramos más bien que la experiencia de los unicachinos enriquece una tradición cultural concreta: la altiplánica-aimara, mucho más vinculada con Bolivia que con Perú a decir del conocimiento que los jóvenes tienen de los últimos grupos bolivianos de música folklórica. Esto no quiere decir que los unicachinos no se sientan peruanos. Todo lo contrario, se enorgullecen de serlo, pero han asimilado la peruanidad de una forma particular, filtrando su noción de lo peruano en sus particulares construcciones del «yo», el «nosotros» y los «otros».

Este hallazgo, de hecho, dialoga con una comprensión de la ciudad de Lima como un espacio posibilitador de ciertas ciudadanías culturales (Cánepa, 2006), antes que de una nueva y única «identidad chola». Los migrantes no habrían generado la cultura homogénea y de proyección nacional que sugirió Quijano, sino un conjunto de identidades en constante diálogo con su terreno de origen pero en función de su condición de residentes en la ciudad de Lima. Estas identidades de residencia «dan lugar a la posibilidad de imaginar grupos étnicos distintos al interior de la ciudad, pero también de imaginar al nuevo residente limeño vinculado a otros lugares, configurando una geografía de identidad en la que la relación entre Lima y las provincias puede ser redefinida» (Cánepa, 2006, p. 15).

Queremos añadir, no obstante, una precisión en este esquema: es importante recordar que el tipo ideal de limeño imaginado por los unicachinos no es cualquiera de esta multiplicidad de grupos étnicos. Es más bien un grupo comúnmente asociado a la clase alta peruana tradicional, blanca y criolla. Cabría preguntarnos si la multiplicidad de grupos de los que habla Gisela Cánepa también comparte este mismo imaginario, ya que de ser así, la gran mayoría de «limeños residentes», a pesar de sus diferencias, tendrían mucho más en común entre ellos que con el minoritario grupo de limeños de ascendencia no andina que también residen en la ciudad. Esta polaridad posibilitaría que tales grupos sigan construyendo su imagen de Lima asociada a este pequeño grupo de limeños privilegiados no andinos, y no con la geografía de identidad que hoy existe en la ciudad. Así, no es sorprendente que en algunas intervenciones los entrevistados consideren a los «limeños» como menos peruanos, o que los puneños sean alabados como actores que «realmente hacen patria» y peruanos de verdad.

En suma, la experiencia colectiva de los unicachinos ha producido una definición particular de peruanidad: de raíz provinciana, aimara y por lo tanto andina. Esta no es la peruanidad de la cholificación y la «unidad en la diferencia» difundida desde cierto reduccionismo intelectual y los medios de comunicación. No tiene como base el mestizaje sino una clara identificación con una raíz cultural andina, dialogando así con otras afirmaciones identitarias producidas por la población migrante en Lima. En una definición así, la oposición Lima-provincia sigue teniendo validez en tanto Lima —a pesar de haberse transformado tras las migraciones— sigue asociándose con un Perú que reniega de lo andino y lo marginal.

En contraste, la noción de cholificación termina etiquetando dinámicas culturales tal vez muy distintas entre sí —donde podría incluirse la de los unicachinos— bajo el rótulo de «lo cholo», afirmándose la condición chola de todo peruano, y por tanto, su mestizaje. ¿Terminará primando esta definición del Perú en el imaginario colectivo nacional? ¿Hasta dónde puede llegar una noción de peruanidad como la de los aimaras exitosos de Unicachi? Se debe considerar que además de contar hoy con una base económica para difundir su interpretación del país, los aimaras tienen una intelectualidad, tradiciones culturales sólidas, cuadros políticos y un creciente poder económico. Sin embargo, son varias las interpretaciones que diversos grupos deben tener sobre el país, y es bastante fuerte además el paradigma del mestizaje/cholificación como interpretación dominante.

Lo que es importante visibilizar es que, más allá de la cholificación, el éxito económico puede estimular en ciertos grupos de migrantes otras formas de pensar al Perú, sustentadas en sus nuevas formas de vivir y experiencias al interactuar con las capas dominantes de la sociedad. En esta dinámica, donde la exclusión toma nuevas formas, unos y otros terminan reificando la imagen de un Perú dividido, un país donde algunos continúan siendo más o menos cholos que otros, a pesar de lo que el discurso oficial dice. Es por ello que, a nuestro juicio, es en el campo de lo simbólico —superando taras como la discriminación por rasgos físicos y la preferencia acrítica por todo lo ajeno— y no tanto en el económico, donde finalmente se tendrá que definir nuestro rumbo como sociedad en los próximos años.

Referencias

- Adams, N. y Valdivia, N. (1991). *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Arellano Cueva, R. (2010). *Al medio hay sitio*. Lima: Arellano Marketing.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bruce, J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- Cánepa, G. (2006). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Chaney, D. (1996). *Lifestyles*. Londres: Routledge.
- Condori, M. (2008). *La migración puneña en Huancayo*. Huancayo: Universidad Alas Peruanas.
- De Althaus, J. (2007). *La revolución capitalista en el Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- De Soto, H. (1986). *El otro sendero*. Lima: Editorial El Barranco.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, A. (1986). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Golte, J. y Adams, N. (1987). *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, J. (1984). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mead, M. (1970). *Cultura y compromiso: estudio sobre la ruptura generacional*. Buenos Aires: Gránica.
- Mendoza García, R. (1995). Siempre me lo dicen: mandato generacional y movilidad social en hijos de migrantes. *Ciudad de jóvenes: imágenes y cultura*, 5(1), 41-70.
- Montoya, U. (2002). *Entre fronteras: convivencia multicultural, Lima siglo XX*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Neira Samanez, H (2009). Coloquio *Lo cholo en el Perú: modernidad, poscolonialidad y ciudadanía*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Nugent, G. (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- La Cruz, J., Bustamante, R. y Díaz, P. (s.f.). *Producción del espacio urbano y flujos económicos: el caso del mercado mayorista Unicachi del cono sur (VES)*. Disponible en <http://urbano.org.pe/downloads/documento/Mercado%20Mayorista%20Unicachi%20del%20Cono%20Sur.pdf>.
- Plaza, O. (Coord.). (2007). *Clases sociales y estratificación en el Perú. Visiones y trayectorias*. Lima: Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Plaza, O. (Coord.). (2009). *Cambios sociales en el Perú 1968-2008*. Lima: Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Portocarrero, G. (1993). *Los nuevos limeños: sueños fervores y caminos en el mundo popular*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Quijano, A. (1967). Urbanización y tendencias de cambio en la sociedad rural en Latinoamérica. Documentos teóricos, 5. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Reynoso, C. (2007). Entrevista a Nemesio Arhuata Avendaño. *Cabildo Abierto*, 27(9), 8-9.
- Romero, R. R. (2007). *Andinos y tropicales, la cumbia peruana en la ciudad global*. Lima: Instituto de Etnomusicología, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Santos, A. (2007). Ser aymara en Lima. *Cabildo Abierto*, 27(9), 10-11.
- Suxo Yapuchura, M. (2008). *La voz de una nación: los aymaras de Lima Metropolitana. Caso Unicachi*. Lima: Editorial San Marcos.
- Tapia, R. (1991). Andinos, criollos y mestizos en la formación de la cultura del trabajo *Socialismo y Participación*, 55(9), 75-85.
- Tapia, R. (1998). Individuación y comunidad en la cultura empresarial chola peruana. En *Las clases medias: entre la pretensión y la incertidumbre*. Lima: Taller de Estudios de las Mentalidades Populares. TEMPO / Sur Casa de Estudios del Socialismo / OXFAM Gran Bretaña.
- Vilca Arpasi, P. y Santos Arias, A. (2007). Aymara markasa winaypacha wiñaya. *Quehacer*, 166(3), 80-88.
- Visser, E-J. y Távara, J. (1995). *Gamarra al garete: concentración local y aislamiento global*. Lima: DESCO/Consortio de Investigación Económica.