

KARSTEN PAERREGAARD

PERUANOS EN EL MUNDO

UNA ETNOGRAFÍA GLOBAL DE LA MIGRACIÓN



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

PERUANOS EN EL MUNDO

Karsten Paerregaard

PERUANOS EN EL MUNDO

Una etnografía global de la migración



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Peruanos en el mundo
Una etnografía global de la migración
© Karsten Paerregaard, 2013

First published in the United States by Lexington Books, Lanham, Maryland, USA
Reprinted by permission. All rights reserved.

Publicado en inglés por Lexington Books, Lanham, MD, EE.UU.
Impreso con autorización del editor original. Todos los derechos reservados.

Título original en inglés: *Peruvians Dispersed. A Global Ethnography of Migration*
© Lexington Books, 2008

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Traducción: Javier Flores Espinoza

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2013
Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-04956
ISBN: 978-612-4146-30-5
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300212

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

AGRADECIMIENTOS

Este libro es un estudio etnográfico de los peruanos que han emigrado en busca de una nueva vida. Tiene como base una metodología que requiere que el investigador acompañe a los peruanos donde quiera que vayan. Si se considera que la población emigrante peruana actualmente suma más de dos millones y está dispersa por cuatro continentes, esta investigación implica una odisea global que incluyó visitas a ciudades como Miami, Los Ángeles y Paterson y Nueva Jersey, en Estados Unidos; y a Canadá, Japón, España, Italia, Argentina, Chile y, claro está, el Perú. En el transcurso de esta aventura me reuní con muchas personas que, de una u otra forma, me brindaron una perspectiva, nueva e informativa, acerca de cómo es que la experiencia migratoria transforma la visión del mundo de los peruanos, y cómo es que estos cambian los lugares a los que van. La mayoría de estas personas eran peruanos o descendientes de peruanos, pero también me topé con migrantes de otras nacionalidades además de norteamericanos, españoles, japoneses, argentinos y otros más, que han tenido contacto con los peruanos en distintas situaciones.

Por ello, quiero agradecer a todos los que me ayudaron a hacer que este libro fuera posible. En Miami compartí muchos momentos agradables así como de preocupación con Andrea y Silvia Sierra, quienes me ofrecieron su cálido apoyo. Agradezco también a Tito Domínguez y a Sandy y Brian Page, quienes me ayudaron a arrendar un carro y me ofrecieron alojamiento, comida y vinos excelentes. Asimismo, Elena Sabogal y Alma Suárez me introdujeron a la vida peruana en Miami, y me brindaron una estimulante compañía intelectual. También estoy en deuda con Nicario Jiménez, con quien tuve emocionantes conversaciones acerca de su trabajo como retablista, tanto en Miami como en Lima. En Los Ángeles, agradezco a Óscar Trigoso y a Silvia Domínguez por la hospitalidad y atención recibidas durante mi estadía en su casa en Long Beach. Debo mencionar también a mi difunto amigo y colega Michael Kearney, quien no solo me permitió quedarme en su casa, sino que además se interesó por mi estudio y compartió conmigo su experiencia de investigación en la migración.

Paul Gelles es otro colega y amigo que siempre me ha recibido y que se ha dado el tiempo para discutir temas de interés mutuo; a él también mi gratitud. En Bakersfield estoy en deuda con Víctor Flores, quien me introdujo en la vida de los pastores peruanos en California y su lucha por mejorar sus condiciones laborales. Extiendo también mis agradecimientos a Pedro Li, Jorge Luis Placencia, Javier Decarpio y Rómulo Melgar.

Asimismo, mi estadía en Paterson, Nueva Jersey, fue breve pero sumamente intensa. Manuel Cunza, Lorenzo Puertas y Félix Araujo me brindaron información útil acerca de la migración peruana a esta ciudad.

En España estoy en deuda con Chavica, Charo, Esperanza, Miguel y Amelia Domínguez, quienes no solo me ayudaron a contactar a los peruanos en Barcelona, sino que además me ofrecieron alojamiento y, quizá lo más importante, buenos momentos. Así también, Telmo y Vanesa me arrendaron una habitación en su departamento y siempre fueron muy generosos conmigo. Agradezco a Melvin Samaniego, Ninoska Palomino, Eduardo Evanán y Alfonso Cárdenas. Deseo, por último, mencionar a mis colegas Ángeles Escrivá y Mary Crain por su respaldo intelectual.

En Italia, donde solamente tuve breves estadías en Milán, envió mis saludos a Rosa, Raúl y Amanda Mallma, y claro está, a sus padres y hermana en Huancayo.

En Japón, Marco y Rosa María Tamayoshi, así como sus dos hijas, Sayuri y Naomi, me recibieron en todas mis visitas. Su hospitalidad fue abrumadora y, por ello, siempre los tengo presentes. Quiero agradecer también a mi amigo Shinya Watanabe, por permitir que me quedara en su departamento en Mito y por ser tan generoso conmigo. Además quisiera saludar a Pilar Aniya por haberme presentado a peruanos que viven en Japón.

En Argentina, mi colega Brenda Pereyra me instruyó en los laberintos de las políticas migratorias de este país y me ofreció su agradable compañía. Me encuentro en deuda, sobre todo, con mi difunto amigo y colega Eduardo Archetti, por haberme introducido en los círculos intelectuales de Buenos Aires. Casilda Mallma y Gloria Samaniego también me ofrecieron ayuda.

En Chile agradezco a Lorena Núñez, Carolina Stefoni y Francisco Malouf, quienes me presentaron a la colonia peruana de Santiago y me ofrecieron su buena compañía.

Del mismo modo, agradezco especialmente a los funcionarios de las embajadas y consulados peruanos en Miami, Los Ángeles, Paterson, Barcelona, Milán, Tokio, Buenos Aires y Santiago, por darse un tiempo para hablar conmigo.

Mi odisea comenzó y terminó en el Perú. Por ello, aquí agradezco especialmente a mis suegros y cuñados, quienes me reciben en el aeropuerto y me toman como otro miembro más de la familia cada vez que llego a este país. ¡Vaya privilegio! Asimismo, estoy en deuda con mi compadre y colega Teófilo Altamirano, con quien compartí

muchos momentos de buena compañía, y con Carla Tamagno y sus padres en Huancaayo, que siempre me reciben con los brazos abiertos. Ya en la Pontificia Universidad Católica del Perú, los profesores Juan Ansión y Ana María Villacorta me brindaron su ayuda. Agradezco también a mis colegas Ulla Dalum Berg y Ayumi Takenaka, con quien he tenido muchas y estimulantes conversaciones en torno a la emigración peruana. Muchas otras personas me apoyaron y aunque no las mencione, ellas deben saber que su ayuda fue fundamental para mí.

No puedo dejar de mencionar la ayuda brindada por mis colegas del Departamento de Antropología en Copenhague. Quisiera, en particular, expresar mi gratitud a Karen Fog Olwig, Kirsten Hastrup, Susan Reynolds Whyte, Michael Whyte y Michael Jackson, por el estímulo prestado y por haber creído siempre en que este libro se materializaría algún día.

Por su parte, el financiamiento recibido del Danish Research Council hizo posible que esta investigación y publicación fueran posibles.

No puedo dejar de mencionar a Javier Flores Espinoza, quien gentilmente tradujo el libro del inglés. Estaré eternamente agradecido por el trabajo que hizo.

Por último, quiero agradecer especialmente a Ana María, mi esposa, y a nuestras dos hijas, Laura y Sofie, así como a mis padres, Peer y Grethe, porque siempre me esperaron mientras realizaba mis innumerables viajes al fin del mundo... en busca de peruanos.

Finalmente, debo mencionar que el capítulo 6 de este libro ha sido publicado anteriormente en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (2008).

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Capítulo 1. Introducción: Un campo extendido	15
Entre la exclusión y la inclusión	16
Transnacionalidad y diáspora	21
Diseño de la investigación	26
Sitios de estudio	28
Relaciones de pertenencia	35
Campos de investigación	39
Contextualización global	42
Herramientas de investigación	47
La organización del libro	50
PRIMERA PARTE. FLUJOS Y CONTEXTOS	53
Capítulo 2. Yendo y viniendo	55
Historia de la inmigración peruana	55
El periodo colonial	56
El periodo republicano	58
La actual emigración peruana	64
La emigración como jerarquía geográfica	68
Capítulo 3. Bárbaros en las portadas	71
Las políticas migratorias como un mecanismo de control	71
Estados Unidos	73
España	82
Japón	86
Argentina	91
Conclusiones	95

SEGUNDA PARTE. REDES Y PROCESOS	97
Capítulo 4. El gato y el ratón	99
El papel de las redes en la migración	102
La red de Elvira con destino a Estados Unidos: la perspectiva de largo plazo	106
La red de Sofía con destino a Estados Unidos: la perspectiva del mediano plazo, 1	111
La red transatlántica de Ofelia: la perspectiva del mediano plazo, 2	115
La red hispana de Vanesa: la perspectiva del corto plazo	121
La red transpacífica de Alberto: la perspectiva del emigrante que regresa	123
La red argentino-italiana de Casilda: la perspectiva abortada	125
El desarrollo de las redes peruanas por fases	128
Redes de inmigrantes y estructuras de poder	133
Estrategias y tácticas	135
Capítulo 5. Atando cabos	137
Rebelándose y sometándose	139
Manteniendo e interfiriendo	143
Dividiendo y uniendo	148
Remitiendo y lucrando	156
Imaginando e identificando	160
De los vínculos transnacionales a los lazos diaspóricos (y nuevamente de vuelta)	164
Unidad disputada	169
Capítulo 6. Secretos globales	171
La historia del Señor de los Milagros	175
Globalización y fragmentación	176
La Iglesia católica como mediadora	178
Negociando con las autoridades locales	181
Conflicto social y hermandades	186
El significado cambiante del ícono	190
El Señor de los Milagros como imaginario diaspórico	193
Universalismo y particularismo	195
Arraigando al Señor de los Milagros	197
Revelando el secreto	200

TERCERA PARTE. CATEGORÍAS Y TRAYECTORIAS	201
Capítulo 7. Hogar, amargo hogar	203
Peruanos indígenas	205
Peruanos japoneses	209
Chinos y afroperuanos	213
Peruanos mestizos	216
Descendientes de peruanos indígenas	222
Discusión	225
Conclusiones	227
Capítulo 8. Cuentos encubiertos	229
Las vías de la ilegalidad	231
La inconsistencia de la ilegalidad	244
Espejito, espejito: ¿quién es la persona en mi <i>green card</i> ?	246
La telaraña de la ilegalidad	254
Conclusiones	258
Capítulo 9. Conclusiones: Entre la esperanza y la desesperación	259
Lazos transnacionales	259
Lazos diaspóricos	261
Persistencia y transformación	262
Inclusión y exclusión globales	265
Conclusiones	267
Bibliografía	269

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN: UN CAMPO EXTENDIDO

Estoy entrevistando a Javier en su taller mecánico en el centro de Los Ángeles. «¿Por qué viniste a Estados Unidos?», le pregunto a este peruano de sesenta y dos años de edad. Me responde: «En 1984 fui a la Embajada de EE.UU. en Lima para solicitar una visa de turista. Me rechazaron. Quedé muy fastidiado y comencé a discutir con el funcionario. Eso no le gustó y pidió ayuda para que me echaran. Pero antes de irme le grité al funcionario: “Estoy yendo de todos modos a tu puto país. Cuando llegue allá me cagaré frente a tu puerta”». Javier sonríe y me dice: «Unos cuantos días más tarde renuncié a mi trabajo, vendí mi casa y mis carros, viajé a México y crucé ilegalmente la frontera a Estados Unidos». Hoy, Javier tiene la residencia permanente en este país y vive con su esposa en un pequeño departamento en Los Ángeles, donde se gana la vida reparando carros.

En los últimos años las embajadas o los consulados, sus más modestas contrapartes, han pasado a ser el campo de batalla donde miles de ciudadanos de países en vías de desarrollo solicitan visas de turista, de residencia o permisos de trabajo, para poder viajar al Primer Mundo. Para la gente común estas instituciones envueltas en el misterio diplomático, que son representaciones de Estados extranjeros en el territorio de una nación, se ven distantes e inaccesibles. Es más, las embajadas y consulados a menudo se ubican en modernas áreas del centro o en distritos de clase alta, como ocurre con la de Estados Unidos en Lima, lo que permite a sus funcionarios y empleados gozar de los privilegios y estilos de vida ajenos a la mayoría. Pero una vez dentro de estas dependencias, las atractivas imágenes de países exóticos envueltas en un elegante glamour se desvanecen rápidamente. Aquí imperan las rigideces burocráticas y los procedimientos oscuros, y el visitante es recibido con una actitud de desconfianza y severidad, en particular si se trata de un ciudadano del país anfitrión de la embajada o del consulado. En estas oficinas, que se encuentran legalmente en territorio extranjero, la persona «local» es considerada como «extraña» y su solicitud es sometida a la más crítica inspección posible. Los documentos de identificación

y las historias personales son examinados una y otra vez, y a los interrogadores se les ordena que no traben comunicación personal con los visitantes. Como súbdito extranjero, el único derecho del solicitante es el de pedir permiso para ingresar al país. La decisión de si concederle o rechazar dicha solicitud es tomada en conformidad con las leyes de migración del país y queda íntegramente en manos de la embajada o de los funcionarios del consulado, sin que medie ningún tribunal de apelación. Por todo ello, no es sorpresiva la molestia de Javier cuando su solicitud fue rechazada.

ENTRE LA EXCLUSIÓN Y LA INCLUSIÓN

Los movimientos de población han caracterizado al Perú de modo significativo ya desde la época de los incas, pero fue solo en los últimos veinte años que la emigración ganó impulso. Al respecto, Altamirano (2006, p. 118) afirma que en 1980, eran quinientos mil los peruanos que vivían fuera de su país, un millón en 1992 y 1,5 millones en 1996, de una población total de aproximadamente veinticuatro millones. Hoy en día, Altamirano calcula que esta misma cifra ha llegado a los 2,5 millones, que representa casi el 10% de la población peruana, que actualmente ha alcanzado los veintinueve millones (2006, p. 118)¹. En cifras absolutas, claro está, no esto no constituye una gran población en comparación con otros grupos de emigrantes internacionales como mexicanos, turcos, chinos o indios. Sin embargo, la emigración peruana requiere que se le preste detenida atención por otras razones. En primer lugar, en su población emigrante están representados peruanos provenientes de todos los sectores de su sociedad. Peruanos de clase alta, así como media y trabajadora, profesionales urbanos y campesinos de la sierra, oficiales de policía y vendedores ambulantes, mujeres y hombres, jóvenes y viejos, así como mestizos e indios y otros grupos étnicos más, están dejando el país en gran número. En segundo lugar, y a diferencia de otros emigrantes latinoamericanos o caribeños que tienden a concentrarse en uno o dos países y ciudades (los cubanos en Miami, los puertorriqueños en Nueva York, los mexicanos en Los Ángeles y otras ciudades de EE.UU., los jamaíquinos en Londres y así sucesivamente)², los peruanos se dispersan por muchos lugares. Por supuesto que en el mundo contemporáneo no es inusual que las poblaciones emigrantes establezcan fuertes vínculos internacionales entre dos o tal vez tres países. Así, muchas poblaciones asiáticas y africanas tienen fuertes lazos emigrantes con

¹ Altamirano emplea datos de la Dirección General de Migración y Naturalización del Perú, a partir de un conteo de rutina del número de peruanos que entran y dejan el país.

² Respecto a los cubanos en Miami, véase Pérez (1992); para mexicanos en Los Ángeles, véase Ortiz (1996); para los puertorriqueños en Nueva York, véase Duany (2002), Flores, Attinasi y Pedraza (1987); en relación con los jamaíquinos en Londres, consúltese Foner (1978).

varias ciudades y países europeos, de Oriente Medio o norteamericanas (como es el caso de los turcos, argelinos, marroquíes, bangladesíes, paquistaníes y filipinos)³. De igual modo, los vínculos emigratorios intracontinentales son comunes en muchas partes del África, Asia y Europa⁴. Sin embargo, pocas poblaciones migrantes son tan heterogéneas en términos de su dispersión geográfica y diversidad social como la peruana, lo cual hace que esta constituya un estudio de caso singular, útil para revisar los actuales intentos de teorizar la migración internacional, basados fundamentalmente en estudios de poblaciones migrantes que se encuentran físicamente concentradas en uno o dos destinos (como en el caso del concepto de *transnacionalidad*), o representan formaciones sociales homogéneas y conscientes de sí mismas (como ocurre con el concepto de *diáspora*).

Este libro examina los cambios históricos y las circunstancias económicas y políticas en el Perú, que hicieron que Javier y millones de peruanos más emigraran a Estados Unidos, España, Japón y Argentina; y describe cómo los movimientos de la población del país se desarrollaron en los últimos cincuenta años. Analíticamente, este estudio utiliza la investigación etnográfica para explorar, de un lado, cómo es que los peruanos se adaptan al contexto receptor en Estados Unidos, España, Japón y Argentina; y del otro, cómo es que experimentan e interpretan esta adaptación, colectiva e individualmente. Para hacer esto, analizo el proceso migratorio como uno de *inclusión y exclusión*, configurado por dos modos de diferenciación. En primer lugar, tenemos un proceso externo de diferenciación, generado por las cambiantes políticas migratorias y la demanda de mano de obra extranjera en las sociedades receptoras. Estas transformaciones estructurales generan divisiones constantes entre aquellos peruanos a los cuales se les otorga el estatus de *inmigrantes legales*, por oposición con lo que ocurre con aquellos clasificados como *inmigrantes indocumentados* o *no autorizados*, y entre aquellos que logran alcanzar la movilidad social y quienes no lo logran. En segundo lugar, existe un proceso interno de diferenciación, producido por los conflictos y las pugnas que ocurren periódicamente dentro de las comunidades migrantes. Dichas tensiones usualmente se desencadenan por relaciones no solo de reciprocidad y confianza, sino también de explotación y desigualdad, a las cuales los peruanos recurren para crear redes de respaldo e instituciones de emigrantes en las sociedades receptoras. La distinción entre un proceso de diferenciación externo

³ Para los marroquíes en España, véase Bodega y otros (1995); para los argelinos en Francia, véase Wadia (1999), Hollifield (1999); para los turcos en Alemania, véase Chapin (1996); para los paquistaníes y bangladesíes en Inglaterra, véase Ballard (1987), Gardener (1992), Werbner (2002a); para los sijes en Europa, véase Axel (2001); para los filipinos, véase Salazar Parreñas (2001).

⁴ Para Asia, véase Shah (1995) y Vertovec (2000); para África, véase Adepoju (1995); para América Latina, véase Castillo (1994) y Balán (1992).

y uno interno me permite operar en dos niveles analíticos: uno que trae a primer plano las propias experiencias y perspectivas de los emigrantes, y otro que sitúa esta presentación dentro del contexto más amplio de las relaciones de poder y las fuerzas políticas que estructuran el proceso migratorio. La meta de tal estudio es investigar no solo cómo es que las dos formas de diferenciación median los esfuerzos que los inmigrantes hacen para establecer nuevas vidas en las sociedades estadounidense, española, japonesa y argentina, sino también cómo es que su adaptación a las sociedades receptoras transforma las ideas que los propios peruanos tienen de clase, nacionalidad, etnicidad y regionalidad; y en última instancia, cambian su sentido de pertenencia.

Para comprender el significado social y político de los dos procesos de diferenciación, empleo la definición que Agamben hizo de los conceptos de *inclusión* y *exclusión*, así como su sugerencia de que en el orden mundial, no todos los seres humanos cumplen con los requisitos necesarios para ser calificados como sujetos políticos y, por ende, pueden obtener el derecho a que se les otorgue el estatus de ciudadanos (o residentes legales). Como ejemplo de tal excepción, Agamben menciona a los refugiados que quedan incluidos en la política únicamente a través de una exclusión (1998, p. 11). Asimismo, llama a esta relación una *exclusión inclusiva* y sostiene que:

[s]i los refugiados [...] representan semejante elemento inquietante en el orden del Estado-nación moderno, esto se debe sobre todo a que al romper la continuidad entre hombre y ciudadano, natividad y nacionalidad, ellos ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna (1998, pp. 21, 131)⁵.

En otras palabras, como los refugiados nos recuerdan la distinción entre vida natural y política y, por ende, la diferencia entre nacimiento y nación, ellos quedan asociados al desorden social. En contraste con la relación de exclusión inclusiva que coloca a los refugiados y a otros extranjeros en las márgenes de la sociedad, y los excluye de su conversión en miembros formales de la sociedad moderna, Agamben afirma que otros grupos sociales podrían ser víctimas de una relación de *inclusión excluyente*. Aunque se abstiene de definir el significado exacto de semejante relación, el uso que hace del término sugiere que se refiere a aquellos sectores de la población nativa que gozan de la ciudadanía formal pero que están excluidos de su práctica, económica o socialmente.

⁵ Para un examen crítico de las ideas de Agamben sobre el estado de excepción véase Das y Poole (2004, pp. 11-13).

En la medida en que la mayoría de los emigrantes peruanos tienen una alta demanda en los mercados laborales del mundo industrializado como mano de obra barata y no calificada, y a pesar de ello están excluidos de los derechos legales que otros miembros de estos países gozan, se encuentran sometidos a una relación de exclusión inclusiva, similar al refugiado descrito por Agamben. Y si bien apenas un pequeño número de los peruanos que viven en Estados Unidos, España, Japón y Argentina son en realidad refugiados, muchos viven en un estado de excepción porque no logran cumplir con los requisitos necesarios para conseguir su estatus legal, razón por la cual inician su nueva vida como extranjeros indocumentados, a merced de prestamistas, traficantes de personas y corruptos funcionarios policiales y migratorios. Por todo ello, corren el peligro de ser encarcelados y devueltos al Perú o, lo que es peor, violados y asesinados. Otros entran a sus nuevos países de residencia como extranjeros legales con una visa de turismo o de estudio, pero se quedan más tiempo del debido cuando su permiso expira. Convertidos ahora en inmigrantes no autorizados, viven en las márgenes de la sociedad, escondiéndose constantemente para evitar la deportación. Muchos otros viajan con papeles de identificación falsificados o de otra persona. Dado que semejante estrategia implica asumir una nueva vida con el nombre de otra persona, esto pone a los inmigrantes en conflicto no solo con la ley y las autoridades de migración, sino también con sus propias redes y parientes. Paradójicamente, sin embargo, en algunos de los países donde los peruanos se establecen y encuentran trabajo, los gobiernos se hacen de la vista gorda frente a su presencia indocumentada o no autorizada, y ofrecen periódicas amnistías para que regularicen su estatus. De ahí que la relación de exclusión inclusiva implica, al mismo tiempo, el reconocimiento tácito y el rechazo oficial de los inmigrantes, lo cual hace que la vida de muchos peruanos en Estados Unidos, España, Japón y Argentina parezca tan estable como del todo frágil.

En realidad, muchos migrantes estaban ya familiarizados con la marginación y la exclusión en su vida previa en el Perú. Históricamente, la estructura de clase de este país fue sustentada por un sistema político que favorece a una minoría de peruanos ricos a costa de la mayoría de pobres en términos del acceso a la educación, salud y otros recursos públicos. Sin embargo, esta forma de exclusión, que genera lo que Agamben llama una *inclusión excluyente*, difiere notoriamente de la exclusión inclusiva que los peruanos sufren en Estados Unidos, España, Japón y Argentina. Mientras que esta última tolera la continua presencia de los inmigrantes pero les niega los mismos derechos legales que la población nativa, la primera reconoce formalmente a todos los peruanos como ciudadanos, no obstante lo cual, en términos prácticos, impide que el grueso de la población ejerza sus derechos legales. En el Perú, esta forma de exclusión

tiene como base una ideología nacional que divide a la población en grupos étnicos y regionales (Mendoza, 2000, pp. 9-18; De la Cadena, 2000, pp. 20-34). De un lado, existe un mundo mestizo concentrado en la región costeña, relacionado con la cultura occidental, asociado con el legado nacional peruano y considerado sinónimo de progreso; y del otro, un mundo indígena situado en el interior rural, imaginado como un recuerdo de un pasado bárbaro y un obstáculo a la modernización y el desarrollo (Paerregaard 1997a, pp. 203-233). Aunque los procesos migratorios rural-urbanos en marcha y una severa crisis económica y política en las dos últimas décadas cambiaron el equilibrio del poder entre las clases sociales del país y cuestionaron el orden hegemónico que sostiene las diferencias económicas y desigualdades sociales, estas continúan dividiendo a la sociedad peruana y excluyen a una gran parte de su población del goce de los mismos derechos que las clases dominantes. En consecuencia, muchos consideran que la emigración es la estrategia más adecuada para cambiar de estatus social, y si bien los migrantes a menudo se encuentran constreñidos por nuevos lazos de explotación y dominación en las sociedades receptoras, ellos tienden a ver tales relaciones como un recurso antes que como un obstáculo para encontrar trabajo, alcanzar el estatus legal y ascender en la escala social.

Para examinar etnográficamente cómo es que los peruanos crean redes y diseñan estrategias con las cuales primero escapar a la inclusión excluyente, que les impiden ejercer sus derechos legales en el Perú, y posteriormente superar la exclusión inclusiva que frustra su obtención de la movilidad social en las sociedades receptoras, mapeo los lazos y vínculos que establecen entre su lugar de origen en su país y aquellos donde se halla su nueva residencia. Propongo que tales lazos y vínculos sirven no solamente para confirmar su continua lealtad a sus comunidades de origen, sino también para conservar familias que están divididas por las fronteras nacionales (Alicea, 1997; Pribilsky, 2004) y superar las barreras que los inmigrantes enfrentan en las sociedades receptoras (Portes, 2001). Diversos estudiosos han sugerido que empleemos los términos *espacio* o *campo*, para estudiar exactamente cómo es que tales compromisos transnacionales se organizan y practican (Rouse, 1991; Levitt & Glick Schiller, 2004; Pries, 1999). Según Levitt y Glick Schiller, «[e]l concepto de campos sociales es una herramienta poderosa con la cual conceptualizar la gama potencial de relaciones sociales, que vinculan a aquellos que se desplazan y quienes se quedan atrás», y en el caso de los campos sociales transnacionales, estos «conectan actores mediante relaciones directas e indirectas a través de las fronteras» (2004, p. 1009). Pries, asimismo, propone que exploremos los procesos contemporáneos de emigración internacional como espacios sociales transnacionales, con lo cual está refiriéndose a las nuevas formas de «redes coherentes entrelazadas» que emergen a partir de estos procesos.

Desde su punto de vista, tales espacios sociales son «espacialmente difusos o plurilocales, que comprenden al mismo tiempo un espacio social que no es exclusivamente transitorio» (1999, p. 26).

Desde mi perspectiva, sin embargo, el uso de los conceptos de *campo* y *espacio* evoca una noción de la migración como un movimiento en un terreno abierto y plano, que las personas pueden cruzar más o menos sin verse afectadas por instituciones económicas y políticas. En vez de examinar la migración peruana como un campo o espacio social que existe independientemente de las estructuras de poder externas, sugiero que veamos sus actividades transnacionales como un movimiento de redes sociales y prácticas institucionales, que, al mismo tiempo, incluyen y excluyen a los emigrantes, en sus esfuerzos por alcanzar el estatus legal, encontrar empleo y crear nuevas vidas (Mahler, 1995; Menjívar, 2000). Dado que muchos peruanos viajan ilegalmente y se ven por ello obligados a depender del apoyo económico de sus parientes y amigos en los países receptores, las redes que usan para emigrar se ven perjudicadas, a menudo, por las tensiones entre aquellos que prestan apoyo a otros y quienes se benefician con dicho respaldo. Por consiguiente, una mirada más cercana a las asociaciones de emigrantes peruanas revela que si bien estas reúnen, con frecuencia, a numerosos emigrantes por razones sociales, culturales o religiosas, también están plagadas de conflictos internos, no solo entre emigrantes de distintos grupos sociales y étnicos en el Perú, sino también entre aquellos que llegaron primero y ya han obtenido el estatus legal y quienes llegaron después y siguen indocumentados. En consecuencia, en vez de asumir que los peruanos comparten un sentido común de pertenencia y que automáticamente forman colectividades homogéneas sobre la base de su origen nacional, exploro tales identidades como categorías que son construidas, impuestas y apropiadas; de igual modo estudio las comunidades e identidades emigrantes no solo en términos de cómo es que se les atribuye un significado, sino cómo es que este es negociado y disputado por distintos grupos de emigrantes.

TRANSNACIONALIDAD Y DIÁSPORA

Mi estudio de la emigración peruana atiende a un interés en la conectividad global. Dos conceptos, en particular, resultan útiles en este contexto: *transnacionalidad* y *diáspora*. Según Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, el primero fue introducido:

para explorar flujos y movimientos que se extienden más allá de las fronteras nacionales, e implican vínculos globales entre personas e instituciones en distintas partes del mundo. Se le define como los procesos mediante los cuales los inmigrantes forjan y mantienen relaciones sociales de múltiples hilos, que ligan sus sociedades de origen y asentamiento (1994, p. 7).

Del mismo modo se ha sugerido el término *transmigrantes*, para describir a los «inmigrantes que desarrollan y conservan múltiples relaciones —familiares, económicas, sociales, organizativas, religiosas y políticas— que cruzan fronteras» (1994, p. 7). Sin embargo, algunos estudiosos manifiestan su preocupación por el amplio uso de estos términos. Así, Portes, Guarnido y Landolt sostienen que «si todas o la mayoría de las cosas que los inmigrantes hacen son definidas como “transnacionalismo”, entonces nada lo es puesto que el término pasa a ser sinónimo del conjunto total de experiencias de esta población» (1999, p. 219). De igual modo Smith y Guarnizo (1998, p. 5) critican el concepto por su connotación emancipadora y deploran el significado contra-hegemónico del término *transmigrante*. En efecto, una inspección detenida de la definición de transnacionalismo revela que esta no logra dar cuenta de la creación que los migrantes hacen de nuevas identidades, y sus esfuerzos por ser reconocidos como inmigrantes en la sociedad anfitriona. Asimismo, carece de sensibilidad respecto a la vida cotidiana de los emigrantes transnacionales y su interacción con el entorno social y cultural del país receptor.

No obstante, la mayoría de las investigaciones recientes señala que la transnacionalidad puede servir como una herramienta útil, con la cual entender los procesos de exclusión e inclusión que dan forma a los flujos migratorios. En un estudio de los inmigrantes en Estados Unidos, Guarnizo y Portes encontraron que «es *más* probable que los empresarios transnacionales sean ciudadanos de EE.UU. y que hayan vivido en el país por un lapso más prolongado que el promedio de la muestra» (2001, p. 188, el énfasis es nuestro). Un análisis paralelo del transnacionalismo político, basado en el mismo estudio, indica tendencias similares, lo que lleva a Portes a concluir lo siguiente:

El cultivo de redes vigorosas con el país de origen, y la implementación de iniciativas económicas y políticas basadas en estas redes, podrían ayudar a los inmigrantes a solidificar su posición en la sociedad receptora y a lidiar de modo más eficaz con sus barreras (2001, p. 189).

En otras palabras, y a contracorriente de lo que hasta ahora han asumido las teorías de la transnacionalidad, la asimilación y la incorporación en la sociedad receptora podrían ir de la mano con las prácticas y proyectos transnacionales. Por su parte, Waldinger y Fitzgerald llegan incluso a afirmar que «la representación estándar de la asimilación y el transnacionalismo como perspectivas teóricas o conceptos analíticos rivales resulta engañosa» (2004, p. 1179). Estas observaciones sugieren que en la medida en que la transnacionalidad queda adecuadamente contextualizada en relación con el patrón migratorio —las políticas migratorias y el estatus legal de los migrantes y las formas específicas de las prácticas y actividades a que estos se dedican—,

el concepto podría ayudarnos a distinguir mejor entre aquellas formas de compromiso transnacional que promueven la movilidad social, y aquellas que simplemente fortalecen los lazos de los emigrantes con su país de origen, a costa de su incorporación al mercado laboral y su integración en la sociedad receptora.

Aunque para los peruanos es algo común mantener múltiples relaciones con su país y su región o aldea natal, y extender sus redes más allá de las fronteras nacionales, el impacto que estos vínculos tienen sobre su vida cotidiana es limitado. Para la mayoría, las remesas enviadas a los parientes en casa cada mes o cada dos meses vienen a ser el principal vínculo transnacional —y en algunos casos el único— con el Perú. A pesar de que la transnacionalidad constituye un importante punto de referencia en su sentido de pertenencia, su lucha cotidiana para ganarse la vida, hacer frente a las autoridades locales y encontrar un lugar para vivir se ve configurada por fuerzas económicas y sociales en la sociedad anfitriona, antes que por las relaciones transnacionales con su país de origen, y deben por ello ser analizadas en este contexto. Es más, dado que una gran parte de los emigrantes peruanos cuentan con experiencias previas de emigración rural-urbana en el Perú, su experiencia transnacional crece a partir de redes y prácticas migrantes ya existentes. Para ellos, dejar su país no es sino otro reto en una vida de lucha por progresar.

A diferencia de la transnacionalidad, el concepto de diáspora tiene raíces en la literatura europea y aludía originalmente al exilio de los judíos de su hogar histórico (Safan, 1991). Actualmente refleja el espacio ambivalente que todas las personas desplazadas ocupan, como minorías culturales cuyas lealtades nacionales se hallan divididas entre su país de origen (ya sea mítico o real) y el país anfitrión; una posición que implica una tensión potencial entre la pertenencia y el viaje o, en palabras de Clifford, «entre las raíces y las rutas» (1997, p. 251). A comienzos de la década de 1990, el término comenzó a popularizarse entre los estudiosos de la migración global, los refugiados y cuestiones afines, para quienes evocaba la imagen de personas que se estaban desplazando o que estaban en otros lugares fuera de su hogar (Malkki, 1992). Al respecto, Tölölyan sugiere que el renacer del concepto se debió a la creencia de los académicos de que «el término que alguna vez describió la dispersión judía, griega y armenia, comparte ahora significados con un espacio semántico más amplio que incluye palabras tales como *inmigrante*, *expatriado*, *refugiado*, *trabajador invitado*, *comunidad de exiliados*, *comunidades en ultramar*, *comunidad étnica*» (1996, p. 4, el énfasis es nuestro). Clifford, por su parte, va un paso más allá al afirmar que «[e]n el tardío siglo XX, todas o la mayoría de las comunidades tienen dimensiones diaspóricas (momentos, tácticas, prácticas, articulaciones). Algunas son más diaspóricas que otras» (1997, p. 254).

Al igual que en la discusión de la transnacionalidad, las extensas referencias a las diásporas por parte de los estudiosos de la migración, crean confusión en torno a su significado. Así, Vertovec sostiene que «el actual uso exagerado y la teorización inadecuada de la noción de “diáspora” entre los académicos, intelectuales transnacionales y dirigentes comunales por igual [...] amenazan la utilidad descriptiva del término» (1997, p. 301), en tanto que Brubaker afirma que: «Si todos son diaspóricos, entonces nadie lo es de modo distintivo»⁶ (2005, p. 3). Hay, en efecto, varias razones por las cuales un estudio de la migración peruana debería abstenerse de reducir el vocablo «diáspora» y, por ende, de asignarle un significado específico. En primer lugar, los peruanos fuera del Perú conforman una población extremadamente heterogénea dividida por clase, etnicidad, educación, género y edad; y en segundo lugar, «diáspora» no es una palabra nativa en el mundo de los peruanos, ni tampoco he escuchado a los migrantes emplear términos o expresiones similares con que expresar la idea de un pueblo exiliado, unido por el sueño de retornar a su tierra natal. Aunque algunos se piensan a sí mismos como exiliados, en el sentido de que han escapado de la violencia política, o que por alguna otra razón se vieron obligados a dejar el Perú, la mayoría coincide en que el motivo principal para emigrar es económico, así como el deseo de alcanzar la movilidad social. La única excepción es un pequeño grupo de peruanos profesionales bien formados y económicamente acomodados, para quienes la idea de una diáspora existe bajo la forma de una identidad cosmopolita (Hannerz, 1996, pp. 102-111). Sin embargo, esta noción de una comunidad étnica dispersa, unida por una lealtad compartida a su tierra natal, tiene como base la exclusión de la inmensa mayoría de sus paisanos emigrantes. Se trata de la identidad de una élite urbana de distritos de clase alta en Lima, que a menudo sostienen descender de inmigrantes europeos o estadounidenses. Podemos ver formas similares de identidades diaspóricas fragmentadas entre los peruanos de ascendencia japonesa en Los Ángeles, quienes formaron una asociación exclusivamente para los llamados inmigrantes *nikkei*,

⁶ Stratton (1997) sugiere que distingamos entre diversas formas de diáspora sobre la base de la experiencia judía. En la versión premoderna, el concepto está ligado no solo al capitalismo colonial, que exigía el movimiento de trabajadores entre las colonias, sino también con las dispersiones griega, judía y armenia. Estas diásporas clásicas implican las ideas de desplazamiento, de exilio y retorno (Safan, 1991, pp. 83-84), lo que generó la fuerte identificación colectiva de un grupo étnico con su tierra natal (en algunas diásporas, como la judía, esta identidad incluso converge con la religión). El significado posmoderno del término se deriva de los flujos poblacionales masivos que ocurrieron en el mundo occidental al formarse el Estado-nación en el siglo XIX, y posteriormente cuando comenzó a encontrarse bajo presión en el tardío siglo XX (Stratton, 1997, pp. 307-310). En ambos periodos, las diásporas fueron algo central para la conceptualización y la imaginación de una población nacional confinada y homogénea, lo que actuó como un catalizador de —y como una barrera a— el desarrollo del Estado-nación. Paradójicamente, el nacionalismo y la transnacionalidad son ambos inherentes a las identidades diaspóricas (Tölölyan, 1996, p. 5).

o entre emigrantes de las áreas rurales andinas, que frecuentemente forman asociaciones regionales y establecen vínculos con sus pueblos de origen.

No obstante, hay unas cuantas excepciones. Un pequeño grupo de peruanos acomodados se encuentra directamente involucrado en las prácticas transnacionales y en la elaboración de redes diaspóricas a gran escala. Ellos participan o trabajan en instituciones con vínculos transnacionales, viajan frecuentemente al Perú, se comunican (por correo electrónico e internet) con peruanos en otros lugares, o participan de algún otro modo en actividades que dependen de una conexión transnacional o la implican. En suma, forman parte de una pequeña élite de peruanos que desempeñan el papel de líder emigrante o, en todo caso, explotan el mercado que está surgiendo entre los emigrantes de productos peruanos, servicios de mensajería y de remesas, asesoría legal, arreglos de obtención de visas y de viajes, videoconferencias, etcétera. Otro grupo de migrantes menos privilegiados practica la transnacionalidad de modo muy distinto. En Europa, Argentina y en cierta medida en Estados Unidos, un número creciente de peruanas, y recientemente también varones, vienen solicitando empleo como empleados domésticos y como cuidadores de personas ancianas. Como muchos de estos migrantes no cuentan con documentos legales y trabajan como empleados domésticos *cama adentro*, su movilidad física se ve altamente limitada y su mundo se circunscribe al hogar de su empleador. De igual modo, su contacto con la sociedad anfitriona y su participación en las asociaciones y redes de emigrantes son esporádicos. Aunque a menudo establecen relaciones de largo plazo con las personas a las cuales cuidan, su precaria situación legal y aislamiento social impiden que establezcan lazos con otros migrantes o con la sociedad que les rodea. En vez de formar nuevas identidades como inmigrantes o como futuros ciudadanos en los países en donde se han establecido, ellos continúan sintiendo un fuerte apego a su país de origen, y en particular a sus parientes en el Perú.

Es tal vez debido a que el significado y el uso de los dos conceptos resultan tan confusos, que los estudiosos de la migración tienden a usar *transnacionalismo* y *diáspora* de modo algo indiscriminado. Así pues, lo transnacional podría también ser diaspórico y viceversa. Incluso, como ambos términos transmiten un imaginario contrahegemónico, conllevan el peligro de romantizar a las personas en estudio, así como la reducción de sus prácticas e identidades. La intersección semántica de transnacionalismo y diáspora hace, además, que quienes estudian los procesos contemporáneos de globalización empleen ambos conceptos de modo acrítico. Es posible, entonces, que usen cualquiera de ellos o ambos para referirse a la multifocalidad que caracteriza a la formación de identidad de las poblaciones emigrantes, así como a las comunidades, las redes y lazos múltiples que estas forjan con grupos migrantes en otras partes del mundo y con su país natal. Por ello, evito aplicar indiscriminadamente

la noción de transnacionalidad y de diáspora a todo tipo de redes y comunidades de emigrantes, y sigo, más bien, la sugerencia hecha por Butler de identificar y aislar un conjunto de categorías de análisis que sea aplicable a todas las poblaciones emigrantes, y que nos pueda ayudar a distinguir entre aquellos aspectos del proceso de migración que podrían, con justicia, denominarse transnacionales y diaspóricos, y cuáles no (Butler, 2001). Coincido, además, con Brubaker, quien propone que tratemos la diáspora «como una categoría de práctica, proyecto, demanda y postura, antes que como un grupo delimitado» (2005, p. 13). Más específicamente, recorro a estos conceptos como categorías analíticas complementarias, con las cuales explorar cómo es que las relaciones de inclusión y exclusión, que ligan a los migrantes a su país o región de origen, y que conectan los migrantes en un lugar con los de otros lugares en el mundo, dan forma a sus prácticas e imaginarios. Llamo a lo primero *transnacional*, y a lo segundo *diaspórico*. Metafóricamente, la diferencia entre los dos conceptos es la que existe entre la lluvia que cae desde arriba y las plantas que crecen desde el suelo. De este modo, la transnacionalidad transmite la naturaleza elusiva de los procesos contemporáneos de emigración y la naturaleza móvil de los estilos de vida modernos, pues hace referencia a las fuerzas económicas, sociales y políticas que forjan los vínculos de los migrantes con el Perú y su región o comunidad natal. La diáspora, de otro lado, expresa la multifocalidad que configura su conciencia global, y hace que cuestionen el estatus que las sociedades receptoras adscriben a los inmigrantes. El concepto refleja así las relaciones sociales y los imaginarios culturales que emergen a partir del arraigamiento en localidades ya existentes, y su enfrentamiento con la población nativa dominante y otras minorías étnicas.

DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

Estoy visitando un restaurante llamado Ninoska, en Barcelona, que sé es propiedad de una pareja peruana de la ciudad de Huancayo. Desde afuera no se ve distinto de otros restaurantes en Barcelona, y adentro el barman se ve igual que cualquier otro catalán. Sin embargo, cuando me animo a preguntarle si es peruano, él me ve primero con desconfianza y luego responde estoicamente: «Sí, lo soy». Estoy a punto de proseguir con mi vacilante intento de establecer contacto, cuando una mujer sale de la cocina llamando: «¿Melvin, dónde estás?». Nos miramos entre nosotros con mayor detenimiento, como si una luz repentinamente hubiese caído sobre los tres. La mujer, que se llama Ninoska, exclama entonces, «Yo te conozco, tu solías vivir en Huancayo. Tú eres... Karsten. Sí, eso es, Karsten». Entonces es el turno de Melvin. «Sí, también te conozco». En unos cuantos minutos, todos conversamos intensamente sobre los viejos días en Huancayo.

Debido a que los antropólogos tradicionalmente han llevado a cabo su trabajo de campo entre poblaciones en pequeños lugares rurales, a menudo pensaban a sus informantes como parte del hábitat local. También consideraban a la cultura como una unidad discreta y territorialmente limitada, la cual podía examinarse sin prestar atención alguna a las interferencias del mundo externo (Gupta & Ferguson, 1997). Es más, en las monografías clásicas, el campo etnográfico era identificado de modo acrítico con unidades políticas y administrativas tales como la aldea, el distrito, la comunidad campesina, el territorio tribal o la reserva nativa. En efecto, muchos estudiosos sentían poca necesidad de distinguir sus propias definiciones del campo de la noción nativa del lugar, y asumían erróneamente que las fronteras políticas delimitadas por el Estado colonial o nacional eran congruentes con las identidades geográficas y culturales de la población local, así como con su propio sentido de pertenencia.

Esta confusión acerca de la definición del campo etnográfico hizo que los investigadores modernos cuestionaran la relevancia de la etnografía en el estudio de los actuales procesos de globalización. De este modo, Burawoy pregunta: «¿Cómo puede la etnografía ser global? ¿Cómo puede ella ser otra cosa que micro y ahistórica?» (2000, p. 1). Dicho de forma más directa: ¿es posible una etnografía global? En este libro sostengo que este concepto efectivamente le brinda al investigador una herramienta sumamente relevante para el estudio de los procesos globales. Sin embargo, sugiero también que el estudio de las comunidades migrantes en distintas partes del mundo plantea nuevas y muy distintas preguntas de investigación, en comparación con el estudio etnográfico tradicional. ¿Cómo debemos estudiar una población dispersa de más de un millón de personas? ¿Cómo la situamos en entornos físicos y examinamos la relación existente entre estas localidades? ¿Cómo exploramos el apego de las personas a distintos sitios y su sentido de pertenecer a ciertos lugares? ¿Cómo analizamos los movimientos de las personas entre distintos lugares, al mismo tiempo que observamos sus prácticas sociales y construcciones de identidad en sitios particulares? El alcance de estas preguntas queda reflejado en mis libretas: un embrollo de nombres, palabras y números dan fe de los problemas analíticos que supone hacer que las incontables partes de este rompecabezas global encajen entre sí.

Para responder a estas preguntas, tuve que explorar los procesos políticos y culturales que conectan esta diversidad de acontecimientos, relaciones y acciones entre países y continentes. En suma, mi estudio intenta hacer esto combinando estudios densos y a profundidad de universos locales, con análisis generales de las políticas migratorias, el multiculturalismo y la migración global. Distingo tres ámbitos

de recolección de datos: 1) *sitios de estudio*, o los entornos físicos, sociales y políticos de la emigración peruana; 2) *relaciones de pertenencia*, o el propio sentido de pertenencia de los peruanos a un lugar; y 3) *campos de investigación*, esto es el terreno geográfico y social dentro de los cuales me muevo como investigador. Al mantener separadas estas tres áreas del estudio, espero encontrar la metodología que guio mi investigación de campo, y generar transparencia analítica en la exploración de la interacción entre los migrantes y sus entornos sociales y políticos. Esto también me permite posicionarme como investigador en relación con los actores sociales, instituciones políticas e identidades culturales en la arena de la migración global.

SITIOS DE ESTUDIO

Estoy parado con Miguel comiendo arroz con pollo y tomando cerveza peruana en La Chopera, que se encuentra en la esquina suroccidental del célebre Parque de Retiro de Madrid. Hasta hace poco, los ciudadanos españoles respetables solían pasear por este parque con sus familias en las tranquilas tardes de domingo. Bueno, aún lo hacen, pero ahora es difícil ubicar a los madrileños locales entre los cientos de inmigrantes del Tercer Mundo que hacen presentaciones culturales, venden artículos folclóricos, tocan música exótica y, como en La Chopera, juegan fútbol. Todos los domingos en la tarde, las mujeres peruanas venden comida hecha en casa y cerveza latinoamericana afuera de los campos de fútbol, donde cientos de compatriotas, junto con bolivianos, ecuatorianos y colombianos, están todos ansiosos de probar un sabor casero. Entonces repentinamente aparecen cuatro coches de policía. Los vendedores callejeros parecen conocer el juego y se mantienen tranquilos. Miguel y yo rápidamente arrojamos el resto de nuestro delicioso arroz con pollo, nos escondemos detrás de un par de árboles y observamos desde lejos. Cinco oficiales de policía se acercan a los vendedores callejeros para confiscar sus productos. Después de bastantes gritos y chillidos en español, la mujer que nos vendió la comida arroja una gran olla con cebiche detrás de uno de los oficiales de policía. El incidente ha terminado en unos cuantos minutos y los cuatro carros de policía dejan La Chopera, repletos de ollas, platos, vasos y suficiente comida latinoamericana como para alimentar a toda la estación policial. A todos nos parece que ya terminó y la atmósfera nuevamente es normal. Escucho a alguien que dice: «Se llevaron la comida, pero todavía tenemos la cerveza». Entonces los cuatro carros aparecen nuevamente. Esta vez alguien debe haberles dado un soplo a los oficiales. Ellos buscan cerveza por todos lados: retiran las tapas del alcantarillado, buscan en los árboles y en todas partes. Nuevamente llenan sus carros con los bienes confiscados y se van. Nos quedamos sin nada y todos están disgustados.

Los sitios de estudio de mi investigación comprenden aquellos lugares, tanto rurales como urbanos, en Estados Unidos, España, Italia, Japón y Argentina donde los peruanos se afincaron y establecieron comunidades inmigrantes (véase la figura 1). Estas áreas constituyen los puntos de impacto de la emigración peruana contemporánea, las encrucijadas históricas en torno a las cuales se organizan las rutas migratorias, y las localidades físicas en donde los peruanos crean nuevas formas de ganarse la vida y forjar identidades. También conforman el medio que caracteriza a los encuentros de los peruanos con la sociedad anfitriona, su relación con otras minorías inmigrantes y su inclusión en (o exclusión de) la política dominante de la identidad y la integración.

De este modo, mi estudio se apoya en diez meses de trabajo de campo entre los migrantes peruanos, en un periodo de tres años. Asimismo, abarca dos meses de trabajo de campo en Barcelona y una semana en Madrid en 1997; dos meses cada uno en Miami y Los Ángeles, y dos semanas en Paterson, Nueva Jersey, en 1998; un mes en Isesaki y otras ciudades del Japón en 1999; y un mes en Buenos Aires, Argentina, en 2000 (véase la figura 2). Este trabajo incluyó también breves viajes a Toronto en 1998 y a Milán en 1999, y una estadía de mes y medio en el Perú en el año 2000 (véase la figura 3). Los sitios de campo fueron seleccionados con el fin de reunir información acerca de la emigración peruana sobre una base mundial, en combinación con una serie de estudios a profundidad de comunidades migrantes particulares en Estados Unidos, la Unión Europea, Japón y Sudamérica. Aunque unos cuantos países y ciudades con importantes poblaciones peruanas no fueron incluidos en mi odisea global debido a limitaciones en el tiempo de investigación y los fondos para viajar, los sitios de campo de mi estudio son bastante representativos de la población migrante peruana en términos de sus puntos favoritos de partida y de arribo. Los datos de campo fueron recogidos mapeando las instituciones y prácticas de los migrantes en cada país y ciudad, entrevistando líderes comunales (editores de periódicos peruanos, dirigentes de asociaciones culturales, regionales y religiosas, funcionarios del consulado, representantes de comunidades empresariales, etcétera), recogiendo historias de vida de migrantes individuales (de ambos sexos y de distintas capas sociales) y examinando las redes, estrategias de subsistencia y compromisos transnacionales a que estos recurren para alcanzar sus metas y participar en actividades sociales, políticas y religiosas. Aunque las condiciones para llevar a cabo las investigaciones varían considerablemente en Estados Unidos, España, Japón y Argentina, intenté y en parte logré recoger muestras de más o menos el mismo tamaño y composición en los principales lugares de mi estudio (Miami, Los Ángeles, Paterson, Barcelona, Isesaki y Buenos Aires), lo que me permitió efectuar comparaciones entre ciudades y países.

Figura 1. Principales destinos de la emigración peruana

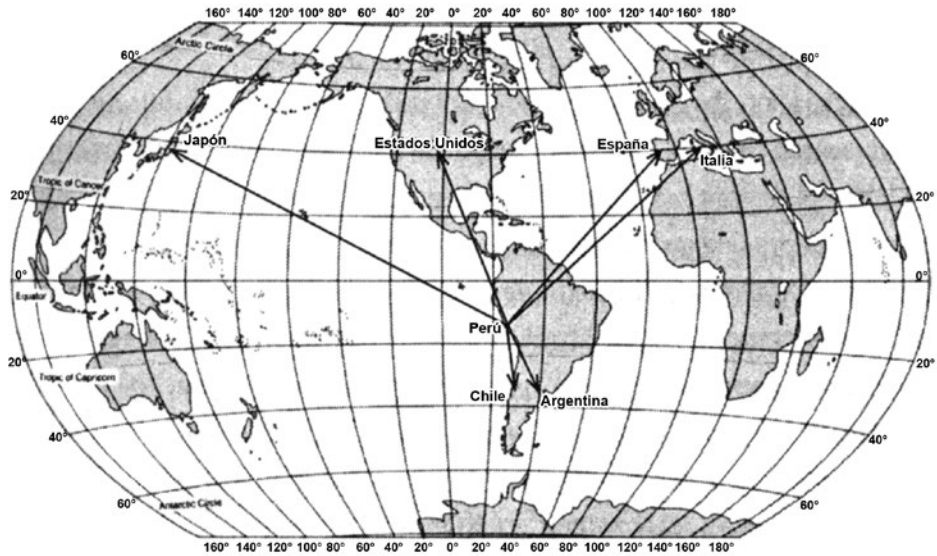


Figura 2. Sitios de estudio

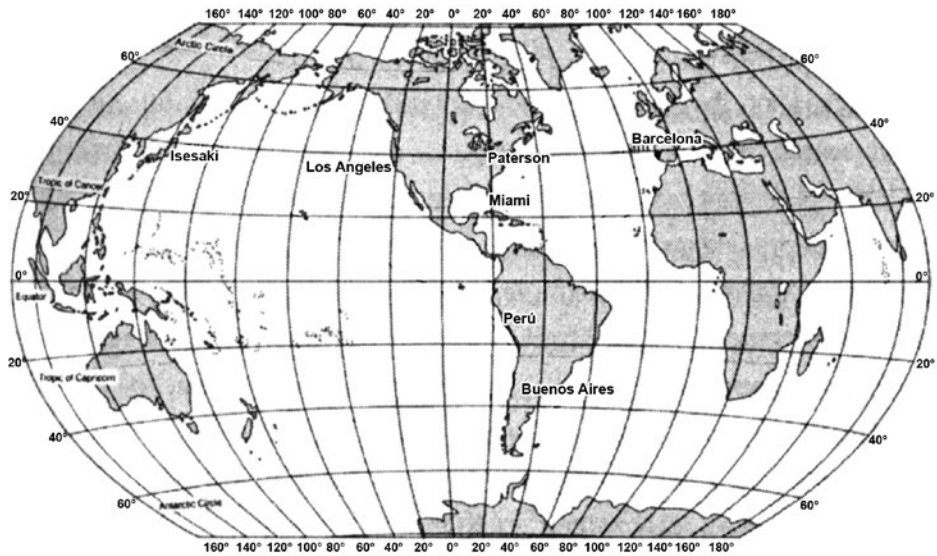


Figura 3. Mapa del Perú



La cultura y el lenguaje peruanos se vieron fuertemente influidos por trescientos años de colonización española. Esto hace que para los migrantes peruanos, España sea uno de sus destinos preferidos (véase la figura 5). De esta manera, en las décadas de 1950 y 1960, un gran número de jóvenes peruanos de clase media y alta emigraron a estudiar medicina y derecho, o simplemente a establecerse en España. Sin embargo, la imagen tradicional de los peruanos como extranjeros educados y acomodados se encuentra en total contraste con los actuales inmigrantes de este país, que fundamentalmente se ganan la vida como cuidadores de ancianos y viven en las márgenes de la sociedad hispana moderna. El impacto de la inmigración tercermundista en España resulta particularmente evidente en Cataluña y su capital Barcelona, el sitio principal de mi trabajo de campo en dicho país, debido al renacimiento nacional de la provincia y a su bonanza económica desde que se introdujera la democracia en 1975. El otro país de la Unión Europea que visité fue Italia, que a diferencia de España —donde los inmigrantes provienen predominantemente de Marruecos y de América Latina— es el destino de una amplia variedad de inmigración extranjera (que incluye a albaneses, norafricanos, filipinos y otros más)⁷.

⁷ Con una población inmigrante peruana de casi sesenta mil personas (Consulado peruano en Milán, 2006), Milán es particularmente interesante porque atrae a una mezcla de categorías muy distintas de peruanos: aunque una gran parte de los migrantes proviene del interior andino (Junín y Áncash), la ciudad también ha pasado a ser el centro global de los *gays* y travestis peruanos. Otros países con una importante inmigración peruana en la Unión Europea son Francia y Alemania, en tanto que países como Suiza, Holanda e Inglaterra cuentan con comunidades peruanas algo más pequeñas (véase Altamirano, 1996). Suecia, de otro lado, era el refugio de los refugiados políticos peruanos hasta hace menos de diez años.

Figura 4. Mapa de Estados Unidos



Figura 5. Mapa de España



Entretanto, Estados Unidos cuenta de lejos con la población peruana más grande fuera del Perú (véase la figura 4). Sin embargo, a diferencia de los mexicanos, cubanos, puertorriqueños, dominicanos, salvadoreños y otros hispanos, que tienden a concentrarse en una o dos ciudades, los peruanos viven dispersos en muchos centros urbanos. Esto, claro está, hizo que fuera mucho más difícil elegir los lugares de Estados Unidos para mi estudio⁸. Aunque la mayoría de los sectores de la sociedad peruana

⁸ Las comunidades peruanas también están representadas en gran número en ciudades tales como Chicago, San Francisco, Austin, Dallas y Washington DC. Esta última es un lugar particularmente

están representados en Miami, lo que convierte a esta ciudad en un estudio de caso particularmente interesante, elegí Los Ángeles debido al tamaño que la población migrante de este país tiene allí. Asimismo, hallé que la mezcla de minorías étnicas de la ciudad es un contexto perfecto para estudiar el entorno multicultural que da forma a la inmigración peruana en Norteamérica. También usé a Los Ángeles como base para estudiar los problemas sociales y políticos relacionados con el reclutamiento de peruanos, para que trabajen como pastores de ovejas en el desierto californiano. Por último, decidí explorar Paterson, una ciudad en Nueva Jersey, donde los peruanos establecieron una vigorosa comunidad inmigrante hace varias décadas. Este lugar tiene su propia atmósfera peculiar debido a su papel pionero en la historia industrial de EE.UU., y brinda una oportunidad singular para observar cómo es que un grupo particular de peruanos (de Lima y el Callao) recrea un microcosmos de su sociedad natal en el extranjero⁹.

Todo estudio de la emigración peruana tiene que incluir al Japón en su itinerario de investigación (véase la figura 6). Desde comienzos de la década de 1990, este país ha sido el destino favorito de los peruanos que forman parte de la minoría japonesa del Perú. Los miembros de esta comunidad son descendientes de los japoneses que emigraron a este país durante la primera mitad del siglo XX¹⁰. Aunque muchos sostienen ser de ascendencia japonesa, otros se identifican como peruanos. Junto a inmigrantes de otros países del Tercer Mundo (lo que incluye a un gran grupo de brasileños, que también son de ascendencia nipona), ellos conforman una minoría altamente visible y distintiva en la emergente sociedad multicultural del Japón. La mayoría de los peruanos trabajan como obreros fabriles y viven dispersos en la parte central del país¹¹.

interesante para estudiar migrantes de la sierra andina peruana. Paul Gelles informa (comunicación personal) que en dicha ciudad hay actualmente más de quinientos inmigrantes del pueblo de Cabanaconde, situado en el departamento de Arequipa.

⁹ Canadá también cuenta con una gran comunidad peruana, aunque no tan grande como la de Estados Unidos. En 1998 pasé cinco días en Toronto. Además de visitar restaurantes peruanos, tuve la oportunidad de participar en un evento público por el Día de la Madre, organizado por la asociación de peruanos de Toronto.

¹⁰ Fujimori, el expresidente peruano, es hijo de inmigrantes japoneses llegados al Perú en la década de 1930.

¹¹ Japón es el único país asiático con una gran comunidad inmigrante peruana. Sin embargo, en los últimos años un número cada vez más grande de peruanos emigró a Corea del Sur. En el Círculo del Pacífico, Australia también cuenta con una comunidad importante de inmigrantes peruanos (Altamirano, 1996, pp. 277-293).

Figura 6. Mapa del Japón



Figura 7. Mapa de la Argentina



Por su parte, los países vecinos del Perú en Sudamérica son otro destino importante de la emigración peruana. Argentina resulta particularmente interesante, porque surgió como uno de los destinos preferidos de la emigración peruana a comienzos de la década de 1990, junto a la Unión Europea y el Japón, en un momento en que Estados Unidos venía haciendo más estricta su política migratoria (véase la figura 7). Al igual que en el caso de España e Italia, las mujeres peruanas que trabajan como empleadas domésticas dominan la emigración hacia la Argentina. A primera vista, Sudamérica parecería ser el lugar más conveniente para los peruanos, pues la mayoría de los países latinoamericanos comparten la misma historia cultural y lingüística. Pero en años recientes, los peruanos y los inmigrantes de otros países andinos en la Argentina experimentaron formas similares de discriminación racial y exclusión social que sus paisanos en otras partes del mundo. Esto, claro está, hace que resulte sumamente relevante el estudio de la inmigración, no solo en los países del Primer Mundo, sino también del Tercer Mundo¹².

RELACIONES DE PERTENENCIA

La fiesta de karaoke en Fortaleza Latina, en Isesaki, ha alcanzado su punto más alto. Todos los clientes son peruanos, excepto un par de paraguayos y argentinos y yo. De no haber sido por el karaoke, uno habría pensado que estábamos en el Perú. Estoy sentado en una esquina tomando con Antonio. Él cuenta que sus padres eran japoneses que emigraron al Perú en 1934, en el mismo barco que los padres del expresidente Fujimori. Antonio, que es viudo, partió al Japón en 1990, dejando a sus cuatro hijos en el Perú. Posteriormente un par de ellos se le unieron. Pero ellos no quieren quedarse en el Japón. Mientras que Antonio se siente parcialmente japonés y quiere quedarse, sus hijos se identifican como peruanos y tienen pocas ganas de vivir en Japón. Antonio deplora su incapacidad de entender su situación, que según él se debe a que su madre no era de ascendencia japonesa.

El sentido de pertenencia de los migrantes es configurado por su movilidad y sus actividades multifocales. En el corazón de la mayoría de los emigrantes peruanos late un fuerte sentido de pertenencia al Perú. A pesar de décadas de estar viviendo en tierras extranjeras, ellos usualmente conservan una sólida lealtad a su país, región o pueblo natal.

¹² Hasta hace unos veinte años, Venezuela era el destino principal de la emigración peruana en Sudamérica. Sin embargo, los peruanos comenzaron a mirar a otros lados a medida que la caída del precio del petróleo y las crisis políticas afectaban la economía de este país a fines de la década de 1980. Al culminar el siguiente decenio, Chile se convirtió en el centro principal de la emigración peruana, conjuntamente con Argentina. En ambos países, los inmigrantes de Bolivia, Perú y otros Estados vecinos son marginados socialmente —y en algunos casos discriminados— debido a sus antecedentes étnicos. En 2002 y 2005 pasé diez días en Santiago, la capital chilena, visitando inmigrantes peruanos.

Su identificación con su lugar de origen usualmente se conserva intacta incluso cuando han cambiado de estatus legal y se han convertido en residentes o ciudadanos de su país anfitrión. A los peruanos, sin embargo, no obstante su autoidentificación, se les asignan categorías legales o políticas y se les atribuyen nuevas identidades sociales y etiquetas culturales como inmigrantes, junto con otros grupos minoritarios. Estos emblemas varían de un país anfitrión a otro, de acuerdo con sus políticas de inmigración e integración.

Por ejemplo, la política inmigratoria española otorga permisos laborales según el origen regional y nacional de los inmigrantes. Esto quiere decir que todos los latinoamericanos son clasificados en la misma categoría. De igual modo, los marroquíes son agrupados junto con los argelinos y otros norafricanos como «magrebíes». De otro lado, en el mercado laboral los peruanos ocupan un nicho especial como cuidadores de ancianos, y en los medios públicos tienen la reputación de ser más astutos pero al mismo tiempo más delincuentes que otros inmigrantes latinoamericanos. En Estados Unidos también se les coloca en las categorías multiculturales dominantes, junto a otras minorías étnicas. Aunque la etiqueta general para los latinoamericanos es «hispanicos» (Oboler, 1995), en este país los peruanos tienden a ser categorizados con cualquiera de los grupos inmigrantes hispanohablantes dominantes. Así, en Miami a menudo se les confunde con cubanos; en Los Ángeles, con mexicanos; y en Nueva York y Nueva Jersey, con puertorriqueños. En el Japón la mayoría de los que no son nipones son clasificados como *gaijin* (extranjeros), lo que incluye a los *nikkeijin* del Perú, esto es peruanos de ascendencia japonesa (Takenaka, 1999). Si bien es usual distinguir entre distintos grupos de *gaijin*, los latinoamericanos, los peruanos inclusive, son clasificados por lo general como brasileños, el principal grupo inmigrante latinoamericano en Japón (Linger, 2001; Tsuda, 1999).

En este contexto, los emigrantes responden de distintos modos a estas políticas de identificación y mecanismos de exclusión e inclusión, según su estatus económico y su posición en la sociedad peruana antes de emigrar. Mientras que los peruanos del campo a menudo dan forma a su nueva identidad como una minoría inmigrante en el país anfitrión, prestando un fuerte énfasis a su pueblo o distrito natal, los migrantes de las zonas urbanas subrayan más bien su lealtad al Estado-nación. Sin embargo, el significado que le asignan a dichas identidades varía enormemente entre los distintos grupos de migrantes y cambia a lo largo de la vida de una persona. Las identidades nacionales son más significativas para los migrantes de clase media de antecedentes urbanos, que para los que provienen de áreas rurales. Dado que estos últimos tienden a identificarse con su origen regional antes que con el nacional, son menos renuentes a adoptar nuevas identidades sociales y políticas, las cuales consideran complementarias a su antiguo sentido de pertenencia en vez de competir con él. Mientras que los migrantes

del interior andino, con experiencias migratorias previas dentro de su país natal, son particularmente hábiles en negociar identidades debido a sus estilos de vida híbridos, los peruanos de antecedentes nacionales mixtos, como Antonio, quien es de ascendencia japonesa, enfrentan la tarea más difícil de volver a moldear una forma de identidad minoritaria en el Perú, en otra más en el país anfitrión. Este problema de cristalizar formas nacionales, geográficas y étnicas de pertenencia se ve complicado aún más por variables tales como el género, la clase, la ocupación y la edad.

La fluidez del sentimiento peruano de pertenencia tiene otra dimensión más. La lealtad que muchos emigrantes sienten respecto a su lugar de origen no coexiste solamente con las clasificaciones legales y etiquetas populares de los inmigrantes en los países anfitriones, sino también con las nociones temporales de localidad que ellos desarrollan fuera del Perú. Este sentido de pertenencia podría ser la localidad en donde viven, trabajan, donde desarrollan actividades culturales, cultos religiosos, actuaciones públicas u otras formas de práctica social. Dado que muchos emigrantes se encuentran constantemente en movimiento mudando de casa, cambiando de empleo, asistiendo a reuniones y participando en organizaciones, estos centros temporales de identidades diaspóricas en los países anfitriones rara vez suplantán su sentido de pertenencia en el Perú. En vez de convertirse en incubadoras de identidades más permanentes basadas en la lealtad al país receptor, el apego de los migrantes a estos nuevos entornos tiende a ser temporal. Dado que los migrantes peruanos son casi siempre móviles, su sentido de pertenencia en el país receptor frecuentemente se funde con las redes que crean entre distintas ciudades, naciones y continentes, así como las relaciones sociales que establecen con otros inmigrantes en los vecindarios en donde viven y en los lugares donde trabajan. Esta noción más transitoria del lugar difiere de su lealtad para con el Perú, puesto que ella se encuentra inscrita en localidades que ya se hallan pobladas y a las cuales también se les adscribe significado. En la terminología de Appadurai, los peruanos intentan producir localidades en «formas sociales de modo realmente existentes, en las cuales la localidad, como dimensión o valor, se realiza variable» (1991, p. 179).

El apego que los migrantes sienten por los lugares en donde viven y trabajan expresa un sentido sumamente localizado de pertenencia, pero al mismo tiempo son altamente relacionales y contextuales. Adondequiera que los peruanos viajen, ellos organizan partidos de fútbol y fiestas de bebida en parques públicos, así como procesiones religiosas en las calles; abren tiendas y restaurantes, crean instituciones de inmigrantes, y forman redes en centros comerciales y otros lugares para ayudar a los nuevos migrantes a encontrar empleo, por ejemplo. Y, sin embargo, estas actividades están constantemente cambiando de localidad, y salvo por unas pocas excepciones, la importancia que los inmigrantes asignan a estos entornos tiende

a ser incidental y temporal¹³. Contrariamente a establecer formas de apego a las distintas localidades en las cuales viven que sean nuevas y más permanentes, y que con el tiempo reemplazarían su sentido original de pertenencia al Perú, los migrantes tienden más bien a pensarlas como meras encrucijadas para las redes sociales que crean y las cadenas de información en las cuales participan. O, como demostraré en el capítulo 6, ellos cuestionan el significado atribuido a dichas localidades por la sociedad anfitriona, usándolas como plataformas desde las cuales hacerse visibles en un espacio público para así reclamar derechos civiles y legales, junto a otros grupos minoritarios.

El sentido dividido de la localidad de los migrantes quedó reflejado en mi diseño de investigación, a través del cual examiné sus lazos económicos y sociales con parientes, instituciones y actividades en el Perú; y exploré la formación de nuevas redes e identidades de inmigrantes en el medio multicultural de las sociedades anfitrionas. Por ende, incluí en mi campo de investigación a un amplio espectro de mundos de vida sociales, lugares geográficos y fronteras nacionales, lo cual plantea preguntas cruciales acerca de la delimitación del campo de estudio¹⁴. ¿Con cuánta amplitud deberíamos definirlo? ¿Debería estar conformado por la suma de todos los entornos con una población peruana (Miami, Los Ángeles, Madrid)? ¿Es preciso acaso incluir también al Perú y a los muchos sitios regionales y locales que los migrantes consideran su lugar de origen? Además, dado que estos casi siempre pasan una cantidad considerable de tiempo viajando entre destinos en lugares sumamente distintos del mundo, ¿debemos acaso incluir también en el campo a las muchas rutas, lugares de paso, encrucijadas y otros lugares y circuitos geográficos que pasan a formar parte de la itinerancia global de los peruanos?

¹³ Kendall, un distrito de Miami, es una excepción interesante a este patrón. Aquí la comunidad peruana negoció un acuerdo con las autoridades locales y el propietario de un centro comercial local para colocar una estatua de Miguel Grau y crear lo que se conoce como la Plaza del Perú, con una estatua de un indígena selvático y los escudos de varias ciudades peruanas. Los empleados del Consulado peruano participan en reuniones semanales en la plaza para izar la bandera peruana (y la estadounidense) y cantar el himno nacional peruano. La plaza también sirve como lugar para celebrar el día de la independencia del Perú y otros eventos (como la colecta de ropa, comida y dinero para las víctimas del desastre de El Niño ocurrido en 1998).

¹⁴ Estudiar una población diaspórica implica investigar no solo un amplio espectro de actores sociales en el mundo moderno, sino también grupos sociales y étnicos que la antropología convencionalmente consideró opuestos entre sí y en cierta medida excluyentes. Aunque las comunidades diaspóricas son denominadas minorías inmigrantes en los países anfitriones, y son por ende clasificadas en oposición a la población local e indígena, muchos migrantes continúan pensándose a sí mismos como peruanos. En efecto, muchos de ellos pertenecen a la población indígena del país y mantienen vínculos estrechos con su región o su pueblo natal en la sierra andina. Algunos de estos migrantes incluso recurren a esta imagen como descendientes de los ancestros precolombinos del Perú al crearse nuevas formas de ganarse la vida en Europa, Norteamérica y Japón, ya sea tocando la llamada música andina, vendiendo artesanías folclóricas o haciendo arte nativo. Por tanto, las perspectivas local y global de los inmigrantes y los nativos tienden a fusionarse en el contexto diaspórico, y los términos y categorías antes considerados opuestos asumen un significado menos exclusivo y más situacional.

CAMPOS DE INVESTIGACIÓN

Es uno de esos prolongados y aburridos periodos de espera durante el trabajo de campo, que hacen que uno se desespere porque las personas que se está buscando no aparecen. Estoy sentado en el Ventura Mall en Miami nororiental, tomando mi tercera taza de café mientras observo la multitud de personas que pasa de largo o hacen cola en uno de los muchos restaurantes, o se sientan y comen la comida rápida que acaban de comprar. Los rostros que busco son los de una sociedad multicultural: un popurrí espectacular de colores y razas. Aquí el español se escucha con tanta frecuencia como el inglés; en realidad para muchos, el «spanglish» es la forma más natural de comunicarse. Me pregunto si el lugar que elegí para hacer observaciones de campo es el punto de tránsito de aproximadamente todos en el Condado Dade.

El objetivo de mi visita a Ventura Mall, ese día de febrero de 1998, era reunirme con una joven mujer peruana. Silvia estaba empleada como mesera en un *espresso bar* en el patio de comida del centro comercial, y me había prometido presentarme a los peruanos que trabajaban allí. Había estado esperando casi dos horas y comenzaba a dudar si esta era la forma correcta de estudiar a los migrantes peruanos en Miami. ¿Cómo podía identificar mi objeto de estudio en medio de esta inmensa multitud de personas? ¿En qué medida debería incluir el medio circundante con el fin de contextualizar mis observaciones? Se me ocurrió que el sitio de estudio que había elegido era tal vez demasiado grande para que sirviera como un campo idóneo de estudio, o para captar algo más que un vistazo de la construcción de una localidad por parte de los peruanos. En suma, no podía ver el bosque debido a todos los árboles.

Mis ánimos se levantaron considerablemente cuando Silvia apareció y me presentó a varios de sus compatriotas, hombres y mujeres, que trabajaban en el centro comercial. También me explicó cómo fue que la red de relaciones familiares peruanas se estableció allí. Al principio, hacía casi dos años, una pareja de migrantes consiguió empleo como limpiadores de mesas; hoy en día más de veinte peruanos trabajan como asistentes de tienda, estacionando coches y como personal de seguridad. También aprendí que los hilos que unen a estos inmigrantes en un submundo peruano dentro del centro comercial les dan un sentido de pertenencia. Pero este es radicalmente distinto de su lealtad a su lugar de origen. En vez de transmitir el significado de una localidad, el Ventura Mall encarna la identidad fluida y móvil que emerge del hecho de formar parte de la misma red de relaciones familiares, o de compartir una identidad étnica o de minoría. Este sentido de pertenencia se materializa en localidades cambiantes, de acuerdo con las estrategias de subsistencia de los inmigrantes, la extensión de sus redes y su integración a la sociedad anfitriona. Ventura Mall, entonces, solamente era uno de los muchos puntos de impacto de la identidad diaspórica de los peruanos.

Los recientes intentos realizados de estudiar los procesos contemporáneos de globalización y localización animaron a los antropólogos a reconsiderar su noción del campo de investigación etnográfica y a proponer nuevos enfoques en el examen de flujos de personas, cosas e ideas en el mundo. Por ejemplo, Marcus propuso etnografías multisitios, como una metodología que opera «en múltiples lugares de observación y participación, que cruzan dicotomías tales como lo “local” y lo “global”, el “mundo de la vida” y el “sistema”» (1995, p. 95). Asimismo, indicó que:

Para la etnografía esto quiere decir que el sistema mundial no es el marco holista teóricamente constituido que contextualiza al estudio contemporáneo de las personas o sujetos locales observados detenidamente por los etnógrafos, pero sí se convierte, de a pocos, en parte integral e incrustada en objetos de estudio multisitios y discontinuos (1995, p. 97).

De esta manera, la idea de múltiples sitios queda implícita en mi estudio de la diáspora peruana. En efecto, mi desesperación en el Ventura Mall refleja el dilema metodológico inherente a la estrategia de seguir a los peruanos alrededor del mundo, y por ende de estar constantemente desplazándome adentro y afuera de sitios geográficos y políticos, así como posicionándome en nuevos entornos. Además de tomar café en el Ventura Mall mientras esperaba a Silvia y a los demás migrantes, estos movimientos y posiciones incluyeron el cruce del desierto californiano en un auto arrendado en busca de pastores de ovejas peruanos, manejar por la provincia japonesa de Gunma en la camioneta de un comerciante peruano para entrevistar a migrantes de su país, escuchar música andina y hablar con músicos peruanos en la Plaza de Catalunya en Barcelona, y participar en las procesiones religiosas de los peruanos en las calles centrales de Buenos Aires, en honor al Señor de los Milagros. Con todo esto, mi odisea parecía no tener fin.

Aunque el concepto de Marcus de los multisitios expresa correctamente la idea de lugares de estudio escogidos en distintas partes del mundo, con lo cual evoca la noción de un campo de investigación discontinuo y fragmentado, es menos exacto al describir cómo es que los migrantes globales construyen su sentido de pertenencia, con lo cual transmiten el sentido de localidad encarnado en su identidad diaspórica. Con el fin de entender la importancia cultural de las nociones de lugar de los emigrantes, debemos extender la definición de nuestro campo de estudio más allá de los confines de los sitios particulares de estudio escogidos, para inspeccionar con mayor detenimiento¹⁵ y moldear nuestro campo del mismo modo en que los migrantes forjan sus redes y dan forma a dichas nociones. Dicho de manera más directa,

¹⁵ Marcus prefiere denominarla una «etnografía estratégicamente situada».

es preciso seguir los pasos de aquellos a quienes estudiamos. Por ende, en lugar de imaginar el ámbito de investigación de los estudios diaspóricos como un campo «multisitio», prefiero pensarlo como un campo «extendido». En vez de ser la mera suma de etnografías de diversos sitios singulares, el campo «extendido» está conformado por el entrelazado de una serie de breves estudios a profundidad de aspectos específicos de la vida de los migrantes (movimientos, redes, formas de subsistencia, identidades, instituciones, actividades colectivas) en muchos lugares distintos. De este modo, aunque el término comprende la idea de localidad, también nos recuerda la movilidad e interconexión que une a los migrantes en y entre los muchos entornos en donde viven.

Así, la noción de un campo «extendido» no solo enfatiza la importancia que tiene el análisis de las comunidades migrantes en términos de sus redes globales, sino que además reconoce que las poblaciones diaspóricas están arraigadas en lugares particulares en momentos específicos, y que es en estos entornos que los migrantes reconfiguran viejas identidades y crean otras nuevas, así como formas de pertenencia en (y en interacción con) el mundo circundante. Estas localidades de actividades e intercambios migrantes constituyen los sitios de estudio de la investigación etnográfica, en la cual el investigador puede observar la vida cotidiana de grupos particulares de migrantes, y explorar cómo es que las políticas migratorias y del mercado laboral conforman sus estrategias e identidades. Tales estudios definen lo que Marcus denomina «etnografías estratégicamente situadas». En contraste con la noción de los procesos globales como el macro-marco, que contextualiza el estudio de poblaciones marginales (según lo transmitido por las etnografías convencionales de un solo sitio), la etnografía estratégicamente situada:

intenta entender algo amplio acerca del sistema en términos etnográficos, tanto como a sus sujetos de estudio: solo es local circunstancialmente, situándose a sí mismo en un contexto o campo bastante distinto que otras etnografías de un único sitio (1995, p. 111).

El contexto situacional al que Marcus alude aquí es esencial para el diseño de los estudios diaspóricos. Pero a diferencia de la etnografía estratégicamente situada y de un solo sitio de Marcus, que examina los mundos individuales en sitios específicos como un modelo de macroprocesos, y de su etnografía multisitios, que aplica el enfoque de «sigue al objeto» y explora cómo es que los fenómenos culturales se construyen mediante procesos globales, el enfoque de investigación del campo «extendido» sitúa al investigador, no simplemente en uno sino en una serie de sitios de estudio estratégicamente seleccionados, de modo tal que cada uno de ellos se convierta en el entorno de estudios etnográficos a profundidad. De esta forma, los sitios

son discretos pero están conectados, siendo su selección el resultado de una estrategia de investigación que no solo busca explorar vínculos globales, sino que además le permite al investigador efectuar un acercamiento a las relaciones cara a cara de la vida cotidiana de los migrantes en entornos particulares. Al incluir elementos de ambas estrategias de investigación de Marcus, el enfoque del campo «extendido» constituye un complejo ámbito de investigación, conformado por toda una serie de puntos de observación en distintas partes del mundo, los cuales son objeto de estudios etnográficos. Esto le permite al investigador explorar los macroprocesos que enmarcan las prácticas migratorias y las redes globales de los peruanos (igual, por ende, que la etnografía multisitios), al mismo tiempo que se investigan los mundos y las identidades locales que los peruanos crean en cada punto de observación (como la etnografía de un solo sitio).

CONTEXTUALIZACIÓN GLOBAL

Estoy entrevistando a Goyo en su oficina en Los Ángeles respecto a sus experiencias migratorias. Él es un peruano de origen chino cuyo padre llegó de Cantón. Tiene un negocio junto con su hermano gemelo; ellos importan productos alimenticios de Perú y los exportan al Japón, donde se los venden a los inmigrantes peruanos. Nuestra conversación repentinamente cambia de dirección cuando ambos tomamos nuestros cuadernos para intercambiar información. Goyo busca el número telefónico de un cliente peruano con el que quiere que me reúna, mientras que yo busco el de un migrante peruano en Los Ángeles con el cual él podría querer ponerse en contacto. En cierto momento miro su cuaderno y descubro que es muy parecido al mío. Por supuesto que el suyo está encuadernado en una piel de costoso aspecto y se ve mucho más lujoso que el mío, que compré por cincuenta céntimos en el supermercado. Y, sin embargo, por dentro ambos se ven iguales: nombres de personas y lugares, números telefónicos y direcciones están escritos en tropel. Instintivamente exclamo: «Goyo, me parece que estamos en el mismo negocio». Me responde con una sonrisa irónica: «Tienes razón, los dos recolectamos nombres y chismes».

Los movimientos de población han sido mi tema de investigación por varios años. En un estudio anterior exploré la complejidad cultural de los flujos de migración rural-urbana en el Perú, y examiné las implicaciones analíticas y metodológicas que los procesos contemporáneos de desterritorialización tienen para la teoría antropológica (Paerregaard, 1997a, 1997b, 1998). Tiempo atrás, el objeto de estudio era una remota aldea en los Andes peruanos y sus comunidades migrantes en las principales ciudades del país. Luego de pensar a los pobladores y migrantes, hice el mapeo

de los lazos económicos, sociales y culturales que ligan el poblado con las comunidades migrantes. Mi intención era usar estudios etnográficos a profundidad de varios lugares, para así entender de modo más general los procesos de creación de identidades dentro de la nación peruana. Metafóricamente hablando, podríamos describir mi enfoque como la labor de observar la formación de los círculos concéntricos que surgen cuando arrojamus una piedra a una laguna. Las redes de los emigrantes se crean de igual modo, ya sea que uno comience en una pequeña aldea o en una gran nación. En efecto, los círculos formados por los migrantes rurales a menudo constituyen las raíces de redes internacionales más grandes, a las cuales describiré en el capítulo 4. Así, el diseño de este libro fue preparado de la misma manera que mi trabajo anterior, aunque a una escala mucho más grande. Mientras que antes examiné los modestos círculos generados por la emigración rural-urbana dentro de un país, ahora exploro más bien las corrientes generadas por los movimientos diaspóricos a lo largo y ancho del mundo.

A pesar de estas similitudes, el alcance y las implicaciones del estudio realizado en este libro son radicalmente distintos de mi experiencia de investigación previa en el Perú. Es obvio que las herramientas metodológicas y conceptuales necesarias para examinar una población de más de dos millones de migrantes son diferentes de las que aplicamos al estudio de una pequeña población rural de menos de dos mil personas. Es más, la naturaleza misma de los temas inspeccionados en ambos estudios difiere en una serie de puntos. Mientras que los migrantes andinos cruzan las fronteras sociales y culturales que dividen la sociedad peruana desde la época colonial, los migrantes internacionales del mundo actual enfrentan obstáculos de otro tipo, como el que aparece en la escena que abre este libro. Los Estados-nación están separados por fronteras políticas (se trate de las paredes que protegen sus embajadas diplomáticas o de los límites que definen su territorio) que buscan regular el movimiento físico de sus ciudadanos. Los mecanismos reguladores empleados al hacer esto no incluyen simplemente el control real del desplazamiento a través de las fronteras nacionales, sino también la identificación y la vigilancia de súbditos extranjeros dentro del territorio nacional. Dado que la migración más allá de las fronteras nacionales usualmente implica viajar largas distancias, con un costo considerable del transporte, los emigrantes internacionales frecuentemente caen en las garras de rapaces prestamistas y de cínicos contrabandistas de personas. Del mismo modo, los problemas de comunicación con los parientes en casa, conjuntamente con los problemas culturales y lingüísticos de adaptarse a los países extranjeros, ejercen una gran presión personal sobre los migrantes internacionales, y hacen que sus intentos de crear nuevas formas de ganarse la vida en el extranjero resulten altamente difíciles.

A diferencia de los cuadernos de mi trabajo de campo previo sobre la población rural peruana, que contenían observaciones detalladas y vívidas de los eventos sociales, las actividades agrícolas, las celebraciones rituales y los incidentes ocurridos, las notas que tomé en el transcurso de mi investigación de la diáspora peruana fueron notablemente simples. En vez de documentar las peculiaridades de la vida local, estos datos conforman una gama de nombres de personas, direcciones, números telefónicos, fechas, lugares de reunión y otros tipos de conocimiento «duro». La naturaleza básica y condensada de estas notas de campo es evidencia de la naturaleza móvil de mi objeto y del enfoque de campo «extendido» que diseñé para mapear los movimientos de las personas a las cuales estudio. A lo largo del libro me desplazo entre diversas ciudades, países y continentes, y recorro a los datos recogidos y las observaciones hechas en diferentes lugares en distintos momentos. Lo que une a todas estas actividades, instituciones y acontecimientos son las relaciones y redes que los peruanos establecen entre los entornos en donde viven o entre los cuales se desplazan. En palabras de Gille y Ó Riain:

Concebir los sitios etnográficos como internamente heterogéneos y conectados con otros lugares por múltiples relaciones sociales requiere que la extensión del trabajo de campo a varios lugares sea dictada, no por la lógica del etnógrafo sino por la naturaleza de estas relaciones sociales en sí mismas, tanto dentro como entre los sitios (2002, p. 287).

A primera vista, la falta de coherencia y consistencia de mis datos de campo parecería contradecir el enfoque holista de la antropología, que busca entender la vida social como un todo integral, y que anima al antropólogo a contextualizar el conocimiento del «nombre y el número» local dentro de un marco más amplio de información derivada de sus observaciones generales. Mientras que el objeto antropológico estuvo limitado a sociedades rurales de pequeña escala y que el campo de investigación era congruente con el entorno geográfico y político, así como con las nociones que las propias personas tenían de la localidad, el holismo fue a su vez entendido como coherencia en el sentido funcionalista, de modo que los intentos de contextualización se detenían en la estación local de ómnibus, cuando el etnógrafo se dirigía a casa.

Por lo expuesto, en este libro sostendré que el significado del holismo cambia a medida que la antropología busca nuevos objetos. En contraste con los supuestos implícitos de la etnografía convencional (usualmente funcionalista) de poblaciones rurales aisladas, en el sentido que la cultura se encuentra físicamente confinada, y que los mundos de las personas deben ser entendidos, por ende, dentro del restringido contexto geográfico y social del lugar en donde viven, los antropólogos que estudian

la vida social en el mundo moderno necesitan encontrar nuevas formas de contextualizar sus datos etnográficos. Por tanto, el holismo ya no es inherente al estudio de sitio o al objeto de la investigación, sino que se le debe argumentar y detectar en el diseño de la investigación. Es más, como las personas van haciéndose más móviles y la cultura más desterritorializada, los etnógrafos deben diseñar nuevos enfoques en la identificación de los objetos de su investigación, e inventar métodos apropiados para seguir los movimientos de las personas a las cuales estudian. Esto, claro está, hace que sea más difícil identificar situaciones, relaciones o estructuras específicas en los universos individuales de las personas, dentro de los cuales se pueda contextualizar a los datos etnográficos. El dilema del diseño moderno de investigación es, por ende, examinar el material de campo dentro de un contexto que no sea ni demasiado amplio (por ejemplo, el sistema mundial u otros macroprocesos) ni demasiado restringido (como las historias de vida individuales de uno o dos informantes). En otras palabras, el punto es diseñar un campo de investigación que genere precisamente la cantidad de conocimiento e información requeridos para contextualizar los datos dentro de un marco que sea relevante para el estudio.

En suma, el enfoque holista tradicional que la disciplina tiene de la vida social no ha perdido terreno, a pesar de que los antropólogos modernos diseñan su investigación en formas nuevas e innovadoras. Muy por el contrario, debido a la naturaleza de nuestra profesión, debemos recurrir aún a las experiencias y a la sabiduría que adquirimos en el campo para interpretar las perspectivas nativas, analizar cómo es que interactúan con otras perspectivas locales-globales, y dar cuenta de los procesos que generan identidades diaspóricas. De igual modo, debemos participar todavía en la vida cotidiana y en las actividades institucionales de los migrantes, observar el medio social y político local con el cual se involucran, y explorar los macroprocesos que causan y controlan los movimientos migratorios, así como facilitar una conciencia de la conectividad global. Aún necesitamos contar con «algún lado» al cual contextualizar y con el que podamos generar conocimientos antropológicos, se trate de una esquina, un barrio, un centro de trabajo o una institución; en suma, de cualquier lugar de estudio en el mundo global. Es en los datos de campo que se contextualizan, y no en los medios con los cuales se les reúne o en los lugares donde esto sucede, que la etnografía estratégicamente situada de un solo sitio se separa de la etnografía convencional ubicada en un único lugar. Antes que nuevas herramientas de investigación y métodos de campo, el holismo global implica formas alternativas de ver el mundo, definir el campo y aproximarse al objeto antropológico.

De este modo, la semilla del pensamiento holista en la antropología moderna se concentra en el campo «extendido», el cual emplea la interconectividad como un marco global con el cual yuxtaponer los resultados de distintas etnografías a profundidad.

El reto analítico de semejante enfoque consiste en las generalizaciones que se hagan entre diversos entornos de investigación de un solo sitio, y en los aspectos particulares del trabajo de campo. Por ejemplo, mi conversación con Goyo me brindó los conocimientos «duros» necesarios para hacer esto: la información que me dio no solamente amplió mi campo de investigación y me conectó con nuevos informantes, sino que además me dio una percepción de cómo es que él y otros emigrantes forman y usan sus redes para expandir los espacios geográficos y sociales de las actividades con que se ganan la vida, y fortalecen su estatus económico y legal en la sociedad anfitriona.

Al respecto, Marcus (1995, p. 86) señala que las dimensiones más amplias y universales de la investigación etnográfica siempre estuvieron presentes en el pensamiento antropológico, pero que a menudo fueron ignoradas o no exploradas del todo. Al yuxtaponer varias etnografías a profundidad de los migrantes en distintos entornos, el holismo global ofrece nuevas estrategias con las que es posible indagar en procesos políticos más amplios, tales como la inmigración y las políticas de integración nacionales, así como las relaciones raciales y multiculturales en el mundo industrializado. Mientras que la antropología convencionalmente comparaba fenómenos culturales en sociedades que eran estudiadas y analizadas independientemente la una de la otra, la comparación es una dimensión integral de la investigación del campo «extendido».

Dos tipos de comparación son particularmente relevantes para el presente estudio. Uno de ellos concierne a la práctica migratoria peruana como fenómeno histórico. Aquí se efectúan comparaciones a lo largo del tiempo (por ejemplo, entre la inmigración japonesa al Perú en la primera mitad del siglo XX y la emigración peruana al Japón en la década de 1990), el espacio (como la formación de las comunidades inmigrantes peruanas en Estados Unidos y en la Unión Europea), y las identidades y políticas (tal como entre la diáspora peruana y otras diásporas). Por su parte, el otro tipo de comparación se ocupa de los procesos económicos, políticos y culturales que vienen impulsando la migración internacional en el mundo contemporáneo. La migración peruana, que se extiende a los tres grandes centros industrializados del mundo contemporáneo —la Unión Europea, Estados Unidos y Japón (así como Argentina, Chile y Venezuela, que son las economías dominantes de América del Sur)—, es un caso particularmente instructivo para, en primer lugar, examinar la relación entre pobreza y emigración en los países del Tercer Mundo, de un lado, y las políticas de mercado laboral y los procesos de exclusión social en el mundo industrializado, del otro; y en segundo lugar, para comparar el desarrollo de las redes de migrantes en respuesta al cambiante control migratorio en distintos países del Primer Mundo.

HERRAMIENTAS DE INVESTIGACIÓN

Aunque el sonido de la cumbia puede oírse desde lejos, resulta una sorpresa descubrir el mundo secreto de Cuoco Rota Mayo en las afueras de Milán. Pocos se imaginarían el ambiente al interior de esta chatarrería para carros viejos de corte «fellinesco», con inmigrantes peruanos que comen cebiche, beben cerveza Cuzqueña y bailan cumbia. No es exactamente lo que uno espera ver un domingo por la noche en Italia septentrional. Intento tomar una fotografía mientras entro a Cuoco Rota Mayo junto a Carla y Raúl, pero un hombre que habla italiano con un fuerte acento arábico se nos acerca de inmediato. Nos dice ser el dueño y que no quiere periodistas fisgoneando. Mis amigos peruanos le explican quién soy y por qué hemos ido, y nos da permiso para que nos quedemos y nos unamos a la fiesta. Una vez adentro de Cuoco Rota Mayo miramos a las personas y a los alrededores, y pedimos comida y cerveza. Dije entonces: «Así que este es Rota Mayo, del cual todos hablan», y Raúl me respondió: «Sí, acá es donde nos reunimos todos los domingos para olvidar nuestras penas. Sé que no se ve muy bonito, pero me hace sentir como si estuviera en el Perú».

Sigue siendo válida la observación de Geertz (1973, p. 22) acerca de que los antropólogos hacen etnografías en lugares pequeños, a pesar del reciente replanteamiento del constructo arqueológico de la finitud cultural. La chatarrería de Cuoco en Milán no solamente es marginal respecto a la moderna sociedad europea, del mismo modo que la aldea de Geertz era remota en relación con la Indonesia de la época en que llevó a cabo su trabajo de campo, sino que además me ofreció un lugar en donde estar, tal como la aldea lo ha hecho con muchos otros antropólogos. En efecto, gran parte de la sabiduría personal necesaria para contextualizar el conocimiento del «nombre y el número», que Goyo y otros informantes me proporcionaron, fue obtenida gracias a mi presencia en actividades tales como la fiesta de cumbia en Cuoco Rota Mayo y en las reuniones semanales de los peruanos en La Chopera. La observación participativa en estos eventos me permitió investigar las condiciones particulares y complejas en las cuales los migrantes producen localidades, crean actividades sociales y forman comunidades inmigrantes. Observar el lenguaje corporal, escuchar conversaciones, sentir la atmósfera y probar la comida me dio una perspectiva diferente de la vida de los migrantes. Tal como Geertz afirma: «Lo importante acerca de los hallazgos de los antropólogos es su compleja especificidad su condición circunstancial» (1973, p. 23).

Otros eventos que pasaron a ser el eje de la observación participante de mi investigación fueron las procesiones religiosas, los conciertos de caridad, la recolección de ayuda de emergencia para las víctimas del desastre natural causado por el fenómeno de El Niño en 1998, las actuaciones folclóricas, los partidos de fútbol,

los eventos públicos y las fiestas privadas, organizadas por distintos tipos de agrupaciones peruanas. También pasé un tiempo considerable en los consulados peruanos, restaurantes, tiendas y otros lugares públicos. Seguí, por último, la vida de los migrantes más de cerca en el hogar de las familias peruanas con las cuales me alojé mientras me hallaba en el campo.

Mi presencia en dichos eventos se vio enriquecida con estudios de caso más sistemáticos de familias escogidas de migrantes, en diferentes ubicaciones y en distintos momentos, para así explorar la organización estratégica de la migración dentro de los grupos de hermanos y las redes familiares. También me entrevisté con funcionarios de los consulados peruanos y líderes migrantes, así como con pioneros de la emigración peruana, y obtuve información de periódicos locales y de páginas web peruanos. Por último, reuní datos sobre las políticas migratorias en el mundo contemporáneo y acerca del desarrollo histórico de los sistemas migratorios internacionales.

Otra fuente importante de información para mi investigación fueron las historias de migración. Estas, a menudo, tomaban la forma de relatos de vida, con un fuerte énfasis en el movimiento de un lugar a otro. Se trata de «simplemente el relato de la vida de una persona», que a diferencia de una historia de vida «no connota que la narración sea cierta, que los hechos narrados necesariamente hayan ocurrido, o que importe si ello fue así o no» (Peacock & Holland, 1993, p. 368). Ellos contienen un rico corpus de información acerca de la vida cotidiana de los migrantes, sus actividades colectivas y las instituciones que crean. Las historias de vida, de otro lado, son versiones de vidas individuales guiadas por las preguntas del antropólogo (Linde, 1993, p. 47). En el presente estudio hago uso particular de los relatos de vida porque me brindan un mayor espacio para la expresión, y porque son menos susceptibles a la propia subjetividad del investigador.

Con el fin de convertir la recolección de relatos de vida en un método efectivo con el cual revelar los intentos hechos por los migrantes para crear nuevas realidades y formas de subsistir, sugiero, sin embargo, un enfoque que que analiza su existencia como una trayectoria. A diferencia de la crónica —el recuento de acontecimientos temporalmente (por ejemplo, «en 1950 me casé y me mudé a la ciudad»)— o de la historia —el recuento de acontecimientos no solo en el tiempo sino también por tema (como un registro migratorio listado año por año)—, una trayectoria semejante presenta un relato de vida como una secuencia de acontecimientos, acciones o intenciones conducentes a metas específicas. De este modo, podríamos considerar que contar relatos de vida es un intento que el narrador hace de presentar su pasado como una trayectoria vital coherente, y de relacionar esta reconstrucción con perspectivas presentes y futuras. Así, el análisis de los relatos de vida de los migrantes como una trayectoria permite observar cómo es que el narrador reconstruye su existencia como

si hubiese sido un proyecto planeado o intencional¹⁶. Y sin embargo, la trayectoria hace algo más que dar cuenta de la actuación deseada del narrador: también revela las consideraciones motivadoras y estratégicas que lo inspiraron a tomar parte en dichos acontecimientos y actos; así también nos informa acerca de las experiencias y reflexiones que generaron dichas maniobras estratégicas. En efecto, la narratividad podría incluso convertirse en una fuerza motivadora en sí misma. O en palabras de Ochs y Capps, «[l]a narrativa personal nace simultáneamente a partir de la experiencia y da lugar a ella» (1996, p. 20). Además de retratar al narrador como un actor social, la interpretación de los relatos de vida de los migrantes como una trayectoria nos ayuda a entender el paisaje de opciones dentro del cual estos operan. Igualmente, echan luces sobre las disposiciones adquiridas, el capital social y el conocimiento cultural que el narrador domina, además de mostrar cómo es que él o ella moviliza dichos recursos para alcanzar las metas que quiere conseguir. Por último, ofrecen información sobre incidentes cruciales en la vida del narrador, como los desastres naturales, los cambios políticos y otros sucesos dramáticos que tuvieron un impacto importante sobre el resto de la comunidad o región en estudio.

De esta manera, los relatos de vida a los que recurre el presente estudio fueron recogidos en un amplio espectro de emigrantes en Miami, Los Ángeles, Paterson, Barcelona, Isesaki y Buenos Aires. Para ello, tuve entrevistas informales con mujeres, varones, jóvenes y ancianos migrantes de casi todas partes del Perú (Lima y otras ciudades costeñas, la sierra norte, central y meridional, y la selva), de distintas clases sociales (media y alta de Lima, emigrantes de la clase trabajadora que vivían en los pueblos jóvenes en las afueras de las principales ciudades, y migrantes de origen campesino) y de distintos grupos minoritarios (con antecedentes andinos, de origen japonés, chino o europeo, e integrantes de su población afrodescendiente). Por ello, puedo decir que las trayectorias difieren significativamente en su contenido así como en su estructura, pues dependen del estatus social de los emigrantes antes de su partida, así como de sus experiencias migratorias personales. Para muchos de ellos, el eje de su narración es el acto específico del viaje. Así, las personas que emigraron ilegalmente pasaron días, semanas y hasta meses desplazándose de un lugar a otro, expuestos, a menudo, a duras condiciones y aventuras peligrosas. Su sentido del viaje a veces continúa mucho tiempo después de haber arribado a su destino final,

¹⁶ Metodológicamente, el investigador desempeña un papel activo en la elección y preparación de las cuestiones y problemas por tratarse en la trayectoria. De ser posible, el trabajador de campo comienza pidiendo al narrador que haga una breve relación histórica de su vida, con el fin de trazar los principales temas que se tocarán en la trayectoria. Los sucesos más significativos de la vida del narrador pueden ser esclarecidos en este momento (educación, migración, herencia, matrimonio, muertes en la familia, sequías, guerras civiles, auges económicos, etcétera), los que frecuentemente sirven como importantes puntos de referencia en la organización temática de la narrativa.

puesto que viven temiendo que se les devuelva a sus países de origen. Otros subrayan los acontecimientos que precedieron al acto de viajar y condujeron a él. Esta podría ser una experiencia traumática, como la muerte de un familiar o la persecución política. En otros casos, la pérdida repentina del empleo y de la forma de ganarse la vida desencadenó la decisión de emigrar. Otros más enfatizan los acontecimientos que siguieron a la migración. Para algunos, el encuentro social y cultural con un país extranjero implica un cambio radical en su estilo de vida y en su sentido de identidad: ellos narran la experiencia migratoria como una transformación de dicho sentido y el inicio de una nueva vida. Mientras que algunos asocian esto con una sensación de liberación personal, otros lo piensan como la causa del sufrimiento y la decadencia. Algunos otros narran su relato de vida con poca o ninguna referencia al hecho concreto de la migración. Ellos más bien consideran que esta es un mero movimiento físico entre localidades geográficas, a las que se les atribuye significado en la narrativa solo en relación con grandes acontecimientos en el ciclo vital del migrante, como casarse, graduarse de la escuela, sufrir accidentes o enfermarse.

En combinación con la observación participante, podemos usar las trayectorias de los migrantes como una herramienta metodológica con la cual explorar sus estrategias de subsistencia, sus redes y actividades colectivas, sus vínculos y relaciones con su lugar de origen, y las instituciones que forman en los países anfitriones. Es más, ellos sirven como una fuente importante de información para contextualizar el conocimiento del «nombre y número», reunido en distintos lugares de estudio dentro de un marco de información más amplio acerca de los ciclos vitales de los migrantes. Dicha información incluye la observación de las condiciones que animan a estos a desplazarse, las circunstancias que determinan las rutas y destinos de su migración, y los acontecimientos que hacen que se establezcan y creen una nueva vida en otras partes del mundo. Junto a otros datos y observaciones de campo, las narrativas de los propios emigrantes evidencian sus experiencias, aspiraciones y preocupaciones individuales, y revelan los motivos que los impulsan a emprender un viaje global. Asimismo, estos factores muestran los dilemas personales y las transformaciones de identidad que atraviesan cuando intentan establecer una nueva vida en lugares lejanos.

LA ORGANIZACIÓN DEL LIBRO

La estructura de este libro refleja mi deseo de describir los procesos de exclusión e inclusión que conforman la migración peruana. Mi meta es examinar la diversidad de relaciones y prácticas que constituyen las redes y organizaciones de los emigrantes, y entender cómo es que estas se encuentran incrustadas en las estructuras económicas y políticas nacionales y globales.

En el capítulo 2 hago una introducción a la historia de la migración peruana y presento una cronología de las olas de inmigración y emigración que el Perú vivió en el siglo XX. Asimismo, examino los contextos económicos y políticos de las olas migratorias de los últimos cincuenta años, y sugiero que este éxodo debe examinarse como una jerarquía geográfica de posibles destinos disponibles para los peruanos.

Ya en el capítulo 3 me ocupo de las políticas migratorias del Primer Mundo, en particular de cómo es que estos mecanismos de control afectan la emigración peruana. Hago, además, una breve introducción a las historias migratorias de España, Estados Unidos, Japón y Argentina, y examino los distintos contextos receptores que caracterizaron a la adaptación de los peruanos a los países y ciudades en donde se establecieron.

Por su parte, el papel de las redes migrantes en la emigración peruana es el tema del capítulo 4. Aquí analizo distintos tipos de redes y la forma en que se desarrollaron, cambiaron de curso y forma en respuesta a las transformaciones políticas migratorias y mercados laborales de los países industrializados. Sobre la base de los estudios de caso de los cinco países de emigración seleccionados, distingo las distintas fases a través de las cuales se desarrollaron y propagaron las redes de los migrantes. Finalmente, también exploro la relación existente entre los procesos migratorios internos del Perú y el surgimiento de una población migrante global en las últimas dos décadas.

En el capítulo 5 estudio los acontecimientos, procesos e instituciones que estimulan la participación de los peruanos en las prácticas transnacionales, y que promueven su conciencia acerca de que conforman una población separada; vale decir, su *conciencia diaspórica*. Analíticamente, esta parte se concentra en las relaciones de intercambio que los migrantes crean y los conflictos y cuestionamientos que ocurren cuando organizan actividades sociales, políticas y culturales, y establecen vínculos con su país y regiones de origen.

Los migrantes establecen instituciones y organizan procesiones en todo el mundo, para celebrar a los íconos religiosos —nacionales y regionales— del Perú. De este modo, los conflictos internos al interior de dichas instituciones son el tema del capítulo 6; asimismo, analizo los distintos significados que los peruanos en Estados Unidos, Japón y Sudamérica adscriben a las imágenes religiosas. Para ello señalo la posibilidad de que al recrear sus prácticas religiosas previas y organizar procesiones, los inmigrantes vienen conquistando espacios públicos en las sociedades anfitrionas, y cuestionando los estereotipos dominantes de los migrantes del Tercer Mundo.

¿Qué impacto tiene la itinerancia global sobre las nociones que migrantes individuales tienen de la pertenencia así como sobre el curso de su vida? ¿Cómo es que los mecanismos de control que los países del Primer Mundo emplean para restringir la migración influyen sobre su sentido de identidad? Estas preguntas, entre otras,

son planteadas en el capítulo 7, donde también analizo cómo es que los migrantes de distintas clases sociales y grupos étnicos del Perú crean nuevas nociones de pertenencia y modifican sus ideas de desigualdad social, en respuesta al contexto de su recepción y sus experiencias migratorias.

En el capítulo 8 analizo el significado de «ilegalidad» y cómo es que el viaje ilícito afecta la vida de migrantes individuales. Examino también cómo es que la política de la identidad practicada por los países receptores, y las formas de inclusión y exclusión que estas generan, configuran la vida de los inmigrantes; y exploro cómo es que estos responden a la clasificación de «ilegal». Comparo, por último, las estrategias y el espacio para maniobrar que les dan las distintas políticas de inmigración a los inmigrantes indocumentados, e investigo las redes a las que ellos recurren para encontrar empleo y un lugar para vivir.

Finalmente, en el capítulo 9 resumo los resultados teóricos y analíticos del estudio, y expongo las opciones futuras con las que cuentan los peruanos al participar en actividades transnacionales, al crear identidades diaspóricas y buscar la adaptación en Estados Unidos, España, Japón y Argentina.

PRIMERA PARTE
FLUJOS Y CONTEXTOS

CAPÍTULO 2

YENDO Y VINIENDO

El presente capítulo explora dos dimensiones de la historia de las migraciones peruanas. En primer lugar, examino las principales oleadas de inmigración durante la Colonia y la República, que inicialmente atrajeron al Perú a conquistadores y colonos europeos, así como a esclavos africanos, y posteriormente a trabajadores chinos y japoneses contratados. En segundo lugar, analizo los contextos económicos y políticos que generaron el reciente éxodo de peruanos a Estados Unidos, España, Japón y Argentina, y estudio cómo es que esta emigración se desarrolló en oleadas durante los últimos cincuenta años. En tercer lugar, uso el término «jerarquía geográfica» para analizar el significado social y cultural que los peruanos atribuyen a las ciudades y países a los cuales emigran.

HISTORIA DE LA INMIGRACIÓN PERUANA

Los movimientos de población en el Imperio incaico eran algo común antes del arribo de los europeos (Saignes, 1985, pp. 10-21), y desde la Conquista un flujo constante de personas ha estado entrando y saliendo del Perú. Entonces, no sorprende que una inquietud prioritaria de los gobernantes peruanos haya sido cómo controlar estos flujos migratorios y, de ser posible, beneficiarse económica y políticamente con ellos. Por eso, entender la importancia de la migración resulta esencial para todo estudio de la historia peruana. De igual modo, la sociedad y la cultura peruanas no pueden estudiarse sin tener en cuenta los procesos de hibridación de lenguas y culturas, que los intensos movimientos de entrada y salida de población entrañaron. En palabras de José María Arguedas (1980), el célebre novelista y antropólogo peruano, el Perú contemporáneo es el producto de una sorprendente mezcla de «todas las sangres». En efecto, dada la inmigración masiva procedente de Europa, África, Asia y el resto de Sudamérica, su población actual puede remontar sus raíces culturales y étnicas a casi todos los rincones del mundo.

Históricamente, el Perú ha recibido dos tipos de inmigrantes. De un lado, los conquistadores españoles, caza fortunas, colonos, administradores, comerciantes y misioneros que dejaron sus hogares voluntariamente para iniciar una nueva vida, con la expectativa de que su estatus como peninsulares, esto es personas nacidas en España, les aseguraría el acceso a las capas superiores de la sociedad colonial peruana. Otros europeos siguieron a los españoles después de que el Perú ganara su independencia en 1821, y así pasaron a conformar la sociedad de clase alta del país, un flujo de población que continuó a lo largo del siglo XX. Incluso hoy en día, los descendientes de estos inmigrantes siguen ejerciendo una fuerte influencia sobre el desarrollo económico y político del Perú.

Por el contrario, los esclavos africanos, los culíes chinos y los trabajadores contratados japoneses emigraron al Perú para trabajar en las haciendas de algodón y azúcar, las minas, ferrocarriles y en la industria del guano. En este contexto, los africanos fueron obligados a emigrar durante el periodo colonial y la temprana República como trabajadores esclavos. Impedidos de conservar sus lazos con sus regiones y países de origen, no les quedó otra alternativa que adoptar la lengua y religión de sus empleadores, y eventualmente identificarse con la cultura de los colonos españoles. Por su parte, los chinos y los japoneses llegaron durante el tardío siglo XIX y temprano XX como inmigrantes voluntarios, al menos sobre el papel, pues habían sido inducidos a firmar contratos de trabajo que les obligaban a emigrar al Perú y trabajar por un lapso definido. Sin embargo, estos trabajadores contratados, que a menudo eran pobres e incultos, no imaginaban las condiciones laborales y de vida que se les estaban ofreciendo en su nuevo país de residencia. En efecto, una vez en el Perú, muchos de ellos advirtieron que su situación recordaba en varios sentidos a la de los antiguos esclavos del África.

EL PERIODO COLONIAL

La sociedad que creció a partir de la conquista española del Perú en 1532 fue multiétnica desde el principio. La principal razón detrás de esto fue la dramática caída demográfica que la población nativa del antiguo Imperio incaico experimentó en los años que antecedieron y siguieron a la Conquista. Cincuenta años después de que Pizarro y sus hombres vencieron a los incas, solamente 1,1 millón de indios seguían vivos, de una población precolombina estimada de nueve millones (Cook, 1981, pp. 94, 114)¹. Los demás murieron fundamentalmente debido a las enfermedades

¹ Las enfermedades infecciosas traídas por los españoles desde Europa generaron consecuencias desastrosas para la población nativa. El grado de despoblación, así como el tamaño de la población

contagiosas que los conquistadores llevaron consigo. En efecto, el Imperio inca se vio reducido a pequeñas unidades políticas aisladas, que luchaban por reproducirse a sí mismas social y físicamente. Los conquistadores, de otro lado, eran, sobre todo, varones que habían dejado su país de origen en busca de oro y aventuras, pero que posteriormente se encontraron escasos de concubinas y de posibles cónyuges, necesidad que satisficieron con mujeres indígenas. En efecto, en contraste con sus contrapartes varones, que vivieron en las márgenes de la sociedad colonial, las mujeres indias tuvieron un papel central en el mundo hispano como criadas o amantes, y ocasionalmente como esposas de los españoles (Lockhart 1968, p. 220). El resultado fue una población predominantemente mestiza y una sociedad fusionada tanto por la cultura y la religión indígenas como por la europea².

De esta manera, el proceso de diferenciación étnica y de hibridación cultural fue promovido por la presencia de esclavos africanos y de los llamados «moriscos», que acompañaron a los conquistadores españoles (Lockhart, 1968, pp. 171-198)³. En los primeros días de la Conquista, la principal función de estos africanos era servir como valiosos auxiliares militares. En palabras de Lockhart, los africanos «fueron una parte orgánica de la empresa de ocupación del Perú desde su origen mismo» (p. 198). Algunos llegaron al Perú por diversos medios y su propia voluntad; otros, con sus dueños permanentes o con españoles que esperaban conseguir una ganancia vendiendo un par de esclavos extras. La mayoría de los africanos servían como criados domésticos en casa de los conquistadores españoles, pero con el paso del tiempo también se les empleó en la industria minera en la sierra y en las haciendas de la costa (Aguirre, 2005, p. 49-71). Sin embargo, una vez que los españoles fundaron sus propias ciudades, se les asignaron otras tareas a los africanos, quienes pasaron a formar

original, es motivo de controversia. Rowe (1963, pp. 184-185) estima que la población total nativa de la región andina antes del contacto con los españoles fue de seis millones; Dobyns (1966, p. 415) dice que fluctuó entre treinta y treinta y siete millones; Smith (1970, p. 453) calcula doce millones (solo en los Andes centrales); Wachtel estima (1977, p. 90) diez millones (en el Imperio inca) y Cook (1981, p. 114) calcula nueve millones (solo en el Perú).

² Lockhart (1968, p. 215) anota lacónicamente: «Sin demasiado cinismo, podemos decir que prácticamente todos los españoles tuvieron amantes indias».

³ La inmensa mayoría de moriscos fueron mujeres (Lockhart, 1968, p. 197). Se trataba en su mayor parte de caucásicas nacidas en España de ascendencia musulmana, que se convirtieron al cristianismo y que tenían al español como lengua nativa. Como fenómeno de transición, las moriscas satisficieron la necesidad de mujeres españolas en el muy temprano periodo de la Conquista, cuando las españolas libres eran aun extremadamente escasas. Sin embargo, la inmigración gradual de más españolas llevó al eclipse casi total de las moriscas como categoría hacia mediados del siglo XVI (1968, p. 151). A la mayoría de ellas se les concedió la libertad y asumieron el estatus de españolas y, en consecuencia, desaparecieron como grupo étnico (1968, p. 197).

parte de la población colonial peruana⁴. Algunos incluso consiguieron su libertad y pasaron a ser hacendados (Lockhart, 1968, pp. 192-193). Su contribución al surgimiento de una sociedad multiétnica fue significativa puesto que los españoles a veces se mezclaban con sus esclavas africanas y sus criadas moriscas, las cuales, de otro lado, ocasionalmente tenían hijos con la población indígena. Es más, dado que los españoles rara vez llevaban un registro del origen geográfico de los esclavos que llevaron consigo al Perú, y debido a que estos no podían tener ningún contacto con su región natal, la mayoría de los africanos adoptaron el español y la religión hispana, y se identificaron con la cultura de los conquistadores (Aguirre, 2005, pp. 101-126). Sin embargo, y tal como mostraré en el capítulo 6, los afroperuanos crearon sus propias interpretaciones de la cultura y la religión hispanas.

La presencia de otras nacionalidades estuvo limitada durante el periodo colonial, mientras españoles y africanos continuaron emigrando al Perú (Altamirano, 1996, pp. 24-25). La población indígena, por su parte, creció con bastante lentitud. Sin embargo, la movilidad física de las comunidades indígenas en la sierra andina bajo el dominio hispano fue por lo general alta. Por ello, fue difícil que los españoles pudieran impedir que aquellos se mezclaran con el resto de la población; y, por ende, les fue casi imposible conservar la distinción categórica entre los grupos étnicos (Wightman, 1990). En consecuencia, cuando el Perú alcanzó su independencia en 1821, era una sociedad multiétnica que constaba de elementos de las culturas hispana, africana e india. La sociedad de «todas las sangres», anunciada por José María Arguedas, ya estaba en proceso de formación.

EL PERIODO REPUBLICANO

A lo largo de la Colonia y la temprana República, la esclavitud fue una forma popular de reclutamiento laboral en el Perú. Sin embargo, cuando la importación de esclavos africanos se detuvo en 1836 y la esclavitud misma fue abolida en 1854, la necesidad de mano de obra en haciendas, ferrocarriles y la industria del guano animó a los empleadores y a las clases políticas dominantes a introducir contratos laborales para reclutar trabajadores (Trazegnies, 1995a, pp. 23-24). En efecto, en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX se estableció un nuevo vínculo

⁴ Resulta difícil calcular el número exacto de la población africana del Perú en el temprano periodo colonial. Lockhart afirma que en la costa peruana había tantos africanos como españoles. Asimismo, señala que aquellos incluso habían superado a estos últimos ya en los primeros censos costeros, aproximadamente alrededor de 1570, y que si bien eran menos en la sierra que en la costa, allí también estaban presentes en número sustancial (1968, p. 180). En realidad, casi la mitad de Lima era africana desde la década de 1590 y hasta el siglo XVIII, y lo mismo puede decirse de del resto de la costa peruana (Bakewell, 1997, p. 165).

migratorio en el Pacífico, que durante casi un siglo habría de llevar a cientos de miles de chinos y japoneses al Perú⁵. Aunque el ingreso de trabajadores migrantes asiáticos en el periodo republicano difirió, de varios modos, de la importación de esclavos africanos en el periodo colonial, las similitudes entre ambos procesos migratorios son difíciles de ignorar. En esencia, africanos y asiáticos llegaron al Perú porque se necesitaba de su trabajo, ya fuera como criados domésticos, trabajadores agrícolas, mineros o ferroviarios, o para extraer el guano. La única diferencia entre ambos grupos de inmigrantes fue el medio de reclutamiento. Los esclavos fueron obligados a emigrar contra su voluntad, en tanto que los trabajadores contratados emigraban debido a que se les hizo contraer una deuda, lo que los forzó a trabajar en condiciones de las cuales nada sabían antes de viajar (Rodríguez Pastor, 2000, pp. 37-43).

Las primeras naves en dejar trabajadores contratados llegaron de puertos de la China propiamente dicha (Trazegnies, 1995b, pp. 104-105). Sin embargo, Hong Kong, que por ese entonces era una colonia inglesa, y los puertos vecinos controlados por la Corona británica, pasaron pronto a ser las principales ciudades que despachaban trabajadores chinos. Cuando las autoridades inglesas prohibieron el embarque de emigrantes en sus puertos de China, el principal lugar de emigración pasó a ser Macao, que era controlado por los portugueses (1995b, p. 249). En efecto, el vínculo migratorio que surgió entre China y Perú en el siglo XIX se desarrolló como una extensión de un movimiento de población ya existente, de China a distintos destinos en el Pacífico. Ya en 1802 los emigrantes chinos se habían establecido en Hawái, y para la década de 1830 se les estaba reclutando de modo más sistemático para las plantaciones azucareras de las islas (McKeown, 2001, p. 33). La cadena migratoria posteriormente se extendió hasta California, donde los varones chinos tomaron parte en la fiebre del oro de la década de 1850⁶. Sin embargo, la Ley de Exclusión de Chinos de 1882 detuvo temporalmente la emigración de China a Estados Unidos, lo que hizo que los emigrantes de este país buscaran empleo en otros destinos, como el Perú (2001, pp. 26-30).

Aunque podemos remontar la presencia asiática en el Perú a 1613, cuando se documentó que treinta y ocho chinos, probablemente llegados de las Filipinas, vivían en Lima, no sería sino hasta la abolición de la esclavitud que su inmigración a este país comenzaría a gran escala (Dobyns & Dougherty, 1976, pp. 172-173).

⁵ Los grupos de población de otras partes del Pacífico también emigraron al Perú durante el siglo XIX. Así, 1680 polinesios (llamados canacas) llegaron arribaron en 1862 para trabajar en las haciendas de la costa (Vásquez, 1970, p. 85).

⁶ La fiebre del oro en California atrajo a hombres de muchas nacionalidades, entre ellos un número considerable de peruanos (Monaghan, 1973).

Este proceso ganó impulso en 1849, cuando se aprobó la llamada «ley china» para asegurar la importación de trabajadores contratados desde dicho país (Trazegnies, 1995b, pp. 85-86) y creció aún más cuando los esclavos fueron emancipados en el Perú en 1854 (McKeown, 2001, p. 44). En consecuencia, un total de noventa mil chinos, fundamentalmente de la zona de Cantón —la ciudad más cercana a Hong Kong y Macao—, emigraron al Perú entre 1848 y 1874⁷, donde encontraron empleo en la costa, precisamente en las haciendas de algodón y azúcar, en la industria guanera, así como en la construcción de ferrocarriles en la sierra (Rodríguez Pastor, 2005, pp. 47-54; Trazegnies, 1995a, p. 26).

La inmigración china al Perú volvió a florecer en 1904, al establecerse las primeras líneas de vapor directas entre Hong Kong y el Callao. Se calcula que hasta tres mil chinos llegaron al Callao al año, entre 1905 y 1909 (1995a, p. 45), un movimiento de población que era libre, a diferencia de las oleadas previas de inmigración china al Perú en el siglo XIX. Sin embargo, el hecho de que los gobiernos chino y peruano firmaron un acuerdo, en 1874, para poner fin al trabajo contratado y permitir el libre movimiento de personas y bienes entre ambos países no alteró los prejuicios que el pueblo peruano tenía contra estos inmigrantes; fue así que en 1909 estallaron motines antichinos en Lima. Así, durante las siguientes dos décadas la inmigración china al Perú se hizo cada vez más impredecible y jamás volvió a alcanzar los niveles existentes antes de 1909. En 1930 llegó a su fin, cuando el gobierno populista encabezado por Sánchez Cerro, que había llegado al poder mediante un golpe de Estado, prohibió toda inmigración desde dicho país (1995a, pp. 46-47).

Así como la abolición de la esclavitud en 1854 obligó a los hacendados del Perú a buscar mano de obra al otro lado del Pacífico, así también la decisión de poner fin a la importación de trabajadores chinos contratados en 1874 hizo que los empleadores y políticos buscaran mano de obra barata en otros lugares, desde donde se podría persuadir a la gente a emigrar y trabajar en la costa peruana. En realidad ya había un excedente de trabajadores en la sierra peruana, donde los propietarios de haciendas y minas tradicionalmente los reclutaban a través de un sistema de patrón-cliente. Tales relaciones, que son comunes en toda América Latina (Wolf & Hansen, 1972, pp. 200-204), tienen como base «un acuerdo recíproco que liga a miembros de diversos estratos sociales, no en términos de igualdad social o económica,

⁷ McKeown (2001, p. 62) afirma que la inmensa mayoría de emigrantes chinos que pasaron al hemisferio occidental provinieron de una de las muchas aldeas situadas dentro de una pequeña área de unos diez mil kilómetros cuadrados al lado occidental del delta del río Perla, en la provincia de Guangdong. Las regiones costeras de la provincia de Fujian, y las zonas de Chaozhou y Jiaying de Guangdong oriental también tuvieron una fuerte tradición de emigración a ultramar.

sino de obligaciones recíprocas de tipo desigual» (Gillin, 1960, p. 36)⁸. Estas relaciones estuvieron difundidas por la sierra peruana hasta entrado el siglo XX, y no llegaron a su fin sino cuando la reforma agraria disolvió el sistema de haciendas en la década de 1970 (Tullis, 1970, pp. 39-45; Alberti & Fuenzalida, 1969; Trazegnies, 1995b, pp. 201-215; Klaren, 1970, pp. 72-86). Estos vínculos de patrón-cliente a menudo se establecían mediante una forma de reclutamiento laboral denominada *enganche*, la cual aseguraba una fuente confiable de mano de obra a los propietarios de haciendas y minas en la sierra peruana. Al respecto, Davies explica que:

agentes enviados a las comunidades de indios de la sierra, usualmente después de la cosecha, ofrecían grandes sumas iniciales a los indios parados y a aquellos que se hallaban profundamente endeudados, debido a la pérdida de la cosecha o a los gastos realizados en las fiestas. Los indios, a cambio, firmaban un contrato de trabajo que usualmente no guardaba relación alguna con las condiciones ofrecidas oralmente⁹ (1974, p. 54).

En 1910 este método fue legalizado por el gobierno peruano y usado a gran escala para reclutar mano de obra indígena para las minas y estancias ovejeras de la sierra central, algunas de las cuales eran propiedad de compañías estadounidenses (1974, p. 71; Mallon, 1983, pp. 186-205).

Sin embargo, el sistema del *enganche* no satisfizo la demanda de mano de obra que surgió en las haciendas una vez que la importación de trabajadores chinos llegó a su fin. Los propietarios se quejaban de que los enganchadores no lograban suministrar suficientes trabajadores indios de los Andes, y que aquellos que reclutaban se fugaban o regresaban a su región de origen tan pronto completaban sus contratos (Morimoto, 1999, pp. 47-48). Ellos deseaban trabajadores provenientes de áreas o países más remotos que no tuvieran ningún conocimiento previo del Perú, y que no pudieran fugarse o irse a casa una vez que su contrato hubiese expirado. En consecuencia, se introdujo una práctica de reclutamiento similar, para contratar mano de obra del Japón (Sakuda, 1999, pp. 94-105). Dicho sistema, llamado *dekasegi*, estaba en uso desde el siglo XVIII y permitía a la población rural trabajar temporalmente

⁸ Wolf (1966, pp. 86-87) encuentra que las relaciones de patrón-cliente son un aspecto universal de las sociedades campesinas, no solo en América Latina sino en otras partes del mundo.

⁹ El *enganche* es un sistema de reclutamiento de mano de obra en Perú que tiene siglos de antigüedad. Mallon (1983, p. 3) señala que el «*enganche* era una forma de adquisición de mano de obra, en la cual los dueños de haciendas o minas adelantaban dinero a comerciantes que tenían conexiones con las aldeas campesinas de la zona. Estos comerciantes a su vez adelantaban dinero a los campesinos a cambio de la obligación de ir a trabajar para pagar la deuda, a un “salario” diario fijo, en la hacienda o mina cuyo propietario había proporcionado el dinero».

en otras partes del país¹⁰. En 1868, la restauración Meiji legalizó el *kaigai dekasegi* (la emigración fuera del Japón), que desató la salida a gran escala de trabajadores contratados hacia el continente americano en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX (Fukumoto, 1997, pp. 44-50; Takenaka, 2004, p. 78). Por tanto, cuando los hacendados peruanos comenzaron a buscar enganchar nuevos trabajadores en el tardío siglo XIX, el sistema de *kaigai dekasegi* ya había llegado a Hawái y California, y estaba a punto de expandirse a Sudamérica, donde los gobiernos peruanos y otros habían firmado acuerdos con el Japón para estimular la importación de trabajadores japoneses. En 1899, la primera nave llegó al Perú con 790 trabajadores varones, quienes fueron enviados a los hacendados que esperaban en distintas partes de la costa peruana (Fukumoto, 1997, pp. 120-122; Gardiner, 1981, p. 3). Otros envíos más de trabajadores contratados llegaron en los siguientes años, pero a medida que los japoneses establecían sus propias redes de migración al Perú durante las primeras décadas del siglo XX, los recién llegados fueron aprovechando otras formas de marcharse. La emigración japonesa al Perú y a otros países latinoamericanos prosiguió durante la primera mitad del siglo XX, lo cual llevó al establecimiento de grandes comunidades japonesas en Brasil (1,28 millones) y en el Perú (entre ochenta mil y noventa mil); así como otras más pequeñas en Argentina, Paraguay y Bolivia (Yamanaka, 1996, p. 71; Takenaka, 1999, p. 1460).

La inmigración japonesa al Perú cesó al estallar la Segunda Guerra Mundial, y el Perú y Japón repentinamente se vieron como enemigos (Yamawaki, 2002, pp. 113-134). Durante el conflicto armado, los revoltosos pusieron la mira en muchas tiendas y fundos propiedad de japoneses, y entre 1942 y 1944, fueron deportados 1393 de ellos a Estados Unidos, donde fueron detenidos junto con la población japonesa que vivía allí (Gardiner, 1981, p. 95)¹¹. Aunque esta experiencia sigue siendo recordada con amargura por los *issei* (inmigrantes japoneses de primera generación), ello significa para muchos *nisei* y *sansei* (inmigrantes de segunda y tercera generación) que los lazos que sus padres y abuelos mantenían con el Japón y la identidad exclusiva que reclamaban como minoría étnica antes de la Segunda Guerra hizo peligrar su posición en el Perú, y que su propio futuro recaía en el país donde nacieron (Takenaka, 2004, pp. 93-95). Este giro en la orientación, de su país de origen y hacia aquel donde vivían, quedó reflejado en el hecho que, desde 1945,

¹⁰ *Dekasegi* es el término japonés para un trabajador inmigrante temporal (Tsuda, 1999, p. 146).

¹¹ El censo de 1940 mostró que había un total de 17 583 japoneses en el Perú. Además de 1393 ciudadanos japoneses, 643 alemanes y 49 italianos también fueron deportados del Perú a Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial (Gardiner, 1981, p. 95). Los ciudadanos del Eje que vivían en otros países sudamericanos fueron también enviados a Estados Unidos desde Bolivia, Ecuador y Colombia (1981, p. 23).

los inmigrantes japoneses al Perú se han casado fuera de su propio grupo étnico en mucha mayor medida que los brasileños de ascendencia japonesa. Además, la imagen que muchos peruanos tienen de los descendientes de estos inmigrantes como una comunidad étnica cerrada cambió dramáticamente cuando Alberto Fujimori, un peruano de ascendencia japonesa, fue elegido presidente del Perú en 1990. Por último, la discriminación que los *nikkeijin* (descendientes de inmigrantes japoneses de todas las generaciones) latinoamericanos que viven en Japón experimentaron en los últimos años hizo que la minoría japonesa peruana alterase aún más su autoidentificación como nipones (Tsuda, 1999; Takenaka, 1999).

Aunque los movimientos de población transpacíficos contribuyeron significativamente al desarrollo económico y político del Perú en el tardío siglo XIX y temprano XX, el país continuó recibiendo inmigrantes de otras partes del mundo. Durante el siglo XIX atrajo a unos cincuenta mil inmigrantes de España, Italia, Francia, Alemania, Portugal, Inglaterra, Irlanda y, en menor medida, Norteamérica. En el sistema colonial, los españoles eran el grupo inmigrante más grande y los italianos, el segundo. Según Ciccarelli (1988, p. 369), sin embargo, estos últimos superaron a los primeros en la década de 1860 y se convirtieron en la colonia europea más grande en el Perú, pues alcanzaron un pico de trece mil personas en 1906¹². Es más, los inmigrantes italianos dejaron su país natal de modo individual y espontáneamente y no a causa de iniciativas gubernamentales. La mayoría de ellos provinieron de Italia noroccidental y estaban razonablemente bien educados (1988, p. 370)¹³. Por su parte, los franceses ocuparon el tercer lugar entre los inmigrantes al Perú y en 1876 constituían el 9% de la población extranjera de Lima. Otro grupo nacional cuya presencia se sintió en el Perú desde mediados del siglo XIX fueron los alemanes, que arribaron tanto en grupos para colonizar, como individualmente como inmigrantes. Algunos se quedaron en Lima, en tanto que otros se establecieron en el piedemonte del Huallaga y en Tarapoto, Moyobamba y Pozuzo. De otro lado, los inmigrantes ingleses e irlandeses, que trabajaban en compañías de importación y exportación, navieras, manufacturas y mineras, conformaron una gran colonia extranjera hasta mediados del siglo XIX. Asimismo llegaron otros ciudadanos europeos, aunque en número más pequeño (Vásquez, 1970, pp. 81-82).

¹² La mayoría de los italianos llegó en el decenio de 1891-1901, periodo en el cual conformaron el 45% del total población inmigrantes en el Perú (Vásquez, 1970, pp. 78-82).

¹³ Aprovechando el auge de la economía basada en el guano y el nitrato antes de la Guerra del Pacífico (1879-1883), los italianos se habían convertido en la tercera comunidad extranjera más rica en el Perú, detrás de ingleses y franceses. Ellos continuaron gozando los beneficios de la expansión económica peruana entre 1890 y 1930, y para 1936 la misión italiana en Lima calculaba que el 30% de la actividad económica del país estaba en manos de ciudadanos italianos (Ciccarelli, 1988, p. 370).

Durante la época colonial, la mezcla de grupos étnicos inmigrantes con peruanos de origen nativo y su integración a la vida social y cultural del Perú se vio fomentada por la alta proporción de inmigrantes varones y la presencia de una gran población local, mayormente india, de trabajadores rurales y urbanos. Esto prosiguió durante la república temprana. Según el censo de 1876, casi el 85% de todos los extranjeros en el Perú eran varones, en tanto que las mujeres nacidas localmente conformaban una clara mayoría, fundamentalmente debido a las guerras (1970, p. 85). De este modo, la combinación de la inmigración continua de varones extranjeros y la presencia de un gran grupo de mujeres de clase trabajadora facilitaron la mezcla étnica. En consecuencia, el Perú, al igual que muchos otros países latinoamericanos, es una sociedad altamente diversificada caracterizada por una ideología del mestizaje, según la cual la lengua y la cultura peruanas son el producto de la cultura europea heredada de los conquistadores españoles. Aunque los procesos contemporáneos de modernización y globalización cuestionan cada vez más la idea de que la identidad nacional fue forjada exclusivamente por su herencia colonial, en el Perú la ideología del mestizaje continúa dominando el pensamiento y la práctica políticos.

LA ACTUAL EMIGRACIÓN PERUANA

Mientras que el Perú fue durante siglos el destino de conquistadores, esclavos, refugiados y caza fortunas procedentes de Europa, África, Asia y Norteamérica, desde hace unos treinta años comenzó a ser una fuente de emigración. La mezcla racial y cultural que el país experimentó durante los años de inmigración produjo la diversidad de la actual población emigrante. Los españoles, italianos, argentinos, norteamericanos y japoneses que llegaron al Perú a trabajar o establecerse hasta mediados de la década de 1950 crearon conexiones económicas, políticas y culturales entre su nuevo país de residencia y su lugar de origen, que los peruanos emplearon para propagarse por todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX¹⁴. Actualmente, la emigración peruana toma la forma de una telaraña global, en la cual personas de la misma parte del Perú tienden a emigrar a los mismos destinos¹⁵ (véase la figura 1). En este contexto, España ha pasado a ser el destino preferido de la emigración peruana proveniente

¹⁴ La correlación entre inmigración y emigración en el Perú resulta evidente a partir de la siguiente lista de los seis grupos inmigrantes más grandes del país hasta 1981: norteamericanos, chilenos, argentinos, españoles, japoneses e italianos (Altamirano, 1996, p. 29; véase también Naciones Unidas, 1998, p. 13). Son precisamente los países de origen de estos seis grupos inmigrantes los que fueron el destino principal de los emigrantes peruanos durante los últimos veinte años.

¹⁵ Al respecto, véase Altamirano (1990, 1992, 1996, 2000, 2006) y Paerregaard (2010b).

de las ciudades costeñas del norte del país, y de Trujillo en particular¹⁶. Asimismo, ciudades estadounidenses como Nueva York, Paterson, Nueva Jersey, Chicago y Los Ángeles, conjuntamente con países como Japón, Argentina y Chile, atraen a peruanos principalmente de Lima y de otras ciudades costeras del Perú central¹⁷. Así también, Milán, Roma y Turín, en Italia, así como Miami (Florida) y en menor medida Hartford, Connecticut, Washington DC, y Dallas y Houston (Texas), en Estados Unidos, fueron el principal destino de los emigrantes provenientes de la sierra peruana durante varios años¹⁸. Aunque el mapeo de los orígenes regionales de los emigrantes y sus destinos globales no logran transmitir la especificidad de la dinámica geográfica y cultural que impulsa la emigración peruana, sí indica en cambio tendencias generales sobre cuya base podemos extraer conclusiones sustantivas.

Una de ellas es que Estados Unidos es el destino principal de la emigración peruana (Altamirano, 2000, p. 31). La primera ola importante de emigrantes (aunque relativamente pequeña en número) ocurrió a comienzos de la década de 1930, cuando reducidos grupos de refugiados políticos pertenecientes al APRA salieron al exilio y se establecieron en ciudades de EE.UU. como Chicago y Nueva York¹⁹. El Perú experimentó una bonanza económica después de la Segunda Guerra Mundial, y en las décadas de 1950 y 1960, las familias de las clases media y alta solían enviar a sus hijos a estudiar medicina, derecho y otras profesiones a España y Argentina. Muchos de estos jóvenes formaron asociaciones de migrantes en las ciudades en donde se establecieron, y bastantes de ellos se casaron con mujeres locales, formaron familia y se quedaron. En este mismo lapso, mujeres provenientes de zonas rurales quechuahablantes en la sierra andina, que trabajaban como empleadas domésticas en Lima, comenzaron a emigrar a Florida meridional y a otras partes de Estados Unidos a finales de los años cincuenta, para efectuar las mismas labores que realizaban en el Perú; entretanto, los varones de los barrios obreros de Lima (Surquillo, La Victoria y Callao) comenzaron a viajar a Paterson y a otras ciudades de Nueva Jersey, a trabajar en la floreciente industria textil (Altamirano, 1990)²⁰.

¹⁶ Véase Escrivá (1997, 1999, 2000, 2003, 2005), Merino Hernando (2002, 2004), Tornos y otros (1997).

¹⁷ Véase Ávila (2003, 2005), Berg (2005), Bernasconi (1999), Julca (2001), León (2001), Núñez (2002, 2005), Pacea (2000), Paerregaard (2005b, 2005c, 2007), Ruiz Baía (1999), Sabogal (2005), Stefoni (2002, 2005), Takenaka (1999, 2003, 2004, 2005), Torales (1993), Walker (1988).

¹⁸ Véase Gelles (2005), Paerregaard (2002a, 2003, 2005a, 2005b, 2005c, 2010a, 2010c), Tamagno (2002a, 2002b, 2003a, 2003b, 2005).

¹⁹ Esta emigración fue consecuencia del fallido golpe llevado a cabo por el APRA en 1931.

²⁰ Altamirano (2000, p. 32) afirma que Paterson y otras ciudades de Nueva Jersey se convirtieron en destino de los trabajadores fabriles peruanos ya en la década de 1920, pero no presenta ninguna fuente que sustente esta afirmación.

Asimismo, Nueva York y Chicago surgieron en paralelo como centros de inmigración de un número cada vez mayor de peruanos (Walker, 1988); mientras que Los Ángeles y otras ciudades de California se convirtieron también en imanes de la emigración peruana cuando muchos obreros fabriles de Nueva Jersey fueron despedidos a finales de los años setenta. En esta década y la siguiente, Miami recibió una gran cantidad de migrantes de las áreas rurales andinas del Perú, en particular de los departamentos de Áncash, Junín y Ayacucho, de modo que para finales del decenio de 1980 la ciudad surgió como el destino preferido de los peruanos de clase media y alta, sobre todo de Lima, que huían de la crisis económica y política del Perú. El éxodo prosiguió durante el gobierno de Fujimori entre 1990 y 2001, y se propagó a otras ciudades de EE.UU. como Dallas, Houston, Washington DC y San Francisco. Según Altamirano (2000, p. 26), el número total de peruanos en Estados Unidos era de quinientos mil en 1992. Hoy en día es probable que esta cifra haya alcanzado el millón, lo que la convierte en la concentración más grande de peruanos fuera de su país (Altamirano, 2006, pp. 124-125).

La emigración peruana fue cambiando de dirección desde finales del decenio de 1980 y comienzos del siguiente, y nuevos destinos fueron apareciendo en los últimos quince años (Paerregaard, Berg & Takenaka, 2010). Una encuesta efectuada por el Proyecto de Emigración Latinoamericana (*Latin American Migration Project*) de la Universidad de Princeton en 2001 identificó a veinticinco países como destinos de la migración peruana (Takenaka, 2003). Esta explosión en destinos alternativos se desencadenó debido a dos factores. Por un lado, el Perú experimentó una explosión en la tasa de desempleo a finales de la década de 1980 y comienzos del siguiente decenio, debido a la crisis económica y política que asoló al país durante el gobierno de Alan García (1985-1990), y a las políticas neoliberales introducidas por el de Fujimori (1990-2001), que provocaron un mayor empobrecimiento de la población y crecientes tasas de emigración. Por otra parte, en este mismo lapso, Estados Unidos endureció su política migratoria y el control de sus fronteras, lo que hizo que para los peruanos y otros grupos de inmigrantes resultara más difícil ingresar al país y permanecer en él. Esto solo ha empeorado desde la represión hacia la población de inmigrantes en EE.UU. a partir del 9 de setiembre del 2001.

Los gobiernos español, italiano y japonés aprobaron nuevas leyes migratorias casi al mismo tiempo (Escrivá, 1997; Merino, 2004; Takenaka, 2004; Tamagno, 2003), que estimulaban la importación de trabajadores extranjeros no calificados, para satisfacer así la creciente necesidad de mano de obra en el sector del servicio doméstico y la industria manufacturera de estos países (Paerregaard, 2003). En particular, España y Japón favorecieron la inmigración peruana. Así, desde 1990 se permitió a los latinoamericanos solicitar permisos laborales para ocupaciones específicas en España;

de igual modo, ese mismo año el Japón permitió a los descendientes de emigrantes japoneses que vivían en el Perú (y en Brasil) tomar un trabajo temporal en dicho país para satisfacer la demanda laboral de la industria manufacturera. Un gran número de varones peruanos emigró subsiguientemente al Japón a trabajar en las fábricas, en tanto que las mujeres se dirigieron a España e Italia a desempeñar labores domésticas. Mientras que el número de emigrantes en Japón ha permanecido relativamente estable, desde que el gobierno japonés comenzara a solicitar visas de turista a los peruanos en 1992, los que actualmente suman sesenta y cinco mil personas²¹, España e Italia continuaron captando gran número de peruanos que emigraron gracias a la reunificación familiar, obtuvieron uno de los permisos laborales anuales otorgados a los extranjeros o se beneficiaron con las amnistías que se ofrecen recurrentemente a los inmigrantes indocumentados²². Hoy en día, la población peruana en España e Italia suma casi cien mil personas en cada uno de estos dos países (Escrivá, 2004, p. 155; Tamagno, 2003, p. 14)²³.

De igual modo, Argentina (desde 1994) y Chile (desde 1997) se convirtieron en imanes de la emigración peruana en la segunda mitad de la década de 1990, en parte como respuesta a las dificultades que había para encontrar trabajo en los mercados laborales español, italiano y japonés, y a causa de la creciente demanda de mano de obra no calificada en estos dos países (Paerregaard, 2007)²⁴. Actualmente hay cien mil peruanos en Argentina y sesenta y dos mil en Chile (Stefoni, 2002, p. 56)²⁵. Desde una perspectiva de género, este flujo migratorio más reciente hacia Argentina y Chile se asemeja a la repentina inmigración de peruanos que España e Italia experimentaron a comienzos de la década de 1990. Así, quienes lideraron ambas olas fueron las mujeres que empezaron a trabajar como empleadas domésticas de familias

²¹ Consulado del Perú en Tokio, 2005.

²² En 2005, el gobierno español ofreció otra amnistía más a los inmigrantes indocumentados que vivían en dicho país. Casi setecientos mil de ellos postularon, y se le concedió la amnistía al 89% de los solicitantes (*El País*, 28 de julio de 2005, p. 20). Sin embargo, los inmigrantes indocumentados continuaron ingresando a España. Un año después de la amnistía, se calculó que el número total de inmigrantes indocumentados (o «extranjeros en situación irregular», que es como el gobierno español prefiere llamarles) era de un millón (*El País*, 26 de julio de 2006, p. 17).

²³ Escrivá (2004, p. 155) sostiene que son cincuenta mil los peruanos en Madrid y que en Barcelona hay treinta mil. Hay comunidades peruanas algo más pequeñas en Valencia, Sevilla y otras ciudades más. Oficialmente, 86 900 personas están registradas como peruanos que han tomado la residencia en España (*El País*, 26 de julio de 2006, p. 17), pero se calcula que el número actual de peruanos que viven en el país es de casi cien mil (*El País*, 19 de julio de 2006, p. 22).

²⁴ Es importante señalar que otros países sudamericanos, como Venezuela y Bolivia, recibieron miles de emigrantes peruanos en las décadas de 1970, 1980 y 1990 (Altamirano, 2006, pp. 113-137). Hoy en día 150 000 peruanos viven en Venezuela (*La República*, 3 de mayo de 2006, p. 5) y treinta mil, en Bolivia (*La República*, 5 de junio de 2005, p. 4).

²⁵ Véase también Consulado del Perú en Buenos Aires, 2000.

argentinas y chilenas, o españolas e italianas. Sin embargo, desde una perspectiva de clase, ambos procesos migratorios difieren en varios sentidos. Como los peruanos pueden llegar a Argentina y Chile por ómnibus en dos o tres días, y se les permite ingresar con una visa de turista, los dos lugares atraen fundamentalmente a inmigrantes de los empobrecidos pueblos jóvenes peruanos, que no pueden costear el viaje a España e Italia (o a otros destinos). En efecto, para estos migrantes, Argentina y Chile representan una última oportunidad, en una situación en la cual todas las restantes opciones migratorias ya han quedado descartadas²⁶. Entonces, en los últimos quince años la emigración peruana ha cambiado constantemente de dirección hacia nuevos destinos en Europa, Asia y América, en respuesta a las transformaciones políticas migratorias y la demanda de mano de obra no calificada en dichos entornos.

LA EMIGRACIÓN COMO JERARQUÍA GEOGRÁFICA

El Perú fue la meta de la inmigración masiva de conquistadores, esclavos, trabajadores contratados y empresarios de África, Europa, Asia y otras partes de América, tanto en la época colonial como en la temprana república. Es de estas conexiones que dichas migraciones establecieron, que la actual población peruana se beneficia cuando busca nuevos horizontes para encontrar trabajo y crearse una nueva vida en respuesta a la crisis económica y política del país. Esta continuidad se hace evidente al observar el destino que los emigrantes escogen y la correlación existente entre su dispersión global —a escala de país y de ciudades— y su estatus social y origen regional en el Perú. De este modo, los peruanos que provienen de las mismas regiones, o pertenecen a grupos étnicos y minorías inmigrantes particulares, tienden a concentrarse en los mismos lugares del mundo. En otras palabras, la diversidad social y dispersión geográfica, que hacen que la emigración peruana contemporánea resulte tan singular, son el resultado de la historia política y cultural de su país, así como de movimientos anteriores de población.

En la medida que los migrantes provienen de estratos sociales sumamente distintos de la sociedad peruana, sus estrategias de migración, adaptación y de encontrar empleo varían; asimismo, el contexto de su recepción en las sociedades anfitrionas difiere en la medida en que se establezcan en diversas ciudades o países. Mientras que los peruanos en ciudades de EE.UU. como Miami, Los Ángeles y Paterson se insertan en entornos multiculturales ya existentes, que comprenden una amplia gama de grupos minoritarios, algunos de los cuales cuentan con una larga historia migratoria

²⁶ En realidad, durante los últimos cinco años surgió un destino aún más cercano. Así, un número cada vez más grande de peruanos está emigrando al Ecuador, donde toman las casas y campos dejados atrás por los ecuatorianos que emigraron al extranjero (Jokisch & Kyle, 2005, pp. 65-66).

en dicho país; en España, Japón y Argentina se les considera un ejemplo visible de la creciente inmigración de personas del Tercer Mundo, razón por la cual a menudo son objeto de prejuicios culturales y raciales, además de sentimientos xenófobos. Aunque esto crea barreras para la integración de los inmigrantes y sus posibilidades de alcanzar la movilidad social en estos tres países, el contexto de recepción en España, Japón y Argentina varía de modo significativo. Mientras que hasta hace poco las poblaciones española y japonesa eran relativamente homogéneas, la masiva inmigración europea durante los siglos XIX y XX convirtieron a la Argentina en una sociedad culturalmente muy diversa. No obstante, en lugar de considerar el ingreso de inmigrantes procedentes de Perú, Bolivia y otros países vecinos como una prolongación de esta historia migratoria, muchos creen que la creciente presencia de peruanos y de otros sudamericanos constituye una amenaza para el orden social. Podemos observar variaciones similares cuando comparamos el contexto receptor español y nipón. En España, peruanos y españoles no solamente comparten la misma historia cultural sino que además hablan la misma lengua (excepto los peruanos que viven en Cataluña), lo cual facilita su adaptación a la sociedad ibérica. A la inversa, aunque el grueso de los peruanos que emigran a Japón desciende de emigrantes nipones, su falta de competencia y de habilidades en la lengua y la cultura japonesas limita sus posibilidades de alcanzar la movilidad social.

Es así que muchos peruanos leen la gama de potenciales conexiones migratorias y diversos contextos receptores, así como las oportunidades económicas y sociales en los países de recepción, como una jerarquía geográfica que indica futuras posibilidades. En esta jerarquía, Estados Unidos constituye una oportunidad singular de estudiar, hacer negocios o, de algún otro modo, hacer dinero rápidamente gracias a su política migratoria abierta, su mercado laboral liberal y su entorno multicultural. Muchos, asimismo, consideran al Japón un refugio porque los salarios son más altos que en otros países, en tanto que España e Italia son destinos preferidos porque los peruanos encuentran fácil adaptarse a la lengua y la cultura locales. A la inversa, Argentina y Chile, en particular, son considerados como la última opción porque los salarios son más bajos y las perspectivas que los migrantes tienen de mejorar las condiciones de vida, suyas y de sus hijos, son menos optimistas. De esta manera, la elección del destino es leída como un indicador del estatus económico y social de los migrantes en la sociedad peruana. Así, solamente a los peruanos de ascendencia japonesa y a sus cónyuges se les permite obtener una visa de trabajo en Japón. De igual modo, la emigración a Estados Unidos, España e Italia requiere que los emigrantes cuenten con parientes en dichos países, que los puedan invitar mediante un programa de reunificación familiar o les presten dinero para pagar a los contrabandistas de personas encargados de arreglar el viaje. Argentina y Chile, en cambio, son considerados

destinos de menor valor, usados por emigrantes que no tienen conexiones en Estados Unidos, Japón, España o Italia que los «jalen», ni tampoco cuentan con los medios económicos necesarios para viajar ilegalmente a dichos países. Sin embargo, y como veremos en el siguiente capítulo, dentro de esta jerarquía migratoria hay espacio para maniobrar. Así, los migrantes a menudo viajan a Argentina y Chile a ahorrar dinero, luego de lo cual se dirigen, en algún momento, a España o Italia; del mismo modo, algunos *nikkeijin* emigran al Japón con miras a conseguir una visa de turista o permiso de trabajo en Estados Unidos.

CAPÍTULO 3

BÁRBAROS EN LAS PORTADAS

Hasta ahora me he ocupado de las principales tendencias de la historia migratoria del Perú. Pero ¿cómo se ve la emigración peruana desde el punto de vista de los países receptores? En otras palabras, ¿cuáles son los contextos receptores? ¿Cómo evolucionaron históricamente las políticas migratorias y los mercados laborales de Estados Unidos, España, Japón y Argentina? ¿De qué formas estos cambios estructurales influyen en la emigración peruana? Es más, ¿exactamente dónde se establecen los emigrantes peruanos dentro de estos países? ¿Se concentran en las mismas ciudades o barrios, o más bien viven dispersos en muchos lugares? ¿Y de qué maneras los entornos locales donde se establecen dan forma a su adaptación a la sociedad anfitriona? Estas son las preguntas de las cuales me ocupo en este capítulo, que está dividido en secciones para los países y las ciudades. En cada una de ellas reviso primero el desarrollo de la política migratoria y el mercado laboral del país receptor; luego, la historia migratoria local de la ciudad o zona de asentamiento peruano, y en tercer lugar, describo cómo es que llegaron los peruanos. Sin embargo, antes de detallar el contexto receptor de los cuatro países, revisaré brevemente la economía de las políticas migratorias seguidas por los países industrializados.

LAS POLÍTICAS MIGRATORIAS COMO UN MECANISMO DE CONTROL

Históricamente, el control de la inmigración se desarrolló de muy distinto modo en América, Europa y Japón. Mientras que Estados Unidos, Canadá y muchos países sudamericanos, como Argentina, siguieron hasta hace poco una política de puertas abiertas, el control migratorio es más estricto en Europa y Japón, y siempre lo fue. Esta diferencia se debe en parte, claro está, a los desplazamientos masivos de poblaciones del Viejo al Nuevo Mundo en los siglos XIX y XX, cuando el continente americano recibió a millones de inmigrantes europeos y japoneses (y otros asiáticos). Mientras que la inmigración europea y japonesa cayó considerablemente en el siglo XX, Norteamérica continuó recibiendo inmigrantes extranjeros, los cuales provenían

ahora de Latinoamérica y Asia. Del mismo modo, los países del cono sur de Sudamérica (Argentina en particular) atrajeron trabajadores emigrantes de los países vecinos durante la segunda mitad del siglo XX. A la inversa, la mayoría de los países europeos, y el Japón en parte, continuaron siendo sociedades emigrantes hasta las décadas de 1960 y 1970, e hicieron poco o ningún esfuerzo por promover la inmigración de trabajadores extranjeros.

Las distintas formas del control de la migración empleadas por los gobiernos de Norteamérica, Europa, Japón y Argentina, recientemente, deben entenderse a la luz de las políticas poblacionales y de mercado laboral de estos países, que estimularon la necesidad de trabajadores extranjeros. Mientras que el gobierno de Argentina consideró, durante muchos años, a la inmigración europea como un medio para poblar el país, en Estados Unidos ciertas actividades económicas estuvieron tradicionalmente abiertas a los inmigrantes de distintas partes del mundo (trabajo agrícola y doméstico, empleos en las industrias de servicios y de alta tecnología, etcétera). Por el contrario, los países europeos y Japón tienden a considerar el trabajo como un privilegio reservado para sus propios ciudadanos. Fue solo durante breves periodos, cuando la mano de obra nacional escaseaba, que los gobiernos europeos permitieron la importación de trabajadores extranjeros para cubrir la escasez. Esto sucedió por primera vez a finales de la década de 1960 y comienzos del siguiente decenio, cuando Europa septentrional abrió sus fronteras a los llamados trabajadores invitados, para satisfacer así la creciente demanda de mano de obra en la industria. Europa meridional adoptó una medida similar veinte años más tarde, cuando inmigrantes latinoamericanos, filipinos y otros más del Tercer Mundo ingresaron a España e Italia para trabajar como empleados domésticos y cuidar de enfermos y ancianos; lo mismo hizo el gobierno japonés en 1990, al permitir que los descendientes de emigrantes japoneses trabajaran temporalmente en las fábricas de su país.

A pesar de los distintos desarrollos históricos, el control de la migración en América, Europa, Japón y los países del cono sur sudamericano está diseñado para cumplir los mismos objetivos políticos, entre los cuales uno de los más importantes es regular la demanda de mano de obra y proteger los empleos ocupados por sus propios ciudadanos (Brochman, 1999b, pp. 323-327). De ahí que los permisos de ingreso y de residencia, para turismo, estudio, diversión, negocios, investigación o visitas familiares, sean de dos tipos: o se les permite a los extranjeros tomar un empleo o se les prohíbe hacerlo. La noción de la política migratoria como un mecanismo de control que no solo está al servicio del mercado laboral se ve reflejada aún más en las normas concernientes al acto de contraer matrimonio con extranjeros o de reunificación de parientes foráneos, un derecho legal en la política migratoria que desempeñó un papel importante en las redes de los emigrantes peruanos. En Norteamérica,

Europa y Japón, tales derechos solamente son concedidos si un súbdito nacional apoya económicamente al inmigrante, y siempre y cuando la inmigración no ponga en peligro el empleo de la población local.

ESTADOS UNIDOS

Hasta 1965, la política migratoria de Estados Unidos tenía como base la Ley de Cuotas (*Quota Acts*) de 1921 y 1924, que establecieron asignaciones para distintas nacionalidades según la demanda de trabajadores calificados y no calificados en el mercado laboral (Bernard, 1998, pp. 63-70). Aunque estas leyes redujeron la inmigración europea, que había dominado los flujos migratorios a Norteamérica durante siglos, y cerraron la inmigración asiática (excepto de los filipinos) (Smith & Edmonston, 1997, p. 26), hicieron que resultara más fácil inmigrar para los mexicanos y las poblaciones de otros países del hemisferio occidental (Calavita, 1992, pp. 58-59). Así, se dejó abierta una puerta para el que se convertiría en uno de los grupos inmigrantes del Estados Unidos contemporáneo de más rápido crecimiento: los latinoamericanos. Entre quienes se beneficiaron con el sistema de cuotas de origen nacional estaba un pequeño grupo de jóvenes mujeres andinas que fueron a Miami a trabajar como empleadas domésticas de familias estadounidenses o peruanas de clase media y alta en el decenio de 1950.

En la segunda mitad de la década de 1960, se introdujo una nueva política migratoria después de que se aprobara, en 1965, la Ley de Inmigración y Nacionalidad (*Immigration and Nationality Act*) (Ueda, 1998). Esta norma reemplazó el sistema de cuotas de origen nacional, con un sistema de visas basado en habilidades laborales y en la reunificación familiar, que mejoró la posibilidad de que los inmigrantes legales llevaran a sus parientes de su país natal hacia Estados Unidos (Smith & Edmonston, 1997, pp. 22-31). Cabe precisar que la ley de 1965 fue introducida para encontrar una solución al problema de los inmigrantes ilegales que cruzaban la frontera con México, lo cual comenzó a preocupar a la sociedad estadounidense a finales de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta (Calavita, 1992, pp. 59-60; Heyman, 1998, pp. 22-32). Sin embargo, aunque la nueva norma intentó limitar el ingreso de los mexicanos y otros inmigrantes, hizo poco por prevenir que los empleadores contrataran personas indocumentadas que ya se encontraban dentro de Estados Unidos. Del mismo modo, la liberalización de las normas para la reunificación familiar de los inmigrantes pasó a ser una herramienta crucial para que los latinoamericanos en Estados Unidos ayudaran a sus parientes en sus regiones de origen a emigrar. Irónicamente, la ley fue posteriormente culpada de haber causado el explosivo crecimiento de la inmigración ilegal en las décadas de 1970 y 1980 (Portes & Rumbaut, 1996, p. 8).

Debido a la inmigración rápidamente creciente en estas dos décadas, en 1986 se aprobó la Ley de Reforma y Control de la Inmigración (*Immigration Reform and Control Act*) con miras a detener la entrada ilegal al país, particularmente a lo largo de la frontera entre EE.UU. y México. Al mismo tiempo, la ley legalizó a unos 2,7 millones de personas que ya residían en Estados Unidos como inmigrantes indocumentados (Smith & Edmonston, 1997, p. 29). Por su parte, la Ley de Inmigración (*Immigration Act*) de 1990 continuó con la política de reunificación familiar y permitió que hubiera un número ilimitado de visas para los parientes inmediatos de los ciudadanos de EE.UU. También hizo frente a las cuestiones laborales al reducir el número de visas para los trabajadores no calificados, con lo cual las mujeres rurales del Perú y otros países latinoamericanos tuvieron más dificultades para ingresar a Estados Unidos con permisos de trabajo especiales. La más reciente medida para el control de la inmigración en este país fue la Ley de Reforma de la Inmigración Ilegal (*Illegal Immigration Reform Act*), aprobada en 1996, que va en la misma línea que la ley de 1990 y hace más estrictas las normas para las admisiones de preferencia familiar, con lo que se reduce la posibilidad de la reunificación familiar de los grupos inmigrantes. Entonces, la ley de 1996 debe entenderse a partir de que en 1995 los parientes constituían casi las dos terceras partes de la admisión total de inmigrantes que solicitaban una visa para ingresar a Estados Unidos (1997, p. 41). Aunque el gobierno de Bush manifestó su deseo de adaptar la política migratoria a la creciente demanda de mano de obra extranjera por parte de la economía del país, y en este contexto ofrecer permisos de trabajo temporales a algunos de los millones de inmigrantes indocumentados que actualmente viven en Estados Unidos, sus intentos de aprobar una nueva reforma han sido hasta hoy infructuosos¹.

En suma, los peruanos que emigran a Estados Unidos se establecen en las ciudades principales como Nueva York, Connecticut, Nueva Jersey, Illinois, Washington DC, Florida, California y Texas. El presente estudio se concentra en Miami, Los Ángeles y Paterson (Nueva Jersey), tres ciudades que recibieron al grueso de los peruanos en este país.

Miami

En la segunda mitad del siglo XX, Miami se convirtió en una ciudad importante gracias a que su ubicación geográfica en el sudeste tropical de Estados Unidos favorece el turismo y la agricultura. En ese entonces, las comunidades dominantes de la ciudad eran negros, anglosajones y judíos (Dunn & Stepick, 1992, pp. 41-56; Portes & Stepick, 1993, pp. 70-88). Hoy sigue siendo un fenómeno distintivo en

¹ *The New York Sun*, noviembre de 2004.

el paisaje urbano de Norteamérica, pero por distintas razones que las de hace cien años. Así, Portes y Stepick afirman que «[e]n ningún lugar el peso social y económico de los recién llegados, o su importancia política, fue mayor que en Florida meridional» (1993, p. XI), lo que les llevó a concluir que «Miami no es un microcosmos de la ciudad estadounidense». Uno podría más bien agregar correctamente que la ciudad es un microcosmos de las culturas diaspóricas latinoamericanas contemporáneas. En efecto, si se compara a Miami con otras ciudades de EE.UU., se la reconoce fundamentalmente como un centro de atracción para sus inmigrantes caribeños y latinoamericanos, que han llegado en gran número en los últimos cuarenta y cinco años. En consecuencia, cuenta con la más grande proporción (35%) de residentes nacidos en el extranjero de cualquier ciudad de Estados Unidos (Grenier & Stepick, 1992, p. 2), cuya inmensa mayoría es de origen latinoamericano, aunque otros grupos nacionales también conforman una población inmigrante significativa, como los haitianos. Este ingreso de población no solamente contribuyó al surgimiento de la moderna sociedad multicultural de Miami, sino que además convirtió a la ciudad en la capital económica, social y en cierto sentido hasta política del Caribe y de América Latina (1992, p. 2). En 1990, la metrópoli tenía casi un millón de habitantes de origen latino, que conformaban alrededor de la mitad de la población del Gran Miami, de aproximadamente dos millones (1992, p. 5).

El principal grupo inmigrante de Miami son los cubanos, quienes conforman el 56% de la población de origen extranjero del Gran Miami, y el 70% de todos los hispanos de la zona (Pérez, 1992, p. 83). En efecto, a ojos de muchos —anglosajones tanto como hispanos—, los cubanos son casi sinónimos con la ciudad. Por ello, resulta difícil subestimar su impacto en ella. Y es que no solamente han dejado su sello cultural sobre la ciudad, sino que además la comunidad cubana influye fuertemente en las actividades económicas y en la vida política de Miami. La presencia cubana data de antes de la revolución de Fidel Castro, pero no fue sino hasta 1959 que la ciudad experimentó la inmigración de la isla en gran número; fue recién en la década de 1960 que esta emergió como la principal comunidad cubana en Estados Unidos.

Otros latinoamericanos siguieron a los cubanos. En la década de 1980 los nicaragüenses comenzaron a emigrar a Florida meridional, también debido a que su país se veía afectado por la guerra civil. Podemos, en efecto, comparar en varios sentidos el crecimiento y la consolidación de esta comunidad en Miami con el patrón establecido ya antes por los cubanos. En ambas migraciones, una ola de terratenientes, industriales y gerentes de compañías huyó primero del país; luego ocurrió lo mismo con otra de profesionales y oficinistas; y por último, con otra conformada fundamentalmente por trabajadores manuales, principalmente urbanos. De este modo, Miami tenía unos setenta mil nicaragüenses a finales de la década de 1980 (Maingot, 1992, p. 35).

Otra inmigración importante se produjo entre 1977 y 1981, cuando igual cantidad de haitianos, a quienes se les conoce como *America's boat people* (los balseros de Estados Unidos) (Stepick, 1992, p. 57), llegaron a Florida meridional en bote. Para mediados de la década de 1980, conformaban una comunidad de aproximadamente ochenta mil personas (1992, p. 65). Al igual que en los casos cubano y nicaragüense, el éxodo haitiano tomó la forma de oleadas migratorias que reflejaban las clases económicas y sociales del país².

Los primeros peruanos en establecerse en Miami fueron un grupo de jóvenes mujeres provenientes de las áreas rurales de los departamentos andinos de Ayacucho, Huancayo y Áncash, que habían estado trabajando como empleadas domésticas de familias peruanas o estadounidenses en Lima, y que fueron llevadas a Miami por sus empleadores. Ellas pasaron a ser la vanguardia de un flujo migratorio masivo que comenzó en la década de 1960 y ganó impulso en las de 1980 y 1990. Inicialmente estuvo dominado por migrantes de origen andino, llevados a Estados Unidos por parientes mujeres o paisanos que trabajaban en Miami como empleados domésticos. Posteriormente les siguieron peruanos de las clases media y alta. Así, durante la guerra de Vietnam un grupo de doctores en medicina que habían estudiado en las universidades de Lima emigraron a Miami, donde encontraron trabajo en hospitales o abrieron sus propias clínicas privadas. Después de los regímenes militares de Velasco Alvarado (1968-1975) y Morales Bermúdez (1975-1980), así como del segundo gobierno democrático de Belaunde Terry (1980-1985), muchos expolíticos, oficiales militares retirados y miembros de las clases altas peruanas, que sentían que el Estado y quienes estaban en el poder no podían proteger la posición privilegiada de la que tradicionalmente gozaban, decidieron establecerse en áreas residenciales como Coral Gables y Key Biscayne. Del mismo modo, a finales de la década de 1980, durante el primer gobierno de Alan García Pérez (1985-1990), el distrito Kendall de Miami se convirtió en un lugar popular donde vivir para las familias de clase media de Lima que huían de las crisis económica y política de su país.

Dado que la comunidad emigrante peruana en Miami comprende tal variedad de grupos sociales y étnicos, podemos considerarla como un microcosmos de la sociedad peruana, para usar el término de Portes y Stepick. Con su población de aproximadamente cincuenta mil personas, la comunidad peruana en el condado Dade de Miami es una de las más grandes y activas fuera de su país³. Los peruanos de Miami están organizados en distintos tipos de instituciones que incluyen

² A diferencia de los cubanos, que estaban concentrados en Miami, la comunidad haitiana más grande en Estados Unidos (trescientos mil) es la de Nueva York (Stepick, 1992, p. 58).

³ Consulado del Perú en Miami, 1998.

agrupaciones regionales andinas, hermandades religiosas mestizas urbanas, organizaciones culturales peruanas que representan la danza y la música del Perú y sus tradiciones indígenas, clubes privados para peruanos de clase media y alta, asociaciones profesionales de médicos y empresarios, y movimientos políticos que promueven la participación de los migrantes en la política del Perú y de Estados Unidos. Dichas instituciones organizan una amplia variedad de actividades, entre ellas espectáculos de folclor, exhibiciones de arte, fiestas de carnaval, procesiones católicas, competencias deportivas y eventos de caridad a favor de las víctimas de desastres naturales en su país, así como la celebración de la fiesta nacional del Perú (28 de julio). Además, cinco semanarios, publicados en español por peruanos, le brindan a la comunidad las últimas noticias del Perú e información acerca de las actividades locales en Miami, en tanto que aproximadamente veinticinco restaurantes y tiendas peruanos ofrecen a los inmigrantes el olor y el gusto de la comida de su país o región de origen. De igual modo, una serie de agencias peruanas prestan servicios tales como transferencia de dinero, arreglos de viaje al Perú y consultas migratorias.

Los Ángeles

Los Ángeles, al igual que el resto de California, estuvieron bajo influencia española hasta la guerra entre México y Estados Unidos de 1848, cuando la zona fue tomada por este último. Para 1880, los hablantes de español en California meridional habían quedado superados en número por los angloparlantes, y la inmigración anglosajona se disparó en 1886, una vez que Los Ángeles quedara unido por ferrocarril con el resto de Estados Unidos. Aunque la zona experimentó la inmigración china, japonesa y mexicana en el tardío siglo XIX y temprano XX, el control anglosajón de la ciudad fue indiscutible durante más de un siglo, y no sería sino hasta el decenio de 1960, cuando el sur de California se convirtió en un receptor principal de inmigrantes, especialmente de Asia y Latinoamérica, que este patrón étnico y la estructura de poder subyacente comenzaron a cambiar (Allen & Turner, 1997, p. 10)⁴. Actualmente, Los Ángeles es la encarnación de lo que muchos imaginan como la metrópoli multicultural del futuro, con representación de casi todo grupo nacional y étnico del mundo. En 1990, los 14,5 millones de residentes de los cinco condados (Los Ángeles, Orange, Riverside, San Bernardino y Ventura) que constituyen la zona del Gran Los Ángeles y conforman el corazón de California meridional, representaban el 49%

⁴ La composición multiétnica de Los Ángeles es singular debido a su historia inmigratoria. Hasta la década de 1980, la inmigración de personas no europeas a la ciudad era baja, en comparación con otras ciudades de EE.UU., como Nueva York y Miami (Waldinger & Lichter, 1996, p. 419). Este cuadro cambió radicalmente después de 1980, cuando la ciudad experimentó una inmigración explosiva de otros grupos nacionales, particularmente latinoamericanos y asiáticos.

de la población del estado y comprendían una quinta parte de toda la población de Estados Unidos nacida en el extranjero (1997, p. XII).

En este contexto, los mexicanos son de lejos el grupo inmigrante de más rápido crecimiento. Mientras que en 1960 ellos solamente conformaban el 2% de la población de la zona, el censo de 1990 contó hasta 3,7 millones; esto es, la cuarta parte de la población total, cuyo 46% había nacido en el extranjero (Waldinger & Bozorgmehr, 1996, p. 8). La inmigración masiva desde México ha transformado a Los Ángeles y hecho que la presencia hispana sea sumamente visible en la mayoría de las partes de la ciudad. También tuvo un impacto significativo sobre el mercado laboral y la economía, así como sobre las relaciones interétnicas y la articulación de identidades multiculturales. Otras nacionalidades latinoamericanas también contribuyeron al ingreso de inmigrantes, y hoy en día Los Ángeles es el hogar de inmigrantes de gran parte de América. La mayoría de los que habitan al sur de la frontera que no son mexicanos son centroamericanos, y comprenden el 12% de la población hispana de la zona⁵. Entre estos, los salvadoreños y guatemaltecos son las comunidades más grandes: los primeros comprenden poco más de trescientos mil personas y los segundos, casi ciento cincuenta mil, según el censo de 1990 (1996, p. 281). Con estas cifras superan a comunidades como la puertorriqueña, cubana y dominicana, que dominan el paisaje étnico de otras ciudades de EE.UU. con grandes poblaciones inmigrantes, como Nueva York y Miami. A diferencia de los mexicanos, que históricamente han estado en estrecho contacto con Estados Unidos, y que emigran fundamentalmente a su vecino norteamericano por razones económicas, la mayoría de los salvadoreños y guatemaltecos de Los Ángeles dejaron su país debido a la violencia política y la guerra civil de la década de 1980. Esta distinción en el patrón migratorio se refleja en el alto número de salvadoreños y guatemaltecos que viven en Los Ángeles como inmigrantes indocumentados (entre 40 y 50%) y el número relativamente bajo de mexicanos sin documentos (menos del 10%) (1996, 281-287).

Con una población de más de cincuenta mil peruanos, Los Ángeles ha recibido más migrantes del Perú que Miami. Sin embargo, como se han repartido sobre un área tan grande, no conforman una comunidad en California del sur, sino varias dispersas. De hecho, muchos emigrantes en esta ciudad no se piensan a sí mismos como parte de una comunidad peruana distinta sino como hispanos o latinos, o lo que es más frecuente, simplemente como inmigrantes individuales que intentan adaptarse a la sociedad multicultural norteamericana. Esta dispersión y falta de unidad queda reflejada en sus historias migratorias y patrones de asentamiento en California.

⁵ Cuatro quintas partes de la población hispana de Los Ángeles es mexicana (López, Popkin & Telles, 1996, pp. 280-281).

De este modo, en las décadas de 1960 y 1970, Los Ángeles servía como centro para los inmigrantes peruanos que se dirigían a Nueva York, Paterson y Nueva Jersey. Mientras que algunos de ellos eventualmente se detuvieron o posteriormente retornaron a Los Ángeles, la mayoría prosiguió el viaje hasta la costa este y terminó estableciéndose allí. Sin embargo, durante las décadas de 1980 y 1990, California pasó a ser la sede de asentamientos peruanos más permanentes a gran escala, y hoy en día Los Ángeles es hogar de una de las colonias inmigrantes peruanas más grandes del mundo.

A diferencia de Miami, que en los últimos cincuenta años experimentó un ingreso constante de inmigrantes —provenientes inicialmente de la sierra andina peruana y que buscaban trabajo en la industria doméstica y el sector servicios, y a los que siguieron las clases alta y media de Lima, que invirtieron sus ahorros en negocios o se ganan la vida como profesionales—, la mayoría de los peruanos en Los Ángeles pertenece a la clase trabajadora urbana del Perú y proviene de las ciudades costeras del país, sobre todo de Lima. Esto también hace que la población sea extremadamente heterogénea y que resulte difícil de identificar en términos de clase y etnicidad. Aunque un pequeño grupo de peruanos ha logrado labrarse carreras profesionales o establecerse como hombres de negocios exitosos, la mayoría de ellos forman parte del creciente proletariado estadounidense de trabajadores manuales inmigrantes no calificados. La mayoría de ellos laboran como obreros fabriles, meseros, limpiadores, empleados domésticos, jardineros o atienden en los estacionamientos; con ello ganan el salario mínimo y en ciertos casos hasta menos. Muchos además pasan sus primeros años en Estados Unidos como inmigrantes indocumentados, razón por la cual enfrentan distintas formas de discriminación cultural y exclusión social. Para ellos, las penurias de la adaptación a la sociedad estadounidense pasan a ser un sinónimo de ser inmigrante.

Paterson

Cuando se voltea de la Garden State Parkway de Nueva Jersey y se va a Paterson, uno podría creer brevemente que se encuentra en el Perú y no en Estados Unidos. La ciudad es el hogar de unos veintinueve mil peruanos⁶ que comprenden la mayoría de su población, junto con afroamericanos, puertorriqueños y dominicanos. Algunas comunidades inmigrantes peruanas algo más pequeñas viven en ciudades vecinas como Newark, Elizabeth, Morris Town, Passaic, Dobber y Bergen, en tanto que la ciudad de Nueva York —donde viven entre cincuenta y cien mil peruanos— se encuentra a una hora de camino en automóvil. Evidentemente, a ojos de los recién llegados,

⁶ Consulado del Perú en Paterson, 1998.

Paterson parece ser otra ciudad estadounidense que ha pasado a ser un centro de asentamiento de inmigrantes latinoamericanos. Pero una mirada más detenida a la historia de esta ciudad revela que ella ha sido una importante receptora de emigrantes de cambiante nacionalidad por más de un siglo. La razón principal del ingreso de población fue la constante demanda de mano de obra no calificada de la industria manufacturera de la ciudad, lo cual constituye un capítulo singular en la historia económica y política norteamericana.

Cuando Alexander Hamilton formó la *Society for Establishing Useful Manufactures* en Nueva Jersey, en 1791, dio los primeros pasos organizados para impulsar la futura revolución industrial de Estados Unidos. Dicha sociedad eligió Paterson como el centro de las operaciones manufactureras de Nueva Jersey debido a su ubicación cerca de las grandes cataratas del río Passaic (Bebout & Grele, 1964, pp. 19-20). Un siglo y medio más tarde, la ciudad volvió a ser objeto de atención nacional cuando William Carlos Williams, el célebre poeta estadounidense, escribió *Paterson*⁷. Según Williams (1992, p. XIII), «Paterson tiene una historia definida asociada con el inicio de Estados Unidos». Además, sostiene que eligió esta ciudad como escenario de su famoso libro no solo debido a su belleza y fuerzas naturales, sino también porque halló que era ideal para demostrar «la semejanza [existente] entre la mente de un hombre moderno y una ciudad» (1992, p. XIII). La historia de la inmigración a esta ciudad capta la atención del estudioso, del mismo modo que Williams se sintió intrigado por lo complejo de la vida urbana de Paterson. Desde su formación hace doscientos años, la ciudad ha sido el destino de miles de inmigrantes extranjeros en busca de trabajo y una vida mejor. Al principio ellos fueron ante todo de ascendencia noreuropea, pero en la última mitad del siglo XIX y la primera parte del XX los europeos del sur comenzaron a inmigrar también en gran número, especialmente los de ascendencia italiana. La inmigración fue, en efecto, lo que más contribuyó al rápido crecimiento demográfico que esta zona experimentó durante este periodo (Bebout & Grele, 1964, p. 32), y solamente comenzó a declinar después de la introducción de las restrictivas leyes migratorias luego de la Primera Guerra Mundial (1964, p. 30). Así, en apenas diez años, entre 1880 y 1890, la población de Paterson creció en más de 50%, aumento que prosiguió entre 1920 y 1960, aunque en número mucho menor (1964, p. 54)⁸.

⁷ En una nota del autor, Williams (1992, p. XIV) dice: «*Paterson* es un extenso poema en cuatro partes: que un hombre en sí mismo es una ciudad que comienza, busca, alcanza y concluye su vida en formas que los distintos aspectos de una ciudad pueden encarnar —de concebirseles imaginativamente— a cualquier ciudad, de la cual puede hacerse que todos sus detalles den voz a sus más íntimas convicciones».

⁸ En realidad Paterson fue la única ciudad importante de Nueva Jersey que creció entre 1920 y 1960. Todas las demás ciudades de más de cien mil habitantes experimentaron una caída poblacional (Bebout & Grele, 1964, p. 54).

Al respecto, Altamirano (2000, p. 24) afirma que la migración peruana a Paterson se remonta a la primera y segunda décadas del siglo XX, cuando la industria manufacturera de Nueva Jersey experimentó un auge económico y comenzó a importar trabajadores textiles peruanos. De otro lado, el Consulado peruano de esta ciudad afirma que la inmigración se inició después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Grey, una compañía estadounidense manufacturera de textiles, que producía y exportaba algodón al Perú, comenzó a llevar algunos de sus trabajadores peruanos a su fábrica en Paterson. Sin embargo y como ya señalamos, no existe documentación escrita alguna de este flujo migratorio, y los testimonios orales de los inmigrantes tampoco corroboran la afirmación de que dicha ciudad haya sido un destino de la emigración peruana por más de medio siglo. Las entrevistas que realicé a peruanos en esta ciudad sugieren que su inmigración contemporánea comenzó a finales de la década de 1950, y que ganó impulso en la de 1960. Los inmigrantes que encabezaron esta cadena migratoria fueron varones de los distritos de clase obrera de Lima como La Victoria, Surquillo y el Callao, que buscaban trabajo en las fábricas de Paterson. Estos pioneros posteriormente llevaron consigo a sus esposas, hijos y otros parientes para que se les unieran. Guillermo, por ejemplo, quien arribó en 1962 y entrevisté en 1988, afirma que el primo de dos hermanos con quienes trabajó en Lima partió a Paterson a finales de los años cincuenta⁹. Poco después le siguieron los hermanos. Guillermo dice: «El apellido del primo era Bazurco, el de los hermanos Balta. Ellos fueron los primeros peruanos en Paterson».

Fue así que la cadena migratoria a esa ciudad alcanzó su pico en la década de 1970, cuando la crisis económica golpeó las industrias de la ciudad y dejó a muchos peruanos desempleados y los obligó a mudarse a ciudades vecinas como Elizabeth, Morris y Bergen, o a destinos más remotos como Nueva York o Los Ángeles en busca de empleo. Durante varios años, los problemas sociales causados por la crisis económica le dieron a Paterson una reputación de decadencia moral y de un mal estilo de vida, que según muchos inmigrantes empujó a los peruanos al crimen y al abuso de drogas, y convirtió la ciudad en un imán del proletariado urbano del Perú. Jorge, a quien conocí en Los Ángeles en 1998, me dice que pasó dos años en Paterson antes de mudarse a California en 1995:

Quando llegué conseguí empleo como mesero, pero la mayor parte del tiempo estaba o borracho o con drogas. En Paterson realmente te podía tocar lo peor. Gracias a un amigo dejé las drogas y me mudé a Los Ángeles.

⁹ Guillermo dice: «Este hombre era un notable jugador de fútbol y estaba buscando un lugar donde pudiera ganarse la vida jugando fútbol. En Estados Unidos eligió Paterson porque allí había muchos italianos».

Paterson se recuperó de la crisis económica a finales de la década de 1990, y hoy en día la comunidad peruana está representada por una amplia variedad de instituciones de migrantes, apoyadas por un consulado peruano abierto en 1987.

Estas instituciones incluyen varias ligas de fútbol, una central de las hermandades católicas peruanas en el noreste de Estados Unidos (OHCAPERUSA; véase el capítulo 6), una institución política que anima a los migrantes a que busquen la ciudadanía estadounidense e intenta influir en el proceso político en EE.UU. (Congreso Peruano Americano; véase el capítulo 5), y una asociación que organiza un desfile anual desde Passaic a Paterson en la fiesta nacional del Perú (Peruvian Parade Inc.; véase capítulo 5). El desfile, que hasta hoy constituye un evento singular en la historia de la emigración peruana, fue iniciativa de los migrantes a comienzos de la década de 1990, bajo la influencia de otras comunidades latinoamericanas en Paterson, como la de los puertorriqueños, que han organizado festividades nacionales en Nueva York y en otras ciudades estadounidenses por varios años (Berg, 2005).

ESPAÑA

La emigración ha configurado la historia de los países mediterráneos de diversos modos. Judíos, libaneses, griegos, malteses y corsos, en particular, han emigrado a esta región, y han logrado conectar sus muchos centros económicos y culturales. En los siglos XVI, XVII y XVIII, España y Portugal orquestaron emigraciones coloniales a Latinoamérica, que para el siglo XIX habían pasado a ser un fenómeno masivo para los europeos del canal del Mediodía, y que ahora incluían también a los italianos. Esto prosiguió después de la guerra con Estados Unidos en 1898 y con la pérdida de las últimas colonias (Cuba, Puerto Rico y otras), y solamente llegó a su fin desde que la democracia regresara a España hace treinta años. Del mismo modo, los españoles viajaron en gran número a los países de Europa central en busca de empleo hasta la muerte de Francisco Franco, y no fue sino hasta finales del decenio de 1980, cuando la emigración disminuyó rápidamente y los españoles (conjuntamente con los italianos y portugueses) que trabajaban en Europa septentrional habían regresado (King, 2000, pp. 4-7), que su país pasó a ser un importador neto de inmigrantes, con lo cual tuvo que enfrentar los problemas sociales y políticos derivados de formar parte de la Unión Europea y de representar un factor de atracción para los trabajadores inmigrantes de países más pobres. En consecuencia, el sector nacido en el extranjero representa ahora más del 7% de la población de España¹⁰.

¹⁰ Los principales grupos inmigrantes son marroquíes (a menudo denominados «magrebíes»), filipinos y latinoamericanos. En 2006, más de un millón de los 2,8 millones de la población extranjera de España eran latinoamericanos; de ellos, cuatrocientos mil eran ecuatorianos; doscientos mil, colombianos; y cien mil, peruanos (*El País* 2006, p. 22).

En este país, el cambio de ser una sociedad emigrante a un país anfitrión de la inmigración extranjera se inició a mediados de la década de 1980, hecho que desató la primera norma referida a la inmigración con la Ley de Extranjería de 1985 (Dirección General de Ordenación de las Migraciones). Esta se ocupaba fundamentalmente de los derechos civiles de los *comunitarios*, esto es de otros ciudadanos de la Unión Europea que residían en España (Izquierdo, 1996, pp. 133-139)¹¹, pero también refleja los fuertes lazos históricos de este país con sus excolonias al conceder derechos especiales para solicitar la residencia y permisos de trabajo a los latinoamericanos y a los ciudadanos de otros países con un pasado colonial hispano (Escrivá, 2000, p. 202). Sin embargo, no sería sino hasta 1991 que el gobierno español enfrentó el problema de la inmigración del Tercer Mundo, con la propuesta conocida como las Líneas Básicas de la Política Española de Extranjería (2000, p. 133). La meta de esta política era controlar la creciente inmigración de trabajadores extranjeros, quienes comenzaron a ingresar al mercado laboral hispano a mediados de la década de 1980 y crecieron en número hacia finales de este decenio, siendo los latinoamericanos y los norafricanos los dos grupos inmigrantes dominantes (Dirección General de Ordenación de las Migraciones). Un importante instrumento político en esta propuesta fue el *proceso de regularización*, que asignaba un número limitado de *cupos* o *contingentes* (permisos laborales) al año para extranjeros. En 1991, año en que esta medida se introdujo, una regularización extraordinaria ofreció la residencia y permisos laborales en España a más de cien mil inmigrantes indocumentados. Es posible comparar esta propuesta con la ley aprobada por el gobierno de EE.UU. en 1985 para ponerle fin a la presencia de inmigrantes indocumentados, simplemente ofreciéndoles el estatus de residentes legales¹². Estos permisos estuvieron inicialmente limitados a ocupaciones y áreas geográficas específicas, y quedaron reservados fundamentalmente para los trabajadores marroquíes, para que satisficieran la necesidad de mano de obra estacional en la agricultura. Distintos gobiernos españoles habían venido aplicando un sistema

¹¹ Durante el régimen de Franco, la legislación gubernamental sobre la migración se concentraba en el problema de la emigración hispana. En 1984, un año antes de que se introdujera la Ley de Extranjería, el gobierno democráticamente elegido aprobó la Ley de Asilo y Refugio para enfrentar el problema de los refugiados políticos, particularmente los que provenían de Argentina y de otros países latinoamericanos afectados por la violencia política y las dictaduras derechistas (Izquierdo, 1996, p. 37). La situación de estos refugiados políticos, a quienes muchos españoles veían con simpatía en la era posfranquista de finales de los setenta y comienzos de los ochenta, era sumamente distinta de la de los inmigrantes indocumentados de los noventa.

¹² Algo similar a lo sucedido en España ocurrió en Italia en el periodo 1998-1999, cuando las ciudades norteafricanas de Milán y Turín, en particular, experimentaron un incremento explosivo en la inmigración de países del Tercer Mundo, entre ellos el Perú y otros países latinoamericanos. En consecuencia, en 1999 el gobierno italiano decidió ofrecer el llamado *sanatorio* o amnistía que otorgaba la residencia legal a los inmigrantes ilegales. Para más detalles de la política migratoria italiana, véase Sciortino (1999).

de cuotas similares desde 1993, que implicaba conceder un número creciente de permisos laborales para la industria doméstica (Arango, 2000, pp. 264-273). Esto ha confirmado el estatus privilegiado en particular que dominicanos, ecuatorianos y peruanos tienen en la política inmigratoria hispana¹³.

Desde 1991, el gobierno español prosigue con la política de regularización, con un sistema de cuotas de permisos laborales que permite asegurar la inmigración regular y controlada de los trabajadores extranjeros, necesarios en ciertos sectores del mercado laboral (2000, pp. 259-261). La asignación de estos cupos tiene como base una división del trabajo entre los principales grupos nacionales de inmigrantes. Los norafricanos son así asignados para que trabajen en la agricultura, en tanto que a los latinoamericanos y filipinos se les ofrecen cupos en el sector servicios o como empleados domésticos¹⁴. Sin embargo, dado que los cupos solamente son asignados por un año a la vez, y debido a que el número anual de cuotas es de alrededor de treinta mil¹⁵, la política dista de haber alcanzado su objetivo de detener la inmigración ilegal. Muy por el contrario, muchos trabajadores extranjeros no solamente se quedan una vez que su cupo expira, luego de lo cual se convierten en indocumentados, sino que un número aún mayor de parientes y compatriotas ha seguido los pasos de estos inmigrantes pioneros y ha entrado a España con una visa de turista o ha cruzado la frontera con Francia luego de haber ingresado ilegalmente a otro país de la Unión Europea desde Europa oriental.

Dado que su política de regularización y de cupos laborales se combina con frecuentes amnistías, la fuerza laboral extranjera de España está concentrada en apenas unos cuantos grupos nacionales (Arango, 2000, pp. 259-261; Driessen, 1998) conformados, en gran medida, por marroquíes, que trabajan sobre todo en agricultura y construcción (Apap, 1997; Bodega y otros, 1995); latinoamericanos, sobre todo ecuatorianos, dominicanos y peruanos que trabajan en Madrid y en Barcelona como empleados domésticos; y en menor medida, otros ciudadanos africanos y asiáticos (Martínez Veiga, 1997, pp. 21-118, 167-220; Merino Hernando, 2002, p. XXXVI; 2004). Esta especialización en formas de subsistencia dentro de la fuerza laboral migrante queda claramente reflejada en la composición de género de los tres grupos inmigrantes dominantes: 83% de los marroquíes son varones, en tanto que el 80% de

¹³ En 1998, el total de permisos otorgados por el gobierno español a inmigrantes que no eran de la Unión Europea fue de veintiocho mil: 9154 en agricultura, 1069 en construcción, 16 836 en servicios y 941 en otros (Escrivá, 2000, p. 205). En 2002 el gobierno emitió un total de 32 079 permisos (Dirección General de Ordenación de las Migraciones, 2002, p. 550).

¹⁴ Dirección General de Ordenación de las Migraciones (1996, p. 224).

¹⁵ Los latinoamericanos no son los únicos extranjeros privilegiados por el sistema español de cuotas laborales. Cuando se asignan los cupos anuales también se da prioridad a otros exsúbditos coloniales de la Corona española, como los filipinos y los ecuatoguineanos (Escrivá, 2000, p. 202).

los dominicanos y el 65% de los peruanos son mujeres (King & Rodríguez-Melguizo, 1999; Ribas-Mateos, 2000, pp. 177, 181)¹⁶. Hasta hace poco, muchos de estos se hallaban indocumentados, pero en los últimos cuatro años, los distintos gobiernos han intentado reformar la Ley de Extranjería, para así controlar la creciente inmigración a su país. En el año 2000, el gobierno de José María Aznar anunció su plan de introducir una reforma que buscaba no solo frustrar la inmigración ilegal, sino además reducir los derechos de los inmigrantes legales que ya vivían en España¹⁷. Posteriormente, el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, que llegó al poder en 2004, introdujo otra reforma mucho más favorable para la población inmigrante a España y concedió la amnistía a setecientos mil indocumentados¹⁸.

Aunque la presencia de los peruanos en España dista de ser algo nuevo, su papel en la reciente transformación del país, de sociedad emigrante a otra inmigrante, sí requiere atención. Durante las décadas de 1950 y 1960 eran sobre todo los hijos de las clases media y alta de Lima quienes viajaban a España para estudiar medicina y derecho en las universidades de dicho país¹⁹. Sin embargo, desde finales de los años ochenta, las mujeres de los pueblos jóvenes peruanos (fundamentalmente de Lima y de la costa norte, como Trujillo), que emigraron en busca de trabajo, son quienes han dominado el flujo migratorio hacia España y otros países de Europa meridional. A finales de las décadas de 1980 y comienzos de la de 1990, muchas de estas inmigrantes tomaron los puestos que las trabajadoras filipinas y portuguesas habían tenido como empleadas domésticas en familias españolas de clase alta. Más recientemente esta inmigración se vio alimentada por la urgente necesidad de importar trabajadoras para que reemplacen a las generaciones más jóvenes de españolas, que prefieren trabajar cada vez más fuera de la casa. En efecto, en el año 2000 las peruanas conformaban el segundo grupo inmigrante más grande en España (Escrivá, 2000, p. 207), y «son preferidas a otras extranjeras porque a menudo tienen formación o conocimientos en las profesiones de salud, se comportan respetuosamente con los ancianos y tienen competencia en el español» (Escrivá, 1997, p. 54)²⁰.

¹⁶ Podemos observar una feminización similar de la inmigración peruana en Italia, donde el 70% de los peruanos son mujeres (Campani, 2000, p. 150).

¹⁷ *El País*, junio de 2000.

¹⁸ *El País*, 28 de julio de 2005.

¹⁹ Una de las organizaciones peruanas más antiguas en España es el Centro Peruano de Barcelona, formado en 1963 por iniciativa de inmigrantes peruanos llegados a España a estudiar, y que posteriormente decidieron permanecer allí. El centro aún desempeña un papel dominante dentro de la comunidad peruana de Barcelona. En 1998, su presidente era un abogado que emigró a España en 1978. Su padre, que llegó a este país a estudiar medicina en la década de 1950, también dirigió esta organización por varios años.

²⁰ En años recientes, un número creciente de varones inmigrantes peruanos también fueron contratados para cuidar de ancianos españoles y catalanes.

Entonces, la reciente emigración a España indujo a estas jóvenes urbanas semi-profesionales a tomar trabajos convencionalmente reservados para mujeres rurales no educadas, y a asumir el papel pionero antes ocupado por las inmigrantes del interior andino del Perú. Ello también las ha empujado a una ocupación que continúa hallándose dominada por relaciones de clientelaje, no solo en el Perú sino también en los países del Mediterráneo. En España, la industria de los empleados domésticos «es un sector sin los mismos derechos legales de que otros trabajadores gozan», ya que los sirvientes cama adentro se encuentran sometidos a «relaciones cuasiserviles» (Escrivá, 2000, p. 216) y «sufren aislamiento en el centro de trabajo» (2000, p. 209). La posición vulnerable de muchas peruanas en España queda subrayada por su falta de derechos legales como trabajadoras inmigrantes temporales y, por ende, esto mantiene su dependencia de los empleadores para que les renueven el permiso de trabajo. En palabras de Anthias (2000, p. 26): «Pocas mucamas tienen un estatus migratorio separado de su derecho laboral al ingresar como empleadas domésticas, y son por lo tanto vulnerables; de dejar a su empleador podrían ser deportadas».

En suma, la mayoría de los peruanos en España vive en Madrid y Barcelona, las dos ciudades más importantes del país (Merino, 2004, p. 245). Para los inmigrantes se trata de dos entornos sumamente distintos. Hay más empleo en la primera que en la segunda ciudad debido a su tamaño y estatus como la capital del país, pero los salarios son por lo general ligeramente más altos en Barcelona. Sin embargo, debido al nacionalismo catalán, los inmigrantes a menudo sienten que las barreras culturales y de lenguaje son más fuertes aquí que en Madrid. La situación en ambas ciudades se ve asimismo influida por el hecho de que si bien Barcelona atrae principalmente a inmigrantes de Marruecos, Madrid es, sobre todo, la meta de inmigrantes de las Filipinas, la República Dominicana y diversos países africanos. A pesar de estas diferencias, el establecimiento de los peruanos en España se ve determinado en gran medida por su origen regional en el Perú. Así, los inmigrantes provenientes de las ciudades de Trujillo y Chimbote en la costa norte tenderán a establecerse en Barcelona, en tanto que los que viven en Madrid provienen fundamentalmente de Lima.

JAPÓN

Antes de 1895, Japón era un país relativamente aislado, con poco o ningún contacto con el mundo exterior. Sin embargo, pasó a ser objeto del establecimiento de extranjeros en 1859, cuando su gobierno reabrió algunos puertos al comercio exterior, y en particular luego de la formación del gobierno Meiji. Podemos dividir su política migratoria, antes y durante la Segunda Guerra Mundial, en tres periodos

(Yamawaki, 2000, p. 40). El primero de ellos fue de 1859 a 1899, cuando hubo asentamientos extranjeros a los cuales la población foránea quedaba restringida. Los coreanos eran la única excepción y podían vivir y trabajar fuera de dichos lugares. Un segundo periodo se extendió de 1899 a 1939, y en él los occidentales eran libres de inmigrar y trabajar en cualquier parte del país, y se importaban trabajadores chinos para que efectuaran trabajos forzados en los antiguos asentamientos de extranjeros. Esta política cambió en 1939, cuando el gobierno japonés permitió a las compañías niponas reclutar a mayor escala coreanos en Corea y Japón, para que trabajaran en su país (Yamawaki, 2000, pp. 41-49)²¹.

Por su parte, la Segunda Guerra Mundial marcó una encrucijada en la historia migratoria del Japón. Más de dos millones de extranjeros vivían en este país antes del inicio del conflicto bélico, fundamentalmente personas de la península de Corea, Taiwán y otras áreas que se hallaban bajo su dominio, y las cuales se les trataba como japoneses (Mori, 1997, p. 3). Después de 1945, muchos de los trabajadores extranjeros llevados a Japón como mano de obra barata en las décadas que precedieron a la guerra regresaron a su país. Así, de los aproximadamente 2,3 millones de coreanos que vivían en Japón en 1945, alrededor de 1,7 regresaron (Sugimoto, 1997, p. 178); en tanto que los restantes seiscientos mil eligieron quedarse²². Estas personas perdieron su nacionalidad japonesa cuando Japón recuperó su independencia en 1952, y hoy en día sus descendientes conforman la minoría más grande de origen extranjero. Una abrumadora mayoría de ellos no tiene la ciudadanía japonesa a pesar de haber nacido en Japón, de ser el japonés su lengua nativa y de haber sido sus padres o abuelos considerados de esta nacionalidad antes de la guerra. Como ciudadanos de segunda clase residentes en Japón, ellos están sujetos a la discriminación en muchas esferas de los derechos civiles (1997, p. 178).

No obstante, Japón continuó siendo un exportador internacional neto de emigrantes de bajos salarios hasta la década de 1960. Esta tendencia comenzó a revertirse en los decenios de 1970 y 1980, cuando ingresaron más trabajadores extranjeros que trabajadores japoneses que dejaban su país (Douglass & Roberts, 2000, pp. 6-7). Los primeros extranjeros que buscaron empleo en el Japón fueron mujeres del sudeste asiático, que comenzaron a aparecer como inmigrantes indocumentadas en la industria

²¹ En realidad los coreanos emigraron al Japón en gran número antes de que el gobierno nipón comenzara a forzarlos a trabajar. Así, en 1920 había más de treinta mil trabajadores coreanos en Japón, que subieron a trescientos mil en 1930 y llegaron a ochocientos mil en 1938, un año antes de que comenzara el trabajo forzado (Yamawaki, 2000, p. 38).

²² Además de la población inmigrante coreana, en Japón había veintiocho mil taiwaneses, catorce mil de los cuales decidieron quedarse. Junto a los chinos que permanecieron, ellos sumaban treinta y cuatro mil personas en 1948 (Douglass & Roberts, 2000, p. 5).

del sexo en el decenio de 1970 (Douglass, 2000; Sellek, 1997, pp. 179-182)²³. Además de esta inmigración, desde mediados de los años ochenta hubo el ingreso irregular y a escala más grande de «turistas trabajadores» varones, que entraban al país con visa de turista y se quedaban ilegalmente al expirar esta, lo que causó mucha preocupación entre los políticos y la población japonesa (Sellek, 1997, pp. 182-183). Por todo ello, podría decirse que los factores de «atracción» en Japón que generan esta inmigración de trabajadores extranjeros son el envejecimiento de la fuerza laboral japonesa y la escasez concomitante de mano de obra en áreas no calificadas, manuales y físicamente exigentes (Sugimoto, 1997, pp. 2-5). Es más, la cambiante ética laboral de la juventud japonesa ha hecho que para los empleadores resulte difícil reclutarlos para este tipo de trabajo, al que se describe en términos de las «tres k indeseables»: *kitanai* (sucio), *kitsui* (difícil) y *kiken* (peligroso) (Fukumoto, 1997, p. 355; Sellek, 1997, p. 182; Sugimoto, 1997, p. 187). De otro lado, entre los factores de «expulsión» se encuentran los bajos salarios, la sobrepoblación y el desempleo en los países de origen de los inmigrantes (Herbert, 1996, pp. 5-9). En efecto, en 1990 el número de trabajadores indocumentados en Japón se hallaba entre las doscientos y trescientos mil personas (1996, p. 60), y en 1995 se calculaba que la población extranjera total era de 1,4 millones (Weiner, 2000, p. 65)²⁴. Dado que la población japonesa es de casi 124 millones, estas cifras apenas si pueden describirse como alarmantes. Y sin embargo, para muchos japoneses, el hecho mismo de que un número creciente de *gaijin* (extranjeros), particularmente de países del Tercer Mundo, esté eligiendo establecerse y trabajar en el Japón representa una amenaza a su noción de una sociedad japonesa homogénea (Lie, 2000).

El estatus legal ambivalente de los súbditos extranjeros del Japón después de 1945 hizo que los legisladores de este país presentaran un nuevo marco en el cual ejecutar una política de control migratorio durante la posguerra. En consecuencia, en vísperas de la independencia del Japón se implementó una Ley de Control de la Inmigración y Reconocimiento de los Refugiados, una Ley Especial de Control Inmigratorio (dirigida a los extranjeros que perdieron la nacionalidad japonesa después de la Segunda Guerra Mundial) y una Ley de Registro de Extranjeros. El efecto de estas normas

²³ La importación de las llamadas *mujeres de consuelo extranjeras* no es nueva en la historia nipona. Durante la Segunda Guerra Mundial, hasta doscientas mil mujeres extranjeras fueron obligadas a prostituirse a las tropas japonesas en distintas partes de los territorios conquistados por su país (Douglass & Roberts, 2000, p. 11).

²⁴ Las cifras oficiales de trabajadores indocumentados son mucho más bajas. En 1983 se encontró que el número de extranjeros que trabajaban en Japón sin un documento de identidad apropiado era de 2239 personas. En 1987, la cifra había subido a diez mil y para 1990, a casi treinta mil; una pequeña proporción de la fuerza laboral total del Japón de más de 65 millones (Shimada, 1993, pp. 24-25). En 1999 se calculaba que el número de trabajadores extranjeros era de 271 000 personas (Foreign Press Center of Japan, 1999, p. 59).

fue tal que hoy en día el Japón es un país que mantiene controles migratorios notablemente estrictos, no solo en la frontera sino también durante la estadía, registro que es ejercido sobre la base de las leyes vigentes (Mori, 1997, p. 1). La Ley de Control de la Inmigración y Reconocimiento de los Refugiados fue revisada varias veces desde el inicio mismo, sin alterar radicalmente la política migratoria del Japón. Sin embargo, debido a la creciente necesidad que la industria tuvo de mano de obra en la década de 1980, así como a la toma de conciencia acerca de que los inmigrantes indocumentados estaban ingresando cada vez más al mercado laboral, el gobierno promulgó, en junio de 1990, una enmienda a la Ley de Inmigración de 1952, que permitió que un número limitado de extranjeros no calificados consiguiera empleo en el Japón (Mori, 1997, pp. 99-103; Sellek, 1997, pp. 182-186; Shimada, 1994, pp. 61-68).

Antes de 1990, los *nikkeijin* de segunda generación —descendientes de los emigrantes japoneses²⁵— podían residir en Japón hasta por tres años como hijos de ciudadanos nipones. Después de la enmienda, se ofreció el estatus especial de «residentes» —que les permitía trabajar sin restricciones— no solo a los descendientes de segunda sino también de tercera generación de emigrantes japoneses, sus cónyuges inclusive (Matsumoto & Gashu, 1998; Sellek, 1997, pp. 121, 184, 189). La lógica detrás de esta política era que gracias a su ascendencia, los *nikkeijin* estaban más preparados para adaptarse a la sociedad japonesa que otros extranjeros. A fin de fomentar la inmigración, el Ministerio de Trabajo nipón estableció una agencia oficial para los *nikkeijin* en el Brasil, el país con el mayor número de inmigrantes de ascendencia japonesa en el mundo (Herbert, 1996, p. 121). En consecuencia Brasil y Perú, que cuenta con la segunda población más grande de ascendencia japonesa fuera del Japón, se convirtieron en los dos principales proveedores de los migrantes de retorno (Yamanaka, 2000). Al respecto, Sellek señala:

Gracias a la ley revisada, el número de visas saltó de 8602 a 61 500 en São Paulo entre 1988 y 1991, y en el Perú se cree que alrededor del 15% de los *nikkeijin* peruanos pasaron por las formalidades de la emigración (1997, p. 189).

Luego de la ley de 1990, los peruanos que no eran japoneses también emigraron en gran número al país asiático a trabajar en las fábricas. Hasta que la dispensa de las visas para los peruanos fuera abolida en 1994, muchos ingresaban como turistas; posteriormente otros viajaron con papeles falsificados o con parientes adoptivos

²⁵ *Nikkeijin* por lo general alude a todos los descendientes de japoneses que emigraron al extranjero entre 1968 y 1973. Sin embargo, según Sellek (1997, p. 178), «en el contexto de la cuestión de los trabajadores extranjeros inmigrantes en Japón, el término [...] alude específicamente a los descendientes de sudamericanos japoneses hasta la tercera generación y a sus cónyuges, principalmente a los del Brasil y Perú».

de *nikkeijin*²⁶. Inicialmente los emigrantes eran sobre todo varones (el 79% de todos los peruanos que emigraron al Japón en 1991 eran hombres), muchos de ellos solteros y con títulos universitarios (Fukumoto, 1997, p. 357). Sin embargo, a mediados de los noventa, muchos trabajadores extranjeros fueron despedidos debido a la crisis económica, y si bien es cierto que la economía japonesa viene recuperándose lentamente, el desempleo continúa siendo alto según los estándares japoneses. Incluso, como en el Japón tradicionalmente se paga menos a la mano de obra femenina que a la masculina, la industria ahora prefiere contratar mujeres, razón por la cual, muchas peruanas *nikkeijin* emigraron. Actualmente hay sesenta y cinco mil peruanos en Japón²⁷; once mil de ellos son inmigrantes indocumentados, comunidad inmigrante solamente superada en número por coreanos, chinos, brasileños y filipinos (Foreign Press Center of Japan, 1999, p. 7; Mori, 1997, pp. 113-14)²⁸.

Una década después de que se iniciara la inmigración de los *nikkeijin* al Japón, la mayoría de los peruanos continuaron teniendo poca interacción con la sociedad japonesa debido, en parte, a las barreras lingüísticas y culturales, y por otra, a su posición marginal en el mercado laboral. Como a menudo son intermediarios quienes contratan peruanos, estos pueden perder su empleo con poca anticipación. Esto significa, una vez más, que están continuamente en movimiento para así encontrar nuevos contratos. Este contexto naturalmente hace que sea difícil crear comunidades estables y duraderas en los lugares donde viven, lo que genera un fuerte sentido de aislamiento y soledad entre los peruanos en el Japón. Además, muchos trabajadores extranjeros, los *nikkeijin* inclusive, se quejan de discriminación y de prejuicios. Un japonés peruano me explicó lo siguiente:

Aquí todos los peruanos son *gaijin* [extranjeros], ya sean cholos, negros o *niseis* [indios urbanos, negros o *nikkeijin*].

En efecto, el encuentro con el país de sus ancestros y la experiencia de ser *gaijin* en la sociedad japonesa alteraron radicalmente las ideas que muchos *nikkeijin* peruanos tenían de ser japonés y peruano antes de emigrar. En palabras de Takenaka:

²⁶ Los *nikkeijin* peruanos recuerdan que durante el apogeo de la inmigración a comienzos de la década de 1990, vuelos repletos de peruanos llegaban al aeropuerto de Tokio, los cuales resultaban ser todos «hermanos o hermanas». Muchos de ellos entraban con pasaportes o *koseki* —los registros japoneses de la familia— falsificados, los cuales compraban a familias niponas en el Perú (Takenaka, 1999, p. 1461). Algunos de los que no eran *nikkeijin* incluso se operaron los ojos antes de dejar el Perú para parecer más japoneses y evitar así ser detectados como inmigrantes ilegales (Fukumoto, 1997, p. 358). El mismo autor calcula que más del 50% de todos los peruanos en Japón son «falsos *nikkei*».

²⁷ Consulado del Perú en Japón, 2005.

²⁸ Otros grupos inmigrantes provienen de Pakistán, Bangladés, Irán, Tailandia y Malasia (Sellek, 1997, p. 182).

«La transformación de la identidad étnica de los peruanos japoneses involucró primero la negación de su identidad japonesa a cambio de emigrar al Japón» (1999, p. 1466). O tal como me dijera otro peruano:

Vine al Japón en 1989. En ese entonces nosotros los *nisei* nos sentíamos distintos y de algún modo más privilegiados que todos los peruanos ilegales. Hoy nos sentimos más o menos lo mismo²⁹.

A lo largo de la última década, muchos hogares *nikkeijin* extendieron sus lazos cercanos de parentesco y matrimonio a través del Pacífico, para incluir a los parientes que viven dispersos en el Perú así como en el Japón. En efecto, los *nikkeijin* en el Japón ofrecen su respaldo económico a sus parientes en el Perú para viajar y también los ayudan a realizar los trámites necesarios. A su vez, se han creado redes transnacionales de las organizaciones *nikkeijin* en el Perú y la emergente comunidad de peruanos en el Japón, lo cual permite que los inmigrantes puedan adquirir productos peruanos, alquilar copias de video de películas con subtítulos en español y programas de televisión peruanos, así como enviar remesas a sus parientes en el Perú. Además, el hecho de que los *nikkeijin* estén reemplazando cada vez más a los japoneses como intermediarios mejoró la capacidad de los inmigrantes para negociar sus contratos laborales³⁰. Sin embargo, dada la estricta política migratoria del gobierno japonés y la falta de oportunidades de empleo alternativas para los inmigrantes, no es probable que el surgimiento de redes transnacionales y la formación de una comunidad peruana en Japón alteren la posición de los inmigrantes en el mercado laboral japonés, o que cambien la relación clientelista existente entre los peruanos (en particular los indocumentados de ascendencia no japonesa) y los contratistas.

ARGENTINA

La mayoría de los países latinoamericanos adoptaron políticas migratorias liberales después del periodo colonial. Sin embargo, solo Brasil, Argentina, Uruguay, y en menor medida Chile y Cuba, reclutaron inmigrantes activamente. Entre mediados y finales del siglo XVIII, estos países vieron en la inmigración un mecanismo con el cual

²⁹ Takenaka (1999, p. 1466) reporta que la «negación étnica» experimentada por los *nikkeijin* peruanos en el Japón fue transmitida a Lima mediante las comunicaciones personales y los medios étnicos. En consecuencia, los «peruanos japoneses en Lima han llegado a percibir una mayor distancia de los nipones, sin importar su experiencia migratoria. Aprendieron así que ya no existe la imagen del “buen, viejo Japón”, que sirvió como la identidad principal de la comunidad. Los japoneses simplemente han dejado de ser el grupo de referencia para esta última».

³⁰ Sin embargo, en épocas de crisis muchos empleadores aprovechan el reemplazo de japoneses mediante los intermediarios *nikkeijin* para despedir trabajadores inmigrantes.

conseguir colonos rurales y mano de obra barata para las plantaciones; pero para el temprano siglo XIX los inmigrantes ya se habían establecido en las áreas urbanas y estaban tomando empleos en las manufacturas (Kritz & Gurak, 1979, pp. 409-410). Sudamérica experimentó, en consecuencia, una inmigración masiva de europeos, la cual se convirtió en el preludio de la explosión demográfica del continente en el siglo XX (Sarramone, 1999). En este contexto, la Argentina estuvo entre estos países y absorbió el 10% de todos los inmigrantes europeos a América entre 1830 y 1950 (Mera, 1998, p. 30). En efecto, a comienzos del siglo XX, este país tuvo una de las tasas más altas de crecimiento demográfico en el continente, cuando su población crecía 3,1% al año (Bakewell, 1997, p. 413).

Para 1950, la inmigración europea a Argentina había perdido ímpetu y un nuevo patrón migratorio había surgido. En lugar de recibir inmigrantes del Viejo Continente, el país experimentó el ingreso cada vez más grande de trabajadores extranjeros de la región vecina, sobre todo de Paraguay, Chile y Bolivia (Balán, 1988, pp. 221-223; Benencia & Karasik, 1995, pp. 7-17; Mera, 1998, p. 32). Esta inmigración fue mayormente espontánea e incontrolada, y coincidió en general con el flujo migratorio de los argentinos nativos, que se desplazaban en este mismo periodo de las áreas rurales hacia Buenos Aires y a otras ciudades (Marshall, 1979, p. 488). Este flujo poblacional cayó entre 1970 y 1980, pero comenzó a crecer nuevamente a finales de esta última década. En general, desde la Segunda Guerra Mundial la Argentina experimentó las mismas tendencias migratorias que el resto de América Latina: la inmigración se americanizó progresivamente (Carrón, 1979). Sin embargo, para 1990 aquella era la única nación que aún era un imán migratorio importante en Sudamérica. De este modo, un sólido crecimiento del empleo en las ciudades argentinas, particularmente en el Buenos Aires metropolitano, conjuntamente con una baja fertilidad interna, generó una vigorosa demanda de mano de obra inmigrante en las décadas de 1950, 1960 y 1970. A pesar de los problemas de la economía argentina, esta demanda perduró hasta la década de 1980, y atrajo a un gran número de inmigrantes de clase obrera y agrícola de los países vecinos (Massey y otros, 1998, pp. 198-204); y a partir de 1990 otro grupo nacional más se sumó a la lista de los inmigrantes sudamericanos de la Argentina: los peruanos (Pacecca, 2000, p. 3; Bernasconi, 1999, pp. 640-641; Torales, 1993).

Desde su independencia en 1810, la inmigración fue un asunto de fundamental importancia en la Argentina para quienes diseñaban las políticas. Por tanto, el país adoptó «grandiosas» estrategias dirigidas a atraer inmigrantes europeos. En consecuencia, la Constitución de 1853 estableció una política de puertas abiertas, que favorecía explícitamente a los inmigrantes europeos y otorgaba derechos civiles a los residentes extranjeros. Esta política fue confirmada por la llamada Ley Avellaneda

de 1876, que sirvió como marco legal para la inmigración masiva que ocurrió entre 1890 y 1914, y que permaneció vigente hasta la década de 1920, cuando la gran depresión hizo que Argentina fijara restricciones a la admisión basada en consideraciones de empleo (Mera, 1998, pp. 29-31; Plataforma sudamericana de derechos humanos, democracia y desarrollo, 2000, pp. 117-119). Sin embargo, para finales de la Segunda Guerra Mundial estas limitaciones habían sido levantadas y se habían abierto nuevamente las puertas a la inmigración europea. En consecuencia, más de medio millón de inmigrantes italianos llegaron a la Argentina (Balán, 1992, p. 119).

En respuesta a la disminución de la inmigración europea en la década de 1950 y a la creciente demanda de mano de obra extranjera, en 1958 Argentina y Bolivia alcanzaron un acuerdo laboral bilateral para regular la admisión de trabajadores migrantes del país altiplánico. Argentina firmó acuerdos similares con Chile y Paraguay. No obstante, el país experimentó un incremento en el número de ingresos ilegales debido a que dichos acuerdos buscaban satisfacer la necesidad de mano de obra de la agricultura argentina; otro motivo fue la expansión de las oportunidades de empleo en el mercado laboral urbano, que creció con rapidez en las décadas de 1960 y 1970 (1992, p. 121). Ya en 1963, el gobierno argentino promulgó una nueva Ley de Inmigración (considerada complementaria de la Avellaneda) para regular la creciente presencia de inmigrantes indocumentados, y en 1967 se aprobó otra ley más para intensificar el control que el gobierno tenía sobre los trabajadores extranjeros de los países vecinos (Mera, 1998, p. 32). La actual política migratoria argentina tiene como base la Ley General de Migraciones de 1981, que reemplazó a la Ley Avellaneda. La ley de 1981, que estableció distintas categorías de inmigrantes —los cuales pueden ser transitorios, temporales o permanentes—, fue diseñada para satisfacer la creciente necesidad que el país tenía de trabajadores extranjeros baratos (Pereyra, 1999, p. 16). Sin embargo, en 1998 el gobierno llegó a un acuerdo bilateral con el Perú, similar a los que firmara antes con Bolivia, Chile y Paraguay, para así controlar el creciente ingreso de peruanos en la década de 1990 (Plataforma sudamericana de derechos humanos, democracia y desarrollo, 2000, pp. 138-139).

Desde los años cuarenta, las amnistías pasaron a ser una parte integral de la política migratoria argentina. El gobierno aprobó leyes de regularización en 1949, 1958, 1964, 1974, 1984 y 1993, con la meta explícita de regularizar el estatus de aquellos extranjeros que hubiesen arribado violando las políticas de admisión establecidas (Balán, 1992, p. 122; Casaravilla, 1999, p. 48). Aunque los beneficiarios de estas regulaciones inicialmente fueron los europeos que llegaron a la Argentina durante la Segunda Guerra Mundial y después de ella, amnistías posteriores incluyeron explícitamente a los inmigrantes procedentes de los países vecinos, particularmente de Bolivia (Casaravilla, 1999, p. 50; Grimson, 1999, pp. 30-34). Esas medidas reflejan

las dificultades que los gobiernos argentinos tuvieron en las cinco últimas décadas para cumplir con las muchas metas que la inmigración satisfacía. A pesar de su deseo de controlar el creciente ingreso migratorio de los países vecinos por razones políticas e ideológicas, la economía argentina necesitaba mano de obra extranjera barata. Por tanto, las políticas de inmigración fueron notables por su inconsistencia, y las distintas oficinas gubernamentales a menudo implementaron políticas diametralmente opuestas entre sí durante un mismo gobierno (Balán, 1992, p. 124). En efecto, la Argentina ha continuado atrayendo inmigrantes sudamericanos que ingresan ilegalmente o se quedan después de vencida su visa de ingreso, tras lo cual esperan que el gobierno otorgue otra amnistía más. Sin embargo, desde el año 2000 su crisis económica y política redujo dramáticamente la demanda de mano de obra, y un número creciente de trabajadores inmigrantes documentados, en particular, regresó a casa o partió a nuevos destinos.

La inmigración peruana a la Argentina se remonta a la década de 1930, cuando los apristas (miembros del APRA, partido que gobernó al Perú entre 1985 y 1990) buscaron refugio a comienzos de dicho decenio. En las décadas de 1950, 1960 y 1970, las familias de clase media de Lima y otras ciudades más enviaron a sus hijos a Argentina a que estudiaran medicina, ciencias veterinarias, agronomía, arquitectura o derecho en las universidades de La Plata, Rosario, Mendoza, Bahía Blanca y Córdoba. Al igual que sus paisanos que se dirigieron a España a estudiar en esta misma época, muchos de estos jóvenes se casaron con argentinas y se quedaron después de terminar sus estudios. Ángel, de sesenta y ocho años, originario de la ciudad de Trujillo, dice:

Viajé a Argentina en 1959 por tren para estudiar arquitectura. Sin embargo, jamás regresé porque conocí a mi esposa, que es argentina.

Aunque estos inmigrantes se adaptaron a la sociedad argentina, ellos continuaron celebrando juntos eventos tales como la fiesta nacional del Perú y organizando festividades sociales y culturales para recordar su país de origen. En consecuencia, en 1979 los peruanos en Buenos Aires crearon el Centro Cultural Peruano, que busca ayudar a los inmigrantes recién llegados a establecerse y encontrar empleo. Juan, el presidente de la organización, es de Cerro de Pasco, en la sierra central peruana. Él recuerda:

Mi padre me envió a estudiar agronomía en Argentina en 1954 porque era más barato que estudiar en Perú. Recuerdo que cuando formamos el centro solamente había dos o tres mil peruanos en Buenos Aires, y las únicas actividades que organizábamos eran fútbol y debates para los estudiantes. En ese entonces éramos bien recibidos por los argentinos, y los peruanos tenían una muy buena reputación³¹.

³¹ En 1980, había 8561 peruanos en Argentina (Pacecca, 1998, p. 3).

Los migrantes, asimismo, crearon otras instituciones, entre ellas el Perú Club Privado, el Centro de Estudiantes Peruanos, Debate Político, Manco Cápac y la Asociación de Damas Peruanas.

El patrón de emigración peruana a Argentina cambió dramáticamente a comienzos de la década de 1990, especialmente después de 1994, cuando el país se convirtió en un importante imán de la clase obrera urbana del Perú. Este flujo inmigratorio, que creció durante dicha década hasta la crisis financiera argentina a comienzos de 2001, estuvo dominada por mujeres de los pueblos jóvenes de Lima y las ciudades de la costa norte peruana, como Trujillo, Chimbote y Piura, que encontraron trabajo fundamentalmente como empleadas domésticas y cuidando niños, discapacitados y ancianos. Pacecca (2000, p. 7) calcula que en 1998, el número de peruanos en Argentina estaba entre las cincuenta mil y las sesenta y cinco mil personas, cuyas tres cuartas partes vivían en Buenos Aires. De ese grueso, el 53% eran mujeres; el 74%, solteras; el 51%, del departamento de Lima; y casi el 50%, de entre 21 y 30 años de edad. Ya en el año 2000, se calculó que la cifra era de cien mil personas, ochenta mil de las cuales se creía que vivían en Buenos Aires, el 75% de ellas sin documentos³². La respuesta de la sociedad argentina a esta repentina inmigración fue mixta y en algunos sectores de la población, negativa. Este contexto generó una imagen xenófoba sobre los peruanos (junto con otros inmigrantes latinoamericanos) como invasores³³, lo que contrastaba bastante con el proceso de entrada de los inmigrantes europeos previos (Oteiza, Novick & Aruj, 1996, pp. 1-2)³⁴. Muchos peruanos perdieron su empleo después de la crisis económica de 2001, y hoy en día un número cada vez más grande de ellos está regresando al Perú o, en todo caso, emigrando a Chile y a otros destinos más.

CONCLUSIONES

Si bien el desarrollo de la sociedad norteamericana y argentina (además de la chilena) dependió del ingreso continuo de inmigrantes, fue solo recientemente que la inmigración pasó a ser una cuestión política en Europa y Japón. En efecto, fue precisamente debido a los inmigrantes europeos y japoneses a Norteamérica que hace más de cien años se aprobaron las primeras leyes migratorias en Estados Unidos. Hoy en día, los mismos países que despacharon la inmensa mayoría de emigrantes internacionales antes y hacia el final del siglo XIX, vienen intentando hacer frente

³² Consulado del Perú en Buenos Aires, 2000.

³³ *La Primera de la Semana*, 2000.

³⁴ Una forma de expresar estos sentimientos xenófobos es mediante la clasificación racial de los inmigrantes de otros países latinoamericanos como *bolitas* (bolivianos), *chilotes* (chilenos), *paraguas* (paraguayos) y *peruchos* (peruanos) (Oteiza, Novick & Aruj, 1996, pp. 10-12).

a la creciente movilidad de las personas, y con ello al surgimiento de poblaciones inmigrantes dentro de sus propias fronteras. Esto resulta particularmente notorio en Europa meridional y el Japón, donde hace menos de veinte años el número de emigrantes aún superaba al de inmigrantes (Cornelius, 1992, pp. 331-335).

La emigración peruana forma parte de los movimientos poblacionales actuales que van de los países menos desarrollados del Asia, África y Latinoamérica a las naciones industrializadas. Al igual que los europeos y japoneses que emigraron a América a finales del siglo XIX y comienzos del XX, son emigrantes económicos a la búsqueda de un futuro más próspero para ellos y sus hijos. Además, como vimos en el capítulo anterior, son las mismas conexiones que los antiguos inmigrantes al Perú establecieron con sus países de origen las que hoy usan los peruanos al emigrar. En otras palabras, España, Italia, Japón, Argentina, y en parte también Estados Unidos, que fueron los principales productores de inmigrantes en el Perú en los últimos quinientos años, son hoy los principales receptores del actual flujo migratorio de este país. La importancia de estas conexiones queda en evidencia en las políticas de inmigración de varios de los países anteriores. Así, desde 1990, el Japón dispensó a ciertos grupos de peruanos de su estricto control migratorio. Por su parte, en 1989 el gobierno español también introdujo un programa migratorio que favorecía a los peruanos en el mercado laboral, junto con otros latinoamericanos; además, se preocupa por amnistiar recurrentemente a la población inmigrante indocumentada de su país. Pero desde la perspectiva de los millones de peruanos que quieren emigrar, estas son las excepciones a un patrón más general de control migratorio que hace que para muchos de ellos resulte casi imposible ingresar y trabajar en el mundo industrializado. Para ellos, la única forma de hacerlo es entrar a Estados Unidos, España, Japón y Argentina con visa de turista o de estudiante, permanecer allí cuando esta se vence y convertirse en inmigrantes no autorizados. Otras alternativas son viajar ilegalmente, establecerse y encontrar trabajo como inmigrantes indocumentados, contraer matrimonio con alguien que ya es un residente legal o ciudadano en el país receptor; o simplemente esperar hasta que se le permita a un pariente cercano pedir la reunificación familiar. Por ello, en el siguiente capítulo utilizaré la investigación etnográfica para mostrar cómo es que los peruanos emplean dichas estrategias.

SEGUNDA PARTE
REDES Y PROCESOS

CAPÍTULO 4

EL GATO Y EL RATÓN

Elvira solamente tenía veinticuatro años cuando la familia estadounidense para la cual trabajaba en Lima le preguntó si quería ir con ellos a Estados Unidos. La familia había vivido en el Perú un par de años por razones de trabajo, y ahora estaba regresando a Miami, su ciudad de origen. Habían quedado tan complacidos con la forma en que Elvira cuidaba de sus hijos que querían que continuara trabajando para ellos. Aunque el conocimiento que ella tenía de Estados Unidos —y, para el caso, del resto del mundo— era sumamente limitado, no dudó en responder afirmativamente. Para esta joven, que había dejado su pueblo natal andino cuando tenía dieciocho años para ir a Lima en busca de trabajo como empleada doméstica, la oferta de viajar con la familia estadounidense a Miami no era sino otro paso más en su búsqueda de nuevos y mejores empleos. Junto a muchas de sus parientes y paisanos de su pueblo, Elvira consideraba que emigrar era una actividad esencial en la lucha de una pobre campesina por ganarse la vida. Ella, en consecuencia, dejó su hogar para la que resultó ser una experiencia transnacional que duraría toda una vida. Eso fue en 1954; hoy en día, ella continúa viviendo en Miami y goza de su jubilación. Sin embargo, ella no está sola allá. En efecto, durante las últimas cuatro décadas, más de veinticinco de sus parientes emigraron a Estados Unidos, y actualmente más de treinta de ellos están viviendo en Miami. Entre ellos hay hermanas nacidas en el Perú, hermanos, parientes políticos, primos, sobrinas y sobrinos, así como sus hijos nacidos en EE.UU. Además de estos familiares —muchos de los cuales viven en el barrio de Elvira, en la ciudad de West Miami—, un gran número de sus «paisanos» ayacuchanos viven también en esa zona¹.

¹ Las personas de Ayacucho —donde se encuentra Chumbi, el pueblo natal de Elvira— son tan numerosas que han formado su propia asociación regional. En Paterson, Nueva Jersey, los migrantes del pueblo de Cocha, también en Ayacucho, fundaron su propia asociación regional; en tanto que los migrantes en Miami crearon una asociación que organiza a los peruanos provenientes de dicho departamento (Ávila, 2003).

En este capítulo examinaré la formación de seis redes migrantes que vinculan a los peruanos en Estados Unidos, España, Argentina y Japón con sus aldeas y pueblos natales en el Perú. Estos cuatro países han experimentado un flujo significativo de inmigrantes peruanos y de otros países latinoamericanos durante varias décadas. El objetivo de mi análisis es esclarecer tres aspectos de la emigración peruana. En primer lugar, exploro los contextos sociales y culturales en los cuales se crean y reproducen las redes de los migrantes peruanos. Aunque mis materiales sugieren que a menudo establecen sus redes recurriendo a relaciones sociales ya existentes, también indican que los vínculos que constituyen dichas redes varían significativamente, según el origen de los migrantes y sus experiencias migratorias previas. Tres de las seis redes que examinaré fueron creadas en las décadas de 1950 y 1960 por mujeres provenientes de distritos rurales en la sierra andina peruana, las cuales establecieron sus cadenas de emigración extendiendo redes de migración rural-urbana ya existentes. Las mujeres de las zonas marginales de las principales ciudades del país armaron la cuarta y quinta red en la década de 1990. A diferencia de los migrantes andinos, que usaron sus lazos de larga distancia dentro del Perú para crear nuevas redes fuera del país, estas migrantes de base urbana formaron sus redes internacionales recurriendo a lazos estrechos de parentesco y amistad que tenían como sustento el vecindario, el trabajo, etcétera. Por último, los varones que buscaban empleo como obreros en fábricas, talleres, construcción y otras industrias tradicionalmente dominadas por ellos, fueron quienes impulsaron la sexta red.

En segundo lugar, estudio la relación dialéctica existente entre las redes de los migrantes y las estructuras de poder que intentan contenerlas. Mi análisis se concentra en cómo es que los inmigrantes cambian de estrategias y rutas migratorias, para así adaptar sus redes a las transformaciones en las políticas de inmigración y las oportunidades de empleo en Estados Unidos, España, Japón y Argentina. Me interesa, sobre todo, entender por qué los cambios producidos en las políticas migratorias dadas a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa en los tres primeros países mencionados hicieron que algunas redes de inmigrantes modificaran su estrategia y dirección (de Estados Unidos hacia España, Italia y Japón), en tanto que otras se mantuvieron intactas. De igual modo, exploro por qué algunas redes cambiaron de dirección a mediados de los noventa, de Europa meridional y Japón hacia Argentina y posteriormente, hacia Chile. Para ilustrar la intrincada relación existente entre las políticas inmigratorias y las redes migrantes, identifiqué seis fases que la emigración peruana experimentó durante las últimas cinco décadas. Dichas etapas se encuentran definidas por las distintas estrategias y rutas que los migrantes crearon para atraer a los recién llegados y explotar oportunidades laborales en Estados Unidos, España, Japón y Argentina.

Estas son:

1. Procesos migratorios regionales y rural-urbanos: que históricamente formaron parte de las estrategias móviles de subsistencia de la población rural peruana.
2. La fase de emigración pionera: en la cual los peruanos inician la emigración basada en las redes rural-urbano ya existentes, así como en las estrategias de subsistencia móvil desarrolladas por los migrantes andinos en el Perú.
3. La fase de reunificación familiar: que surgió en respuesta no solo al aumento de las restricciones de la política inmigratoria de EE.UU. frente al creciente ingreso de inmigrantes del Tercer Mundo en la década de 1960, sino además porque los varones peruanos desean unirse a sus parientes femeninas y esposas en Estados Unidos.
4. La fase de espaldas mojadas (*wetback*): se inició cuando la política migratoria de EE.UU. endureció las normas para la reunificación familiar a mediados de los ochenta, lo que obligó a un número cada vez más grande de emigrantes peruanos a buscar rutas de ingreso alternativas a ese país.
5. Las fases transatlánticas y transpacíficas: son aquellas en las cuales las mujeres que emigran a Europa meridional nuevamente asumen el papel pionero en la emigración peruana; mientras que los varones *nikkeijin* encabezan una oleada migratoria de retorno al Japón².
6. La fase migratoria regional: estuvo dirigida hacia la Argentina a partir de 1993 y a Chile desde 1997, provocada por la continua crisis económica y política del Perú y el endurecimiento de las políticas migratorias de España, Italia y Japón, en respuesta a las primeras olas de inmigración peruana a dichos países entre 1989 y 1992.

En tercer lugar, examino las implicaciones que mis datos acerca de las redes peruanas en Estados Unidos, España, Japón y Argentina tienen respecto a los recientes intentos efectuados por los estudios de la migración de teorizar la transnacionalidad. Mi información demuestra que los primeros grupos de peruanos que iniciaron redes de emigrantes fuera estuvieron conformados por empleadas domésticas que trabajaban en Lima y que fueron llevadas a Estados Unidos por sus empleadores.

² Hay, sin embargo, excepciones a este patrón. Mientras que las mujeres encabezaron la emigración peruana a lugares como España, Italia, Argentina y Florida; los varones fueron pioneros en la formación de redes inmigrantes en Paterson, Nueva Jersey y Japón. Ellos también tuvieron un papel clave en la formación de las comunidades de inmigrantes peruanos en California.

Lo que he recabado también sugiere que la vida de los migrantes está insertada en estructuras de poder que intentan estorbar sus movimientos y explotar su fuerza laboral y, lo que es más importante, que los migrantes contribuyen a la reproducción de dichas estructuras de poder a través de su acción. Estas observaciones implican que la actual tendencia a presentar el «transnacionalismo desde abajo» como un movimiento de personas que ocurre independientemente del «transnacionalismo desde arriba» corre el riesgo de ignorar importantes relaciones de dominación existentes entre ambos tipos de transnacionalidad. Sin embargo, al sostener que las fuerzas de «abajo» y «arriba» en la práctica migratoria peruana contemporánea se hallan estrechamente vinculadas entre sí, no estoy sugiriendo que las redes migratorias estén controladas íntegramente por las estructuras de poder dominantes. Sostengo, más bien, que las redes constituyen importantes herramientas para los migrantes, para atravesar fronteras y crear nuevas formas de ganarse la vida, pero siempre negociando con las fuerzas que intentan dominarlos.

EL PAPEL DE LAS REDES EN LA MIGRACIÓN

Los antropólogos convencionalmente emplean el concepto de *red* para explorar la creación y la reproducción de relaciones informales en la vida cotidiana. Barnes, uno de los primeros científicos sociales en usar el término, sostuvo que «la noción de red fue desarrollada en la antropología para analizar y describir aquellos procesos sociales que involucran los vínculos entre los grupos y los límites de las categorías, antes que a su interior» (1969, p. 54). A diferencia de las relaciones sociales institucionalizadas y formalmente definidas, la red es esencialmente un campo de vínculos interpersonales entre las personas. Además, contrariamente a los estudios de las instituciones y las estructuras, los análisis de redes se llevan a cabo a un nivel bastante bajo de abstracción, que requiere de un conocimiento íntimo del contenido de la red en estudio y de los significados que los actores sociales atribuyen a la interacción que le da forma (Mitchell, p. 1974, pp. 284, 296). Entonces, podemos trazar una distinción entre las redes constituidas por un grupo no delimitado de personas y otro delimitado, que gira en torno a una persona (Noble, 1973, pp. 4-5). También puede establecerse otra distinción entre redes conformadas por las relaciones estrechamente unidas (a las que se conoce como redes «efectivas») y las relaciones sociales débiles (denominadas redes «extendidas»), respectivamente (Epstein, 1969, pp. 109-113).

En la antropología, el concepto de una red estuvo a menudo ligado a la urbanización y la modernización. Esto apenas sorprende, dado el papel crucial que las redes de los migrantes desempeñan en el proceso migratorio.

En palabras de Tilly:

La inmensa mayoría de los posibles migrantes a larga distancia en cualquier parte del mundo obtienen su información principal para las decisiones migratorias (entre ellas la de permanecer donde están) de miembros de sus redes interpersonales, y dependen de aquellas redes para asistencia tanto al desplazarse como al establecerse en su destino (1990, p. 84).

Los estudiosos que examinaron la migración laboral y los procesos de urbanización en Sudáfrica en las décadas de 1950 y 1960 fueron los primeros científicos sociales en usar el concepto de red en los estudios etnográficos (Epstein, 1969; Mitchell, 1969). Asimismo, quienes estudiaron las migraciones posteriormente también aplicaron el concepto en otras partes del mundo. Es posible notar que la mayoría de dichos análisis utiliza la noción de una red para examinar la organización social de la migración rural-urbana (Banerjee, 1983; Lomnitz, 1977; Ross & Weisner, 1977), pero en los últimos años un número cada vez mayor de investigadores también examinó el uso que los migrantes hacen de las redes en los procesos migratorios entre distintos países³. Aquellos estudios sugieren que las redes desempeñan un papel diferente en los dos tipos de procesos migratorios debido a sus distintos determinantes y consecuencias. Así, Gurak y Caces anotan que:

la distinción clave entre ellas [la migración interna e internacional] se deriva de los esfuerzos que el gobierno realiza para controlar el ingreso y la salida tanto de extranjeros como de ciudadanos. De otro lado, son pocos los gobiernos que intentan regular directamente la migración interna. En la medida que estas dos formas de migración difieren en su contexto de políticas, ellas podrían asimismo generar distintas configuraciones de redes (1992, pp. 152-153).

En otras palabras, las redes internacionales difieren de las restantes redes de emigrantes debido a las políticas que los gobiernos nacionales trazan para regular los movimientos de población (una cuestión ya tratada extensamente en el capítulo 3)⁴.

³ Véase Balán (1992), Massey y otros (1987, pp. 139-171), Singhanetra-Renard (1992), Tilly (1998, pp. 147-169), Wilpert (1992).

⁴ Recientemente, las redes de inmigrantes fueron materia de un renovado interés por parte de los estudiosos de las migraciones que estudian la globalización y el transnacionalismo. Rouse (1991, p. 20), que estudia a los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos, prefiere hablar de «circuito» que de «red», «porque evoca con mayor efectividad la *circulación* de personas, dinero, bienes e información, la naturaleza pseudoinstitucional del arreglo (en torno a lazos puramente individuales) y la importancia [...] del lugar (por encima de las vinculaciones puramente sociales)». Por su parte, Kearney (1996, p. 124), quien también estudia la inmigración mexicana en Estados Unidos, sostiene que las «redes transnacionales contrastan con el significado usual de las redes sociales en la teoría de redes, que enfatiza los vínculos entre personas por oposición a la idea de que las personas se mueven-emigran».

Aunque las redes internacionales se forman con la influencia de políticas que los gobiernos nacionales diseñan para contenerlas, de modo tal que en efecto, la «inmigración y las leyes de inmigración resultan casi inseparables» (Coutin, 2000, p. 10), esto no quiere decir que las políticas inmigratorias siempre tengan éxito en controlarlas. En realidad, dichas políticas rara vez resultan efectivas o son consistentes, puesto que los intereses económicos y políticos que llevan a los países receptores a regular la inmigración tienden a ser conflictivos (Brochmann, 1999a; Martin, 1992). Además, dado que las redes de emigrantes están conformadas por relaciones informales basadas en el parentesco, el vecindario, la amistad y el sentido de pertenencia de sus componentes a su lugar de origen, pueden cambiar fácilmente de forma y dirección, y adaptarse —en un contexto de migración internacional— a las modificables políticas migratorias y del mercado laboral (Balán, 1992; Singhanetra-Renard, 1992, pp. 198-201). Como señalaran Gurak y Caces:

[d]ado que las redes no son definidas normativamente, al menos en su origen, ellas pueden asumir una serie de formas —según las condiciones así lo requieran— con mayor facilidad que estructuras más institucionalizadas como las familias y las organizaciones formales⁵ (1992, p. 152).

En efecto, en lugar de prevenir la migración del Tercer Mundo, los controles inmigratorios de los países desarrollados a veces logran exactamente lo opuesto al promover, en realidad, el desarrollo de las redes de migrantes. Al respecto, Wilpert (1992, p. 178), quien estudió la inmigración de los llamados trabajadores invitados turcos a Alemania en las décadas de 1960 y 1970, explica que «para reclutar y controlar el ingreso de los trabajadores invitados, Alemania estableció un programa de reclutamiento de gobierno a gobierno». Sin embargo:

alrededor de la tercera parte de quienes figuran registrados como que usan el auspicio oficial no fueron extraídos de las listas de espera de las oficinas laborales conjuntas turco-alemanas, sino que fueron nominados por empresas en Alemania sobre la base de recomendaciones hechas por parientes o amigos de los que ya estaban empleados allá (1992, p. 184).

Concluye que «la morfología social de las redes es como una ameba, una criatura con una compleja diferenciación interna pero sin células y órganos definidos, que corresponden a los componentes sociales de las comunidades corporativas» (Kearney, 1996, p. 125).

⁵ Gurak y Caces (1992, p. 152) también afirman que las redes de los migrantes «no necesitan ser altamente institucionalizadas, pero pueden ser un conjunto de relaciones que giran en torno a algún principio organizador».

Esta práctica de reclutamiento favorecía en particular a los inmigrantes de las áreas rurales de Turquía, que «cuentan con redes sociales más efectivas para la organización de la cadena migratoria que los residentes de las grandes áreas urbanas» (1992, p. 179). El análisis de Wilpert revela que las redes de migrantes alentadas originalmente por la política alemana de trabajadores invitados, y usada por las compañías germanas para reclutar trabajadores, continuaron jalando nuevos inmigrantes después de que la migración turca quedara prohibida en 1973. Asimismo, sugiere que «el incremento en la migración turca que siguió a la prohibición de 1973 se debió mayormente a la emigración de parientes que se unieron a los trabajadores inmigrantes en Alemania» (1992, p. 178).

Wilpert además indica que los desequilibrios estructurales entre la oferta y la demanda de mano de obra en distintas regiones o países vienen desempeñando un papel fundamental en brindar el ímpetu inicial para la formación de las redes de migrantes (véase también Gurak & Caces, 1992, p. 154). Esto evidencia, asimismo, que una vez iniciadas las redes de migrantes, estas a menudo se convierten en entidades duraderas o, como Tilly sostiene, las «redes sociales usadas y transformadas por la migración perduran mucho después de la época del desplazamiento» (1992, p. 90). Uno de los papeles más importantes de las redes sociales en tales cadenas migratorias duraderas es actuar como mecanismos para reducir los costos de captar nuevos inmigrantes y facilitar un flujo continuo de información y recursos entre el país anfitrión y el lugar de origen de los inmigrantes (Massey y otros, 1987, pp. 147-153). Para hacer esto, las redes deben adaptarse constantemente a los cambios en las políticas migratorias y del mercado laboral de los países receptores, para lo cual deben modificar la dirección y las estrategias migratorias (Balán, 1992; Singhanetra-Renard, 1992). Así, aunque las transformaciones en las políticas migratorias lleguen a estorbar la movilidad en una parte del mundo, pueden, en cambio, promover la formación de nuevas redes en otras. Como intentaré demostrar, esto fue lo que sucedió cuando la emigración peruana comenzó a cambiar de curso y de dirección, de Estados Unidos hacia España, Italia, Japón y Argentina a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa.

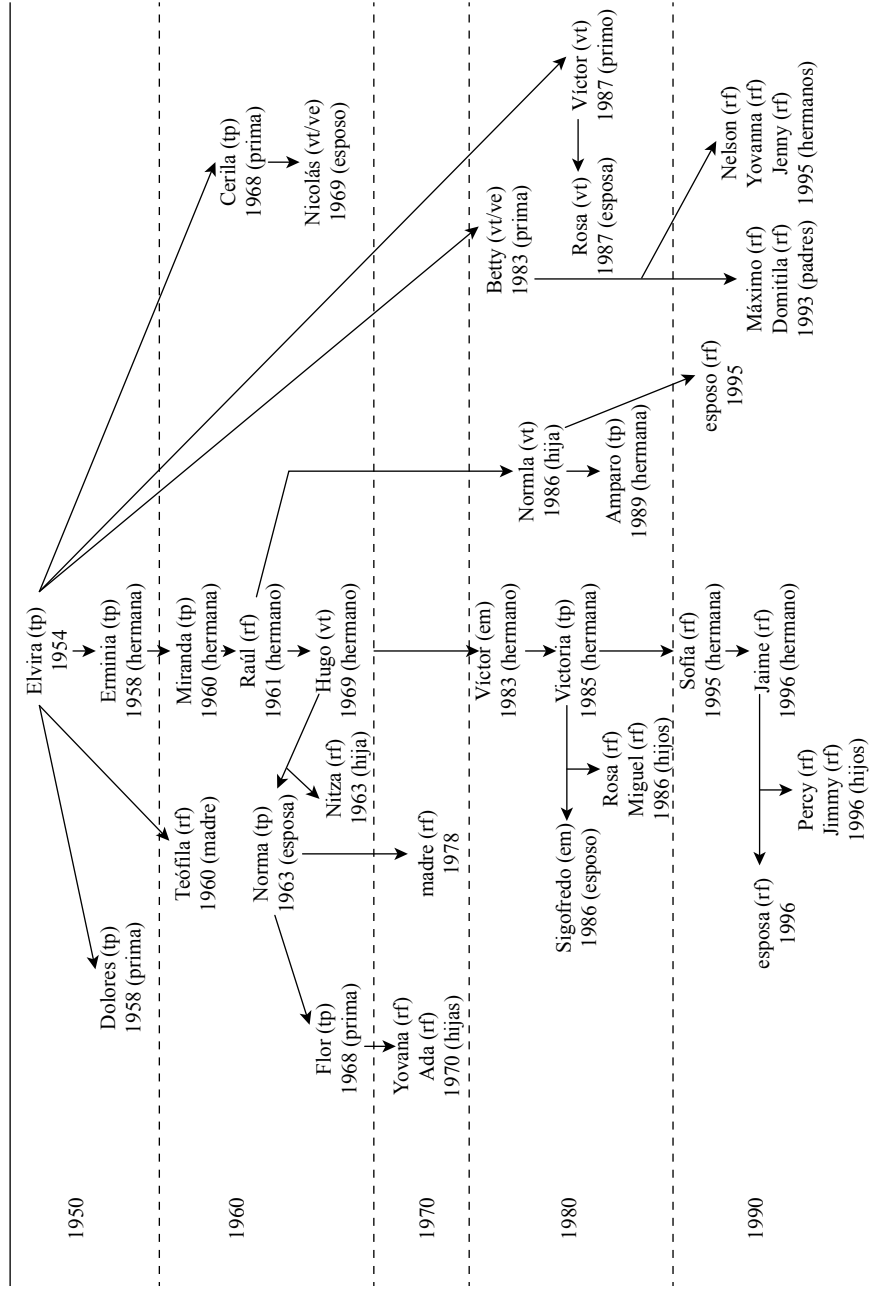
LA RED DE ELVIRA CON DESTINO A ESTADOS UNIDOS: LA PERSPECTIVA DE LARGO PLAZO

Regresemos a la anécdota que introdujo este capítulo y veamos cómo fue que Elvira y su familia organizaron su cadena migratoria transnacional y lograron resolver sus problemas legales e iniciar una nueva vida en Miami. En 1954, cuando su empleador estadounidense la llevó a Miami, solamente había unos cuantos peruanos en Florida meridional. Sin embargo, durante las siguientes décadas su número creció constantemente, debido, en parte, a la red familiar de Elvira. En 1958 logró encontrar una familia estadounidense que aceptó llevar a su hermana Erminia a Miami, para que trabajara para ellos. Elvira cuenta que ambas se convirtieron en residentes permanentes de Estados Unidos a la semana de su arribo, y que adquirieron la ciudadanía estadounidense unos cuantos años más tarde. Su nuevo estatus les abrió el acceso a más beneficios sociales y les otorgó los mismos derechos legales que a otros estadounidenses. Con ello también se incrementó su capacidad de llevar parientes del Perú a Estados Unidos mediante la reunificación familiar, un derecho que resultó crucial para la transición de la fase dos a la tres en el desarrollo de la red transnacional de Elvira.

En 1958, Dolores, una prima de Elvira nacida y criada también en Chumbi, consiguió una visa de turista para visitar Estados Unidos y viajó a Miami (véase la figura 8). Unos cuantos años más tarde, ella logró llevar a su esposo gracias a la reunificación familiar, y posteriormente ambos partieron a Chicago, donde viven actualmente. En 1960, Miranda, otra hermana de Elvira, llegó a Miami a través de Dolores, quien también la ayudó a encontrar un empleador estadounidense. Miranda pronto consiguió la residencia y posteriormente, la ciudadanía. Ese mismo año, Teófila, la madre de Elvira, también llegó allá y fue la primera de sus parientes en emigrar a Estados Unidos mediante la reunificación familiar. Su madre, que también proviene de Chumbi, solamente había estado unas dos veces en Lima antes de emigrar al país del norte, lo que explica su deficiente español. Sin embargo, durante sus casi cuarenta años en Estados Unidos, esta quechuahablante, inicialmente monolingüe, no solamente aprendió español, sino que además mejoró considerablemente sus habilidades comunicativas en inglés. Teófila recuerda:

Quando llegué creía que todos en Miami hablaban inglés. Claro, yo entonces solo hablaba quechua pero entonces aprendí castellano, y hoy puedo hablar con casi todos aquí. Hasta aprendí inglés, quiero decir para ir y hacer las compras y ese tipo de cosas.

Figura 8. La red de Elvira con destino a EE.UU.



Claves: tp: trabajo permitido, rf: reunificación familiar, vt: visa de turista, em: espaldas mojadas, ve: visa de estudiante

En 1963, dos parientes femeninas más de Elvira llegaron a Miami. La primera de ellas fue Norma, la cuñada de Erminia (la hermana de Elvira), quien con ayuda de sus familiares encontró trabajo en Miami como empleada doméstica de una familia estadounidense. Norma mantuvo este trabajo hasta convertirse en residente dos años más tarde. Esto le permitió viajar al Perú y visitar Chumbi, donde se casó con Hugo, un paisano suyo. La segunda en llegar fue Nitza, la hija del primer matrimonio de Hugo, quien fue llevada a Estados Unidos a los cinco años como la hija adoptada de Erminia mediante la reunificación familiar. Nitza fue la primera de la red de inmigrantes de Elvira que asistió a la escuela en Estados Unidos. Hoy en día es una ciudadana estadounidense que estudia psicología en una universidad de Miami.

Luego, en 1968, llegaron Cerila, una pariente lejana de Elvira procedente de Chumbi, y Flor, una prima de Norma. Ambas obtuvieron permisos de trabajo como empleadas domésticas de familias estadounidenses en Miami, unas cuantas semanas después de su arribo. Cerila posteriormente se casó con un peruano en Miami y tuvo dos hijas, Yovana y Ada, nacidas ambas en Estados Unidos y que, por tanto, son ciudadanas de este país. En 1969, Nicolás, esposo de Cerila, ingresó a Estados Unidos con una visa de turista. Al vencersele, solicitó una visa de estudio que duró un par de años. Aunque este documento le da al migrante el derecho a residir pero no a trabajar, Nicolás sí lo hizo lavando platos para ganarse la vida mientras la visa duró. El último del pueblo en llegar en los años sesenta fue Hugo, el esposo de Erminia, quien también llegó en 1969.

La historia migratoria de Hugo resulta interesante debido a que su arribo marca la transición de la red de Elvira de la fase tres a la cuatro. Hugo no solamente fue uno de los primeros varones de la familia en emigrar⁶, sino que además llegó en un momento en el cual los peruanos estaban cambiando sus estrategias de subsistencia en Estados Unidos. Hasta mediados de los años sesenta, el sistema de cuotas por origen nacional tendía a favorecer a los latinoamericanos por encima de europeos y asiáticos. De ahí que Elvira y los parientes que la siguieron hayan tenido pocos problemas para conseguir permisos de trabajo y convertirse en residentes legales apenas unos meses después de su arribo. Hoy en día varios de ellos son ciudadanos estadounidenses. Sin embargo, cuando la Ley de Inmigración y Nacionalidad de 1965 introdujo un nuevo sistema de visas para la reunificación familiar y las

⁶ El primer miembro varón de la red inmigrante de Elvira fue Raúl, su hermano, quien llegó en 1961 a través de la reunificación familiar. Para el momento en que emigró, él tenía dos hijas fuera del matrimonio — Norma y Amparo— a las cuales dejó con su madre. Elvira recuerda que no obstante repetidos intentos, él jamás logró «jalar» a sus dos hijas antes de su fallecimiento en 1980.

habilidades laborales, abolió también el viejo sistema de cuotas, que durante años había protegido a los latinoamericanos que trabajaban como empleados domésticos y como jardineros de la competencia de otros grupos inmigrantes. La nueva ley también hizo que para los peruanos resultara más difícil encontrar empleadores en Estados Unidos dispuestos a contratar recién llegados, o ayudarles a solicitar permisos de trabajo y residencia. En consecuencia, las redes se vieron forzadas a cambiar de estrategias de subsistencia e inventar nuevas formas de llevar a sus parientes desde el Perú. Una de ellas era solicitar la reunificación familiar, otra invitar a sus parientes a Estados Unidos con una visa temporal (turismo, estudios, negocios, entretenimiento, etcétera). Una última opción era simplemente cruzar la frontera entre EE.UU. y México ilegalmente.

De este modo, en vez de esperar a que su hermana y esposa solicitaran la reunificación familiar, Hugo optó por la segunda solución e ingresó a Estados Unidos con una visa de turista, que luego cambió por otra de estudiante. Sin embargo, sin residencia permanente o permiso de trabajo, su estatus legal en Estados Unidos era mucho más precario que el de su hermana y su esposa, y sus opciones para encontrar trabajo quedaban bastante limitadas. A diferencia de sus parientes femeninas, que encontraron trabajo como empleadas domésticas casi inmediatamente después de su arribo, Hugo se vio obligado a labrarse su propio nicho en el mercado laboral de varones inmigrantes indocumentados de Miami, que venía creciendo rápidamente. Según él:

Las cosas fueron mucho más fáciles para mis parientes mujeres. Era casi seguro que ellas encontrarían trabajo como domésticas tan pronto llegaran. Cuando yo llegué solo había unos cuantos hombres entre los peruanos. ¿Y dónde íbamos a encontrar trabajo? Tuve que buscar empleo solito. Y ¿sabes? Cuando eres ilegal todo es más difícil.

Por su parte, Víctor cuenta que trabó amistad con otro inmigrante latinoamericano que le ayudó a encontrar empleo lavando platos en un restaurante en Key Biscayne. Después de un par de años con empleos temporales, Hugo solicitó un permiso de trabajo, el que consiguió en 1972. Se unió entonces a la fábrica de muebles en que continúa como trabajador no calificado.

En las décadas de 1970 y 1980 unos cuantos pobladores más de Chumbi llegaron a Estados Unidos. Nicolás llegó con una visa de turista. Se matriculó entonces en un programa de lenguaje de dos años de duración y recibió una visa de estudio. Después de convertirse en residente llevó a su esposa peruana mediante el programa de reunificación familiar. En 1978, la solicitud que Norma y Hugo hicieron

de reunirse con su madre desde Chumbi finalmente rindió fruto. Ella inicialmente fue a visitar a sus hijos con una visa temporal, pero se le concedió la residencia cuando Norma se convirtió en ciudadana de EE.UU., en 1980. En 1983 Bety, una prima lejana de Elvira, consiguió una visa de turista y viajó a Estados Unidos. Después de tres meses la cambió por otra de estudiante, la cual prolongó su derecho a quedarse pero no le permitía trabajar. En consecuencia, ella se vio obligada a trabajar ilegalmente como empleada doméstica. Sin embargo, tres años más tarde se casó con un estadounidense y en 1991 se convirtió en ciudadana de EE.UU. Unos años después, llevó a sus padres, también de Chumbi, y posteriormente a sus tres hermanos, Nelson, Yovana y Jenny.

Ya en la década de 1970, la red andina de Elvira cambió su composición de género y entró a la fase cuatro. No solo un número creciente de varones de Chumbi se unió a la comunidad transnacional predominantemente femenina de este pueblo en Miami, sino que como se hizo mucho más común para los peruanos y otros latinoamericanos que se les negara la visa de turista en la embajada de EE.UU. en Lima, la cadena migratoria de Elvira comenzó a usar la frontera entre este país y México. Aunque estos recién llegados entraron ilegalmente al país, muchos de ellos, los tíos y tías de Elvira inclusive⁷, consiguieron la residencia legal con ayuda de otros inmigrantes solicitando la reunificación familiar.

Otros más que no estaban dispuestos a esperar que sus parientes los llamaran, o a los cuales se les negó la visa de turista, se unieron al número rápidamente creciente de inmigrantes latinoamericanos que ingresaron a Estados Unidos ilegalmente a través de México. De este modo, durante las décadas de 1970 y 1980 esta ruta migratoria algo más problemática llevó a Miami a otro grupo, tanto de varones como de mujeres. En 1983, Víctor, el hermano de Hugo, solicitó una visa de turista para visitar a su familia en Miami, pero le fue negada y se aventuró más bien a viajar primero a México y luego proseguir ilegalmente por tierra a Estados Unidos. Hoy en día es residente legal y vive en Miami. Victoria, la media hermana de Erminia, también se unió a la comunidad de Chumbi en Miami dos años más tarde, a través de esta ruta. Su esposo Sigofredo, otro paisano, que cruzó la frontera mexicana a pie,

⁷ Este grupo también incluye a las dos hijas de Raúl, quienes no lograron llegar a Estados Unidos antes de que su padre falleciera. En 1986, Norma viajó a Miami para visitar a sus tías con visa de turista, en tanto que Amparo adquirió la residencia temporal en 1989, luego de que Erminia encontrara una familia estadounidense que buscaba una empleada doméstica. Mientras que Amparo pronto se convirtió en residente permanente, Norma pasó varios años de ilegal en Estados Unidos al expirar su visa de turista. Sin embargo, con ayuda de un abogado obtuvo su *green card* a comienzos de los noventa, lo que le permitió «jalar» a su esposo, también de Chumbi, gracias a la reunificación familiar.

la siguió en 1986⁸. Asimismo, Víctor llegó a Miami en 1987, luego de trabajar varios años en Venezuela. Su esposa Rosa se le unió ese mismo año.

A finales de los años ochenta y comienzos del siguiente decenio, la política migratoria estadounidense se hizo más estricta y el control fronterizo más eficiente. Además, como México comenzó a exigir visa de turista a los peruanos, el viaje de Perú a Estados Unidos se hizo no solo más peligroso sino también más costoso. En consecuencia, comenzaron a surgir en Lima agencias informales que ofrecían a los peruanos viajes organizados a Estados Unidos, que los llevaban primero a un país centroamericano y luego ilegalmente por tierra a California, desde donde los viajeros proseguían el viaje a Miami por cuenta propia. El costo de una experiencia tan peligrosa como esta fácilmente alcanzaba los ocho mil dólares. Además, la ley de 1996 hizo que para los inmigrantes indocumentados (sean «espaldas mojadas» o los que se quedan al vencerse su visa) resulte más difícil conseguir la residencia y permiso de trabajo en Estados Unidos.

A pesar de estos obstáculos, la cadena migratoria de Chumbi continúa generando nuevos candidatos a inmigrantes. En el transcurso de los últimos cuarenta años, la red de migrante de Elvira ha crecido tanto que ahora abarca varias generaciones y amplias categorías de parentesco, lo cual eleva la opción de reclamar la reunificación familiar con parientes en el extranjero. En otras palabras, el tiempo está del lado de su red, que a finales de los años ochenta retrocedió de la cuarta fase migratoria —el cruce ilegal de la frontera— a la tercera, que ahora viene «jalando» a recién llegados exclusivamente a través del programa de reunificación familiar. El último en llegar fue Jaime, uno de los hermanos de Hugo, quien arribó a Miami en 1996 junto a su esposa y dos hijos, luego de esperar doce años para reunirse con su madre y hermanos.

LA RED DE SOFÍA CON DESTINO A ESTADOS UNIDOS: LA PERSPECTIVA DEL MEDIANO PLAZO, I

Sofía era una joven cuando viajó a Estados Unidos en 1969, junto con la familia para la cual trabajaba en Lima. Al igual que Elvira, sus empleados estadounidenses la llevaron a Miami. Y posteriormente terminó encabezando, como Elvira, una cadena migratoria transnacional de décadas de duración. Además, y al igual que dicha cadena migratoria, la red de Sofía se desarrolló como una extensión de otra

⁸ Victoria y Sigofredo se convirtieron en residentes después de un par de años, lo que les permitió «jalar» a sus dos hijos, Rosa y Miguel.

ya establecida de emigración rural-urbana, que llevaba campesinos de la sierra desde Pichos, la comunidad nativa de Sofía en la sierra central peruana, a Lima.

El primer pariente que le siguió fue su hermano David, quien llegó a Estados Unidos en 1980 (véase la figura 9). Él dejó su pueblo natal de Pichos a los diecisiete años, para ir a estudiar arte a Lima con el respaldo de sus parientes en dicha ciudad. Sin embargo, jamás terminó sus estudios y después de tres años decidió unirse a Sofía en Miami. Viajó entonces a Estados Unidos con una visa de turista, se quedó luego de que se le venciera y trabajó ilegalmente recogiendo tomates en Homestead, Florida del sur. Él dice:

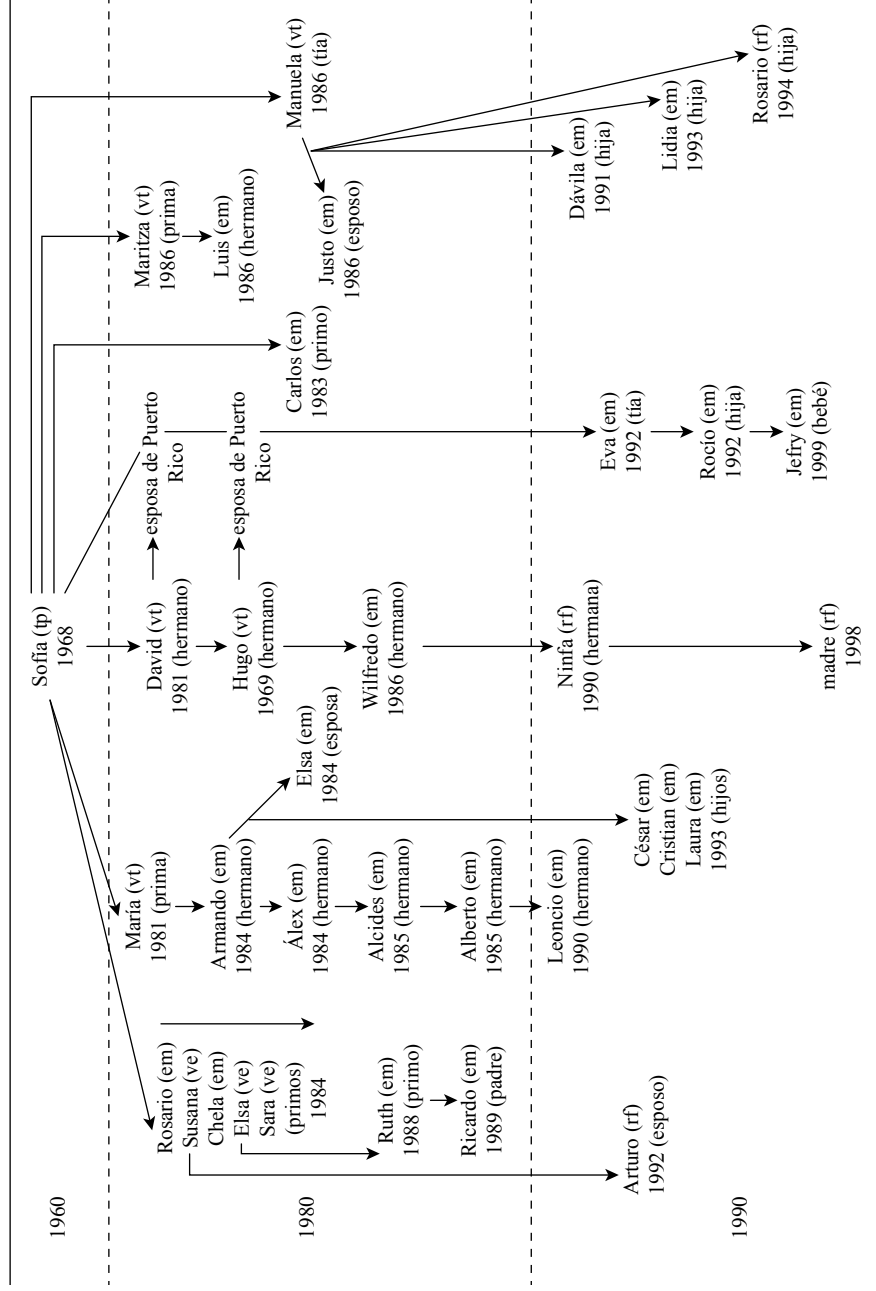
Tuve la suerte de entrar a Estados Unidos como turista. No tuve que cruzar la frontera como tantos otros. Pero después sufrí un montón como un trabajador ilegal. Explotan y abusan de ti todo el tiempo.

David continuó trabajando ilegalmente como lavaplatos en distintos restaurantes de Miami, hasta que la ley de inmigración de 1986 le otorgó el estatus de residente legal a él y a miles de ilegales más que ingresaron al país antes de la amnistía de 1982⁹. Hoy en día, está casado con una puertorriqueña, con quien tiene dos hijas.

En 1981, María, prima de Sofía, llegó a Miami. Al igual que David, ella entró a Estados Unidos con una visa de turista y se quedó luego de que caducó. Con la ayuda de Sofía halló empleo como empleada doméstica y mantuvo este trabajo hasta que contrajo matrimonio. Como su esposo, un natural de Centroamérica, ya tenía la residencia, María automáticamente también la consiguió. Posteriormente, Arturo, hermano de María, también viajó a Estados Unidos con visa de turista y posteriormente se quedó sin permiso. De igual modo que David, se le concedió la residencia con la ley de inmigración de 1986. En 1982, Armando, hermano de Sofía, también entró con visa de turista. Unos años después se casó con la hermana puertorriqueña de la esposa de David, con lo cual pudo convertirse en residente legal.

⁹ David sostiene haber nacido fuera del matrimonio y que su padre jamás lo reconoció. Por ello no se siente realmente parte de la familia de Sofía y en vez de usar la oferta de su hermana de «jalarlo» con el programa de reunificación familiar, prefirió llegar a Estados Unidos por su cuenta.

Figura 9. La red de Sofía con destino a EE.UU.



Claves: tp: trabajo permitido, rf: reunificación familiar, vt: visa de turista, ve: visa especial, em: espaldas mojadas

A partir de 1983, la red inmigrante de Sofía cambió de estrategia y ganó velocidad. A diferencia de la de Elvira, que regresó de la fase cuatro a la tres después de la ley de 1986, la de Sofía saltó directamente de la fase dos a la cuatro. Como Sofía seguía siendo la única integrante de la comunidad de Pichos en Miami que era ciudadana estadounidense, y dado que para 1986 ni siquiera un puñado de sus paisanos había conseguido la residencia legal, su red no estaba en posición de usar el programa de reunificación familiar como mecanismo de arrastre a la escala en que lo hacía la de Elvira. Además, en la década de 1980 se fue haciendo cada vez más difícil para los peruanos conseguir visas de turista y otros tipos de visas temporales para EE.UU., de modo que los paisanos de Sofía se vieron obligados a buscar otras formas de entrar a ese país. En la década de 1980, el número cada vez más grande de peruanos que hacían el viaje a Estados Unidos por tierra era evidencia de este cambio en las estrategias migratorias.

Carlos, primo de Sofía, fue el primero en usar la red para cruzar ilegalmente la frontera con México. En 1983 viajó a este país por vía aérea y entró con visa de turista. En Tijuana se contactó con un *coyote*, apodo de los agentes profesionales que ayudan a los inmigrantes indocumentados a cruzar la frontera entre EE.UU y México. Una vez que cruzó la frontera tomó un vuelo de Los Ángeles a Miami, donde lo esperaban sus parientes. En 1984, Armando, hermano de María, siguió el ejemplo de Carlos y entró a Estados Unidos con su esposa, con ayuda de un *coyote*. Para financiar el viaje, Arturo prestó a su hermano el dinero, que Armando prometió devolverle una vez que se hubiese establecido en Miami. Otros seis paisanos más siguieron en 1984 a través del sistema de los *coyotes*. Uno de ellos fue Álex, otro hermano de María, en tanto que las restantes cinco eran parientes lejanas de Sofía.

En 1985, Alcides y Alberto, dos hermanos más de María, llegaron a Miami a través de México. Ambos se prestaron el dinero para el viaje de los migrantes de Pichos que estaban en Miami y volaron a ese país, al que entraron como turistas. Allí contactaron a un *coyote*, que les ayudó a cruzar la frontera con Estados Unidos. Al año siguiente, la red de Sofía llevó otros cinco paisanos más a Miami¹⁰. Al respecto, Alcides dice:

Fuimos tratados bien por el *coyote* que contratamos, pero sé de otros que sufrieron abusos y fueron chantajeados. Sabes, los *coyotes* solo lo hacen por el dinero.

¹⁰ La primera en emigrar fue Maritza, una prima lejana de Sofía, quien viajó con visa de turista. Ella pronto encontró trabajo como empleada doméstica y comenzó a ahorrar dinero para «jalar» a más parientes desde Perú. Wilfredo y Luis, de otro lado, cruzaron la frontera entre EE.UU. y México con ayuda de los *coyotes*. Mientras que el primero, hermano de Sofía, se prestó de Rosario el dinero para cubrir los gastos de viaje, Luis recibió el apoyo de su hermana Maritza. En 1986, Manuela, tía de Sofía, también partió para Estados Unidos con visa de turista. Al mismo tiempo su esposo, Justo, a quien acababa de negársele una visa de turista, entró a Estados Unidos por la frontera con México. Manuela posteriormente regresó a Lima en tanto que Justo, que hoy es ciudadano de EE.UU., vive en Miami donde se gana la vida limpiando las mesas en un centro comercial. Él señala que espera regresar a Lima cuando se jubile en unos cuantos años más.

Otros dieciocho paisanos de Sofía llegaron a Miami entre 1987 y 1995, todos salvo tres de ellos «espaldas mojadas», nombre dado a los inmigrantes documentados que entran a Estados Unidos desde México, y que a menudo tienen que caminar o nadar para cruzar la frontera¹¹. En consecuencia, la comunidad inmigrante de Pichos en Miami ahora suma más de cuarenta miembros de ascendencia peruana y varios más nacidos allá. Incluso, durante las tres décadas de actividad de la red, los hermanos, primos y otros parientes lejanos de Sofía crearon varias nuevas cadenas migratorias más.

A diferencia de Elvira, Sofía llegó a Estados Unidos después de la ley de 1965, la cual tuvo profundas implicancias para la composición de género de la red inmigrante que estaba a punto de crear, así como para las rutas migratorias que sus parientes usarían. Así, los inmigrantes varones tienen un papel mucho más activo en su red que en la de Elvira; además, en vez de entrar a Estados Unidos como turistas o mediante la reunificación familiar, la mayoría de los emigrantes de Pichos se unieron a otros latinoamericanos que cruzaron la frontera con México como «espaldas mojadas». De este modo, la red de Sofía no tuvo el tiempo necesario para establecer una comunidad de parientes y paisanos en Estados Unidos con que arrastrar a los recién llegados y reclamar el derecho a la reunificación familiar, sino que se vio forzada, más bien, a saltar directamente de la fase dos a la cuatro.

LA RED TRANSATLÁNTICA DE OFELIA: LA PERSPECTIVA DEL MEDIANO PLAZO, 2

Un año después de que Elvira partiera para Estados Unidos, otra joven de un pueblo vecino de Chumbi también dejó el Perú. Ofelia nació y fue criada en Rivacayo, pero antes de ser mayor de edad se fue a Lima, donde un grupo de migrantes de su pueblo había formado una comunidad. Pronto encontró trabajo como empleada doméstica en casa de una familia estadounidense, que le propuso llevarla a Miami en 1955. Al respecto, ella dice:

En ese tiempo no había tantos hispanos en Miami y apenas unos cuantos peruanos. La mayoría de nosotros éramos muchachas jóvenes. Y en esa época todas trabajábamos como empleadas domésticas.

¹¹ Los tres que hicieron el viaje directamente por vía aérea fueron los padres de María y uno de los tres hijos de Manuela y Justo; todos ellos llegaron gracias al programa de reunificación familiar. Entre los recién llegados en este periodo estaban los dos últimos hijos de Manuela y Justo, los padres y los hermanos restantes de Sara, otra hermana de Sofía, el último de los hermanos de María, una tía de Sofía junto a su hija y su bebé recién nacido, y los esposos de Susana y Sara, así como los tres hijos de Armando, que llegaron en 1984.

Su decisión de responder «sí» desencadenó la formación de una red transnacional migrante que ha durado décadas, y que marcó la transición de la fase uno a la dos en la historia migratoria de Rivacayo.

Una vez establecida en Miami, Ofelia comenzó a buscar familias estadounidenses que estuvieran interesadas en contratar a sus paisanas como empleadas domésticas. Aunque sus intentos de encontrar nuevos empleadores en Miami inicialmente fracasaron, sí logró ayudar a su sobrina Lucy a encontrar trabajo en Lima en 1957, como empleada doméstica de una familia estadounidense. Cuando la familia regresó a su ciudad natal en Miami, le ofreció a Lucy la misma posibilidad que su tía tuvo unos años antes. Ella decidió ir con ellos y dejó el Perú en 1958 (véase la figura 10). Después de estar un par de años en Miami conoció a Máximo, su futuro esposo, quien vivía en Estados Unidos desde 1960¹². Hoy en día Lucy vive en Miami y tiene una hija nacida en EE.UU. y que, por tanto, es ciudadana estadounidense.

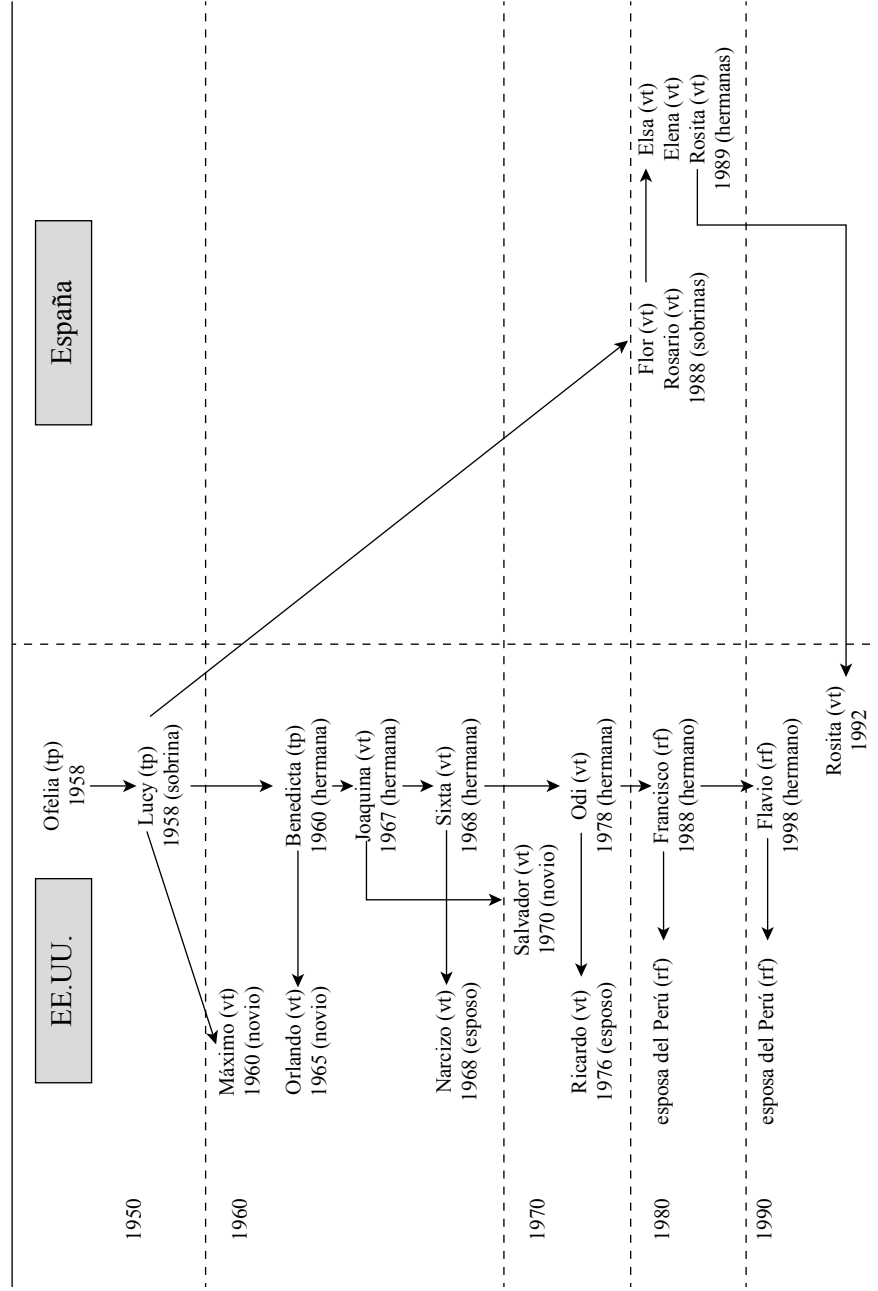
En 1960, los esfuerzos de Lucy por encontrar un empleador en Miami para una de sus parientes finalmente tuvieron éxito. Esto llevó a su hermana Benedicta a Estados Unidos, quien posteriormente llevó a su novio peruano, con quien luego contrajo matrimonio. Actualmente, la pareja vive en Connecticut con sus tres hijos, todos ellos nacidos en EE.UU. Joaquina, una tercera hermana, llegó en 1967 y un año más tarde le siguió Sixta, la hermana de Lucy¹³. Ambas encontraron trabajo como empleadas domésticas de familias estadounidenses. Cuatro años más tarde Sixta conoció a Narcizo, también peruano, con quien se casó¹⁴. Hoy los dos viven en Miami.

¹² Máximo, quien es de Huaral, y es peruano de ascendencia japonesa, ya tenía un hermano que vivía en Washington DC. Su hermano, un ingeniero, fue llevado a Estados Unidos en 1948 por la compañía estadounidense para la cual trabajaba en el Perú.

¹³ Joaquina «jaló» a su novio peruano a Estados Unidos, al igual que Benedicta. La pareja posteriormente se casó y estableció en Washington DC, donde nacieron sus dos hijos. Ambos niños son ciudadanos de EE.UU., y ahora están cumpliendo su servicio militar en Alemania.

¹⁴ Narcizo emigró primero a Venezuela, donde pasó varios años trabajando en una fábrica. Posteriormente viajó a Estados Unidos con visa de turista y se quedó hasta que se le venció. Él cuenta que todavía era un inmigrante indocumentado cuando conoció a Sixta. El matrimonio le permitió solicitar una visa de residente en Estados Unidos, la que obtuvo al siguiente año. La pareja vive en Miami y no tiene hijos.

Figura 10. La red transatlántica de Ofelia



Claves: tp: trabajo permitido, rf: reunificación familiar, vt: visa de turista

Odi, otra hermana más de Lucy, llegó a Estados Unidos unos cuantos años más tarde siguiendo una ruta distinta. Luego de dejar su pueblo natal de Rivacayo a los diez años, se fue a vivir con Lucy y Benedicta a Lima. Allí terminó el colegio y encontró trabajo como empleada doméstica en casa de una familia peruana de clase media. En 1968, una amiga le pidió a Odi, ya de veinte años, que fuera con ella a Venezuela. La amiga había estado trabajando como ayudante del hogar en Lima para una pareja peruano-venezolana, la cual estaba regresando a su país y deseaba llevar consigo a dos empleadas peruanas. Odi aceptó la oferta y pasó los siguientes seis años en Venezuela, trabajando primero como empleada doméstica y posteriormente como vendedora en una tienda de telas. Durante su estadía en Venezuela, Odi frecuentemente recibía información acerca de sus hermanas en Estados Unidos, quienes la animaban a visitarlas. De este modo, viajó en 1974 a Estados Unidos, primero a Los Ángeles a visitar a otros de sus parientes, y después a Miami, donde se quedó hasta vencerse su visa de turista y se convirtió en ilegal. Luego de un par de años consiguió trabajo como empleada doméstica de una familia estadounidense en Miami, la cual le ayudó a conseguir un permiso de trabajo y la residencia legal. Hoy en día trabaja en un restaurante de Burger King y vive con Paul, su hijo de doce años, quien nació en Estados Unidos. Su esposo, también peruano, vive ahora con otra mujer en otra parte de Miami.

En 1965, Lucy y sus hermanas recibieron la noticia de la muerte de su hermana Aniceta en Rivacayo, mientras daba luz a mellizos. Otras dos hermanas más, que al igual que Aniceta habían permanecido en su tierra y casado con paisanos, habían fallecido unos cuantos años antes; ellas dejaron tras de sí un total de diez hijos. Como el esposo de Aniceta la había abandonado varios años antes de su muerte, y dado que ella era la última integrante del grupo de hermanos de Lucy que vivía en Rivacayo, las sobrinas y sobrinos huérfanos debían ahora ser confiados a los vecinos y parientes lejanos.

La muerte de Aniceta coincidió con la ley de inmigración de 1965 e hizo que la red inmigrante de Ofelia ingresara a su tercera fase. Para Lucy y sus hermanos su principal preocupación ahora era sacar a sus sobrinos y sobrinas de Rivacayo y llevarlos primero a Lima y posteriormente a EE.UU., a través del programa de reunificación familiar. Al respecto, ella dice:

A fin de usar este programa necesitábamos tener más miembros de la familia en Estados Unidos. Y la mejor solución siempre es tener parientes cercanos porque ellos tienen la prioridad más alta en el programa de reunificación familiar. De modo que mis hermanas y yo intentamos persuadir a mis cuatro hermanos que vivían en Lima a que vinieran. En esa época podríamos fácilmente haberles conseguido la residencia legal. Entonces nos podrían haber ayudado a «jalar» a mis sobrinas y sobrinos del Perú.

Sin embargo, de los cuatro hermanos solamente Francisco y Bravio aceptaron emigrar. Como oficiales militares del ejército peruano, Ángel y Flavio, los otros dos, estaban bien en el Perú y no tenían ningún deseo de dejar el país¹⁵. Francisco viajó a Estados Unidos con su familia en 1988, seguido diez años más tarde por Bravio.

El plan de Lucy y sus hermanas de reunificar a la familia en Estados Unidos se vio afectado por los acontecimientos políticos sucedidos en el Perú en la década de 1980. En 1987, Rivacayo fue atacado primero por Sendero Luminoso, un grupo rebelde que desató el terror y la violencia en el Perú durante la década de 1980 y el comienzo de los años noventa, y posteriormente por los militares peruanos. Muchos de los pobladores se vieron forzados a refugiarse en Lima, entre ellos las cinco sobrinas que aún vivían en Rivacayo. Ellas se quedaron allí temporalmente con Ángel y Bravio, mientras exploraban las posibilidades de emigrar. Sus perspectivas no eran halagüeñas puesto que la ley de 1986 había hecho más estrictos los criterios de la reunificación familiar en Estados Unidos, y porque el cruce ilegal de la frontera se había vuelto peligroso. Por tanto, las cinco decidieron mirar hacia otras partes del mundo.

En 1988, un amigo peruano que vivía en Madrid ofreció ayudar a dos de las sobrinas de Lucy a encontrar trabajo allí como empleadas domésticas. Ambas decidieron partir ese mismo año. En 1989 se les unieron las otras tres hermanas, con lo cual se empezaba a formar parte de la que ahora estaba convirtiéndose en una rama europea de la comunidad transnacional de Rivacayo. Esta búsqueda de nuevas rutas migratorias fue promovida no solo por los crecientes problemas que había para entrar ilegalmente a Estados Unidos a finales de los ochenta y comienzos de los noventa, sino también por la demanda cada vez mayor de empleados domésticos en las principales ciudades españolas, así como por la política migratoria del gobierno hispano. En otras palabras, España surgió como una alternativa para miles de peruanos empobrecidos y desilusionados, justo cuando el futuro económico y político del Perú se veía más sombrío que nunca, y cuando Estados Unidos endurecía el ingreso.

Pero España no reemplazó del todo a Estados Unidos como el destino favorito de la red migrante de Ofelia. En 1998, Flavio emigró a Miami junto con su esposa —también de Rivacayo— y su hija mediante la reunificación familiar. Además una de las cinco sobrinas de Lucy en Madrid, que estaba teniendo problemas para llevarse

¹⁵ Durante ese mismo lapso, Francisco, Flavio, Ángel y Bravio llevaron a Lima a catorce de los diecinueve hijos de las tres hermanas que fallecieron en Rivacayo, y allí asistieron a la escuela. Eventualmente Benedicta, que ya era una ciudadana estadounidense, logró «jalar» a una de las sobrinas a Washington DC en 1988. A esta se le unió Francisco, quien llegó a Miami con su esposa y sus tres hijos en 1991. A todos se les concedió la *green card* gracias al programa de reunificación familiar.

bien con la familia española para la cual trabajaba, viajó a Estados Unidos en 1992 para quedarse con Benedicta en Connecticut. La sobrina había solicitado antes una visa de turista para entrar a Estados Unidos, pero le había sido negada. Sin embargo, las regulaciones de inmigrantes indocumentados que venían siendo implementadas por el gobierno español en 1991 le concedieron la residencia legal en España. Un año más tarde se le concedió una visa de entrada a Estados Unidos.

Al igual que Elvira y Sofía, Ofelia encabezó una cadena migratoria que ahora tiene más de cuarenta años de antigüedad. Es más, las tres redes hicieron un uso periódico de las mismas estrategias y rutas migratorias. Pero como se iniciaron en distintos momentos y se ampliaron según distintos requerimientos legales en Estados Unidos y España, las tres pasaron las cinco fases migratorias de muy diversos modos. Además, como las relaciones sociales que les dan forma varían, las posibilidades de usar vacíos legales en las cambiantes políticas migratorias difieren, y con ello la elección de las estrategias migratorias. De modo contrario a las redes de Sofía y Ofelia, la de Elvira está basada fundamentalmente en lazos de parentesco o de matrimonio (con lo cual semeja las redes «efectivas» de Epstein, que están conformadas por relaciones «estrechas» como las arriba descritas). Aunque pasó a la fase cuatro a mediados de los ochenta, cuando algunos de los pobladores de Chumbi estaban ingresando a Estados Unidos como «espaldas mojadas», esta red regresó a la fase tres en la década de 1990, cuando Elvira y sus parientes ya habían establecido una extensa cadena de lazos de parentesco y se encontraban nuevamente en posición de usar el programa de reunificación familiar como mecanismo de arrastre.

Sofía, a su vez, llegó a Estados Unidos en la década de 1960. A diferencia de la red de Elvira, establecida catorce años antes, Sofía y sus parientes seguían luchando por construir una cadena de parentesco extensa, cuando los criterios para la reunificación familiar fueron ajustados en 1986. De este modo, su red (que semeja también a las redes «extensas» de Epstein, que están conformadas por relaciones sociales no muy sólidas) se vio obligada a saltar directamente de la fase dos a la cuatro, y a usar exclusivamente la estrategia de los «espaldas mojadas». Casi tan antigua como la red de Elvira, la de Ofelia no ganó velocidad sino hasta finales de la década de 1980, cuando la emigración peruana venía creciendo rápidamente y la estrategia de los «espaldas mojadas» de la fase cuatro se había vuelto más peligrosa. De ahí el repentino salto de su red de la fase tres a la cinco, en la cual las mujeres volvieron a ser la vanguardia de la emigración transnacional peruana, pero esta vez atravesando el Atlántico. Gracias a esto, la red de Ofelia se encuentra hoy dispersa en varios continentes y está vinculada a otras cadenas migratorias.

LA RED HISPANA DE VANESA: LA PERSPECTIVA DEL CORTO PLAZO

Vanesa soñaba con viajar a Estados Unidos desde que iba al colegio en la ciudad de Trujillo, en la costa norte peruana. Algunos de sus antiguos compañeros de clase le habían dicho que tenían parientes en Los Ángeles y Washington, dispuestos a «jalar» recién llegados. Pero para cuando ella finalmente se decidió a dejar el Perú en 1991, las posibilidades de entrar a Estados Unidos eran sombrías. Fue así que la embajada de dicho país rechazó su solicitud de una visa de turista; además, se enteró de que el cruce de la frontera, de México a EE.UU., se había vuelto una aventura peligrosa y costosa. Por ello, decidió probar su suerte en España, donde vivían un par de primas lejanas.

Vanesa dejó el Perú el 15 de mayo de 1991, una vez que había logrado ahorrar suficiente dinero para el pasaje de avión, y aterrizó en la capital de España con visa de turista. Inicialmente había planeado establecerse en Madrid con sus parientes. Sin embargo, como no se sintió bienvenida, prosiguió a Barcelona apenas unas semanas después de su arribo. Optó por esta ciudad porque, según los migrantes, los salarios eran mejores que en el resto de España. Al respecto, ella explica:

No me trataron bien. Pensé que me ayudarían a encontrar trabajo y que me ofrecerían un lugar para vivir. Pero en ese tiempo la gente estaba preocupada con sus propios problemas.

Tres meses después de su arribo, se venció su visa y Vanesa se unió a la creciente comunidad de inmigrantes ilegales de Barcelona. Luego encontró trabajo como empleada doméstica en casa de una familia catalana y arrendó una habitación con una pariente de Telmo, su enamorado en Trujillo.

Sin saberlo, Vanesa había elegido el momento apropiado para entrar a España. No solo llegó un año antes de que la mayoría de los países europeos levantaran la dispensa de visa para los peruanos, sino que además llegó tres días antes de la fecha límite del 18 de mayo de 1991, fijada por el gobierno español en el proceso regulador de aquel año, para el otorgamiento de la residencia a los inmigrantes indocumentados que ingresaran a ese país. Acerca de este momento, ella dice:

¡Té imaginas! Primero llegué a Madrid y ahí no había nadie que me ayudara. Pensé hasta regresarme al Perú. Y luego resultó que había llegado apenas un par de días antes de que la amnistía terminara. Cuando llegué a España, jamás imaginé que tendría tanta suerte. Eso resolvió todos mis problemas. Piensa en todos los que llegaron después. Algunos de ellos siguen peleando con los trámites.

En efecto, Vanesa se convirtió en residente legal en menos de un año. De este modo, Telmo decidió darle el alcance en 1992. Al igual que ella, Telmo originalmente

planeó ir a Estados Unidos, donde vive su padre. Pero debido a que sus padres están divorciados, la opción de ir a España le resultó más atractiva. Además ya tenía una tía y varios primos que vivían allí. Actualmente, Telmo trabaja en una fábrica y gana lo que él considera un salario razonable; mientras que Vanesa tiene tres empleos a tiempo parcial en los que se dedica a la limpieza de casas de mujeres catalanas jubiladas. La pareja vive en un departamento alquilado; ellos han formado un hogar con Marc, su hijo de dos años, quien nació en España y que es un ciudadano de ese país.

Aunque el control migratorio hispano se endureció en la década de 1990, Vanesa logró «jalar» a varios de sus parientes gracias al sistema de cupos; es decir, a los permisos de trabajo anuales que el gobierno español otorga a distintos grupos de inmigrantes. En 1995, ella y Telmo pudieron llevar a Julia, una de las hermanas de Vanesa. Ella viajó primero a Alemania con visa de turista y luego prosiguió a España por tierra, asistida por un agente peruano contratado para que la dejara en Barcelona. Con la ayuda de Vanesa, Julia encontró a una mujer catalana jubilada que estaba buscando una empleada doméstica, y que estaba dispuesta a solicitar el cupo requerido para contratar una trabajadora extranjera. Julia regresó entonces al Perú y esperó a ser llamada por la Embajada de España en Lima para que recogiera sus documentos. Fue así que cuando viajó por segunda vez se convirtió en una extranjera en situación de legalidad, con permiso para trabajar como empleada doméstica, el cual es renovado anualmente siempre y cuando continúe trabajando con la misma empleadora.

Ese mismo año, Telmo y Vanesa llevaron a España a Nely, una prima de ella. Nely había estado planeando emigrar durante mucho tiempo. En 1991 ella le pago mil dólares a un hombre en Trujillo —su ciudad natal— por un pasaporte y una visa al Japón. Su nueva identidad habría sido la de una peruana de ascendencia japonesa, con derecho a postular a un permiso de trabajo temporal en dicho país. Ella, sin embargo, jamás recibió el pasaporte y fue estafada por dicha persona, que usó el dinero para pagar sus propios costes de viaje al Japón. Entonces volvió la mirada a Estados Unidos, donde unos parientes lejanos le habían prometido ayudarla a encontrar un empleador. Como esto también fracasó, decidió irse a España. Como Julia, Nely también usó la ruta alemana y viajó a España por tierra. Una vez que encontró un empleador regresó al Perú y esperó su cupo. Ahora trabaja como empleada doméstica en Barcelona. Al respecto, ella dice:

Antes de dejar el Perú no tenía ningún deseo de ir a España. Yo quería ir al Japón, donde se gana más dinero. También quería irme a Estados Unidos. Así es la vida. Ahora estoy en España.

Tiempo después, Telmo estaba intentando persuadir a su empleador catalán de que presentara los papeles requeridos para contratar a otra de las hermanas de Vanesa,

la cual esperaba ir a España a trabajar. Si todo salía bien, la postulante probablemente recibiría uno de los deseados cupos. En este contexto, la red transnacional de Vanesa sigue creciendo a pesar de que las fronteras de Europa están cerrándose. Sin embargo, a Telmo a veces le preocupa que el compromiso social que él y Vanesa sienten de llevar más y más parientes del Perú les impida establecer una nueva vida en Barcelona. Por ello manifiesta que:

Deseo ahorrar para comprar mi propio departamento algún día. Donde vivimos ahora, la casa está llena de parientes que llegan del Perú. Y siempre tengo miedo de que mi empleador crea que lo estoy explotando demasiado. Todos quieren un cupo. Claro, si solucionas todos tus problemas de trámites. Pero no puedo pedirle a mi empleador que consiga cupos para toda la familia de Vanesa.

El reciente éxodo de peruanos a países como España, Italia, Japón, Argentina y Chile difiere de otros flujos migratorios previos. A medida que la situación económica y política se deterioraba a finales de la década de 1980 y comienzos de la de 1990, un número cada vez más grande de peruanos urbanos empobrecidos de clase trabajadora y media, con poca o ninguna experiencia migratoria previa, se unía a la creciente emigración del país. A diferencia de los migrantes andinos, que construyeron su red transnacional como extensiones de antiguas cadenas migratorias del campo a la ciudad, y que tuvieron pocos problemas para encontrar trabajo como empleados domésticos en su nuevo entorno social, muchos de los emigrantes que dejaron al Perú en dicho periodo tuvieron que crear redes del todo nuevas y adaptarse a condiciones laborales nada favorables. Además, las cambiantes políticas inmigratorias obligaron a muchos de ellos a buscar destinos alternativos. Contrariamente a lo que ocurría en Estados Unidos, el destino tradicional de la emigración del Perú, los peruanos en Europa (al igual que los que estaban en Argentina y Chile) no habían establecido comunidades fuertes en ese entonces. Mientras que para establecerse, las cadenas de Elvira usaron la estrategia de la reunificación familiar y las de Sofía, la de los «espaldas mojadas», estas ramas más recientes de la emigración peruana se vieron forzadas a diseñar nuevos medios y tácticas.

LA RED TRANSPACÍFICA DE ALBERTO: LA PERSPECTIVA DEL EMIGRANTE QUE REGRESA

Alberto, de setenta y seis años, vive en Ashicaga, al noroeste de Tokio. Él y sus dos hermanas nacieron y fueron criados por inmigrantes japoneses en Huancaayo, en la sierra central peruana; por ende están clasificados como *nisei*. Su padre venía de la prefectura de Shioka en Japón, donde vivió con sus cinco hermanos.

En 1909, partió en la cuarta nave que transportaba al Perú trabajadores japoneses contratados en la primera década del siglo XX. Después de laborar por cuatro años en las haciendas azucareras al sur de Lima y de cumplir su contrato, regresó al Japón a unirse con su futura esposa. La boda, que fue arreglada por los padres de la joven pareja, fue uno de los llamados *matrimonios fotográficos*; es decir, el padre de Alberto y su futura novia se conocieron por fotos. Ese mismo año, la pareja recién casada viajó al Perú. En la década de 1930, un hermano del padre de Alberto también emigró con su esposa japonesa. Ellos se afincaron en Huancayo, donde tuvieron dos hijos. Tiempo después, el tío de Alberto se convirtió en un exitoso empresario que importaba y vendía artículos eléctricos a compañías y consumidores locales.

No obstante, la Segunda Guerra Mundial provocó una profunda fisura en la familia de Alberto, que se dividió y quedó fragmentada en tres continentes. Antes de que las hostilidades estallaran, su tío envió a su esposa de vuelta al Japón junto a sus dos hijos, para que pudieran estudiar allá. Sin embargo, él permaneció en el Perú cuidando sus negocios, decisión que resultó negativa. En 1942 fue detenido por la policía peruana y deportado a Estados Unidos. No solamente perdió todas sus propiedades, sino que se vio obligado a pasar tres años en un campamento para prisioneros japoneses en Texas. Después de la guerra se quedó en Estados Unidos y se estableció en Los Ángeles, donde se casó primero con una alemana y después, con una mexicana. Sus dos hijos nacidos en el Perú lo visitaron tiempo después, pero regresaron al Japón, donde viven actualmente.

Varios de los parientes más cercanos de Alberto también estaban viviendo en el Japón en ese periodo. Incluso uno de sus tíos luchó y murió como un soldado japonés en la guerra. Alberto recuerda:

Lo primero que hice al llegar al Japón fue visitar la tumba de mi tío. Me parecía que debía presentarle mis respetos. Aunque nació en el Perú, formábamos parte de la misma familia.

La hermana mayor de Alberto también fue enviada a estudiar al Japón antes de la Segunda Guerra Mundial, lo que le impidió conservar el contacto con la rama de la familia que vivía en el Perú. Después de la guerra se casó y tuvo hijos en dicho país. Al respecto, Alberto dice:

Perdimos contacto con mi hermana mayor. La guerra nos impidió comunicarnos. Hoy en día ella se ha olvidado de todo acerca del Perú.

Asimismo, su segunda hermana se quedó en Perú, donde se casó con un *nisei* y tuvo dos hijos. La esposa de Alberto también es *nisei*. Sus padres provenían ambos de Kyushu en Japón. El padre emigró en 1912 en la séptima nave que llevaba trabajadores

japoneses contratados al Perú. Regresó al Japón para casarse con la suegra de Alberto, la cual le había sido presentada también por fotografía. La pareja viajó entonces al Perú y se estableció en Huancayo, donde abrieron un negocio y tuvieron cinco hijos. En 1952 uno de los cuñados de Alberto emigró a Estados Unidos, donde se estableció y tuvo una familia; hoy en día vive en Chicago. Dos de sus cuñadas también se quedaron en Perú, donde aún viven; mientras que la otra emigró al Japón en la década de 1990.

Alberto y su esposa también emigraron al Japón en 1992, dos años después de que el Japón permitiera a los descendientes de su población emigrante encontrar trabajo temporal en el país. Ambos hablan japonés, a diferencia de la mayoría de los demás *nikkeijin* peruanos que emigraron allá en la última década, y por ello tuvieron pocas dificultades para adaptarse a la vida japonesa. Al respecto, Alberto explica:

Ambos fuimos criados antes de la guerra. En ese entonces todos los japoneses enviaban a sus hijos a escuelas japonesas y se sentían japoneses. De modo que me siento tan japonés como peruano.

Él y su esposa intentan apoyar a otros peruanos en Ashicaga. Ellos actúan como traductores cuando otros inmigrantes se comunican con las autoridades japonesas locales y ayudan cuando alguien es hospitalizado. Ante esto, nos dice:

Me parece que los peruanos en Japón deberían intentar adaptarse a la forma de vida japonesa. No podemos esperar que los japoneses nos reciban bien si nosotros no hacemos ningún esfuerzo.

Finalmente, Alberto dice que no le gustaría volver al Perú porque se siente bien en el Japón.

LA RED ARGENTINO-ITALIANA DE CASILDA: LA PERSPECTIVA ABORTADA

Casilda nació en 1974 en Huancayo, en la sierra central peruana, donde pasó su niñez y juventud con sus padres y cuatro hermanos. Su padre trabaja como chofer y mecánico de automóviles y su madre regenta un puesto en uno de los mercados locales de Huancayo, donde vende vegetales y hierbas. Hasta 1992, Raúl, el hermano de Casilda, recibía el respaldo económico de su familia para estudiar ingeniería en una universidad en Huancayo, mientras que las cuatro hermanas ayudaban a su madre en el mercado y esperaban algún día tener su propio negocio. Rosita, una de ellas, ya había ahorrado suficiente dinero como para invertir en sus propias mercaderías y se había establecido como vendedora minorista independiente. Sin embargo, los dramáticos efectos del *fujishock* en 1990 y los años subsiguientes de recesión económica

en el Perú forzaron a la familia a buscar nuevas formas de ganarse la vida y a considerar la posibilidad de dejar Huancayo.

En 1992, Rosita planeaba emigrar a Estados Unidos con Raúl. Como en ese momento la familia no tenía ningún pariente cercano fuera del Perú, los dos hermanos no podían recurrir a ninguna red existente o a relaciones de confianza para pedir ayuda y asistencia para emigrar. En otras palabras, no contaban con ningún mecanismo de arrastre. Decidieron, entonces, viajar a Estados Unidos por tierra, cruzar la frontera como «espaldas mojadas» e intentar encontrar trabajo y algún lugar donde vivir por su cuenta. Al respecto, Raúl dice:

Siempre habíamos oído de Estados Unidos y nos pareció que sería más fácil llegar allí que a Europa. Cuando no sabes cómo emigrar o adónde ir, siempre puedes viajar por tierra. Por supuesto que no teníamos ni idea de cómo sobrevivir en Estados Unidos. Pero eso también habría sido igual en otros sitios.

Para financiar el viaje, Rosita vendió toda la mercadería que había almacenado en su puesto recién adquirido en el mercado de Huancayo y usó los ahorros para pagarle cinco mil dólares a un agente emigratorio local en el Perú, quien prometió realizar todos los arreglos de viaje necesarios. Raúl, por su parte, seguía estudiando y tenía, por ello, pocos medios con los cuales contribuir al viaje. Sin embargo, para desdicha de la familia, los dos hermanos jamás llegaron a Estados Unidos. Ambos fueron detenidos por la policía en Panamá y devueltos al Perú, con lo cual perdieron todo el dinero invertido.

A pesar del fracaso de su viaje, Rosita seguía decidida a encontrar empleo fuera del Perú, pero esta vez consideró la posibilidad de irse a Europa. Dos de sus primas que trabajaban como empleadas domésticas en Milán la animaron a que fuera con sus hermanos a Italia. Sin embargo, para mediados de 1992 la Unión Europea había impuesto nuevos requisitos de visa a varios países latinoamericanos, asimismo, había hecho más estrictos sus controles fronterizos, lo cual elevó el costo que el viaje a Europa meridional tenía para los peruanos. En consecuencia, cuando Rosita decidió emigrar por segunda vez, en 1992, no podía pagar el viaje a Italia y tuvo que buscar otros destinos más cercanos. Por ello, decidió probar suerte en Argentina. Su plan era pasar unos cuantos años allí y ahorrar suficiente dinero para ir después a Italia; una estrategia migratoria seguida por muchos otros peruanos que dejaron su país a comienzos de la década de 1990, en respuesta a las políticas neoliberales del gobierno de Fujimori.

Fue así que Rosita hizo el viaje a Argentina a través de Chile en ómnibus, trayecto que le tomó tres días y le costó unos cuantos cientos de dólares. Hasta ese momento no tuvo ningún problema, excepto por el acoso que sufrió por parte de la policía

de fronteras argentina, a la que tuvo que sobornar para que la dejaran ingresar al país con una visa de turista. Con la ayuda de dos primas que habían llegado poco antes, Rosita rápidamente halló trabajo como empleada doméstica de una familia argentina en Buenos Aires, unos tres meses después de que se le venciera la visa y se convirtiera en inmigrante no autorizada. Aunque su empleo le permitía solicitar un permiso de trabajo temporal, para así conseguir el estatus de inmigrante legal, ella prefirió no hacerlo. Situación que explica así:

¿Para qué pasar por todas las molestias de hacer un montón de papeleos y pagar varios cientos de dólares para solicitar un permiso de residencia, cuando solamente deseaba pasar un año o dos en el país?

Ya en 1993, Rosita regresó al Perú para convencer a Casilda y Amanda, sus hermanas menores que aún vivían en Huancayo, de que se le unieran en Buenos Aires. Al año siguiente viajó a Argentina por segunda vez, ahora acompañada por Casilda, quien consiguió trabajo como empleada doméstica a poco de su arribo. En 1994, Amanda siguió a sus dos hermanas, quienes le ayudaron a conseguir trabajo como empleada del hogar de una familia argentina.

De este modo, las tres hermanas pasaron los siguientes tres años en Argentina trabajando como empleadas domésticas. Esto les permitía enviar parte del dinero que ganaban a sus padres en el Perú, y ahorrar para proseguir con su plan de emigrar a Italia. En 1997, Rosita finalmente decidió viajar a Europa. Primero regresó al Perú, donde le pagó a un agente de local para que le arreglara el viaje a Italia. Fue así que partió hacia Alemania, donde ingresó con visa de turista, y prosiguió luego hasta Milán. Con ayuda de sus primos encontró trabajo como empleada doméstica de una familia italiana, con un sueldo que casi duplicaba el que tenía en Argentina. En 1998 se benefició con la amnistía que el gobierno italiano concedió a todos los inmigrantes indocumentados en el país, y un año más tarde recibió un permiso de residencia permanente. Para ese mismo año había ahorrado suficiente dinero como para invitar a Raúl a que se le uniera, y en 1999 este viajó a Europa e ingresó a Italia como inmigrante indocumentado. Recién llegado, pasó varios meses buscando trabajo y viviendo, mientras tanto, del apoyo que le su hermana. Luego consiguió empleo en un taller de mecánica pero renunció a los dos meses, porque el propietario italiano se rehusaba a pagarle su salario. Cuando conocí a Raúl en Milán, en 1999, me dijo:

Estaba viviendo del salario de Rosita pero finalmente conseguí empleo. Estaba tan feliz de trabajar como mecánico, pero mi empleador no era un buen hombre. Yo le seguía pidiendo mi salario, pero siempre tenía una excusa para no pagarme. Finalmente me di cuenta de que me estaba estafando. Esto es lo que sucede cuando eres ilegal. No puedes hacer nada. Así que le dije lo que pensaba de él y me fui.

Sin embargo, después de más de medio año, encontró trabajo como chofer de un grupo de peruanos que habían establecido un negocio de transportes en Milán.

El plan de Rosita de unir a todos sus hermanos en Italia jamás se materializó. Para 1999 Amanda había ahorrado suficiente dinero como para unirse a su hermana en Milán, y regresó al Perú para hacer los arreglos del viaje. Pero en Huancayo se enamoró de otro emigrante peruano que vivía en Argentina y que también estaba visitando a su familia en Perú. La pareja decidió casarse poco después, y como su esposo deseaba regresar a Argentina, Amanda decidió viajar con él¹⁶. Ese mismo año Casilda conoció a un argentino en Buenos Aires, y piensan casarse. En consecuencia, ambas hermanas han permanecer en la Argentina. Una vez en ese país, Casilda me dijo lo siguiente:

A Rosita no le gustó oír que Amanda y yo habíamos cambiado nuestros planes y que nos estábamos quedando en Argentina. Pero ¿qué podemos hacer? Estoy embarazada y deseo formar una familia acá.

Los cuatro hermanos envían remesas a sus padres, quienes viven con Juana y su hija en el Perú. Cuando la conocí en el año 2000 en Huancayo, ella tenía intenciones de viajar a Italia con su madre, pero todavía tenía que ahorrar más dinero.

EL DESARROLLO DE LAS REDES PERUANAS POR FASES

Muchas de las redes emigrantes que han llevado a miles de peruanos a Estados Unidos durante las últimas cuatro décadas fueron iniciadas por mujeres de antecedentes rurales, que fueron llevadas o invitadas por familias estadounidenses para que trabajaran para ellas como empleadas domésticas. De este modo, fueron mujeres (Elvira, Sofía y Ofelia) las que encabezaron las tres redes en Estados Unidos aquí examinadas. Es más, son ellas las que a menudo «jalan» esposos, hijos, hermanos, padres y otros parientes varones; les buscan empleadores y les encuentran empleo como jardineros, mozos, lavaplatos, obreros de construcción, entre otros. En Estados Unidos este patrón se mantuvo hasta mediados de la década de 1960, cuando la ley de inmigración de 1965 reemplazó al sistema de cuotas por nacionalidad de origen (que hacía que para los peruanos y otros latinoamericanos resultara más fácil ingresar al mercado laboral) con la norma más liberal de la reunificación familiar. Este programa inicialmente sirvió como una útil herramienta para que los inmigrantes legales «jalaran» parientes desde el Perú. Sin embargo, como las leyes

¹⁶ Para mi sorpresa, cuando volví a visitar Milán en 2006 me topé nuevamente con Amanda. En 2002 se mudó de Argentina a Italia con su esposo.

posteriores de 1986, 1990 y 1996 endurecieron las normas al cambiar las categorías de preferencias familiares y el lapso para solicitar la reunificación, muchos peruanos comenzaron a buscar otras formas, legales e ilegales, de entrar a Estados Unidos. Una de ellas es entrar al país con una visa de turista y quedarse después de que venza o sino reemplazarla con otra de estudiante. Otra manera es unirse a otros «espaldas mojadas» latinoamericanos que cruzan ilegalmente la frontera entre EE.UU. y México.

En los últimos diez años podemos observar un patrón similar en España, Italia, Argentina y Chile, donde peruanas como Vanesa, las sobrinas de Lucy y Casilda y sus hermanas —incluso algunos varones— son contratadas por familias de clase media y alta para que cuiden de sus parientes ancianos. En efecto, en Europa meridional el reclutamiento de mano de obra extranjera para que efectúe labores domésticas se ha vuelto algo tan difundido que los gobiernos de estos países emiten una cantidad de permisos laborales especiales cada año, para que los peruanos y otros latinoamericanos cuiden de los ancianos. Por su parte, los gobiernos de Argentina y Chile siguen una política de «negligencia benigna», que crea muchas dificultades legales para los trabajadores inmigrantes de países vecinos en busca de trabajo, aunque su presencia es tolerada extraoficialmente, para satisfacer así la necesidad de mano de obra barata en la industria del servicio doméstico. Pero lo que pocos empleadores y funcionarios gubernamentales previeron en Europa meridional y los países del cono sur fue que en unos cuantos años aquellos trabajadores domésticos se convertirían en la vanguardia de un extenso flujo migratorio del Tercer al Primer Mundo, o de los países del sur relativamente menos desarrollados a otros relativamente más desarrollados.

Un patrón migratorio similar, aunque algo distinto en términos del género, clase y relaciones étnicas, surgió en este mismo lapso entre el Perú y Japón. Este flujo de población fue desatado por la ley migratoria introducida por el gobierno japonés en 1990, que permitió a los descendientes de emigrantes nipones encontrar empleo temporalmente, para satisfacer así la necesidad creciente de obreros fabriles en la industria japonesa. A diferencia de la emigración peruana a Europa meridional y hacia los países del cono sur sudamericano, que fue dominada por las mujeres de las empobrecidas barriadas del Perú, la mayoría de los «trabajadores invitados» que laboran en los pisos de las fábricas japonesas son varones de clase trabajadora y media de la comunidad *nikkeijin* peruana. Además, en contraste con muchas trabajadoras domésticas en España, Italia, Argentina y Chile, que ingresan ilegalmente al país o que posteriormente se convierten en inmigrantes ilegales, la mayoría de los peruanos en Japón son trabajadores inmigrantes legales.

En suma, las redes peruanas en Estados Unidos, España, Italia, Argentina, Chile y Japón están transformando constantemente su forma organizativa y curso geográfico, para adaptarse así a las cambiantes políticas migratorias de los países del Primer Mundo. En el transcurso de los últimos cincuenta años, aquellas pasaron por las seis fases ya descritas brevemente. No obstante, los materiales presentados en este capítulo nos permiten examinarlas ahora con mayor detenimiento.

1. Casi siempre, los varones andinos que trabajaban temporalmente en las haciendas de la sierra y en las plantaciones azucareras y algodonerías tuvieron un papel dominante en las redes de la emigración interna de su país. Sin embargo, a medida que la emigración del campo a la ciudad se incrementaba en las décadas de 1940 y 1950, las mujeres de las comunidades andinas comenzaron a tomar parte en el éxodo hacia las principales ciudades del país, en busca de trabajo como empleadas domésticas de familias de clase media y alta. En efecto, una extensa red de relaciones migratorias une hoy al interior rural peruano con los centros urbanos del país (Paerregaard, 1997; Lund, 1994). La mayoría de estas redes se desarrollaron a través del mecanismo de «jalar». Cabe recordar que este término tiene diversas implicancias para quienes han fungido de «jaladores», puesto que están moralmente obligados a ayudar a otros recién llegados a establecerse en el nuevo entorno urbano. Como lo muestran las redes de Elvira y Sofía, muchas de las comunidades inmigrantes formadas por peruanos en los últimos cincuenta años se desarrollaron mediante este mecanismo de arrastre, y como extensiones de las redes rural-urbanas peruanas a través de las fronteras nacionales.
2. En las décadas de 1950 y 1960, la emigración se dirigía fundamentalmente hacia Miami y a unas cuantas otras ciudades en Estados Unidos. En este contexto, mujeres como Elvira, Sofía y Ofelia, que ya tenían empleo en la industria del servicio doméstico en Lima y otras ciudades, encabezaron la extensión de las redes migrantes más allá de las fronteras nacionales. Algunas de ellas fueron llevadas por sus empleadores estadounidenses o peruanos de clase alta; mientras que otras fueron alentadas por parientes femeninas o paisanas, que trabajaban como empleadas del hogar en Estados Unidos. Ellas fueron las pioneras en esta fase. No solo iniciaron así las primeras redes migrantes fuera de las fronteras peruanas e ingresaron al mercado laboral en EE.UU., sino que además adaptaron el mecanismo de «jalar» a la práctica migratoria, con lo cual introdujeron una herramienta importante con la que acelerar el flujo migratorio del Perú a Estados Unidos en la siguiente fase, la tercera.

Mientras que el arte de «jalar» en la emigración rural-urbana queda limitado a ofrecer alimento y vivienda a los recién llegados, el arrastre de los nuevos migrantes a través de las fronteras nacionales implica, a menudo, un gran gasto económico y puede hacerse riesgoso fácilmente. Entonces, «jalar» parientes del Perú a Estados Unidos o España significa prestar dinero para el viaje o para que se establezcan en el nuevo país, lo que puede llegar a sumar hasta ocho mil dólares. Además, esto también implica ayudar al recién llegado a encontrar empleo y a conseguir nuevos documentos de identidad, lo que puede resultar peligroso para la situación legal de uno mismo.

3. La creciente participación de varones en la fase de reunificación se vio parcialmente promovida por la emigración rural-urbana del Perú, que ganó impulso en las décadas de 1960 y 1970, así como por la crisis económica, que alcanzó su punto más álgido a finales de la década de 1980. Pero el papel prominente de las mujeres en las redes peruanas permaneció sin cambios debido a que la fuente principal de ingreso de los peruanos continuó siendo el trabajo doméstico, y porque la política migratoria de EE.UU. concedía la reunificación familiar fundamentalmente por razones de dependencia económica. De ahí que en esta fase, los nuevos emigrantes continuaran siendo «jalados» por parientes mujeres que ya se encontraban en Estados Unidos, a través de este programa. La historia de Elvira ilustra esto claramente. En otras palabras, en esta fase las redes migratorias, las estrategias de subsistencia y las relaciones de género estuvieron ligadas entre sí de modo intrincado.
4. En este periodo la mayoría de los recién llegados cruzaban la frontera entre EE.UU. y México por tierra, y se unían al creciente número de latinoamericanos indocumentados en Estados Unidos, tal como sucedió con los parientes de Sofía. Como en esta fase los migrantes varones dependían menos del respaldo de sus parientes mujeres que ya se hallaban en Estados Unidos, la posición dominante de estas en las redes peruanas se vio cuestionada. Entonces, sus días como pioneras ya habían quedado atrás. Es más, como un número creciente de emigrantes varones logró encontrar empleo en el sector servicios, la industria de la construcción y la agricultura, las mujeres ya no eran las únicas que producían. Sin embargo, y a diferencia de muchas de sus parientes que trabajaban como empleadas domésticas y eran residentes legales, los «espaldas mojadas» varones que llegaron en esta fase frecuentemente pasaron años como inmigrantes indocumentados, luchando por conseguir documentos de identidad en Estados Unidos.

5. A finales de las décadas de 1980 y comienzos de la de 1990, el Perú sufrió la hiperinflación y la violencia política, situación que afectó no solo a los pobres rurales y urbanos del país sino también a las clases medias. Esto hizo que la emigración peruana alcanzara niveles récord, al mismo tiempo en que se endurecía el control en la frontera entre EE.UU. y México. En consecuencia, los peruanos comenzaron a buscar nuevos horizontes, tal como ocurrió con la red de Sofía. Fue así que España se transformó en uno de los destinos migratorios alternativos que surgió en esta época¹⁷. Mientras que los inmigrantes vieron un endurecimiento de la política migratoria estadounidense en esta fase, los países de Europa meridional experimentaban una demanda creciente de mano de obra barata, en particular en la agricultura, el sector servicios y en la industria del servicio doméstico. En efecto, mujeres jóvenes como las sobrinas de Lucy y Vanesa encabezaron la emigración peruana, con lo cual se establecieron nuevas redes y se labraron nuevos nichos en los mercados laborales nacionales de España e Italia, esta vez para cuidar a españoles e italianos ancianos. Así, las redes transatlánticas peruanas de los años noventa fueron conformadas por las mismas relaciones de género y se vieron impulsadas por las mismas estrategias de subsistencia que promovieron la emigración hacia Estados Unidos en las fases dos, tres y cuatro. Al mismo tiempo, Japón abrió sus fronteras a la comunidad *nikkeijin* peruana, la cual encontró empleo en abundancia en la industria de aquel país, tal como lo demuestra la red familiar de Alberto. Esto también le permitió a un pequeño grupo de peruanos sin ascendencia nipona emigrar al Japón y encontrar trabajo como inmigrantes indocumentados. Debido a la crisis económica japonesa de finales de los años noventa, la industria nacional demandaba cada vez más mano de obra femenina, a la cual se le pagaba menos que a la masculina, lo que produjo que un número cada vez mayor de peruanas encontrara empleo en dicho país asiático. No obstante, el éxodo japonés sigue siendo una red migratoria predominantemente masculina.
6. Como lo muestra la red de Casilda, la emigración hacia otros países latinoamericanos, a mediados y finales de la década de 1990, se desarrolló debido, en parte, a que los emigrantes peruanos tenían cada vez más dificultades para

¹⁷ Como ya se señaló, en este periodo Japón también surgió como una alternativa atractiva a la ruta migratoria tradicional a EE.UU. Sin embargo, como ese país solamente otorgaba permisos de trabajo a extranjeros de ascendencia japonesa, la ruta transpácífica quedó limitada a un grupo exclusivo de peruanos.

entrar a Estados Unidos, Europa meridional y Japón; y porque Argentina y Chile ofrecían alternativas baratas y convenientes a los destinos migratorios ya establecidos. Sin embargo, y tal como se evidencia a partir del estudio de caso de Casilda, la emigración a Argentina, y en menor medida a Chile, tiende a ser considerada una oportunidad temporal, explotada para ahorrar suficiente dinero como para poder viajar a Europa meridional en una etapa posterior. En suma, podemos observar un patrón similar entre los peruanos en Japón, que a menudo sueñan con emigrar a Estados Unidos, donde tienen parientes, una vez que hayan acumulado suficiente capital como para invertir en un negocio independiente.

REDES DE INMIGRANTES Y ESTRUCTURAS DE PODER

Los estudiosos de los sistemas contemporáneos de migración global recientemente propusieron el término *transnacionalismo desde abajo*, al explorar el desarrollo de las redes transnacionales de los emigrantes del Tercer Mundo (Smith & Guarnizo, 1998). Ellos sostienen que el transnacionalismo «desde abajo» representa un movimiento global de migrantes del Tercer Mundo, que establecen vínculos económicos y políticos entre los Estados-nación y que, por ende, causan un proceso de desterritorialización nacional (Basch, 1994; Glick Schiller & Blanc-Szanton, 1994). Aunque el concepto de *transnacionalismo desde abajo* es útil para entender la complejidad organizativa de las redes femeninas peruanas, el enfoque transnacional podría ignorar los procesos migratorios en marcha, generados por movimientos rural-urbanos en el país natal de los migrantes. Tal como los materiales presentados en este capítulo sugieren, la migración transnacional surge, a menudo, como una extensión de los procesos migratorios internos. Es más, mis datos también indican que la separación analítica de las fuerzas «desde abajo» de las de «arriba» tiende, en primer lugar, a desconocer las intrincadas relaciones existentes entre las redes migrantes y las estructuras de poder que intentan explotarlas y controlarlas (por ejemplo, en los vínculos entre empleadas domésticas y las familias de clase media y alta que las contratan). En segundo lugar, pasa por alto el hecho de que los migrantes, con frecuencia, contribuyen a la reproducción de estos constreñimientos estructurales mediante su propia acción (al igual que muchas de las redes iniciadas por empleadas domésticas). Al respecto, Mahler también hizo esta observación al sugerir que «los emigrantes transnacionales a veces participan simultáneamente en actividades transnacionales que cuestionan y asimismo contribuyen a los procesos hegemónicos» (1998, p. 72); esto es, al transnacionalismo desde arriba.

La dificultad que hay para separar la acción de la estructura en el transnacionalismo resulta claramente evidente en los tratos de los peruanos con las autoridades migratorias, los agentes de viaje, los traficantes de personas, los empleadores, prestamistas, abogados y otros más. Una migrante que viajó del Perú a Nueva York en 1939 y que se mudó a Miami en 1959, cuando la comunidad hispana en Florida meridional todavía era sumamente pequeña, me dijo que los únicos peruanos con los que se topaba era con un pequeño grupo de empleadas domésticas andinas que habían sido llevadas allá por sus empleadores, que también eran peruanos. También me contó que era una práctica común de los empleadores retener los pasaportes de las ayudantes del hogar para así impedirles que cambiaran de empleo, solicitaran permisos de residencia permanentes o se crearan una vida propia en Estados Unidos. Aunque esta práctica resulta inusual hoy en día, resalta la extrema vulnerabilidad de las migrantes en las fases tempranas de la emigración transnacional. Del mismo modo, cabe resaltar que muchas emigrantes saben poco o nada de sus derechos legales en Estados Unidos o temen que exigirlos moleste a sus empleadores y que esto atente contra su situación laboral y su capacidad de permanecer en el país. En efecto, el hecho de que algunas empleadas domésticas trabajen durante muchos años sin que jamás se les dé un contrato laboral hace que sean presa fácil de la explotación económica. Elvira también me confesó que varios de sus empleadores previos en Miami se rehusaron a pagar su parte del seguro de salud. De igual modo, una de las parientes de Sofía me dijo que fue despedida después de quince años de servicios domésticos para una familia estadounidense, sin previo aviso y sin que se le ofreciera compensación alguna.

Por su parte, la mayoría de los migrantes que ingresan a Estados Unidos como «espaldas mojadas» afirman haber sido sometidos a algún tipo de abuso mientras viajaban ilegalmente. Andrea, una mujer andina a la que entrevisté en Miami, me dijo que cuando entró a Estados Unidos en 1989 se trataba en realidad de su segundo viaje. Su primer intento de emigrar fracasó porque la estafó el coyote al que le había pagado para que la llevara a la frontera con EE.UU. En consecuencia, ella fue atrapada por la policía y devuelta al Perú. Ahora recuerda amargamente cómo tuvo que prestarse dinero para el segundo viaje en una agencia en Lima, que ofrece este servicio, a una tasa de interés excepcionalmente alta, a peruanos que quieren emigrar. Y, sin embargo, ella considera que es de las afortunadas, puesto que nada peor le pasó. Muchos «espaldas mojadas» son asaltados, violados o simplemente desaparecen en el camino entre América Central y México. Asimismo, los peruanos han tenido experiencias similares en España. Ya describí la frustrante experiencia de Nely —la prima de Vanesa— en Barcelona, que intentó primero emigrar a Japón pero fue estafada. Un intento posterior de ir a Estados tampoco fue fructífero y ella terminó en España.

Al igual que Julia —la otra prima de Vanesa—, Nely viajó primero a Alemania, donde un traficante de personas peruano la recogió y la llevó a Madrid. Ambas mujeres recuerdan que el precio que pagaron fue exorbitante.

Los relatos de la experiencia, a menudo amarga, de los migrantes con las relaciones de poder que no controlan, sugieren que deberíamos tener cuidado de no estudiar estas dos formas de globalización —el transnacionalismo desde abajo y el de arriba— como procesos independientes. Aunque las redes de migrantes son un medio importante con el cual «jalar» nuevos integrantes y forjar cadenas migratorias transnacionales del Tercer al Primer Mundo, ellas constantemente se ven forzadas a reorganizarse, inventar nuevas estrategias y encontrar nuevas rutas para adaptarse a las cambiantes políticas inmigratorias. Como Wilpert (1992) muestra en su estudio de la inmigración turca a Alemania, la relación entre las redes y las instituciones de poder es casi siempre sutil en extremo. Es más, no deberíamos ignorar que las fuerzas «de arriba» se reproducen, frecuentemente, a través del propio actuar de los migrantes. Como señala Tilly, las «redes a las que la inmigración dio vida sirven para crear y perpetuar la desigualdad» (1990, p. 92). Así, para pagar su deuda en Lima, Andrea usó el mecanismo del «jalar» a otros y se prestó dinero de una tía en Miami. A cambio, ella tuvo que tomar un empleo con baja paga como empleada doméstica donde una mujer cubana, que era amiga de su tía. Fue solo cuando su tía falleció, en 1992, y que no había nadie que cobrara la deuda, que Andrea pudo cambiar de empleo y solicitar la residencia y el permiso laboral (véase el capítulo 7).

ESTRATEGIAS Y TÁCTICAS

Sugiero que el estudio de la migración transnacional debería tomar en cuenta las experiencias migratorias previas de los migrantes y las redes rural-urbanas existentes. Cuando se cruzan las fronteras nacionales y se va hacia destinos más remotos y globales, estas redes desempeñan un papel crucial como herramienta organizativa en su lucha por superar los requisitos de la visa y cubrir los costos financieros involucrados en la migración. También sostengo que las fuerzas «desde arriba» tienen una importancia crucial para sus intentos de extender las redes más allá de las fronteras nacionales y crear nuevas formas de ganarse la vida en el extranjero. Como ya se demostró, las peruanas frecuentemente son «jaladas» al exterior por la familia de clase media o alta para la cual trabajan como empleadas domésticas. Es más, muchas de las redes iniciadas por estas mujeres fueron estimuladas por la demanda de empleadas domésticas en las sociedades receptoras. Así, Estados Unidos hace tiempo sigue una política denominada de *la puerta trasera*, que se caracteriza por pasar por alto el uso de inmigrantes indocumentados por parte de los empleadores locales (Martin 1992, pp. 85-86).

También fue la necesidad de mano de obra barata para cuidar de españoles y catalanes ancianos la que abrió el mercado laboral hispano a las migrantes peruanas a comienzos de los noventa, e hizo que el gobierno español trazara una nueva política que permitía el ingreso anual de un número limitado de inmigrantes legales de países del Tercer Mundo. De ahí que las redes migrantes son creadas, a menudo, en respuesta a las demandas de mano de obra barata en el Primer Mundo; de igual modo, al operar como un mecanismo para «jalar» a los recién llegados, ellas contribuyen a la reproducción de los mismos mecanismos de exclusión que buscan contener su movimiento y explotar su fuerza laboral.

Sin embargo, la ambigüedad de las políticas inmigratorias y del mercado laboral de los países del Primer Mundo también le dan a las redes migrantes espacio para maniobrar en busca de vacíos legales en las políticas migratorias existentes y explotar así nuevos nichos en el mercado laboral, con lo cual desarrollar sus propias estrategias migratorias y de subsistencia. Esto lo demuestran los procesos a través de los cuales se desarrollaron las seis redes en las seis fases examinadas en este capítulo, en particular el paso de la cuarta a la quinta fase; es decir, de la del «espalda mojada» a la fase transatlántica y transpacífica. Así, a lo largo del tiempo, la lucha entre las redes y las políticas migratorias eventualmente toma la forma de un juego del «gato y el ratón», el cual trae a primer plano la lucha de poder entre la estrategia y la táctica descrita por De Certeau (1988, p. XIX)¹⁸. Este afirma que «el espacio de la táctica es el espacio del otro. Debe así seguir desarrollándose y con un terreno impuesto a ella y organizado por la ley de una potencia extranjera» (1988, p. 37); a ello añade que «los débiles deben continuamente volcar a sus propios fines, fuerzas que les son totalmente ajenas» (1988, p. XIX). En lugar de reducir las redes migrantes a meras «armas tácticas de los débiles», que «v[uelcan] a sus propios fines, fuerzas que les son totalmente ajenas», tal como queda implícito en las nociones de táctica y estrategia de De Certeau, sugiero que ellas representan una práctica migratoria que no solo opera dentro del terreno de un solo Estado-nación, sino que además explotan las diferencias en las políticas migratorias y la demanda de mano de obra barata de distintos países del Primer Mundo, cuestionando así los espacios geográficos y políticos controlados por las estructuras de poder dominantes. El gato puede ser más grande y poderoso que el ratón, pero este último a menudo escapa del primero precisamente porque es más pequeño... y más listo.

¹⁸ De Certeau (1988, p. 34) sostiene que si bien las tácticas son el resultado de acciones que carecen de un lugar, las estrategias representan las relaciones de poder que emergen cuando una institución que tiene poder queda aislada del mundo circundante, con lo cual controla un espacio particular que constituye la base de sus operaciones.

CAPÍTULO 5

ATANDO CABOS

En el capítulo anterior exploré las redes que los peruanos crean para «jalar» a los nuevos inmigrantes a los países receptores. También investigué la relación dialéctica entre estas redes y las cambiantes políticas migratorias del Primer Mundo. Pero ahora, en este y el siguiente capítulo, examino los flujos de intercambio y comunicación que se desarrollaron entre los inmigrantes y las instituciones inmigrantes en Estados Unidos, Europa meridional, Japón y Argentina, y su país y regiones de origen, además de analizar etnográficamente los procesos de negociación y disputa —pero también de identificación— que dichas formas de interacción generaron. Mientras que el capítulo 6 se concentra en la dispersión global de los íconos religiosos peruanos, este examina cómo es que los inmigrantes construyen sus lazos con el Perú y cómo estos crean lazos económicos, políticos y sociales con los de otro espacio geográfico.

En el presente capítulo sostengo que la hegemonía se encuentra inextricablemente ligada al cuestionamiento en las actividades transnacionales, y que las relaciones de resistencia y dominación a menudo se hallan entrelazadas en las redes y en las prácticas institucionales de los emigrantes. Con sus movimientos y actividades, estos, en efecto, a veces contribuyen a la reproducción de las relaciones de exclusión que les impiden ejercer sus derechos en el Perú (donde toman la forma de una exclusión inclusiva), y les niegan los mismos derechos legales de la población nativa de los países receptores (donde toman la forma de una inclusión excluyente). De este modo, en vez de distinguir conceptualmente el transnacionalismo desde arriba y el de abajo, como se acostumbra en el estudio de los procesos de emigración contemporáneos, propongo más bien que estudiemos etnográficamente cómo es que las relaciones de dominación y resistencia están incrustadas y articuladas en la vida cotidiana de los inmigrantes. Para ello recurro al concepto de red (Menjívar, 2000), al cual encuentro particularmente útil para explorar la complejidad de las relaciones de reciprocidad y explotación en las luchas de los inmigrantes por alcanzar la movilidad física y social.

Más específicamente, sugiero que distingamos dos tipos de redes:

1. Vínculos transnacionales: con los que me refiero a las relaciones bilaterales de intercambio de cosas e ideas entre los emigrantes —en lugares específicos fuera del Perú— y sus parientes o comunidades nativas en su país.
2. Lazos diaspóricos: los lazos de múltiples hebras que los emigrantes en distintas ciudades y países establecen a través de las fronteras sociales y políticas, y que fomentan nuevas relaciones de identidad y sentimientos de pertenencia.

Asimismo, en el resto de este capítulo exploraré cómo es que los peruanos desarrollan ambos conjuntos de redes y examinaré las relaciones de poder en las que se encuentran insertadas. Al analizar etnográficamente cómo es que los migrantes participan en acontecimientos, movimientos, situaciones e instituciones particulares, espero traer a primer plano los procesos de dominación y explotación, pero también de negociación y disputa, que dan forma a sus redes. Más específicamente, presento cinco estudios de caso que ilustran, de distintos modos, las tensiones así como el potencial de las redes e instituciones de los emigrantes, además de dilucidar los cambiantes contextos y circunstancias de sus vidas que definen su relación con otros emigrantes y su posición dentro de las redes de las cuales dependen. Los estudios de caso se encuentran organizados en subcapítulos definidos por el tipo de actividad y de red en que los emigrantes participan; varios de ellos tomaron la forma de estudios de caso extendidos, en el sentido de la escuela de Manchester, lo que me ayudó a destacar la mecánica de la inclusión y la exclusión que une —y también divide— a los emigrantes en Estados Unidos, España, Japón y Argentina¹. En el primer estudio examino los conflictos sociales y políticos que la emigración laboral de los pastores peruanos provoca en el oeste de Estados Unidos. El segundo estudio revisa las implicaciones económicas y políticas de la obligación moral que urge a los inmigrantes a recabar ayuda para sus paisanos en el Perú, así como a organizar campañas públicas para mejorar su imagen como comunidad inmigrante en la sociedad anfitriona. Las divisiones sociales y étnicas que los migrantes reproducen al crear instituciones fuera del Perú constituyen el objeto de investigación del tercer estudio. A diferencia de los dos primeros, que buscaban demostrar cómo es que los conflictos políticos y las actividades caritativas se desarrollan dentro de redes transnacionales, este caso explora

¹ Mitchell (1984, p. 238) define el estudio de caso extendido como sigue: «Mientras que el análisis de una situación social se limita a una única situación, o cuando mucho a un conjunto restringido de acontecimientos en la misma situación, un estudio de caso extendido, en cambio, típicamente cubre a los mismos actores a lo largo de una serie de situaciones distintas. Esto implica que un análisis de caso extendido narra acontecimientos a lo largo de un periodo relativamente largo, usualmente de varios años». Véase también Rogers y Vertovec (1995).

la importancia que los lazos diaspóricos tienen para las actividades institucionales de los inmigrantes. Por su parte, el cuarto caso examina los lazos transnacionales así como los vínculos diaspóricos a que los migrantes recurren, para desarrollar relaciones comerciales tanto con su país de origen como con otras comunidades migrantes en otras partes del mundo. Por último, el quinto estudio de caso analiza cómo es que migrantes individuales usan vínculos transnacionales restringidos pero de largo plazo, para crear nuevas identidades sociales y cuestionar los significados de las relaciones de poder existentes dentro de la sociedad peruana.

REBELÁNDOSE Y SOMETIÉNDOSE

Desde finales de la década de 1960, más de tres mil varones de los pueblos de la sierra central peruana emigraron con visas H-2a, para trabajar como pastores de ovejas con rancheros estadounidenses en el oeste de EE.UU., con contratos de tres años facilitados por una organización llamada Western Ranch Association (WRA). Muchos de ellos regresan con dos, tres y a veces hasta ocho contratos, que implican que trabajen durante muchos años en áreas remotas de Estados Unidos lejos de sus familias (Paerregaard, 2005b). Aunque los salarios son bajos en comparación con lo que el ciudadano estadounidense promedio gana, los pastores consideran que los contratos constituyen una atractiva oportunidad para mantener a su familia en su comunidad de origen y ahorrar dinero para invertir a su eventual regreso al Perú. En los últimos años, esta práctica migratoria fue la manzana de la discordia en un conflicto político que estalló dentro de la comunidad peruana de California, donde algunos de los pastores trabajan, y que posteriormente se extendió al Perú, pues los medios de comunicación y los parlamentarios tomaron parte en un acalorado debate en torno a los derechos humanos de la población emigrante del país. El meollo del conflicto fue la explotación y el maltrato dado a los pastores por parte de los rancheros estadounidenses, siendo una persona clave en el escándalo un expastor llamado Víctor.

En 1991, Víctor viajó con un contrato de tres años para pastorear ovejas en un rancho de California. A diferencia de muchos de sus compañeros emigrantes, él pasó la mayor parte de su contrato en el rancho, para evitar la dura vida en el desierto y en las montañas. Sin embargo, su experiencia con su empleador vasco resultó sumamente traumática y cambió su idea de la emigración laboral a Estados Unidos. En el rancho tuvo la oportunidad de observar cómo es que los empleadores explotan la búsqueda de lealtad y confianza de los pastores, para hacerles aceptar condiciones laborales y de vida que normalmente serían consideradas peligrosas y degradantes. Incluso vio casos de rancheros y capataces que ultrajaban a los pastores. Cuando conocí a Víctor en 1998, en Bakersfield, me dijo que estas experiencias

le hicieron advertir que los pastores debían responsabilizarse por su propia vida y limitar su dependencia de la emigración a EE.UU. como fuente de ingreso. De ahí que en vez de regresar al Perú al expirar su primer contrato en 1994, Víctor se quedó cuando venció su visa H-2a y se estableció en Bakersfield, no lejos del rancho donde había estado trabajando. Allí se topó con varios pastores que estaban esperando a que la WRA los transfiriera a nuevos rancheros. Mientras que algunos venían de otros ranchos, otros acababan de llegar del Perú. También conoció a varios otros que habían sido hospitalizados debido a los accidentes de trabajo o a las enfermedades contraídas mientras trabajaban. Mientras que algunos regresaban a los ranchos, otros estaban a punto de ser devueltos al Perú. Víctor descubrió, además, que no era el único inmigrante que había decidido abandonar la cadena migratoria laboral. En efecto, a comienzos de la década de 1990, Bakersfield se había convertido en el centro de un número cada vez más grande de pastores peruanos en California que se quedaban al vencerse su visa H-2a y que se establecían en Estados Unidos como inmigrantes ilegales. Entonces, ya conformaban una comunidad de más de cien peruanos, que se reunían todos los domingos para jugar fútbol y tomar cerveza. Algunos de ellos, Víctor inclusive, se habían casado con mujeres locales de ascendencia hispana y pasado a ser residentes legales. Otros habían solicitado asilo político o pasado años como inmigrantes ilegales, buscando empleo en el sector servicios o como trabajadores fabriles.

En respuesta a las muchas necesidades no atendidas de los pastores, Víctor decidió crear una organización que defendiera los derechos de sus paisanos en Estados Unidos. En 1995 formó un sindicato llamado la Unión de Pastores Ovejeros, junto a otros trece colegas y expastores que vivían en Bakersfield. Esta organización fue creada para defender los derechos de los pastores y difundir información acerca de su situación en Estados Unidos y el Perú, y está afiliada a la United Farm Workers of America (AFLCIO). Aunque los pastores iniciaron su lucha con pocos medios económicos y escasa experiencia, lograron imponer sus condiciones en la agenda de los líderes de la comunidad inmigrante peruana en Los Ángeles y en la de los políticos en el Perú. También tuvieron éxito en apoyar a los pastores que presentaban sus quejas ante la WRA cuando los empleadores no cumplían con las obligaciones del contrato. De este modo, varios expastores lesionados debido a accidentes en el rancho, o que enfermaron en el desierto o en las montañas, demandaron a la organización con la ayuda del sindicato. Así, uno de ellos, que se lesionó un brazo mientras manejaba un vehículo sin la autorización debida, le abrió juicio a la compañía aseguradora porque esta se rehusaba a pagarle sus cuentas médicas. El hombre, que se recuperó plenamente del accidente, ganó el juicio y recibió más de cincuenta mil dólares en compensación. Sin embargo, para pesar de Víctor y los demás dirigentes

del sindicato, él jamás reconoció el respaldo que le habían ofrecido. Hoy en día esta persona tiene una compañía de jardinería en Bakersfield con trabajadores peruanos y mexicanos baratos.

El sindicato captó la atención el año en que se formó debido a que un periódico peruano —*Perú en los 90*— comenzó a publicar una serie de artículos sobre la situación de los pastores. La noticia generó una intensa discusión dentro de la comunidad peruana en California, respecto a la solidaridad entre los migrantes y los derechos morales y legales que estos tienen en Estados Unidos. El escándalo creció aún más cuando *Perú en los 90* informó que el cónsul peruano en Los Ángeles había ignorado las quejas de los pastores. En consecuencia, el funcionario fue cesado. Las noticias también llegaron al Perú, donde *La República*, uno de los diarios más importantes del país, y *Caretas*, una revista semanal de Lima, reportaron casos de pastores peruanos desaparecidos y maltratados en Estados Unidos. Además, el Canal 4, una estación de televisión limeña, preparó un documental sobre el uso de los trabajadores peruanos en los ranchos de ovejas de California. Los reporteros entrevistaron a un rancharo vasco y expusieron las condiciones sanitarias en las cuales vivían sus empleados. El documental desató más controversias entre los políticos en Lima, pues Martha Chávez, la presidenta del Congreso en aquel entonces, aludió a la situación de los pastores en un encendido debate acerca de los derechos humanos en el Perú. Informes similares de canales de televisión en español en Estados Unidos despertaron la indignación moral de grupos minoritarios hispanos, y en 1996 el embajador peruano, junto a funcionarios del Departamento de Trabajo de EE.UU., visitó personalmente varios ranchos que empleaban mano de obra peruana.

El debate en torno a la explotación económica y los abusos de los derechos humanos de los pastores peruanos en Estados Unidos, generado por el sindicato de pastores en Bakersfield, así como las acusaciones de Víctor contra la WRA, reflejan la complejidad económica y social de las redes de migración globales. Una vez que la comunidad peruana de Los Ángeles, los medios en Perú y Estados Unidos, y los políticos en Lima se involucraron en la controversia, la situación de los pastores pasó a ser motivo de preocupación de intereses económicos, éticos y políticos de muy distinto tipo. Mientras que el cónsul peruano en Los Ángeles era reemplazado, el editor de *Perú en los 90* ganó un premio por la cobertura que el periódico dio al conflicto. Entretanto, Martha Chávez acusó al gobierno estadounidense de doble moral porque de un lado criticaba la política de derechos humanos del gobierno de Fujimori, en tanto que se hacía de la vista gorda con los abusos que sus rancharos cometían con los pastores peruanos. A la inversa, la oposición política en Perú responsabilizaba de la situación al fracaso del gobierno peruano, que no había podido resolver los problemas económicos del país.

En esta diversidad de perspectivas globales y locales, Víctor no fue el único expastor que expresó en público los intereses de este grupo. Cuando Teodocio, otro de ellos, regresó de Estados Unidos en 1989, trabó amistad con el ingeniero peruano que estaba a cargo de reclutar pastores en Lima, y ocasionalmente le ofrecía consejo y apoyo en la selección de los nuevos candidatos. A medida que la WRA y el ingeniero eran cada vez más objeto de críticas a finales de la década de 1990, Teodocio y un grupo de expastores de Huancayo comenzaron a temer que el gobierno peruano cerrara todo el programa migratorio, y que alentara así a los rancheros estadounidenses a que reclutaran pastores de otros países. Por tanto, ellos formaron la Asociación de extrabajadores de la Western Ranch Association, para hablar en defensa de la WRA y del ingeniero. Estos antiguos pastores sostenían que trabajar en Estados Unidos era una oportunidad única para los jóvenes peruanos que buscan fuentes alternativas de ingresos, y que era fundamental para ellos que el programa migratorio continuara. En 1997, Teodocio fue invitado a presentar su parecer ante la comisión de Derechos Humanos del Congreso peruano. También participó en una reunión en Lima, en la cual Víctor y los representantes del gobierno peruano fueron invitados para intercambiar ideas.

El resultado de la disputa fue un acuerdo informal entre la WRA y el gobierno peruano para respetar los derechos de los pastores. Para decepción de Víctor, pero para satisfacción de Teodocio, se permitió que el programa prosiguiera con pocos cambios. En poco tiempo el interés del público y de los políticos por la situación de los pastores se desvaneció, mientras que el número de los que viajaban a Estados Unidos continuó creciendo. Aunque Víctor había logrado llamar la atención del público ante esta situación, no pudo movilizar el apoyo de los pastores en Estados Unidos o en el Perú. Sin embargo, aunque muchos coinciden en que las condiciones laborales y de vida en los ranchos son deplorables, ellos comparten la preocupación de Teodocio de que la controversia estaba poniendo en peligro su futura capacidad de trabajar contratados en Estados Unidos, ahorrar un capital y crear una fuente alternativa de ingreso. Entonces, la disputa no solo expuso el dilema inherente a la estrategia de Víctor de organizar a los pastores y luchar con la WRA y la industria del pastoreo de ovejas en Estados Unidos a través de los medios públicos y con la ayuda de políticos peruanos, sino que además demostró la complejidad de los intereses económicos, sociales y políticos involucrados en la migración global.

La emigración laboral peruana a California y a otros estados la iniciaron la WRA y los rancheros estadounidenses en busca de mano de obra barata, en un momento en que el Perú vivía una reforma agraria y cambios sociales. Durante casi un cuarto de siglo, el programa migratorio de la WRA y las redes de los pastores se mantuvieron desconectados de otras redes migratorias y comunidades inmigrantes peruanas

en metrópolis urbanas como Los Ángeles y San Francisco. Sin embargo, cuando sus condiciones laborales y de vida se convirtieron en el centro de atención de la comunidad peruana en California, de los medios en Lima y del gobierno de Fujimori, la emigración laboral de los pastores repentinamente quedó vinculada a procesos más amplios de globalización y localización, en Estados Unidos y en el Perú. Aunque esta vinculación inicialmente generó una acalorada controversia en torno a los derechos económicos y humanos de los trabajadores mal pagados del Tercer Mundo, la emigración laboral a EE.UU., en este contexto, ha cambiado poco y continúa estando controlada por la WRA y por un pequeño grupo de familias y redes familiares en el Perú. Pero lo que en el futuro podría tener crucial importancia para esta forma de migración es la creciente cantidad de pastores que renuncian al contrato o que se quedan al expirar su visa H-2a, con lo cual se convierten en inmigrantes ilegales que, con el tiempo, se unen a las comunidades peruanas ya existentes en Estados Unidos (véase el capítulo 8). Entonces, a medida que la tasa de deserción vaya creciendo, los rancheros, la WRA y los funcionarios de inmigración de EE.UU. podrían simplemente decidir hacer lo que muchos pastores temen: cerrar el programa y comenzar a importar mano de obra barata de otros países.

MANTENIENDO E INTERFIRIENDO

Para la mayoría de los migrantes, las remesas periódicas a sus parientes cercanos son una forma crucial de demostrar su continuo compromiso con aquellos a quienes dejaron atrás, y reclamar así ser parte del hogar y de la familia en casa (Alicea, 1997; Altamirano, 2006; Hondagneu-Sotelo, 2001; Levitt, 2001; Tamagno, 2003a). En realidad, las agencias de envío de remesas aparecen dondequiera que los peruanos viajen y se establezcan, y ofrecen un importante recurso para que los emprendedores dentro de las comunidades migrantes creen nuevas formas de ganarse la vida. Muchos peruanos también se sienten obligados a contribuir a la riqueza material de sus compatriotas en épocas de escasez y de crisis, lo cual trae como resultado intentos organizados de efectuar colectas de ayuda financiera y material para el gobierno peruano, o para instituciones públicas o privadas en el Perú.

En 1993, una institución denominada Congreso Peruano Americano (CPA) fue formada por un grupo de peruanos en Paterson, Nueva Jersey, para expresar su apoyo al presidente Fujimori y su aprobación al célebre *autogolpe*, que un año antes llevó a la clausura del Congreso peruano². El primer evento organizado por la institución

² Ese mismo año, otro grupo de peruanos en Paterson tuvo una iniciativa similar, e intentaron formar un movimiento político a favor del expresidente Alan García y contra Fujimori.

fue una campaña para ayudar a las víctimas del terremoto ocurrido en Ica, al sur de Lima, en 1993. En un solo día la CPA reunió más de veinticinco mil dólares, que fueron entregados a Defensa Civil del Perú a través del Consulado peruano en Paterson³. Sin embargo, sus miembros se negaron a cooperar con el Ejército peruano durante la breve guerra entre el Perú y Ecuador en 1995⁴. No obstante, sugirieron un plan alternativo para realizar una colecta y ayudar a las familias de los soldados que combatieron en la guerra, y apoyar a los pobladores de la zona de combate⁵. La CPA posteriormente se convirtió en una institución independiente, cuya meta es alentar a los peruanos de Paterson a que participen en el gobierno local y estatal. Asimismo, asesora a inmigrantes individuales que requieren ayuda legal y organiza un evento anual al finalizar el semestre escolar, para premiar a los hijos de los inmigrantes peruanos que se hayan graduado en universidades en distintas partes de Nueva Jersey⁶.

En febrero de 1998, el fenómeno de El Niño se manifestó nuevamente en el Perú y causó grandes pérdidas humanas y enormes daños materiales. La carretera Panamericana, la más importante del país, que conecta la costa norte y sur del Perú, fue bloqueada y miles de personas cuyas casas y campos se habían inundado quedaron fuera del alcance de la ayuda de emergencia. Además, este desastre puso en peligro la política gubernamental para encender el crecimiento económico, y generó incertidumbre en torno a si la reciente recuperación de la economía del país sería duradera o si volvería a caer en una recesión. Las noticias acerca de El Niño y las imágenes de sus efectos devastadores rápidamente llegaron a la población emigrante peruana de todo el mundo y conmovieron a muchos de ellos. Algunos reaccionaron espontáneamente, alentando a amigos y vecinos a que se unieran a sus intentos de ayudar a sus paisanos en el Perú, y en poco tiempo las asociaciones migrantes peruanas de todo Estados Unidos estaban siguiendo su ejemplo.

³ El Consulado peruano en Paterson abrió en 1985, en respuesta a un pedido hecho por la comunidad inmigrante local.

⁴ Los peruanos emigrantes también mostraron su preocupación por su país durante la breve guerra que este libró con Ecuador en 1995. Sin embargo, en vez de unir a los migrantes, como sucedió en 1998 cuando hicieron una colecta para ayudar a las víctimas del desastre de El Niño, la disputa con el Ecuador tendió a dividirlos en dos grupos: aquellos que respaldaban al presidente Fujimori en su retórica marcial contra el vecino país, y quienes favorecían una identidad panamericana antes que nacional, y que urgían que se hallara una solución pacífica al conflicto.

⁵ En 1997, cuando uno de los grupos peruanos alzados en armas tomó de rehén a un gran grupo de visitantes en la Embajada de Japón en Lima, los peruanos organizaron manifestaciones públicas en Paterson y Nueva York (frente al edificio de la ONU) para expresar su apoyo a las víctimas de este acto. En Miami se organizaron eventos similares.

⁶ El Congreso Peruano Americano originalmente recibió ayuda de la comunidad puertorriqueña local, que cuenta con una vigorosa tradición de conformar organizaciones políticas de migrantes. Como el congreso prefiere ser una organización independiente, no forma parte de la AIPEUC, una institución que une a todas las asociaciones peruanas en Norteamérica.

En Miami, varias asociaciones de emigrantes peruanos organizaron colectas de ropa, alimentos, medicinas, herramientas y dinero, todo lo cual fue posteriormente enviado al Perú vía Aeroperú (en ese entonces la línea de bandera nacional) y diversas compañías peruanas privadas de transporte. La colecta fue anunciada en diarios locales de los inmigrantes que circulan en Miami, así como en volantes colocados en los muchos restaurantes y tiendas peruanos de la ciudad. Los representantes no solo de las distintas asociaciones peruanas, sino también del Consulado peruano en Miami, estuvieron presentes en un evento realizado el 14 y el 15 de febrero de 1998 en la Plaza Perú de Kendall, Miami occidental, al cual fueron invitadas varias celebridades, entre ellas una famosa modelo peruana que ofreció su firma a los participantes. Según un diario peruano local, se reunieron más de veinte toneladas de ropa y otros artículos en los dos días que duró el evento. Otro diario señaló que la iniciativa fue un éxito puesto que congregó a una amplia gama de asociaciones e instituciones peruanas en Miami en una causa común, las cuales, de otro modo, habrían actuado por cuenta propia y seguido distintas agendas⁷. De la misma forma, muchos participantes manifestaron su satisfacción con el hecho de que los peruanos en Miami hubiesen logrado organizar una colecta de tales dimensiones, en colaboración con el Consulado peruano.

Por su parte, los inmigrantes en otras partes de Estados Unidos también expresaron su deseo de enviar ayuda a las víctimas del El Niño, y el 22 de marzo de 1998 la AIPEUC⁸ organizó una telemaratón; es decir, una colecta nacional organizada localmente por sus sucursales en Norteamérica (Los Ángeles, San Francisco, Miami, Nueva York, Chicago y Montreal)⁹. En Los Ángeles, el presidente de la sección local, que representa a una de las comunidades peruanas más grandes de Estados Unidos, invitó a diversos artistas, músicos y grupos de danza peruanos para que entretuvieran a los participantes en una sala de banquetes arrendada en Hollywood. Además de la cuota de ingreso obligatoria de veinte dólares, se alentó a la gente a hacer contribuciones voluntarias. La mayoría colocó discretamente un billete de diez o veinte dólares en las cajas que los organizadores usaban para recolectar el dinero, pero a unos cuantos se les invitó a que subieran al escenario para que entregaran su contribución públicamente. Todos ellos eran empresarios y profesionales exitosos, además de miembros bien conocidos de la comunidad peruana en Los Ángeles, quienes donaron hasta mil dólares. Al mismo tiempo, asociaciones peruanas independientes de la zona de Los Ángeles —como el Arequipa Club en Orange County— organizaron otras colectas. Con el fin de estimular

⁷ *Peru News*, 2, febrero de 1998.

⁸ Asociación de instituciones peruanas en los Estados Unidos y Canadá.

⁹ *La Crónica*, 5(42), enero de 1998, *Chasqui*, 3(98), febrero de 1998; *Peru News*, 2, marzo de 1998.

la competencia entre las comunidades peruanas por toda Norteamérica, los dirigentes de la AIPEUC constantemente tenían a los organizadores y participantes en las muchas colectas al tanto de los resultados actualizados alcanzados en otras partes del país, para crear así un sentido de simultaneidad y de compromiso compartido entre los peruanos en América del Norte. El resultado de las muchas contribuciones fue posteriormente transmitido a los peruanos en distintas partes de Estados Unidos y Canadá a través de la prensa local¹⁰.

El sentido de corresponsabilidad de los emigrantes no se dirige solo hacia los compatriotas que se quedan en su país de origen, sino también a aquellos que viven fuera del Perú. Esta preocupación periódicamente genera debates y campañas dentro de las comunidades de inmigrantes, para demostrar así su solidaridad con los peruanos que están sufriendo la injusticia y la discriminación social en la sociedad anfitriona, o que de algún otro modo son víctimas de la mala fortuna. En Miami, en enero de 1998, un grupo de peruanos formó un comité para apoyar a sus paisanos que estaban luchando por regularizar su condición de ilegales en Estados Unidos¹¹. Los fundadores de este comité fueron el editor de uno de los diarios peruanos de Miami (*El Chasqui*) y el líder de una organización conocida como la Peruvian American Coalition, que inspirados por el éxito de la comunidad cubana en Florida, urgió a los peruanos en Estados Unidos a que usen su derecho a votar para elegir un compatriota al Congreso¹². El mensaje político del comité era que los inmigrantes legales tienen la obligación moral de ayudar a los indocumentados, puesto que la ilegalidad es una condición universal que puede afectar la vida de todos los inmigrantes. Del mismo modo, algunos de los organizadores que usaron la prensa local inmigrante en español sostuvieron que esta solidaridad debía trascender las identidades nacionales e incluir a todos los países latinoamericanos¹³. Hasta ahora, sin embargo, estos intentos de establecer lazos horizontales a través de las clases sociales y grupos nacionales, e inducir a la formación de una identidad nacional entre los inmigrantes peruanos en distintas partes de Norteamérica, solamente ha tenido una respuesta limitada.

Asimismo, en otras partes del mundo se formaron movimientos similares para crear una conciencia colectiva de una unidad demográfica separada, y para movilizar a los emigrantes peruanos con fines políticos. En Argentina, en 1999, se creó un

¹⁰ *Peru News*, 2, marzo de 1998.

¹¹ *Chasqui*, 3(98), febrero de 1998.

¹² Un movimiento similar, llamado Plataforma Socio-Política Peruana Americana (Peruvian American Socio-Political Platform), fue creado en California en 1998 (*Perú de los 90*, 9(2), febrero de 1998).

¹³ *Última Hora*, 1(5), abril de 1998; *El Panamericano*, 5(72), abril de 1998; *Actualidad*, 6(82), abril de 1998; *L.A. Peruvian Times*, 7(13), marzo de 1998.

grupo denominado Movimiento de Peruanos en el Exterior, en colaboración con otras comunidades emigrantes en Estados Unidos y Canadá, con miras a promover la participación de uno de ellos en las elecciones al Congreso peruano en 2001¹⁴. El mensaje político del movimiento era que como los emigrantes contribuyen a la economía peruana a través de las remesas que envían a sus parientes en casa, el gobierno peruano tenía la obligación moral de apoyar su lucha contra la discriminación y la marginación que sufren por su condición en su nuevo país de residencia¹⁵. Lo que implica esta posición es que los emigrantes se piensan a sí mismos como un grupo social y políticamente homogéneo, sin importar dónde viven o quiénes son. Otras organizaciones peruanas en Argentina también están preocupadas por el bienestar de sus compatriotas, aunque por razones muy distintas. En las décadas de 1950 y 1960, cientos de jóvenes varones peruanos fueron a dicho país a estudiar. Muchos de ellos regresaron al Perú, pero otros se quedaron y casaron con argentinas, o llevaron a sus esposas desde Perú y se quedaron en allá. Algunas de estas mujeres, que hoy en día se encuentran bien establecidas e integradas a la sociedad argentina, formaron una institución llamada la Asociación de Damas Peruanas, cuya meta es realizar obras de caridad para ayudar a los peruanos recién llegados.

A diferencia de los Estados Unidos y la Argentina, Japón solo abrió, recientemente, sus fronteras a la inmigración. Así, los peruanos que comenzaron a llegar a gran escala en 1990 siguen luchando por crear instituciones migrantes y formar una comunidad inmigrante organizada. Es más, como la política inmigratoria de este país solamente otorga la residencia y permisos de trabajo a los latinoamericanos de ascendencia japonesa, la comunidad peruana estuvo dividida en dos grupos durante varios años, según su origen étnico: de un lado estaban los peruanos de ascendencia japonesa, que gozan del derecho legal a trabajar en Japón por periodos de uno a tres años; y del otro, los que no tienen ascendencia japonesa, quienes están casados con peruanos japoneses o viven en Japón con papeles de identidad falsos o como inmigrantes no autorizados (Takenaka, 1999). Como los peruanos se han demorado en formar sus propias instituciones, el Consulado peruano en Tokio ha tenido un papel central en movilizarlos en Japón. En 1999, esta dependencia, junto a varios líderes inmigrantes, lanzó la denominada Campaña de Seguridad Ciudadana y Convivencia, que buscaba mejorar la imagen que muchos japoneses tienen de los peruanos

¹⁴ *El Heraldo del Perú* (Buenos Aires) 3, octubre de 2000; *Gaceta del Perú* (Buenos Aires) 217, octubre de 2000.

¹⁵ Uno de los líderes del movimiento es hermano de Alejandro Toledo, expresidente del Perú. La persona promovida por el movimiento como candidato al Congreso peruano era el propietario de la agencia peruana de remesas más grande de Argentina (Argenper).

y otros inmigrantes latinoamericanos como posibles criminales¹⁶. El grupo objetivo de la campaña, que fue publicitada en los periódicos de lengua española, era la comunidad peruana en general, a la cual el Consulado urgió a que respetara la ley japonesa y se mantuviera apartada del crimen. Sin embargo, contrariamente a unir a los peruanos para reclamar su derecho a hacer oír su voz en la sociedad anfitriona (como en Estados Unidos), o para ganar influencia en la política peruana (como en Argentina) y promover la integración de los inmigrantes (legales o no) al Japón, y con ello mejorar su imagen en la sociedad japonesa, esta iniciativa dividió a la comunidad peruana, pues volvió a un grupo de inmigrantes —los de estatus legal— contra el otro —los de condición ilegal—.

DIVIDIENDO Y UNIENDO

El orden social surgido de la emigración peruana reproduce las relaciones de poder y las identidades culturales y étnicas que dividen la sociedad peruana en clases económicas y sociales (Walker, 1988). Esto resulta evidente a partir de las muchas organizaciones y asociaciones voluntarias que los peruanos crean en sus nuevos países de residencia. Algunas de ellas realizan campeonatos de fútbol, espectáculos de danza y música, y otros eventos sociales y culturales abiertos a todos los peruanos. En lugares como Paterson, los inmigrantes varones han formado no una sino dos ligas de fútbol, una de las cuales se llama la Premier League, y otra que es para los inmigrantes mayores, conocida como la Peruvian Veteran League, que es exclusiva para equipos peruanos¹⁷. En Los Ángeles, la comunidad peruana también ha formado numerosos equipos de fútbol, pero como sus miembros viven dispersos por toda la ciudad, los inmigrantes participan en muchas ligas distintas en las cuales compiten equipos de diferentes grupos hispanos¹⁸. En lugares como Madrid, los peruanos se reúnen todos los domingos para jugar contra bolivianos, ecuatorianos, colombianos y otros sudamericanos en La Chopera, en el Parque de Retiro,

¹⁶ *International Press* (Tokio), agosto de 1999.

¹⁷ La Liga Peruana de Veteranos (*Peruvian Veteran League*) se formó en 1991 y cuenta con doce equipos. Estos llevan los nombres de los clubes de fútbol más populares del Perú o siguen el origen geográfico de los jugadores: Chacarilla, Callao, Chosica, Alianza, Yayirca, Melgar, Cañete, Surquillo y Cristal. Aunque la liga está organizada sobre la base del origen nacional, también permite que participen equipos y jugadores que no son peruanos.

¹⁸ Los primeros equipos de fútbol peruanos en Los Ángeles se formaron en 1961 (Inca) y 1962 (Sport Boys). Hoy en día los peruanos están representados por seis equipos en la Liga Olímpica, por tres en la Sunset Soccer League, la Liga de Santana y la Liga del Valle San Fernando, y con dos en la Liga de Redondo Beach. Los semanarios y revistas de fútbol peruanos reportan con regularidad estos eventos y los resultados de los encuentros.

que en los últimos años ha pasado a ser un popular punto de encuentro para los inmigrantes del Tercer Mundo; mientras que en Barcelona, los peruanos juegan en distintas partes de la ciudad, no solo con otros latinoamericanos sino también con inmigrantes marroquíes. En Buenos Aires, una organización llamada Asociación Deportiva Peruana en Buenos Aires (ADPEBA) lleva a cabo campeonatos semanales para equipos de fútbol peruanos (y de otros inmigrantes) en un campo conocido como el Club Penalti; entretanto, en Japón participan en ligas de fútbol a orillas del río, en las afueras de las ciudades donde viven (por ejemplo, Mooka, al norte de Tokio), junto a inmigrantes de Brasil, Bangladés y de otros países asiáticos.

Aunque el fútbol es de lejos la actividad de esparcimiento más popular, otros tipos de eventos culturales también captan la atención de los emigrantes peruanos. En Pasadena, Los Ángeles, un pequeño grupo creó una institución llamada el Centro Cultural Peruano, que organiza presentaciones de folclor de trajes y danzas peruanos. En 1985, los migrantes de la sierra andina que vivían en Miami crearon un club llamado El Sol, que realiza presentaciones folclóricas de rituales incaicos tradicionales tales como la fiesta del Inti Raymi del Cusco. Según Raúl, uno de los fundadores del club, los organizadores no tenían ningún conocimiento previo de los rituales y tuvieron que producir ellos mismos todos los disfraces o importarlos del Perú. Al respecto, él nos explica que:

El Sol fue la primera institución peruana en Miami para gente como nosotros. Había otras instituciones para gente con dinero, ya sabes, el Club Florida y el Club Miami. El primer año fuimos miembros de la AIPEUC, pero era demasiado costoso y no sacamos nada de ella.

Además de las actividades culturales, la institución brinda ayuda a los inmigrantes recién llegados y reúne dinero para apoyar a gente necesitada en el Perú. Acerca de este tema, Raúl cuenta que:

El dinero que reunimos lo enviamos a los niños de la calle en Lima o a las víctimas de la guerra civil en Perú. Este año enviamos dinero al colegio en el pueblo de algunos de nuestros socios.

Por su parte, los emigrantes de las clases medias urbanas peruanas también crean instituciones que buscan revitalizar las tradiciones culturales andinas y mestizas. En 1991, los peruanos en Miami formaron el Centro Peruano de Cultura e Historia, que realiza exhibiciones y promueve el arte y la cultura peruanos. Raúl, su director, proviene de Lima, donde fue educado en uno de los colegios privados más conocidos de la ciudad. Él dejó el Perú a los veinte años, en 1971, junto a su familia, debido a las reformas económicas y políticas llevadas a cabo por el gobierno de Velasco.

Después de un par de años en Nueva York se fue a España y luego a Argentina, a estudiar periodismo. Raúl nos cuenta un poco de su experiencia:

Dondequiera que voy lucho por promover la cultura peruana. En Argentina fui uno de los fundadores de la primera hermandad del Señor de los Milagros. Estoy muy orgulloso de ser peruano. Piensa en los incas y en lo que hicieron. Aquí en Miami organizamos exhibiciones y mostramos fotos y videos del Perú junto con el consulado y otras instituciones.

Otra organización llamada Imagen Peruana, realiza espectáculos de danzas peruanas en las que participan los mismos emigrantes, ataviados de trajes típicos. Asimismo, hay agrupaciones similares en España y en Argentina.

De otra parte, existen diversas instituciones de migrantes reclutan a sus integrantes según su origen regional o de clase y, por ello, son más exclusivas. Las asociaciones regionales atraen fundamentalmente a aquellos que se identifican a sí mismos en términos étnicos, lo cual está estrechamente ligado al hecho de que en la política y en el discurso popular peruanos, la identidad geográfica queda fundida con la cultura indígena. De este modo, podemos dividir a dichas agrupaciones en dos tipos: aquellas basadas en el apego de los migrantes a su pueblo nativo, y aquellas ligadas a su provincia o departamento natal. Aunque ambos tipos tienen como base el origen regional y reclutan sus integrantes en la sierra andina, difieren en la forma en que están organizadas. Las asociaciones de base pueblerina se encuentran comprometidas sobre todo con el lugar de origen de los inmigrantes, y a menudo se dedican a intensas relaciones de intercambio económico y social con sus paisanos en el Perú. Por otro lado, las que tienen como base el apego de los emigrantes a su departamento o provincia natal suelen atraer a un grupo más heterogéneo de migrantes, de antecedentes tanto rurales como urbanos, y rara vez desarrollan lazos estables con el lugar de origen de sus integrantes¹⁹.

Por ejemplo, en Miami existen diversas asociaciones regionales que organizan a los inmigrantes procedentes de las distintas partes de la sierra andina. Algunas reclutan a los que provienen del mismo pueblo o distrito, provincia o departamento²⁰. Mientras que las actividades de estas dos últimas formas de agrupación están dirigidas fundamentalmente a preservar las tradiciones culturales peruanas, las primeras a menudo sirven como una herramienta fundamental para que los emigrantes

¹⁹ También hay otros tipos de instituciones. De este modo, en España los peruanos han creado organizaciones basadas en el género para movilizar a las mujeres que trabajan en la industria doméstica (Escrivá, 1999).

²⁰ Esta división de asociaciones regionales se refleja en las instituciones de inmigrantes que evolucionaron a partir de la migración rural-urbana en el Perú (Paerregaard, 1997, pp. 65-70).

establezcan relaciones íntimas y duraderas con sus pueblos de origen. Así, aquellos que provienen de Pichus, pueblo cercano a Jauja, en la sierra central peruana, habitualmente reúnen fondos para respaldar a las autoridades elegidas en su comunidad natal para construir escuelas y otros edificios públicos. También viajan al Perú para participar en las celebraciones anuales en honor del santo patrono de su pueblo. Del mismo modo, los originarios de Chumbi (Ayacucho) que viven en Miami crearon dos agrupaciones. Una de ellas es la Hermandad de la Virgen del Carmen, responsable de la celebración anual de esta fiesta religiosa. Otra, el Comité de Damas de Chumbi, reúne dinero para su pueblo natal y ayuda a organizar la fiesta en honor de la Virgen del Carmen. No obstante, las asociaciones regionales tienen menos presencia en otras ciudades de EE.UU. En Orange County, Los Ángeles, los inmigrantes arequipeños crearon el Club Arequipa International, dedicado a eventos culturales y a la venta de comida peruana todos los sábados, en un edificio alquilado. Hay también otras agrupaciones que tienen como base el compromiso regional con los departamentos de Junín y Áncash. Estas organizan exhibiciones de folclor, venden comida andina y producen panfletos que promocionan «la cultura ancashina». Por último, en Paterson, un grupo de quince inmigrantes de Cocha (Ayacucho) formó una asociación que busca ayudar a la gente de su pueblo en el Perú, en su lucha por alcanzar el estatus de distrito (Ávila, 2003).

En Europa meridional, Argentina, Chile y Japón, los inmigrantes fundamentalmente formaron asociaciones regionales basadas en sus pueblos y distritos de origen. En los últimos años, los inmigrantes provenientes de la sierra andina que viven en Barcelona intentaron crear organizaciones no gubernamentales (ONG) para buscar financiamiento de las autoridades catalanas locales y de distintas instituciones privadas, para así ayudar al desarrollo de sus pueblos y comunidades natales. En 2001, los peruanos provenientes de la comunidad de Sarhua (Ayacucho) formaron una ONG y reunieron dinero para invitar a un grupo de colegiales de su pueblo a que visitaran Barcelona. Ese mismo año, un grupo de migrantes de la provincia de Rodríguez de Mendoza (Amazonas) reunió dinero de fondos públicos y privados en Barcelona para apoyar un proyecto agrícola en su comunidad natal con el fin de mejorar el medio ambiente de la zona. Sin embargo, para ambos intentos fue difícil movilizar el apoyo de los dirigentes de las comunidades de origen de los emigrantes en el Perú.

De otro lado, las asociaciones peruanas en el Japón son excepcionales, en la medida en que reclutan a sus integrantes, fundamentalmente, según su afiliación étnica, razón por la cual el compromiso regional es el de menor importancia para la organización de los migrantes. La institución más influyente, conocida como El Convenio de Cooperación Kyodai (*kyodai* significa «hermano o hermana» en japonés), es una organización transpacífica con oficinas en Tokio y en Lima, y recluta a sus integrantes

entre la comunidad *nikkeijin* peruana en Japón²¹. Kyodai fue el principal medio que los peruanos en este país tuvieron para enviar dinero a sus parientes en el Perú hasta 1999, cuando la policía ingresó a su oficina principal en Tokio y prohibió las transferencias de dinero no autorizadas fuera del país. La organización ofrece otros servicios de comunicación entre peruanos en el Japón y el Perú, además maneja una tienda que vende productos peruanos y publica una revista mensual en español. Hay también otras asociaciones peruanas en Japón, pero rara vez duran mucho porque los inmigrantes están desplazándose constantemente de un lugar a otro en busca de empleo. Sin embargo, en algunos lugares los peruanos han logrado crear asociaciones estables. Así, la Asociación Perú Aichicaga fue establecida en la ciudad del mismo nombre, al noroeste de Tokio, que es hogar de aproximadamente cuatrocientos inmigrantes peruanos. Cabe recordar que la comunidad peruana en esta ciudad fue mucho más grande hasta mediados de la década de 1990, pero la mayoría de trabajadores inmigrantes fueron despedidos y se vieron obligados a buscar empleo en otro lugar, debido al cierre de la planta local de Sony a causa de la débil economía y a la crisis financiera del Japón. No obstante, un grupo de inmigrantes se quedó a pesar de estas dificultades y siguen ayudando a las actividades de la asociación.

En contraste con lo anterior, las instituciones de base clasista normalmente reclutan a sus integrantes en las capas urbanas medias o altas del Perú, de ascendencia mayormente mestiza o europea, y provenientes de Lima y de otras ciudades «importantes». Estas agrupaciones son de distinto tipo, pero usualmente son clubes privados, organizaciones profesionales, cámaras de comercio o se dedican a acciones de caridad. Asimismo, existen en lugares con comunidades peruanas más establecidas como Nueva York, Miami, Los Ángeles, Barcelona, Buenos Aires y Santiago, que han sido destinos de la emigración peruana por casi media década. Durante los años cincuenta y sesenta, cientos de jóvenes varones de las clases media y alta peruanas viajaron a España y Argentina a estudiar medicina, derecho, agricultura, entre otras carreras. Posteriormente, muchos decidieron quedarse y se casaron con mujeres locales, consiguieron buenos empleos como abogados, médicos o cirujanos veterinarios, y pasaron a formar parte de las sociedades hispana y argentina, respectivamente. Sin embargo, la mayoría retuvo su identidad peruana y decidió formar asociaciones. España y Argentina recibieron una nueva oleada de peruanos a finales de los ochenta y comienzos de los noventa, encabezada por un gran número de inmigrantes de clase trabajadora de las barriadas peruanas, que abandonaban su país en un momento

²¹ Las asociaciones peruanas de *nikkeis* existen en otras partes del mundo como Norteamérica (por ejemplo, en Los Ángeles), pero no están vinculadas con las comunidades peruano-japonesas del Perú o del Japón.

de crisis económica y política. Actualmente, muchos de estos inmigrantes viven al margen de la sociedad anfitriona y conforman un proletariado emergente en los países mencionados. De ahí que su migración y experiencias de vida sean radicalmente distintas de las de sus predecesores, lo cual provoca periódicas pugnas dentro de las comunidades peruanas en estos países. Por ejemplo, aquellos que llegaron en las décadas del cincuenta y sesenta son conocidos como los «profesionales» y los «sobrados». Y a la inversa, muchos de los inmigrantes de mayor edad deploran la inmigración reciente, porque consideran que ha alterado la imagen antes más favorable que se tenía de los peruanos en España y Argentina.

En Barcelona, los inmigrantes habían formado la primera asociación peruana, el Centro Peruano, ya en 1963²². Esta institución aún es dirigida por los inmigrantes que llegaron a finales de los años cincuenta y sesenta a estudiar medicina o derecho, lo cual se refleja en sus actividades. Es así que una de sus principales metas es apoyar a los inmigrantes que estudiaron en el Perú, en su lucha por persuadir a las autoridades catalanas de que reconozcan sus calificaciones profesionales. Sin embargo, como es la única asociación de migrantes establecida en Barcelona, el Centro Peruano se convirtió en un importante punto de encuentro para quienes llegaron a España en los años noventa; es decir, es un espacio para intercambiar experiencias, buscar ayuda y expresar su identidad nacional. La institución, por ejemplo, respalda al equipo de fútbol peruano que participa en la liga catalana para inmigrantes, organiza excursiones culturales en Barcelona para los peruanos recién llegados y les ayuda a trabar amistad con la población local. También realiza actividades culturales por 28 de julio y el Día de la Madre, así como eventos especiales para animar a los empresarios catalanes a que inviertan en el Perú.

A partir de lo expuesto, la división de la población inmigrante peruana en clases económicas y sociales tiene importantes implicaciones para su capacidad de establecer identidades diaspóricas. Así, y como ya hemos mostrado, los emigrantes de las áreas rurales y de los pueblos jóvenes del Perú tienden a organizarse en asociaciones regionales y étnicas, que sirven como vehículos con los cuales conservar los lazos con sus lugares de origen y participar en relaciones transnacionales de intercambio con sus parientes en el Perú. Sin embargo, ellos rara vez establecen vínculos con las comunidades emigrantes en otras partes del mundo e incluso, en caso de haberlo hecho, estos lazos son usualmente secundarios respecto a las relaciones que los ligan

²² No existe una institución similar en Madrid, donde la Embajada peruana tradicionalmente tuvo un papel importante en organizar a la comunidad inmigrante. En la década de 1990, los peruanos formaron la Asociación de Refugiados e Inmigrantes (ARI), que los apoya fundamentalmente para conseguir asilo político o permisos para permanecer y trabajar en España.

con su tierra natal²³. De otro lado, es más probable que los emigrantes de las clases peruanas más acomodadas establezcan relaciones con otros grupos de emigrantes, puesto que su estatus social y profesional en el Perú les alivian los problemas de la obtención de los permisos de residencia y de trabajo en los países anfitriones, y porque sufren menos prejuicios sociales y culturales que otros peruanos. Entonces, su posición privilegiada mejora su movilidad y les permite establecer instituciones migrantes basadas en la clase y la profesión, así como crear redes con otros peruanos de su propia clase en otras partes del mundo.

Tal es el caso de una de las instituciones migrantes más antiguas en Norteamérica: la Peruvian American Medical Society (PAMS), formada por médicos que emigraron a Estados Unidos a trabajar durante la guerra de Vietnam²⁴. Actualmente, cuenta con alrededor de 1500 miembros y está presente en todo EE.UU.; su oficina principal está en Chicago, pero también tiene varias sucursales en las principales ciudades de Estados Unidos²⁵. Asimismo, los peruanos que estudiaron en universidades españolas y argentinas en las décadas de 1950 y 1960, y que posteriormente establecieron familias en dichos países, han creado instituciones similares. En España, los migrantes formaron una organización llamada la Convención Nacional de Médicos Hispano-Peruanos, que incluye aproximadamente a ochocientos médicos peruanos y tiene siete sucursales en las principales ciudades españolas. En Argentina, los médicos peruanos están organizados en la Asociación Peruano-Argentina de Médicos, que también está dividida en secciones locales. La principal sucursal en Buenos Aires congrega entre doscientos y trescientos miembros. Además de las reuniones nacionales anuales, en varias ocasiones se han llevado a cabo reuniones globales de todos los médicos peruanos que viven en el extranjero.

En Paterson, Nueva Jersey, también hay tipos similares de organización profesional; allí, un grupo de inmigrantes, principalmente mujeres, profesionales y que trabajaban como maestras de escuela en el Perú antes de emigrar, crearon la Peruvian Teachers' Association. La directora de esta agrupación también trabajó como maestra en el Perú, hasta que emigró a Estados Unidos en 1977, a los veintisiete años.

²³ Considerando que la mayoría de los peruanos que emigraron en los últimos veinte a treinta años pertenece a una clase trabajadora emergente en el Primer Mundo, esta observación subraya lo dicho por Schnapper (1999, p. 33) acerca de que «resulta indudable que las poblaciones proletarias tienen menos posibilidades de mantenerse a sí mismas como una diáspora».

²⁴ PAMS también cuenta con algunos dentistas peruanos en sus listas.

²⁵ Algunos miembros de PAMS deploran que esta institución reclute tan pocos miembros, lo cual atribuyen a las crecientes dificultades con que se topan los médicos peruanos, que estudiaron en el Perú y luego emigraron, cuando intentan convalidar su título en Estados Unidos. En efecto, PAMS es cada vez más una institución para médicos de mediana edad o ancianos, que con el tiempo desaparecerá.

Al principio se ganó la vida trabajando en una fábrica en Paterson, pero después de cinco años logró que su título peruano fuera reconocido por las autoridades locales; y en 1985 formó esta asociación, que tiene treinta y cinco miembros. Según ella, actualmente hay más de cien peruanos en Estados Unidos que siguieron su ejemplo y lograron que se les reconociera su título profesional como profesores de colegio, y ahora pueden trabajar en colegios norteamericanos.

Asimismo, en Miami, un grupo de inmigrantes formó la Association of Professional Peruvians para ofrecer ayuda y asesoría a los peruanos en Florida meridional que están solicitando a las autoridades estadounidenses que reconozcan sus calificaciones profesionales. Esta agrupación se formó en 1993 y es liderada por un graduado de una universidad limeña que emigró a Miami en 1990. Después de un par de años trabajando para un antiguo compañero de clase que había formado su propia compañía, este hombre ya había ahorrado suficiente dinero como para abrir su propia empresa importadora y exportadora de artículos desde y hacia el Perú. Actualmente es dueño de una compañía que transporta artículos en la zona de Miami. Al respecto, el empresario nos dice:

Hay muchos peruanos en Estados Unidos que tienen títulos profesionales del Perú, pero solamente a unos cuantos se les permite ejercer su profesión. Nuestra organización intenta ayudar a estas personas a que se les reconozcan sus calificaciones.

Además, menciona con orgullo a un joven peruano que estudió dos años en una academia militar en Lima, y que con la ayuda de la Association of Professional Peruvians logró convertir dichos estudios en un título de BA en una universidad de Florida. La asociación también ofrece seminarios y otras actividades para los peruanos, y apoya una iniciativa de otras organizaciones migrantes en Miami para crear un fondo que entregue anualmente un premio denominado TUMI a los inmigrantes o sus hijos que se gradúen de universidades, o a aquellos que demuestren otros logros.

En varias ciudades norteamericanas, un grupo exclusivo de varones peruanos ha formado asociaciones de exalumnos del colegio militar Leoncio Prado de Lima²⁶. Estas funcionan como las anclas institucionales de una red global de egresados de dicha escuela, que hoy en día incluye a arquitectos, ingenieros, médicos, directores de bancos y empresarios que viven en Estados Unidos, México, Panamá, Venezuela y distintas partes de Europa. También ayudan a los exleongioprados que quieren emigrar para buscar empleo y los apoyan en la adaptación a su nuevo entorno.

²⁶ En Los Ángeles hay dos de estas instituciones: la Asociación de ex-Cadetes de Colegios Militares del Perú y la Asociación Leoncioprada Internacional.

Gracias al respaldo que reciben de la red, muchos de sus miembros se sienten tan en casa en su nuevo país de residencia como en el Perú. Como explicara uno de ellos:

Estamos bien organizados porque todos somos profesionales con buenos empleos. Usamos internet y nos comunicamos por correo electrónico. Nos ayudamos cada vez que es necesario. [Por ejemplo] Ellos me ayudan a encontrar empleo y después yo ayudo a otro.

Este sector exclusivo de la población emigrante peruana ha creado, genuinamente, una red estable de conexiones diaspóricas, que permite a sus integrantes sentirse peruanos sin tener que conservar lazos activos con su tierra natal.

REMITIENDO Y LUCRANDO

Los estudios de la emigración internacional revelan que los emigrantes recurren a relaciones sociales basadas en el parentesco, la vecindad, la amistad, la confianza, la cooperación o la etnicidad, no solo para «jalar» a los recién llegados (Massey y otros, 1987) sino también para mantener a aquellos a quienes dejaron atrás y para crear comunidades transnacionales (Levitt, 2001, p. 197). Sobre la base de mis resultados, añadiría que si bien dichas redes y comunidades reducen el costo de la emigración al darle a los nuevos migrantes información importante sobre cómo y adónde viajar, y les ofrecen apoyo económico y emocional una vez que arriban a la sociedad anfitriona, también limitan su campo de acción al animarlos a que migren a los mismos lugares y tomen los mismos empleos de quienes los precedieron. Para la mayoría de los peruanos esto significa trabajar como mano de obra no calificada en la agricultura o en las industrias manufactureras o de servicios (Julca, 2001). Es más, dado que las comunidades emigrantes se encuentran altamente estratificadas y diferenciadas, y que ellas pasan por alto las relaciones de inequidad y poder, las oportunidades que sus miembros tienen de convertir las relaciones de confianza y cooperación en capital social distan de ser iguales (Menjívar, 2000; Mahler, 1995, pp. 202-213; Paerregaard, 2002).

Sin embargo, para muchos de ellos, las redes migrantes basadas en la reciprocidad constituyen el único medio de superar las desventajas sociales y económicas, alcanzar la movilidad social en la sociedad anfitriona y ganar influencia sobre los procesos sociales y políticos de su tierra natal (Landolt, 1999). Así, quienes deciden seguir este camino prefieren, a menudo, invertir en agencias de remesas, restaurantes o tiendas que atienden fundamentalmente a peruanos. De esta manera, en Estados Unidos varios de ellos abrieron cadenas no en una sino en varias ciudades²⁷. Otros optan por dedicarse

²⁷ La cadena de restaurantes peruana más conocida es Inca Pollo, que tiene ocho locales en Los Ángeles y uno en Miami. Cinco semanarios peruanos también brindan información en español a la comunidad

a la venta de pasajes de avión o a ofrecer asesoría legal. Entonces, no sorprende que el sector más próspero de la población migrante peruana sean los propietarios de las agencias de remesas en Estados Unidos, Canadá, España, Italia y Argentina, algunos de los cuales crearon sus propias redes transnacionales para transferir dinero. Entre estas agencias figuran Jet Perú, que opera en Estados Unidos, España, Italia, Argentina y Chile, y tiene oficinas en varias ciudades del Perú; y Argenper, propiedad de un grupo de hermanos peruanos, que tiene como base Buenos Aires. En los últimos diez años, esta agencia ha ampliado sus actividades y ha abierto oficinas no solo en otras partes de la Argentina sino también en otros países latinoamericanos y en Norteamérica²⁸.

Salvo por unas cuantas grandes corporaciones transnacionales como Inca Cola y Cuzqueña, que producen y venden gaseosas y cerveza peruana en Norte y Sudamérica, Europa y Japón, la mayoría de las conexiones comerciales peruanas tienen como base redes informales y están restringidas a pequeños circuitos de emigrantes individuales. Una de ellas gira en torno a Los Ángeles, donde dos hermanos dirigen una empresa mayorista que importa productos peruanos y los vende a restaurantes y tiendas en California²⁹. En 1998, estos hermanos, ambos nacidos y criados en el Perú pero descendientes de inmigrantes chinos, viajaron al Japón para establecer contacto comercial con empresarios peruanos locales. Su plan era reexportar algunos de los productos que importaban del Perú al Japón, para así explotar el mercado emergente de la comunidad peruana de dicho país. Para los hermanos, este contacto de negocios es una extensión de un vínculo migrante ya existente entre el Perú, Japón y California, que se estableció gracias a los trabajadores emigrantes japoneses en 1898, y que reactivaron los peruanos-japoneses que volvieron al Japón a comienzos de la década de 1990, y que luego emigraron nuevamente, esta vez a California. La conexión principal en este triángulo transpacífico migratorio y comercial es Los Ángeles, que brinda el vínculo aéreo más directo entre el Perú y el Japón. En este último país, varios tenderos peruanos comenzaron a importar productos de su tierra a mediados de la década de 1990, para lo cual se valieron de conexiones comerciales creadas por la comunidad brasileña, que es mucho más grande y está mejor establecida que la peruana. Sin embargo, para estos empresarios, la existencia de un vínculo más directo

peruana de Miami acerca de la situación en el Perú y en Estados Unidos; mientras que aproximadamente veinticinco restaurantes y tiendas peruanos ofrecen a los inmigrantes el olor y sabor de la comida de su país de origen o de su región natal. También hay varias agencias peruanas que ofrecen servicios tales como transferencias de dinero, arreglos de viaje a Perú y consultorías de inmigración.

²⁸ *Perú al Día* (Santiago) 15, setiembre de 2002.

²⁹ Algunas compañías más pequeñas, como Andes Food, surgieron en respuesta a la creciente demanda de productos peruanos entre los inmigrantes en Estados Unidos, Europa meridional, Argentina y Japón. Ellas se especializan en productos alimenticios tales como el ají y las especias, hierbas y tubérculos andinos.

con el Perú mediante la comunidad peruana de Los Ángeles les brinda una opción más atractiva que la de trabajar a través de la brasileña.

En España, los peruanos han tenido menos éxito en la creación de vínculos comerciales transnacionales. Aunque varios de ellos abrieron tiendas y restaurantes étnicos en Madrid y Barcelona, solamente unos cuantos establecieron contactos empresariales fuera del país. Uno de los pioneros de la comunidad peruana de Barcelona llegó a España con su esposa, en 1987. Ellos se establecieron en esta ciudad y abrieron un restaurante en el puerto Olímpico. De lunes a viernes, el restaurante luce como cualquier otro bar español, pero los fines de semana los dueños venden comida peruana. A diferencia de los peruanos en Los Ángeles, que vienen intentando ampliar sus vínculos comerciales étnicos a través del océano Pacífico, esta pareja ha invertido el dinero que gana en el restaurante en un centro comercial en su ciudad natal de Huancayo. Sin embargo, en vez de regresar al Perú quieren mudarse a Norteamérica, donde ella tiene parientes cercanos, y abrir allí algún negocio.

Aunque los empresarios emigrantes encuentran sumamente difícil establecer un negocio en el Japón, algunos peruanos sí lo han logrado. Uno de los requisitos es la competencia en el idioma japonés, para así poder comunicarse con las autoridades locales, las agencias financieras y los clientes. Otra exigencia es tener el permiso de residencia y de trabajo, el cual se requiere para arrendar o comprar un local y recibir el permiso para abrir una tienda o emprender otras formas de comercio. La familiaridad con los códigos japoneses de conducta y de la gestión empresarial también es, claro está, una ventaja. Marco, de treinta y cinco años, es un próspero empresario de la ciudad de Huacho, al norte de Lima. Tanto él como su esposa son *sansei*; es decir, japoneses de tercera generación. En 1989 emigraron a Japón con la primera oleada de *nikkeijin*, que se dirigieron a la tierra de sus padres o abuelos en busca de un futuro mejor. Después de varios empleos como obrero fabril, Marco decidió probar suerte como empresario independiente y abrió una tienda en Isesaki, al noroeste de Tokio. Formado como carnicero por su padre, comenzó a proveer de este producto a los peruanos del barrio. También se ha dedicado a la venta de productos peruanos importados como Inca Kola, cerveza Cuzqueña y especias, hierbas y frejoles enlatados que no son muy comunes en el Japón. Posteriormente comenzó a arrendar videocintas y grabaciones de programas televisivos peruanos.

En el caso de las videocintas, estas son el producto de una red empresarial transnacional organizada por Marco y sus dos hermanos. Uno de ellos vive en Lima, donde graba más del 50% de todos los programas emitidos por los canales de televisión disponibles en el Perú. Un mensajero viaja tres veces a la semana de Lima a Tokio vía Los Ángeles, donde el segundo hermano de Marco recibe las cintas maestras de la grabación de video. Él arrienda un pequeño taller a quince minutos en automóvil

del aeródromo de Narita, donde ha instalado más de doscientas máquinas copiadoras de video. Como los vuelos transpácíficos usualmente arriban en las tardes, el hermano en Narita tiene aproximadamente quince horas para copiar las cintas maestras llevadas por el mensajero desde Lima. A la siguiente mañana, Marco va de Isesaki a Narita, un viaje que le toma tres horas, y recoge las más de quinientas cintas que su hermano ha copiado de las cintas maestras. Regresa alrededor del mediodía a Isesaki y allí arrienda las cintas en su tienda. La tarifa es de mil yenes por ocho cintas que deben ser devueltas después de un par de días. Ya avanzada la tarde, Marco llena una camioneta que ha adaptado como tienda móvil con productos peruanos y las cintas, claro está; y maneja alrededor de Isesaki, a Takasaki, la ciudad cercana más grande, y de tiempo en tiempo a Nagano, a varias horas de distancia, para ofrecer sus productos a la comunidad inmigrante peruana local.

Como puede verse, el negocio de Marco está basado en relaciones de mutua confianza y de solidaridad étnica que se establecen cuando recorre los departamentos de Gunma y Nagano en su tienda móvil, entregando productos peruanos. Habla por sí misma la lista de números telefónicos y de direcciones de cientos de familias inmigrantes que ha reunido a lo largo de los años, lo que le permite advertir a sus clientes dónde y cuándo esperarlo cuando emprende estos viajes. Aunque Inca Kola, la salsa de culantro o de huacatay, el Ají-no-moto, las salchichas tipo Huacho y un servicio personal en español le brindan a Marco un ingreso regular, la parte más rentable de su negocio son las grabaciones en video de los programas televisivos más recientes de Lima, entre ellos los noticieros, eventos deportivos, telenovelas latinoamericanas, *talk shows* peruanos, así como películas y dibujos animados traducidos al español, que le dan a los peruanos en Japón una sensación de cercanía con su país, a pesar de la distancia.

En realidad, los peruanos que viven en las zonas de Isesaki, Takasaki y Nagano no son los únicos que, en una sociedad que solo acepta su presencia a regañadientes, buscan olvidar su frustración como obreros fabriles consumiendo productos y viendo videograbaciones de su país de origen. Según Marco, al menos otros cuatro peruanos han creado redes transnacionales similares de negocios³⁰. También afirma que este concepto transaccional fue inventado por brasileños-japoneses, que comenzaron a grabar telenovelas de los canales de la TV brasileña a comienzos de la década de 1990, para satisfacer la demanda que los inmigrantes de su país en el Japón tenían de entretenimiento en portugués.

³⁰ Visité personalmente a otros dos peruanos que se dedicaban al mismo tipo de negocio de grabación de videos que Marco. Uno de ellos es el propietario de un restaurante peruano llamado Pollo Rico, situado en Harumi, en la margen occidental de Tokio; mientras que el otro tiene un restaurante peruano en Mooka. Estos empresarios aparentemente han acordado dividirse la comunidad inmigrantes al norte y noroeste de Tokio, para asegurarse una parte del mercado de productos peruanos y videocintas para cada uno.

IMAGINANDO E IDENTIFICANDO

El surgimiento de un mercado de música y arte popular andinos en el mundo occidental vino acompañado por un creciente interés de parte de las comunidades emigrantes peruanas por identificar las costumbres y prácticas que expresan apropiadamente lo que ellos encuentran típico o representativo de la historia y la cultura peruanas. Esto resulta particularmente evidente en Miami, donde la presencia de los inmigrantes andinos es más visible que en otras partes del mundo³¹. El siguiente estudio de caso muestra cómo es que estos procesos de identidad son negociados y disputados entre los emigrantes peruanos.

Nicario Jiménez nació en 1957, en Alqaminka, una comunidad campesina quechuahablante del departamento de Ayacucho. Fue criado en un grupo de siete hermanos. En 1968 se mudó a Huamanga, la capital de Ayacucho, junto a toda su familia, en lo que constituyó el primer eslabón de una larga cadena migratoria que luego lo llevó a Lima y por último a Estados Unidos. En Huamanga terminó la escuela primaria y, de acuerdo con la tradición familiar, comenzó a formarse como artesano popular. Como su padre y abuelo eran retablistas, Nicario aprendió a fabricar retablos; es decir, cajas rectangulares de madera con dos puertas pintadas, las cuales contienen pequeñas figuras que representan a personas y animales en actividades sociales y rituales como el trabajo agrícola, el pastoreo, comercio e intercambio, y fiestas religiosas de eventos mayormente cristianos.

A comienzos de la década de 1980, la violencia política en Ayacucho obligó a Nicario a emigrar a Lima, donde se alojó primero con una tía en Miraflores, un acomodado distrito residencial, pero luego se mudó con su familia a Año Nuevo, en Comas, una gran barriada en la parte norte de la ciudad. Nicario recuerda que Miraflores le pareció poco amistoso, pero le gustó vivir en Comas porque los cerros circundantes le recordaban a las montañas de Alqaminka. Después de un par de años, se trasladó primero a Zárate y después a Barranco, un distrito ubicado en la costa de Lima que tradicionalmente atrae a muchos artistas, escritores y poetas. Ya en 1986 fue invitado por un historiador norteamericano a que diera conferencias sobre su obra como artista popular en una de las universidades de Miami. En los siguientes años continuó viajando a Estados Unidos, para participar en eventos académicos. A la par, también comenzó a exhibir su obra, la cual producía en su taller de Barranco,

³¹ Esto queda reflejado en el amplio espectro de instituciones regionales, lo que incluye asociaciones de inmigrantes de Cajamarca, Áncash, Huancayo, Ayacucho y Arequipa, las cuales organizan actividades tales como el carnaval, el corta monte, festivales folclóricos y pachamancas. Aunque reclutan a sus miembros a partir de su origen regional, inmigrantes procedentes de todo el Perú, Lima inclusive, se unen a estas actividades.

en exhibiciones de arte locales en Florida. Entonces, cuando se le concedió una visa de residencia temporal en 1997, decidió mudarse permanentemente a Miami con una de sus hijas.

Mientras daba sus conferencias en Miami, Nicario cambió su noción de qué significaba ser un retablista. Aprendió entonces que la distinción entre el arte popular y el auténtico arte es sumamente borrosa, y que sus retablos son valorados no solo porque los fabrica según la tradición del arte popular andino, sino también debido a su propio ingenio y creatividad. Descubrió, en otras palabras, que los retablos que hace no son solamente una reproducción de una tradición inherente (arte popular) sino una creación singular, cuyo valor solamente puede ser determinado por su calidad individual; vale decir, su arte. Esta reconceptualización de su propia identidad como artesano lo animó a dedicarse a lo que considera una lucha personal por ganar reconocimiento como artista, no solamente dentro de la comunidad peruana de Miami, sino también en las exhibiciones oficiales de arte por todo Estados Unidos. De esta manera, en 1997 abrió un taller en un departamento arrendado en Miami, que sirvió como su base principal para la producción de retablos. Posteriormente mudó el taller a Naples en Florida occidental, donde vive actualmente con su hija. Ahora viaja periódicamente por todo Estados Unidos exhibiendo su obra en festivales de arte, actividad que durante muchos años le ha valido numerosos premios y le ha abierto las puertas del mercado norteamericano. Sin embargo, Nicario no siente que sus obras hayan ganado el reconocimiento que merecen. Cuando lo entrevisté en Miami en 1998 dijo:

Siempre tratan de colocarme en la sección especial de arte popular y me dieron todos esos premios. Pero quería que reconocieran mi obra como arte real. Así que les pedí que la pusieran en la sección de arte. A veces me dejan hacerlo. Verás, ellos creen que soy un artesano popular porque soy peruano y hago retablos. Pero quiero que entiendan que soy un artista.

La lucha de Nicario por ganar reconocimiento como artista quedó reflejada en su búsqueda de nuevos motivos en los retablos que crea. Estos originalmente se llamaban *missa mastay* o cajón de San Marcos, y prestaban protección religiosa al ganado perteneciente a los hacendados en Ayacucho. Posteriormente, su uso se convirtió en una tradición local de la población originaria de Ayacucho, que rediseñó la caja y separó las figuras en dos pisos, el alto y el bajo, uno de los cuales simbolizaba el mundo del hacendado y el otro, el de aquellos que sufrían su tiranía: los indios (Urbano & Macera, 1992, pp. 59-62). Actualmente, los retablos se han convertido en objeto de comercialización y los artesanos contemporáneos venden sus productos, sobre todo, en los mercados para turistas. En esta versión moderna,

el retablo es una ilustración vívida y colorida de las actividades sociales y rituales relacionadas con el calendario agrícola de la población campesina peruana. En efecto, para muchos peruanos urbanos, así como para la creciente industria turística del Perú, este objeto ha pasado a ser un emblema romántico y nostálgico del mundo andino. Sin embargo, en vez de usar la oposición dual tradicionalmente empleada para reproducir la interpretación convencional del mundo andino, entendido como algo dividido en una parte superior poblada ya sea por la élite de poder europea y mestiza o por las fuerzas religiosas que controlan la vida humana, y una parte inferior habitada por la población marginal del Perú, Nicario retrata, más bien, la relación existente entre el dominante y el dominado en situaciones de injusticia social y discriminación en el mundo contemporáneo. Entre los motivos más espectaculares de sus retablos se encuentra el aeropuerto de Miami, dividido en un mundo alto de viajeros legales y otro inferior poblado por inmigrantes indocumentados, los cuales son detenidos por los funcionarios de migraciones; Tijuana, dividido en un mundo de arriba ocupado por los helicópteros que vigilan la frontera entre EE.UU. y México, y un mundo de abajo perteneciente a los inmigrantes indocumentados que intentan ingresar a Estados Unidos; la ciudad de Nueva York, dividida en una sección superior donde viven las personas que caminan o manejan su auto por las calles, y una sección inferior poblada por quienes toman el metro de la ciudad; y la sangrienta guerra civil peruana, retratada como una oposición dual entre las víctimas de la violencia (la población civil) y los agresores (los grupos militares y rebeldes del país).

A pesar de todo ello, para Nicario, el valor artístico de sus retablos es su calidad y originalidad, antes que sus motivos y significados simbólicos. Un buen retablo puede representar el moderno mundo urbano norteamericano y la historia política del Perú, así como la vida rural de los Andes. Él los concibe como un género de arte que constantemente está cambiando y al que se puede adaptar a nuevos entornos, y cree que su transformación, primero de un objeto sagrado usado con fines rituales a un producto comercial popular que simboliza la cultura andina, y ahora a un proyecto artístico individual, revive pero no pone en peligro la historia del arte tradicional de Ayacucho. También considera que la tradición folclórica familiar respalda sus intentos de ganar reconocimiento como artista. Mientas que su abuelo era un productor local del cajón de San Marcos, su padre producía principalmente retablos modernos. Y así como él fue formado como retablista, ha iniciado a su hijo e hija en la producción de retablos como un arte popular (*folk*). Entonces, para Nicario la lucha por ser reconocido como artista encarna el espíritu de su padre y abuelo, una visión de la cual dio testimonio en una exhibición que organizó y que mostraba las obras de las cuatro generaciones de retablistas de su familia.

En su calidad de retablista reconocido, que simboliza lo que para muchos es un arte popular andino auténtico, Nicario es invitado periódicamente a exhibir sus obras en eventos culturales organizados por las asociaciones peruanas de inmigrantes en Miami. Sin embargo, su obra a menudo crea confusión a qué significa el arte popular, pero también acerca de lo que son la cultura y la identidad andinas. En 1997 formó parte de una exhibición celebrada por una organización peruana en Key Biscayne, una isla en las afueras de Miami habitada fundamentalmente por estadounidenses de clase alta e inmigrantes latinoamericanos acaudalados, pero se sintió decepcionado con la respuesta que obtuvo de los visitantes. Nicario recuerda así este episodio:

Muchos de los que fueron a ver mi trabajo eran peruanos, pero me preguntaron si era de Guatemala. Y cuando les dije que era del Perú, se sorprendieron y preguntaron: “¿De qué parte del Perú?”. Ya sabes, muchos peruanos de Key Biscayne vienen de Miraflores y San Isidro. No saben nada de la cultura andina. Pero sí creen saber mejor que yo qué cosa es el folclor andino.

También recuerda que se le pidió que participara en una exhibición de la cultura peruana en el Consulado del Perú en Miami, realizada por el Centro Peruano de Cultura e Historia. Sin embargo, los organizadores inicialmente se rehusaron a aceptar sus obras porque eran distintas de lo que ellos esperaban del retablo andino convencional. Incluso uno de ellos le increpó que esos no eran retablos, porque estos debían mostrar «cosas bonitas de la gente en Perú. No este tipo de cosas». Para Nicario, los peruanos de clase alta no conocen la cultura y la historia de su propio país, particularmente en lo que a la población indígena concierne, y se siente frustrado con los peruanos de Lima que ignoraban a las culturas indígenas peruanas antes de emigrar, y que ahora dicen saber cómo debe ser un retablo, e incluso lo acusan de no crear el folclor andino apropiado³². Por ello, concluye:

Hago arte, no folclor. ¿Quiénes son ellos para decir lo que debo hacer?.

En suma, podemos ver que Nicario se mueve dentro de una red transnacional que le permite renegociar su papel como artesano tradicional en el Perú y redefinir el significado del folclor y del arte. En Lima, su esposa e hijo continúan exhibiendo

³² En contraste con otros grupos latinoamericanos de Estados Unidos, que trazan una clara distinción entre lo que ven como culturas indígenas y mestizas, y que tienden a formar comunidades inmigrantes separadas según su identidad étnica y regional en su país de origen (Kearney 1996; Popkin 1999), el folclor andino ha pasado a ser un motivo de disputa y conflicto entre los peruanos de clase media urbana y la clase trabajadora rural, en sus intentos de forjar identidades inmigrantes y generar nuevas formas de ingreso.

sus retablos como arte tradicional en una galería de arte en Barranco, que también sirve como vehículo para promover las obras de otros artesanos andinos. No obstante, él mismo invierte la mayor parte de su tiempo exhibiendo retablos en festivales de arte en Norteamérica, para ganar reconocimiento como artista. Al mismo tiempo admite las raíces culturales de sus retablos y la continuidad que hay entre el tradicional cajón de San Marcos y sus propias creaciones, mientras que sigue exhibiendo sus obras junto a las de su abuelo, padre e hijos. Estas identidades fluidas y aparentemente contradictorias como tradicionalistas, artesanos populares rurales y artistas modernos emergieron a través de un proceso migratorio en el cual Nicario unió Alqaminka con Lima y Miami, y de una red transnacional que lo une con artistas y académicos en Estados Unidos, artesanos tradicionales en Lima y sus paisanos en su pueblo en Ayacucho.

DE LOS VÍNCULOS TRANSNACIONALES A LOS LAZOS DIASPÓRICOS (Y NUEVAMENTE DE VUELTA)

Podemos distinguir los eventos, actividades y relaciones examinados en los estudios de caso presentados en este capítulo, según el grado en el cual recurren y explotan a los dos conjuntos de redes antes definidos. El conflicto político causado por la emigración de los pastores a Estados Unidos y las acusaciones que el sindicato de Víctor y Perú en los 90 hicieron contra los rancheros y el Consulado peruano en Los Ángeles son ejemplos de lo que he llamado *vínculos transnacionales*; es decir, una red de relaciones que une a los inmigrantes con el Perú mediante vínculos bilaterales. Para comenzar con las propias redes de los pastores, estas tienen como base un conjunto de lazos de parentesco restringidos que conectan a familias específicas de los pueblos de la sierra central peruana, con rancheros individuales en Estados Unidos. Es más, el conflicto en torno a las condiciones laborales de los pastores se desarrolló como un intercambio de información e ideas entre representantes de los mismos pastores en Bakersfield y Huancayo, líderes reputados de la comunidad peruana en California del sur, representantes de la WRA en Sacramento y Lima, la prensa nacional peruana y miembros del Congreso y el gobierno en Lima. El resultado fue un flujo bilateral de comunicación entre los peruanos en California y en el Perú, que por breve lapso alcanzó los titulares de la prensa peruana y la agenda de los políticos peruanos, pero que tuvo, en general, pocas repercusiones sobre la emigración peruana.

De otro lado, los informes e imágenes de las condiciones laborales inhumanas de los pastores peruanos en Estados Unidos captaron una considerable atención en Lima y Huancayo, así como en Los Ángeles; del mismo modo, el despido del cónsul

peruano en esta última ciudad, debido a la negligencia que mostró respecto a las condiciones de los pastores fue una noticia extraordinaria, pues los representantes diplomáticos del país normalmente son considerados inmunes a las quejas de la población emigrante peruana. Asimismo, muchos consideraron que las acusaciones subsiguientes de violaciones de los derechos humanos contra las autoridades norteamericanas eran una oportunidad única para crear un debate público en el Perú, no solo acerca de las causas del éxodo, sino también de la naturaleza y calidad de vida de los emigrantes peruanos. Otro tema primordial fue, sin duda, la obligación legal y moral del gobierno peruano de proteger y defender los derechos de la población emigrante del país. Entonces, en contraste con la concepción predominante de la migración como una vía hacia una vida mejor y más próspera, la cobertura que los medios le dieron al conflicto ofreció un retrato de la vida emigrante como dura en extremo, con pocas expectativas de alcanzar la movilidad social. Pero la atención del público en el caso de los pastores se desvaneció una vez que el escándalo se apaciguó y que otras cuestiones ocuparon los titulares de los medios y la agenda de los políticos, de modo que la preocupación por la población emigrante peruana cedió ante otros asuntos urgentes. Al respecto, diría que esto se debió en gran medida a la naturaleza de los vínculos transnacionales, que facilitan flujos intensos de comunicación entre migrantes en lugares específicos e instituciones y grupos de personas particulares en su país de origen, pero que rara vez desarrollan redes de hilos múltiples que comprendan a los emigrantes en más de dos lugares y que, por ende, contribuyen poco a la formación de una conciencia diaspórica.

Entonces, el sentido que los emigrantes tienen de corresponsabilidad y solidaridad nacional induce a muchos peruanos a formar parte de los esfuerzos colectivos por ayudar a sus compatriotas cuando estos sufren debido a los desastres naturales, las guerras y las crisis políticas. Tales formas de ayuda de emergencia implican, con frecuencia, una estrecha cooperación entre asociaciones de inmigrantes, el gobierno peruano y distintas instituciones estatales y ONG en el Perú; y ellas tienden a mejorar los lazos existentes y a fomentar la creación de nuevos vínculos transnacionales con su país de origen. Al igual que con el flujo de información e ideas desatado por el conflicto en torno a las condiciones laborales de los pastores ya descrito, la ayuda de emergencia y las manifestaciones de solidaridad se canalizan fundamentalmente a través de redes bilaterales que conectan a los emigrantes directamente con su país de origen, y que se activan de tiempo en tiempo debido a emergencias repentinas, como sucedió cuando el fenómeno de El Niño llegó al Perú en 1998, cuando ocurrió el terremoto de Ica en 1993 y cuando estalló la guerra entre el Perú y Ecuador en 1995. Tal como sucediera después de que la prensa y los políticos perdieran interés por las condiciones de los pastores, los momentáneos sentimientos de solidaridad

con las víctimas de los desastres naturales y las crisis políticas se desvanecieron con tanta rapidez como aparecieron, una vez que surgieron otros motivos de preocupación. En otras palabras, los vínculos transnacionales constituyen un medio eficaz para que el Estado y las instituciones privadas en el Perú movilicen el apoyo de su población emigrante; asimismo, sirven como un vehículo importante para que los emigrantes expresen su solidaridad nacional y confirmen su lealtad con su país de origen. Sin embargo, fuera de la telemaratón de la AIPUEC a beneficio de las víctimas de El Niño en 1998, la mayor parte de las obras de caridad descritas recurrieron a las relaciones bilaterales existentes entre los emigrantes en lugares específicos de Estados Unidos y el Perú.

En contraste con la recolección de ayuda de emergencia para sus compatriotas en el Perú, los movimientos en apoyo de sus compañeros inmigrantes, o para mejorar la imagen que estos tienen en los países receptores, tienden a usar redes de múltiples hebras en lugar de las bilaterales. De este modo, tanto la prensa peruana en Miami —que lanzó una campaña para movilizar el respaldo moral a los inmigrantes indocumentados— como el Consulado peruano y los líderes de las instituciones de los inmigrantes en Japón —que hicieron un llamado público a sus compatriotas para que se mantuvieran lejos del crimen y se integraran a la sociedad japonesa— transmitieron sus mensajes a través de la red de lazos que unen a las comunidades inmigrantes en distintas partes de la sociedad anfitriona, y que entrelazan así a los peruanos de distintos estratos sociales y grupos étnicos. Semejantes movimientos obligan a los inmigrantes a hacerse las siguientes preguntas: ¿cuáles son los valores y símbolos compartidos de nuestra identidad diaspórica? ¿Qué es lo que hace que sintamos que pertenecemos a la misma minoría nacional, a pesar de los intereses de clase e identidades étnicas? En suma, ellos urgen a los peruanos que viven fuera de su país a que se miren a los ojos y se pregunten: ¿acaso el hecho de que todos emigramos del mismo país implica que somos iguales? Es claro que la campaña a nombre de los compatriotas inmigrantes que carecen de los documentos de identidad apropiados tuvo más éxito en cuanto a despertar un sentido de comunidad imaginada, que el llamado a obedecer la ley en el Japón. Mientras que la primera hizo que un gran grupo de inmigrantes legales cuestionara la clasificación de los inmigrantes en indocumentados y documentados, y con ello se identificaran con los problemas que sufren muchos de sus compatriotas que viajan sin los documentos de identificación adecuados; la segunda, en cambio, incrementó una división ya existente dentro de la comunidad peruana entre inmigrantes *nikkeijin*, reconocidos por la ley migratoria japonesa como trabajadores inmigrantes legales temporales, y los peruanos que no son *nikkei*, a los cuales se les tolera como cónyuges de los *nikkeijin* o de ciudadanos japoneses, pero sin que pierdan el rótulo de extranjeros no deseados.

En este contexto, el Movimiento de Peruanos en el Exterior, formado en Argentina en el año 2000 para captar los votos de los emigrantes para las elecciones presidenciales en el Perú, es una iniciativa singular de movilizar a esta población como un electorado con derecho legítimo a ser representado en el Congreso y a ser atendido por el Estado peruano. La organización resulta particularmente interesante porque muestra cómo es que un movimiento migrante puede recurrir a los vínculos transnacionales y a los lazos diaspóricos, para generar conciencia entre sus seguidores de que ellos conforman una población distinta que al mismo tiempo reclama una identidad peruana. En otras palabras, demuestra cómo es que los vínculos bilaterales con su país de origen pueden usarse como nuevos lazos de múltiples hebras con los emigrantes en otras partes del mundo, para sembrar las semillas de una posible conciencia diaspórica. Este intento es un ejemplo, hasta ahora excepcional, de cómo unir a emigrantes de distintos antecedentes sociales y étnicos. Aunque no logró movilizarlos a una escala lo suficientemente amplia dentro o fuera de la Argentina, o conseguir un escaño emigrante en el Congreso peruano, Alejandro Toledo, el hermano del líder del movimiento, sí fue elegido presidente del Perú en 2001. Una vez en el cargo, este se dirigió en varias ocasiones a los emigrantes en Estados Unidos y otros lugares como «la diáspora del Perú», apropiándose así del vocabulario político del movimiento (comunicación personal de Ulla Dalum Berg). Esta retórica contiene un fuerte llamado moral al sentido de corresponsabilidad de los emigrantes, y busca animarlos a que envíen más remesas a sus parientes en casa, y a que inviertan sus ahorros en el Perú. Queda abierta la pregunta de si el uso del término «diáspora» por parte de Toledo promovió la creación de una identidad diaspórica.

En suma, el uso de conceptos tales como *comunidad*, *nación* y *diáspora* en la retórica política siempre resulta problemático, puesto que no atiende a las relaciones de inequidad ni a las jerarquías de poder. Así, los más de dos millones de emigrantes peruanos abarcan una amplia variedad de grupos económicos, sociales y culturales. Esto queda reflejado en las organizaciones e instituciones que crean, a las cuales podemos distinguir según su finalidad y las redes a las que recurren. Algunas de estas agrupaciones organizan actividades de esparcimiento y eventos culturales. Sin embargo, sus lazos con otras comunidades inmigrantes resultan débiles puesto que sus integrantes son reclutados fundamentalmente entre la población inmigrante local. De otro lado, las asociaciones que incorporan a sus miembros sobre la base de un compromiso étnico o regional establecen, a menudo, vínculos transnacionales con su región de origen, lo que les permite desarrollar redes extralocales. Otras instituciones más tienen como base a las clases y organizan a los inmigrantes según su profesión o sus antecedentes educativos. De esta manera, en vez de crear lazos bilaterales con el Perú, establecen, con frecuencia, redes de múltiples hebras a través de las fronteras regionales y nacionales.

En efecto, los únicos emigrantes que han desarrollado lazos diaspóricos duraderos son los afiliados de las agrupaciones profesionales de emigrantes, como las asociaciones médicas en Estados Unidos, España y Argentina, y las redes más exclusivas de los exalumnos de los colegios de élite y las escuelas militares del Perú. Aunque estas excluyen a un gran sector de migrantes y muestran poco interés por desarrollar sus vínculos bilaterales con las instituciones educativas o profesionales en el Perú (excepto la PAMS) o con el Estado peruano —razón por la cual carecen de fuertes lazos transnacionales—, sus lazos globales de múltiples hebras son una contribución significativa a la formación de una identidad diaspórica.

Como la emigración peruana en masa es un fenómeno relativamente reciente, las redes comerciales y empresariales continúan siendo débiles y esporádicas. A su vez, las transacciones económicas y las relaciones de intercambio están concentradas fundamentalmente en el Perú y se basan, sobre todo, en las remesas individuales que los emigrantes envían a parientes y paisanos en su región de origen. Tales transacciones monetarias hacen una contribución sustancial al crecimiento económico peruano y tienen un papel crítico en el desarrollo regional y local del país. También brindan una importante oportunidad para que los empresarios creen agencias de remesas y se beneficien con las relaciones de confianza y reciprocidad de los emigrantes. De ahí que la mayoría de los negocios étnicos usen los lazos transnacionales entre comunidades emigrantes y ciudades específicas en el Perú, como Lima, Trujillo o Huancayo. Por su parte, unas cuantas agencias de remesas, como Jet Perú y Argenper, ofrecen servicios entre diversos destinos emigrantes y ciudades en el Perú. Resulta interesante que el candidato del Movimiento de Peruanos en el Exterior, lanzado en la campaña electoral de 2001 al Congreso peruano, haya sido el dueño de Argenper, lo cual sugiere que las redes comerciales y empresariales de múltiples hebras podrían, efectivamente, resultar un vehículo crucial para la formación de una posible identidad política diaspórica.

Otra fuente importante de ingresos para los empresarios migrantes especializados en negocios étnicos son los productos alimenticios y bebidas peruanos, que en los últimos años han encontrado nuevos mercados en los países de destino de la creciente emigración peruana. Sobre todo, fueron los fabricantes de bebidas gaseosas como Inca Kola y de cerveza como la Cuzqueña, los que experimentaron un auge en la demanda de sus productos, lo que les permitió no solo incrementar los vínculos bilaterales y transnacionales de exportación existentes con ciudades y países con importantes comunidades emigrantes peruanas, sino también crear nuevos lazos diaspóricos de múltiples hebras para reexportar sus productos a nuevos mercados en distintas partes del mundo. Por su parte, Inca Kola usa una planta embotelladora en Nueva York desde la cual reexporta sus productos a Japón y a Europa. Para empresarios como

Marco en el Japón, o para los dos hermanos chino-peruanos en Los Ángeles antes mencionados, las redes de distribución global como las que implementó Inca Kola les ofrecen prometedoras oportunidades de desarrollar un mercado diaspórico de productos peruanos, y de aprovechar las comunidades inmigrantes establecidas para crear un negocio étnico. Sin embargo, y tal como lo indica el negocio de alquiler de videos de Marco, el margen de ganancia que estas redes de múltiples hebras generan sigue siendo pequeño en comparación con el de los vínculos transnacionales bilaterales más directos.

El reciente surgimiento de un mercado global para la música y las artesanías andinas no solo generó una nueva fuente de ingreso para un número cada vez más grande de emigrantes peruanos, sino que además hizo que muchos de ellos repensaran su propio legado cultural. Tras esta demanda de productos culturales originarios vienen ocurriendo dos procesos aparentemente conflictivos dentro de la población emigrante peruana. De un lado, los emigrantes de clase media y alta están tomando un renovado interés por la música y el arte tradicional andino, a los cuales consideran emblemáticos de la historia y la identidad peruana; del otro, los emigrantes provenientes de la sierra peruana y los artistas peruanos que viven fuera del país están creando nuevas formas de ganarse la vida mediante la comercialización de artesanías de sus regiones de origen y a través de la transformación del folclor tradicional andino en arte moderno. De este modo, Nicario, un artista popular tradicional de Ayacucho, viene realizando un experimento de múltiples facetas que le permite actuar como artesano *folk* en Lima y como artista moderno en Estados Unidos; y, por ende, reconvertir la tradición artesanal del retablo en un género artístico nuevo y más consciente de sí mismo. Sin embargo, su trabajo genera conflictos entre los emigrantes porque en él se cuestionan las nociones dominantes de la cultura y la identidad andina, y con ello se debate el uso que los emigrantes de clase media y alta hacen de la cultura indígena para representarse a sí mismos como peruanos. En otras palabras, la búsqueda por parte de los emigrantes de símbolos con los cuales redefinir su identidad nacional les ha proporcionado nuevas armas en las tensiones tradicionales entre clases sociales y grupos étnicos en Perú.

UNIDAD DISPUTADA

En el capítulo 4 mostré que las redes de los emigrantes tienen un papel crucial en la emigración peruana actual. Estas están basadas en las relaciones familiares, la afiliación étnica y el origen regional, y sirven como un medio eficiente para «jalar» a recién llegados a los países receptores, encontrar empleo y mantener contacto con sus parientes en sus regiones de origen. Asimismo, examiné cómo es que los emigrantes

peruanos crean relaciones más allá de las fronteras sociales, étnicas y regionales que definen las redes que analicé en el capítulo 4. La conclusión de este examen es que los vínculos transnacionales y los lazos diaspóricos que emergen a partir de tales relaciones son extremadamente frágiles y se encuentran a menudo cargados de conflictos y pugnas, que estorban los esfuerzos que los emigrantes realizan por generar una conciencia de que conforman una población diaspórica. En efecto, en sus intentos por identificar rasgos sociales o culturales comunes que puedan unirlos y darles un sentido de identidad nacional, los peruanos que viven fuera de su país reproducen recurrentemente los mecanismos de inclusión y exclusión que dividen a sus compatriotas que viven en el Perú. De este modo, los emigrantes originarios del interior rural peruano forman largos vínculos transnacionales para «jalar» a miembros de su familia y a sus paisanos; de igual modo, los emigrantes pertenecientes a las clases altas urbanas crean fuertes lazos diaspóricos para apoyar a sus amigos cercanos y colegas profesionales. Entre estos dos grupos opuestos, los emigrantes de la clase media urbana y la clase trabajadora peruanas luchan por armar sus propias redes, para poder «jalar» a los miembros de su familia y superar las barreras que les impiden la obtención de los derechos legales y de encontrar empleo en los países receptores. De tiempo en tiempo, otros emigrantes de todos estos grupos se unen para crear un sentido común de peruanidad, pero dichos intentos a menudo terminan dividiéndolos. Por tanto, en el siguiente capítulo describiré cómo es que los emigrantes intentan superar tales divisiones formando hermandades religiosas y organizando procesiones católicas en las ciudades en donde viven.

CAPÍTULO 6

SECRETOS GLOBALES

Si caminamos por la calle Ocho de Miami el 18 de octubre veremos a un grupo de latinoamericanos gritando «¡Viva el Señor de los Milagros!», y entonando cantos religiosos en honor de la imagen que cargan. Al mismo tiempo, se pueden observar eventos similares en Madrid, Milán y Buenos Aires, e incluso en Hamamatsu, Japón. Los participantes en estas procesiones son peruanos que han emigrado a Estados Unidos, España, Italia, Argentina y Japón en busca de una vida mejor, pero sienten, a pesar de todo, la necesidad de honrar a sus íconos religiosos en las calles de su nuevo país de residencia. La imagen a la que cargan representa al Señor de los Milagros y es una copia del original guardado en la iglesia de las Nazarenas en Lima. La procesión congrega a una multitud de personas unidas por una esperanza común: que el Señor los proteja de las enfermedades y los accidentes, y les dé fuerzas en su vida diaria. Para los fieles del Señor de los Milagros, la fe en el ícono significa tener a alguien que los acompaña como un talismán donde quiera que vayan.

Entre los peruanos es común asumir que el Señor de los Milagros es una imagen de Jesucristo y que fue muestra de su revelación. También se cree que el ícono es una representación de un mural pintado sobre una pared de Lima en el siglo XVII por un esclavo africano, a la cual se le conoce como Cristo Moreno¹. Esto hace que la imagen sea un símbolo crucial del prolongado proceso de mestizaje que dio forma a la historia y la sociedad del país. También convierte la leyenda del Salvador que se muestra a los humanos, en un mensaje importante para millones de peruanos y otros

¹ La mayoría de los íconos religiosos venerados por los peruanos son imágenes de santos católicos oficiales, que los campesinos o los migrantes urbanos adaptaron a sus mundos locales (Cánepa Koch, 1998, pp. 161-234; Marzal, 1988, pp. 103-202), fuerzas naturales a las que se atribuyen poderes divinos en los sistemas de creencias andinos locales (Allen, 1988, pp. 37-66; Isbell, 1985, pp. 137-165) o lugares en la naturaleza (montañas, rocas, etcétera) que, en las leyendas regionales, fueron deificadas por una revelación de Dios (Molinié, 1999, pp. 245-279; Sallnow, 1987, pp. 207-242).

latinoamericanos con un legado racial mixto, para quienes resulta difícil identificarse con las imágenes convencionales de Jesucristo y otros íconos cristianos².

De este modo, la imagen tradicionalmente personifica el temor a los terremotos que periódicamente ocurren en Lima y en el resto del Perú, y el respeto al poder que controla estas fuerzas naturales. Sin embargo, el significado simbólico del Señor de los Milagros ha cambiado a lo largo de los últimos veinte a treinta años. Así, ha pasado de representar la protección de los desastres naturales a ser un símbolo de unidad y esperanza contra otros peligros, como la actual crisis económica y política del país. Su transformación en un emblema nacional se vio estimulada por el éxodo masivo de peruanos en las últimas tres décadas a distintas partes del mundo, en busca de nuevas formas de ganarse la vida y de mejores condiciones de trabajo. A pesar de la dispersión geográfica y de la heterogeneidad social, los inmigrantes comparten un interés común por la formación de hermandades y por formar parte de las procesiones anuales en honor del Señor de los Milagros. Actualmente hay más de sesenta hermandades en Estados Unidos, Canadá, España, Italia, Japón, Argentina, Chile, México, Bolivia, Colombia y Venezuela, que son los países con la mayor concentración de inmigrantes peruanos (Paerregaard, 2007).

Por lo expuesto, en este capítulo exploro estos aspectos de la emigración peruana, que hicieron que los migrantes expatriaran los íconos religiosos, fundaran hermandades y organizaran procesiones en sus nuevos países de residencia. Examino también los cambiantes significados sociales y culturales de la imagen y reviso los conflictos surgidos dentro de las hermandades, debido a discrepancias en torno a cómo adaptar las prácticas religiosas existentes a la sociedad anfitriona, y cómo interpretar el significado sociorreligioso de los íconos. Aunque los peruanos le tienen devoción a varias imágenes, me concentraré en la del Señor de los Milagros, que es, de lejos, la más popular. Finalmente, sostengo que tres dimensiones de la fe en este ícono facilitaron su dispersión global.

1. La dimensión *migratoria*. El Señor de los Milagros hunde sus raíces en el pasado del Perú como un país receptor de inmigrantes procedentes de Europa, África y Asia, que llevaron consigo sus tradiciones y creencias religiosas

² Rostworowski (1992, pp. 170-173) sugiere que una identificación similar de las deidades prehispánicas con los espíritus y santos cristianos ocurrió en Bolivia y México, donde la Virgen de Copacabana y la Virgen de Guadalupe representan imágenes de mujeres de color, que hoy en día son celebradas por las poblaciones indígena y mestiza de ambos países como poderosos símbolos de identidad religiosa así como regional y nacional. Ella sugiere que al igual que el Señor de los Milagros, estas vírgenes representan «una acumulación de fe, simbolismo y raíces de un pasado distante americano» (1992, p. 173).

al Nuevo Mundo. Un proceso similar está ocurriendo ahora, mediante el cual los peruanos emigran a otras partes del mundo. En consecuencia, al establecer hermandades y honrar al Señor de los Milagros en Norte y Sudamérica, Europa o Asia, ellos están evocando el imaginario migratorio que es inmanente a este ícono.

2. La dimensión *sincrética*. El ícono es el resultado de un proceso de criollización y creencias sincréticas, influido no solo por el cristianismo introducido por los conquistadores españoles, sino también por la fe y las prácticas religiosas de otros grupos inmigrantes y étnicos en el Perú. De ahí que el Señor de los Milagros contenga aspectos tanto de movilidad/localización como de globalización/criollización, que han promovido que los emigrantes peruanos de los siglos XX y XXI lo adapten a otras partes del mundo.
3. La dimensión *transnacional*. La identidad cristiana del ícono permite a los emigrantes peruanos recurrir a la institución transnacional ya existente de la Iglesia católica, y proseguir con sus prácticas religiosas en los lugares donde se establecen (Casanova, 1997). Como la mayoría de los emigrantes peruanos van a países que se proclaman católicos o cuentan con grandes comunidades de este tipo (excepto en Japón, donde los cristianos son una minoría), siempre encuentran instituciones dispuestas a albergar sus íconos y a ayudarles a establecer hermandades y organizar procesiones.

Hasta ahora los estudios de la emigración transnacional se han concentrado, sobre todo, en los vínculos económicos, políticos y sociales que ligan a las comunidades migrantes con sus lugares de origen y fomentan comunidades e identidades transnacionales. Sin embargo, recientes estudios acerca de la relación entre migración y religión sugieren que los sistemas de creencias dan forma a la participación transnacional de los migrantes en modos significativos³, y que estos, a menudo, usan las prácticas e imaginarios religiosos para conservar sus lazos con su lugar de origen, así como para negociar y cuestionar las relaciones de poder y los conflictos sociales relacionados con la experiencia transnacional (Levitt, 2003; Mahler & Hansing, 2005; Perera Pintado, 2005; Tweed, 1997). En efecto, y tal como Rudolph señala, «[l]as comunidades religiosas son de las más antiguas de las transnacionales» (1997, p. 1). Por su parte, Levitt nos recuerda que «[u]na forma en que los emigrantes se mantienen conectados con sus comunidades emisoras es mediante las prácticas

³ Véase Ávila (2005), Brodwin (2003), Menjívar (1999), Popkin (1999), Pulis (1999), Ruiz Baia (1999), Vásquez (1999), Vertovec (1997), Warner & Wittner (1998), Werbner (2002a).

religiosas transnacionales» (2003, p. 851). Asimismo, sostiene que «[n]ecesitamos entender qué diferencia marca para las comunidades emisoras y receptoras, el que los migrantes expresen su continua lealtad a través de esferas religiosas antes que étnicas o políticas» (2003, p. 852). En otras palabras, debemos tomar en cuenta la fe y la religión cuando estudiamos las redes transnacionales y diaspóricas.

La meta de este capítulo es seguir esta percepción y examinar la emigración y las prácticas religiosas peruanas como un ejemplo de lo que Werbner llama el *transnacionalismo caórdénico*. Tales caórdenes no tienen centro, sino que constan de redes de lazos transnacionales y pasan por alto la paradoja de «lo uno en lo múltiple, del lugar del no-lugar, o del parroquialismo global» (Werbner, 2002b, p. 119). Ellos emergen como redes en la interface entre las instituciones nacionales y las transnacionales, como la Iglesia católica, pero no desarrollan sus propias organizaciones transnacionales. Más bien se ven impulsados por *ideasajes* o *religiosajes* (McAlister, 1998, p. 133), ya sea bajo la forma de cultos regionales, movimientos mesiánicos u otros sistemas de creencias. Mi argumento es que al llevar al Señor de los Milagros al espacio público de la metrópoli del mundo industrializado, los peruanos consiguen dos objetivos. De un lado, ellos usan la imagen como una herramienta simbólica con la cual sacralizar el espacio público en los países receptores, y reclamar, de esta manera, ser reconocidos moralmente como sujetos legales con derecho a residir y trabajar en la sociedad receptora. En términos de Agamben, las procesiones revelan la vida desnuda detrás del estatus de los inmigrantes como súbditos extranjeros tolerados mas no reconocidos, y subraya los aspectos morales y humanos de la relación de inclusión excluyente a la que están sujetos en Estados Unidos, Japón y Argentina. Por otra parte, las procesiones permiten a los inmigrantes anclar sus religiosajes en la sociedad anfitriona y localizar su práctica religiosa en sus nuevas vidas. Mientras que el Señor de los Milagros facilita así la adaptación de los inmigrantes a las ciudades y vecindarios donde viven, también los hace visibles como una minoría nacional, que se distingue de otros grupos inmigrantes en los países receptores. Con ello, lo que quiero decir es que esta tensión entre la globalización del significado del Señor de los Milagros y su uso para hacer una demanda universal a nombre de todos los migrantes, y de localizarla y usarla para reclamar una identidad nacional particular, es algo inherente a la naturaleza misma de cultos regionales tales como el del Señor de los Milagros. Dado que estos cultos atienden tanto al particularismo como el universalismo, les permiten a los inmigrantes forjar simultáneamente nuevas identidades híbridas que abarcan no solo a otros grupos minoritarios sino también a la población mayoritaria, y reifican su sentido de pertenencia al Perú, al mismo tiempo que crean nuevos vínculos con la sociedad anfitriona.

LA HISTORIA DEL SEÑOR DE LOS MILAGROS

Podemos remontar la fe de los peruanos en la imagen misma hasta los primeros africanos que fueron llevados al Perú por los españoles en el siglo XVI, para que trabajaran en las haciendas de la costa peruana (Lockhart, 1968, pp. 171-198; Rostworowski, 1992, pp. 135-148). Los esclavos rápidamente aprendieron español, se convirtieron al cristianismo e, inspirados por los españoles, formaron también sus propias cofradías religiosas (Aguirre, 2005, pp. 102-113)⁴. Asimismo, se vieron influidos por la población indígena de la costa peruana, la cual les enseñó a hacer pinturas murales, que se pensaba agradaban a las fuerzas espirituales que controlan los frecuentes sismos en esta región. Sin embargo, en vez de pintar imágenes de dioses andinos locales, los africanos hicieron murales de Cristo (Rostworowski, 1992, pp. 149-160). En 1655, un terremoto golpeó Lima, desató el pánico entre sus habitantes y causó cuantiosos daños físicos. Sin embargo, según la leyenda del Señor de los Milagros, el muro con la imagen pintada por un esclavo africano seguía intacto (Banchemo & Montesinos, 1972), al igual que lo hiciera durante los posteriores y más fuertes sismos de 1687 y 1746, que dejaron a gran parte de Lima en ruinas. Esto hizo que un número cada vez más grande de mestizos y españoles se unieran a la deificación que los esclavos africanos hicieron de la imagen⁵.

Desde el siglo XVIII, una hermandad religiosa organiza procesiones anuales en honor al Señor de los Milagros, las que se inician cada 18 de octubre, y en cuyo transcurso los devotos varones, organizados en equipos (cuadrillas), cargan la imagen a través de las calles del centro de Lima.⁶ Actualmente hay veinte de estas cuadrillas en dicha ciudad. Las devotas también participan como sahumadoras (mujeres que llevan el incensario) y cantadoras. Junto a los cargadores, ellas están organizadas en una Hermandad de Cargadores y Sahumadoras, fundada en 1878.

⁴ Los afroperuanos formaron su primera hermandad en 1540 como un derivado de la institución religiosa española local (Rostworowski, 1992, p. 150).

⁵ La Iglesia católica inicialmente vio esta práctica con gran desconfianza pero, según la leyenda, cuando ordenó en 1671 que el mural fuera borrado, la pintura reveló su poder divino una vez más y resistió los esfuerzos realizados para destruirla. Tras esto, así como luego de otro terrible sismo más en 1687, los ciudadanos de Lima prepararon una copia del mural y llevaron el ícono en procesión por las calles de la ciudad, para pedir su protección (Rostworowski, 1992, p. 158). El Señor de los Milagros fue eventualmente reconocido por las autoridades eclesiásticas de Lima, y la ermita de Pachacamilla —donde el esclavo africano había pintado la imagen del Cristo Moreno, y donde ocurrió la revelación milagrosa del Señor— fue transformada en un convento. Este posteriormente se convirtió en la iglesia de Las Nazarenas (1992, pp. 151-153).

⁶ Rostworowski (1992, p. 159) afirma que la tradición de celebrar al Señor de los Milagros en octubre se remonta a 1746, cuando un terrible sismo golpeó a Lima el 28 de dicho mes. La fecha de la celebración fue posteriormente cambiada al 18 de octubre.

Otros devotos participan como martilleros (hombres que hacen sonar una campana para guiar a los cargadores de la imagen), capataces y subcapataces (devotos que dirigen a las cuadrillas) (Rostworowski, 1992, pp. 181-184).

En 1996, la hermandad decidió extender la procesión a otras partes de la ciudad, en respuesta a la creciente atención que la imagen había despertado en la población durante las últimas tres décadas. En consecuencia, una multitud de más de un millón de personas participó en la procesión cuando el ícono fue transportado en un camión por Villa María del Triunfo y Villa El Salvador, dos inmensos barrios populares ubicados en la margen meridional de Lima. Esto prueba la tremenda popularidad que la imagen ha ganado entre la población urbana menos favorecida del Perú, que incluye a muchos emigrantes del interior andino del país. Es evidente que la leyenda acerca de la búsqueda de fortaleza religiosa y unidad social por parte de los esclavos africanos, y posteriormente de mestizos urbanos, para así enfrentar a los desastres naturales, resulta sumamente atractiva para los peruanos, quienes descienden de la población indígena del país o son de raza mixta, y se unieron en oposición al dominio hispano de la sociedad colonial peruana (Paerregaard, 2011).

GLOBALIZACIÓN Y FRAGMENTACIÓN

En 1972, los peruanos de Hartford, Connecticut, formaron la primera hermandad religiosa en honor del Señor de los Milagros fuera del Perú. La imagen pintada que estos emigrantes llevaron a Estados Unidos hace más de treinta años se guarda en la iglesia de Nuestra Señora de los Dolores de esta ciudad. Sin embargo, sus fundadores decidieron apartarse debido a discrepancias internas en torno al manejo de la institución. Poco después, algunos inmigrantes también fundaron una hermandad en la ciudad de Nueva York. Ellos llevaron consigo una imagen que hoy está guardada en la iglesia del Sagrado Corazón en Manhattan⁷. Entonces, la hermandad se dividió y se creó una segunda institución. Poco después de la ruptura, los seguidores de la nueva agrupación llevaron otro ícono desde el Perú, el cual se conserva en la iglesia de San Benedicto (también en Manhattan). Posteriormente, los inmigrantes asentados en otras partes de Nueva York, como Queens y Yonkers, en Westchester y Long Island, así como en ciudades vecinas tales como North Bergen, Paterson, Elizabeth y Kearny, en Nueva Jersey, también crearon sus propias hermandades. A finales de la década de 1970 y a comienzos de los años ochenta, los peruanos también formaron nuevas instituciones en Stamford, Connecticut, Washington DC y Virginia.

⁷ Mientras que la hermandad a cargo de organizar la procesión tiene su sede en la iglesia del Sagrado Corazón, otra —la Hermandad de Sahumadores y Cargadores— está afiliada a la catedral de San Patricio. Los miembros de esta última agrupación cargan la imagen y los incensarios durante la procesión.

Sin embargo, estas dos últimas se dividieron en dos agrupaciones independientes, cada una de ellas con su propio ícono.

Este culto al Señor de los Milagros de los inmigrantes peruanos en Nueva York y otras partes del noreste estadounidense en los años setenta solo fue la primera de varias oleadas de despertar religioso entre dicha población. En esta década y a comienzos de la siguiente, los inmigrantes en la zona de la ciudad de Nueva York crearon varias instituciones similares para honrar a otros santos católicos. Entre ellas figuraban hermandades de San Martín de Porres en Brooklyn, Queens, y Manhattan, en Nueva York; Paterson y Union City, en Nueva Jersey; y Hartford, en Connecticut. Del mismo modo, se formaron agrupaciones dedicadas al culto a Santa Rosa de Lima, el Señor de Muruhuay y la Virgen de Cocharcas; todas ellas en Nueva York⁸. En respuesta a este florecimiento de hermandades católicas en el noreste estadounidense, los peruanos en Nueva York crearon, en 1977, la Organization of Peruvian Catholic Brotherhoods in USA (OCHAPERUSA), entidad que busca fortalecer y coordinar las actividades de las muchas y distintas organizaciones de su tipo. Esta, sin embargo, fue perdiendo importancia en la siguiente década a medida que surgían nuevas asociaciones similares en otras partes de Estados Unidos. Hoy, los peruanos han formado hermandades en honor del Señor de los Milagros en Fort Lauderdale, Broward y Dade County, Tampa, Sarasota en Florida; Chicago; Atlanta; Houston y Austin en Texas; Arizona; Los Ángeles, Pasadena, San Diego y San Francisco en California; Denver y Baltimore; así como en Toronto, Canadá⁹.

En los últimos años, las comunidades emigrantes en otras partes del mundo también crearon agrupaciones religiosas en honor del Señor de los Milagros. En 1988, los peruanos en Buenos Aires fundaron la primera hermandad en Argentina;

⁸ Mientras que San Martín de Porres es la imagen de un mulato, Santa Rosa de Lima representa a una mujer blanca de origen limeño que vivió en extrema austeridad, fuertemente comprometida con su fe en Dios. A diferencia de San Martín de Porres, el Señor de los Milagros y Santa Rosa de Lima, que son todos íconos limeños, el Señor de Muruhuay y la Virgen de Cocharcas son imágenes de origen andino (el primero de Tarma, en la sierra central; y la segunda, del departamento de Apurímac (véase Weston, 1999)). Como íconos asociados con leyendas regionales, ellos atraen a sus seguidores, fundamentalmente, sobre una base geográfica antes que nacional.

⁹ Muchas de estas hermandades tienen poco o ningún contacto con las instituciones religiosas peruanas en otras partes de Estados Unidos o Canadá. Así, cuando entrevisté a los jefes de las hermandades en Los Ángeles y Miami, y les pregunté si estaban asociados a la organización nacional de hermandades peruanas, muchos respondieron que no sabían que dicha institución existía. En vez de identificarse a sí mismos como parte de un movimiento religioso nacional o global, su fe en el Señor de los Milagros refleja un deseo de invertir de nuevos significados al inmigrante en las sociedades norteamericanas. Este intento que realizan de localizar su fe en las imágenes peruanas en su vida cotidiana resulta evidente en el creciente número de hermandades en Estados Unidos que diseñan sus propias páginas en internet. A pesar del alcance global de este medio, la información y las noticias ofrecidas en estas páginas están dirigidas fundamentalmente hacia las comunidades locales.

y en el año 2000, aquellos asentados en Chile formaron otra en Santiago. Del mismo modo, sus compatriotas en España también fundaron asociaciones religiosas a comienzos de los años noventa. La primera de ellas fue creada en Madrid (pero se dividió en dos hermandades independientes) y posteriormente otra surgió en Barcelona. En un proceso similar que ocurrió en Italia, los inmigrantes primero formaron una hermandad en Roma, luego otra en Milán y por último, otras en Turín y Génova, las cuatro ciudades italianas con la mayor concentración de peruanos. Por último, esta iniciativa se comenzó a replicar en Japón, país en el que hay, aproximadamente, ocho hermandades religiosas que celebran al Señor de los Milagros.

En suma, los peruanos de todo el mundo crean asociaciones de emigrantes, organizan partidos de fútbol, conciertos folclóricos y hacen colectas, todo lo cual evoca memorias de su vida pasada en su país y genera una noción de identidad cultural compartida. Sin embargo, pocas actividades son consideradas más simbólicas de la identidad peruana que las procesiones en honor del Señor de los Milagros en otros países. Así, donde quiera que los peruanos vayan, el Señor de los Milagros los seguirá. O como me dijera un peruano en Los Ángeles:

El Señor siempre nos acompaña. Solo tenemos que traer su imagen con nosotros y llevarla a las calles dondequiera que estemos.

En efecto, para muchos emigrantes, la fe en el Señor es la esencia del ser peruano. La religión ha pasado a ser, entonces, el elemento unificador de su sentido de pertenencia.

LA IGLESIA CATÓLICA COMO MEDIADORA

Con el fin de organizar procesiones y honrar al Señor de los Milagros, los peruanos necesitan conseguir, primero, un ícono que represente a su protector religioso. Como la mayoría de los devotos coincide en que dicha imagen debe ser una copia exacta de la pintura original custodiada en la iglesia de las Nazarenas en Lima, el primer paso en la formación de una nueva hermandad es reunir dinero para enviar alguien a Lima para que contrate a un artista profesional, que haga una pintura del Señor sobre un lienzo¹⁰. Estas reproducciones pueden costar varios miles de dólares, lo que constituye un gasto considerable para unos emigrantes que laboran fundamentalmente como trabajadores mal pagados y a menudo indocumentados. Entonces, una opción

¹⁰ En el dorso del ícono original en la iglesia de Las Nazarenas en Lima está un dibujo de la Virgen de las Nubes, una imagen religiosa de origen ecuatoriano. Según Rostworowski (1992, p. 158), esta fue incorporada en 1747. La mayoría de las hermandades también tienen un dibujo o una fotografía de esta santa en el revés de su ícono.

más factible es comenzar con una fotografía de la imagen original sobre una lámina, y esperar a que la hermandad pueda costear un lienzo. Otros artículos necesarios para la procesión son un arco decorado que sirve de marco para el ícono, y las andas usadas para soportar y cargar a la imagen. Aunque muchas hermandades comienzan produciendo ellas mismas estos artículos, luego, cuando hay más estabilidad económica, mandan confeccionar reemplazos en el Perú. Del mismo modo, los cargadores, sahumadoras y cantadoras deben vestir hábitos de color morado, similares a los que se usan en la procesión original en Lima¹¹. Y una vez más, dado el gran costo que esto supone, son muchas las hermandades que se procuran sus propias vestimentas, hasta que están en condiciones de pagarles a las costureras de las Nazarenas en Lima. Por último, también se requieren el estandarte que luce el nombre de la hermandad y que se lleva delante del ícono durante la procesión, la campana usada para marcar el ritmo de los cargadores y distintos tipos de adornos para decorar la imagen.

Una vez que todo ello se ha conseguido y se ha formado la hermandad, los devotos comienzan a buscar un templo católico para guardar la imagen. Usualmente, un grupo de inmigrantes forma un comité para contactar al cura local y pedirle que custodie el ícono, petición que, según los emigrantes peruanos, es recibida de muy distinto modo por las autoridades eclesiásticas en España, Italia, Argentina, Japón y Estados Unidos. En Buenos Aires, por ejemplo, los peruanos reportan haber tenido problemas para encontrar un templo dispuesto a guardar la primera imagen que llevaron desde el Perú en 1988. Raúl, uno de los fundadores de la hermandad original en esta ciudad, cuenta que cuando un pequeño grupo de inmigrantes le pidió al sacerdote de la basílica de Santa Rosa de Ocopa que tuviera la imagen, este se negó con el argumento de que «No necesitamos más sacrificados en esta iglesia». Raúl explica que él y otros tres compatriotas suyos estuvieron buscando algún otro lugar para poner a buen recaudo el ícono.

Seguimos las flores de color morado por las calles de Buenos Aires hasta que llegamos a la iglesia de Nuestra Señora de la Candelaria, donde el cura local le dio la bienvenida al ícono y aceptó guardarlo. ¿Ves? Yo siempre supe que encontraríamos un templo para el Señor. Solamente teníamos que seguir buscando.

¹¹ Ruiz Baia presenta una información interesante sobre los roles de género en las hermandades católicas de Paterson, Nueva Jersey. Los varones peruanos tradicionalmente tienen el papel dominante en la procesión anual como cargadores del ícono, mientras que las mujeres son responsables de cantar y llevar los sahumeros. Sin embargo, en Paterson, la hermandad de San Martín de Porres respaldó la creación de una cuadrilla femenina, esto es del equipo a cargo de llevar el armazón de madera sobre el que descansa la imagen durante la procesión. Es más, este cambio en las relaciones de género tuvo eco en el Perú, donde las hermandades locales de San Martín de Porres recientemente también introdujeron cuadrillas femeninas (1999, pp. 99-102).

En 1993, la hermandad compró un nuevo lienzo en Lima, que se guarda en la iglesia de Nuestra Señora de la Piedad en el centro de Buenos Aires, como imagen estacionaria, mientras que el original se usa en las procesiones anuales.

Por su parte, los peruanos en Miami, que formaron su primera hermandad en 1986, tuvieron una experiencia similar¹². Zoila, una de las inmigrantes pioneras de esta ciudad, que llegó a Estados Unidos en 1939, nos dice que en el año de su fundación, la hermandad la nombró para que fuera a Lima a adquirir una imagen del Señor de los Milagros. Su costo, incluyendo el envío, fue de cuatro mil dólares; sin embargo, hubo problemas para encontrar una iglesia que estuviera dispuesta a guardarla. Primero intentaron con el cura de la iglesia de Santa Rosa, en Miami Shores, pero este se rehusó, y no fue sino hasta 1992 que el ícono fue tomado por un sacerdote cubano a cargo de la iglesia de Corpus Christi, en la parte central de Miami. Recientemente llevaron otra imagen desde Lima, y se levantó una capilla independiente para custodiarla. Esto se logró gracias al dinero recaudado en las comunidades peruana e hispana de Miami. Cabe destacar que la imagen es venerada no solo por los peruanos, sino también por un gran número de inmigrantes provenientes de otros países latinoamericanos. En 1994, la hermandad incluso llevó a la Banda Republicana desde el Perú, la cual estaba integrada por dieciocho músicos¹³. Esta iniciativa costó más de cuarenta mil dólares y fue necesario que el Consulado peruano en Miami hiciera un pedido especial a las autoridades de migraciones, para que los músicos obtuvieran visas de ingreso a Estados Unidos.

Pese a lo expuesto, el clero en otras partes de Estados Unidos tuvo una actitud más positiva ante las solicitudes hechas por las asociaciones peruanas para guardar sus imágenes. La hermandad principal que venera al Señor de los Milagros en Los Ángeles, formada en 1986, custodia su ícono en la iglesia colonial Placita Olvera, en el viejo centro de la ciudad. Jorge, su actual presidente, nos explica:

Nos dejan tener nuestra imagen en la iglesia, y también podemos usar una sala en el edificio al costado del templo para las reuniones mensuales de la hermandad. El sacerdote no interfiere en nuestras actividades. Pero tenemos que pagar la cuota cada mes, y también por las misas que dice para nosotros.

¹² La primera hermandad de Florida fue formada en 1982 por inmigrantes en Fort Lauderdale. Posteriormente se establecieron hermandades en 1986 (Dade County), 1995 (North Miami Beach) y 1997 (Kendall).

¹³ La Banda Republicana era el conjunto de la Guardia Republicana, una fuerza policial especial en el Perú. Ella tenía un papel simbólico en la identidad nacional peruana puesto que tocaba en eventos importantes tales como el 28 de Julio, cuando el presidente encabeza las celebraciones por el día de la independencia peruana.

En Europa, en cambio, los peruanos solamente se han topado con unos cuantos obstáculos al buscar un nuevo hogar para sus íconos religiosos. En Madrid, la primera imagen llevada por los peruanos a comienzos de la década de 1990 está guardada en una pequeña iglesia en el distrito de Ascao. Una segunda hermandad guarda su ícono en la iglesia de Majadahonda, en las afueras de Madrid, pero organiza las procesiones anuales en el centro de la ciudad. Del mismo modo, en 1991, los inmigrantes llevaron una imagen del Señor de los Milagros de Lima a Barcelona. Aunque las autoridades eclesiásticas inicialmente se mostraron renuentes a guardarla, luego aceptaron y hoy se encuentra en la catedral de la ciudad.

De otra parte, en muchas ciudades italianas la Iglesia católica tiene un papel importante en el trabajo social, particularmente en lo referente a la ayuda dada al creciente número de inmigrantes procedentes del Tercer Mundo, quienes buscan alojamiento y trabajo. En 1992, cuando la inmigración peruana en Italia iba creciendo, llegó la primera imagen del Señor de los Milagros a Milán. Sus devotos les solicitaron a las monjas de la iglesia de San Martín que la guardaran. La solicitud fue aprobada y durante varios años el ícono permaneció en el monasterio adjunto a la iglesia. En 1996, se formó una hermandad y, por ello, la imagen se mudó a la iglesia Copérnico en el centro de Milán, donde se encuentra hasta hoy.

En Japón, donde el cristianismo es considerado una religión extranjera, la mayoría de los sacerdotes católicos son de origen europeo meridional o latinoamericano. Como extranjeros en una sociedad que se considera a sí misma culturalmente homogénea, ellos tienden a ser comprensivos con las necesidades de otras minorías étnicas o religiosas, lo que incluye los pedidos hechos por los peruanos para guardar sus íconos del Señor de los Milagros. En Yamato, al sudoeste de Tokio, un sacerdote local de origen argentino-japonés no solo aceptó guardar la imagen llevada por un grupo local de inmigrantes peruanos, sino que además continúa desempeñando un papel activo en las procesiones anuales en el barrio. Por su parte, el sacerdote francés de la iglesia católica de Kakegawa también respalda abiertamente a la hermandad local en honor del Señor de los Milagros; mientras que en Kyoto, un sacerdote de origen peruano-japonés habló personalmente a nombre de la comunidad peruana, cuando esta solicitó a las autoridades eclesiásticas que guardaran su imagen en un templo católico local.

NEGOCIANDO CON LAS AUTORIDADES LOCALES

Una vez que han encontrado una iglesia o capilla que guarde la imagen, los devotos comienzan los preparativos para llevarla a las calles. Aunque en Japón, la Iglesia católica le ha dado la bienvenida a las imágenes religiosas peruanas, las autoridades locales

son renuentes en extremo a dar permiso para las procesiones¹⁴. Hasta ahora solamente una de las ocho hermandades existentes ha logrado sacar al Señor de los Milagros a las calles de las ciudades japonesas. En 1996, el sacerdote argentino-japonés de Yamato ayudó a la hermandad local a conseguir el permiso requerido del municipio y la policía para organizar una procesión en público. Aunque se les dio la autorización, esta tuvo algunas restricciones, por ejemplo, solo se les permitió llevar la imagen sobre el pavimento de un lado de la calle, en las diez cuadras que llevan de la iglesia a una capilla vecina. El evento fue notificado por escrito a todos los vecinos y la hermandad tuvo que contratar los servicios de emergencia, que incluían la asistencia de ambulancias para que siguieran a la procesión. El permiso también fue otorgado en los siguientes años, aunque con mucha dificultad.

No obstante, en otras partes del Japón las autoridades han rechazado peticiones similares porque temen que las procesiones causen desorden y perturben el tráfico. De ahí que los emigrantes se han visto forzados a inventar otras formas de «presentar» en público al Señor de los Milagros. En 1996, los inmigrantes formaron una hermandad en Hamamatsu. Cuando su pedido para realizar una procesión en las calles fue rechazado por las autoridades locales, decidieron celebrar al ícono a orillas del río en las afueras de la ciudad, una zona tradicionalmente usada para actividades deportivas y de esparcimiento. En Mooka, al norte de Tokio, una de las primeras ciudades del Japón que aceptó trabajadores inmigrantes peruanos a comienzos de la década de 1990, la hermandad local también celebró durante años sus procesiones en honor del Señor de los Milagros a orillas del río. En cambio en Kakegawa, la procesión anual se realiza en el patio de una escuela católica que está al lado de la iglesia. Como las familias de los niños de la escuela son católicos japoneses o sino inmigrantes de ascendencia japonesa del Brasil y del Perú, el comité escolar aprobó de inmediato el pedido de los organizadores para realizar la procesión. Y en Tsukuba, al norte de Tokio, los inmigrantes que formaron su hermandad en 1992 tuvieron que organizar sus procesiones anuales en el patio de la iglesia católica donde se guarda la imagen.

En los últimos años, para fomentar la integración social y la comunicación intercultural, las autoridades de varios municipios del Japón que cuentan con grandes concentraciones de inmigrantes invitaron a estas comunidades a que muestren su arte popular y realicen exhibiciones del folclor en las fiestas *matsuri* locales. Estos son

¹⁴ Una vez que el sacerdote local ha concedido el permiso para guardar al Señor de los Milagros en su iglesia, se permite a la mayoría de las hermandades controlar los fondos que recolectan entre sus seguidores y planear sus propias actividades independientemente de la iglesia. Sin embargo, algunos curas y clérigos que guardan los íconos peruanos sí interfieren en los asuntos de las hermandades, pues exigen no solo que contribuyan económicamente al templo, sino que además insisten en participar en sus labores (Ruiz Baia, 1999, pp. 102-103).

eventos celebrados en las ciudades japonesas durante todo el año en honor a los dioses locales y que sirven para lucir los santuarios religiosos, que atraen a visitantes de otras partes del país. En respuesta a esta invitación, los inmigrantes en Kakegawa demostraron, por mucho tiempo, lo que ellos consideran las típicas tradiciones culinarias peruanas en la *matsuri* de la ciudad. De otro lado, en la vecina Hamamatsu, los peruanos aprovechan la ocasión para honrar al Señor de los Milagros. Para los inmigrantes en esta ciudad, que antes organizaban las procesiones religiosas a orillas del río, la invitación a participar en la fiesta *matsuri* era un paso importante en su lucha por llevar al Señor de los Milagros a las calles del Japón, y reclamar así el derecho a ser considerados una minoría organizada. Al respecto, Richard, el líder de un sindicato que organiza a los obreros fabriles peruanos y brasileños en la zona de Hamamatsu, dice:

La participación en la *matsuri* mejoró nuestra imagen aquí. Los japoneses tienen muchos prejuicios contra los latinoamericanos. Ellos creen que somos responsables de todos los robos y que no somos de confiar. A veces es cierto. Pero ahora pueden ver que no todos nosotros somos así.

A diferencia del Japón, Estados Unidos ha sido una sociedad multicultural por largo tiempo. La presencia de minorías étnicas en la vida pública es particularmente evidente en las ciudades principales, que reciben el grueso de los inmigrantes del país. De ahí que cuando los peruanos en Nueva York comenzaron a organizar procesiones en honor del Señor de los Milagros en la década de 1970, simplemente continuaron la que ya era una práctica establecida entre los grupos religiosos inmigrantes de celebrar sus santos (como el día de San Patricio) o sus fiestas nacionales (por ejemplo, el desfile puertorriqueño) en las calles de la ciudad (Kasinitz & Freidenberg-Herbststein, 1992; Reimers, 1992). Del mismo modo, en Miami, donde la comunidad cubana y otros grupos inmigrantes latinoamericanos conforman más de la mitad de la población, las procesiones anuales del Señor de los Milagros han pasado a ser un evento público bien conocido en la célebre calle Ocho de la ciudad, que cuenta con la participación de gran número de inmigrantes católicos de origen mestizo o indígena, que se identifican con el significado religioso y la historia étnica de la imagen. En cambio, las hermandades peruanas de Los Ángeles han tenido menos éxito en unir sus esfuerzos para organizar procesiones y dirigir la atención del público hacia sus íconos religiosos. Acerca de este tema, Jorge dice:

Sé que hay al menos otras dos hermandades del Señor de los Milagros en Los Ángeles, pero no tenemos contacto alguno con ellas. Nosotros organizamos nuestra procesión en el centro de Los Ángeles, en tanto que ellos lo hacen en otro lugar. Me parece bien. Después de todo, Los Ángeles es tan grande y los peruanos viven por toda la ciudad.

En el caso de España, las autoridades locales de Barcelona inicialmente se mostraban reacias a permitir que los peruanos organizaran procesiones en las calles centrales de la ciudad. Entonces, dicha comunidad tuvo que celebrar al Señor de los Milagros en el patio de la catedral, donde se guarda la imagen. Aunque su pedido fue concedido posteriormente, a la hermandad solo se le permite llevar el ícono unas cuantas cuadras alrededor de la iglesia. Miguel, uno de los inmigrantes que fundó la institución, recuerda:

Tuve que hacer un montón de papeleos. Recuerdo que escribimos cartas a la municipalidad, la policía, etcétera, y tuvimos muchas reuniones. No fue fácil. Tomó mucho antes de que nos dejaran dar siquiera un paso alrededor de la catedral. Los catalanes no están acostumbrados a ver procesiones en el centro de Barcelona, de modo que tuvimos que explicar todo sobre cómo llevamos al Señor a las calles.

Los peruanos se toparon con problemas similares en Argentina. En 1990, las autoridades de un colegio en Buenos Aires llamado República del Perú se negaron a prestarles el patio para la procesión. Marino, el presidente de la hermandad, explica:

Pensamos que las autoridades del colegio nos recibirían bien porque el Señor es peruano y el nombre del colegio es República Perú [...]. Cuando les mostramos la imagen del Cristo Moreno y les contamos del esclavo africano que la pintó se quedaron muy sorprendidos. Ellos esperaban una imagen del inca.

Según Marino, el concepto que el colegio tenía del Perú era demasiado simplista. Al respecto, nos dice:

Las autoridades del colegio estaban preocupadas por cómo reaccionarían los padres y los niños cuando vieran la imagen de Jesús como un africano. No olvides que los argentinos no están acostumbrados a los negros.

No obstante, al año siguiente se le permitió a la hermandad celebrar la procesión en una pequeña plaza de Buenos Aires. Como todavía no tenían fondos para comprar un anda, colocaron la imagen encima de una caja de cartón usada. Y como el cura estaba apurado ese día, les ordenó que estuvieran de vuelta en la iglesia en una hora. Sobre esto, Marino dice:

¡Imagínate, el cura nos trató como a niños! Todavía no sabíamos cómo organizar bien la procesión. Incluso tuvimos que pedir a las mujeres que ayudaran a cargar la imagen. Pero la gente estaba contenta porque la sacamos a la calle.

Tiempo después, la hermandad consiguió el permiso de la policía para llevar la imagen por las calles alrededor de la iglesia. En 1998, después de que la imagen

se mudó a la iglesia de Nuestra Señora de la Piedad, la procesión recorrió varias cuadras del centro de Buenos Aires. Marino recuerda esta experiencia, que fue un tanto ambigua:

Fue un gran éxito hasta que surgió un nuevo problema: la gente comenzó a vender comida y cerveza, dejaban la basura en las calles y causaron alboroto. Muchos vecinos se quejaron y el sacerdote nos dijo que no podía seguir de ese modo. Entonces, al año entrante tuvimos que reorganizar todo.

Posteriormente, la procesión se realizó en la Plaza del Congreso y en el año 2000 el obispo de Buenos Aires aceptó celebrar una misa en honor del Señor de los Milagros en la catedral de la ciudad, luego de una caminata de seis horas desde la iglesia de Nuestra Señora de la Piedad. La procesión fue encabezada por un camión con un gran altoparlante, desde el cual un sacerdote de la iglesia de Nuestra Señora Madre de los Inmigrantes de Buenos Aires predicaba el mensaje espiritual del Señor de los Milagros y la Biblia, y, además, pedía derechos civiles y políticos para los inmigrantes indocumentados en la Argentina. El sacerdote gritó: «¡Viva el Señor de los Milagros! ¡Viva el Señor de los inmigrantes! ¡Viva El Perú! ¡Esperamos que el Señor ayude a regularizar a todos los inmigrantes para que consigan su DNI!». Al respecto, Marino dice:

Hemos avanzado bastante. Gracias al Señor hemos mejorado nuestra imagen en la Argentina¹⁵.

Es claro que los organizadores de la procesión y el sacerdote que los respaldaba interpretaban al Señor de los Milagros no solo como un emblema de la identidad nacional peruana, sino también como un símbolo de la marginación social y política que todos los inmigrantes indocumentados sufren en la Argentina.

Aunque las autoridades locales en España e Italia gradualmente concedieron a los peruanos el permiso para organizar procesiones, estos reportan que la aparición del ícono en las calles de Madrid, Barcelona y Milán sigue llamando la atención de la población local. En 1997, mientras participaba en la celebración anual del Señor de los Milagros en el distrito de Ascao de Madrid, fui testigo de cómo la actuación

¹⁵ Mientras realizaba el trabajo de campo en Buenos Aires en el año 2000, participé en la procesión el último domingo de octubre junto a más de diez mil peruanos. Según algunos de los participantes, esta fue la más grande desde que la hermandad se fundó en 1988. La procesión prosiguió a la iglesia de San Ignacio después de la misa y allí su párroco recibió a la imagen. Un evento de semejante magnitud y duración (comenzó al mediodía en la iglesia de Nuestra Señora de la Piedad y terminó a las 10 p.m. en la de San Ignacio) solamente fue posible porque la hermandad cuenta con 250 miembros activos, organizados en cuatro cuadrillas de cargadores varones (formadas en 1992, 1998 y 1999), y un grupo de sahumadoras y cantadoras.

de los peruanos en el espacio público afecta la percepción que los españoles tienen de las nuevas minorías inmigrantes de su país. Los vecinos españoles observaron cuidadosamente la procesión, que duró unas dos horas¹⁶. Mientras miraba la escena, escuché a un español que preguntaba: «¿Qué pasa? ¿De dónde son?». Un hombre a su lado respondió: «Es algún tipo de santo. Probablemente son andaluces». Para estos dos observadores, el Señor de los Milagros era un símbolo de un flujo en marcha de trabajadores inmigrantes baratos de Andalucía y otras regiones marginales de España. En otras palabras, los peruanos eran percibidos como españoles, aunque de un tipo especial.

CONFLICTO SOCIAL Y HERMANDADES

Aunque la devoción al Señor de los Milagros da a los peruanos en Norte y Sudamérica, Europa y Japón un sentido de unidad e identidad compartida, las hermandades religiosas, a menudo, atraviesan conflictos y disputas. Aquellas de Nueva York, Chicago, Paterson y Miami son dirigidas casi siempre por la clase media mestiza de Lima, cuyos devotos tienen una tradición muy arraigada de veneración al Señor de los Milagros o a otras imágenes en el Perú. Al respecto, la inmigrante pionera Zoila, asentada en Miami, dice:

Antes de que fundáramos nuestra propia hermandad en Miami, viajaba a Lima todo los años para participar en la procesión. También tengo amigos que solían ser miembros de la hermandad en Lima, de modo que sé bastante acerca de cómo hacer estas cosas.

Sin embargo, el reciente ingreso de un gran número de inmigrantes procedentes de los pueblos jóvenes y las áreas rurales peruanas, que tienen poca o ninguna experiencia previa como devotos del Señor de los Milagros, creó divisiones en muchas hermandades entre un grupo de seguidores «profesionales», fuertemente dedicados

¹⁶ La procesión fue encabezada por un grupo de varones peruanos vestidos con el hábito morado tradicional, quienes llevaron a la imagen por las cinco manzanas alrededor de la iglesia donde se la guarda. El ícono fue decorado con un conjunto casi completo de adornos y colocado encima de un armazón de madera. Una multitud de varios cientos de peruanos formó parte en la procesión, la cual se parecía bastante a la original en Lima. A mitad de camino en cada manzana, un miembro de la hermandad hacía sonar la campana, para indicar que era hora de un descanso. Con ello, los cargadores se detenían y colocaban el armazón de madera y la imagen sobre el piso. Después de un rato, la campana volvía a sonar, en señal de que era hora de continuar con la procesión. Los seguidores aprovechaban la pausa para acercarse a sus hijos a la imagen y permitir que la besaran, lo cual, según sus creencias, los mantiene saludables y les trae buena suerte.

a la imagen, y que ya saben cómo organizar las procesiones, y otro de inmigrantes que se unen a las actividades solo para conocer a otros inmigrantes peruanos o hispanos.

Estas escisiones son evidencia no solo de creencias religiosas divergentes, sino también de un conflicto de clase emergente dentro de las comunidades inmigrantes, que reproduce la estructura hegemónica de la sociedad peruana. En 1998, cuando llevaba a cabo mi trabajo de campo en Miami, se acababa de formar una nueva hermandad en West Kendall, una zona residencial en las afueras sudoccidentales de la ciudad que tenía una gran concentración de limeños de clase media. Los inmigrantes que promovían esta nueva institución pertenecían al sector más próspero de la comunidad peruana en Miami, que emigraron a Estados Unidos a finales de los ochenta y comienzos de los noventa, para escapar de la crisis económica y política del Perú. Muchos de ellos se ganan la vida en los negocios y el comercio, y sienten la necesidad de labrarse un espacio social separado dentro de la comunidad peruana para distanciarse de la mayoría de los inmigrantes menos acomodados, muchos de los cuales viven en las márgenes de la sociedad dominante. Estas tensiones se vieron agravadas cuando algunas de las figuras más destacadas de la comunidad se quejaron del manejo del Consulado peruano, hecho que agregó una dimensión política a los conflictos ya existentes¹⁷. A medida que comenzaron a circular los rumores de que uno de los empleados del consulado pretendía prolongar su labor en Miami, un grupo de peruanos en Kendall respondió con la creación de nuevas instituciones, como plataformas desde las cuales promover su opinión y forzar a esta dependencia a cambiar a su personal¹⁸. De este modo, el Señor de los Milagros y la historia de discriminación étnica y desigualdad social que la leyenda de la imagen personifica se convirtieron en un peón más en una disputa social y política que iba mucho más allá de una simple creencia religiosa.

¹⁷ En 1998, mientras llevaba a cabo el trabajo de campo en Miami, fui invitado a una fiesta para celebrar el primer aniversario de la hermandad. El evento fue organizado como una cena bailable en un salón arrendado en la zona residencial de West Kendall de Miami, y los participantes, que pagaron veinticinco dólares para entrar, fueron sobre todo peruanos de clase media. Durante la fiesta los organizadores rindieron homenaje a dirigentes políticos, empresarios, artistas, estudiantes y otros integrantes de la comunidad peruana en Miami, que desataban por su talento y logros. También nombraron a un miembro honorario de la hermandad, quien fue recibido con un gran aplauso. Esta persona es un acaudalado negociante en bienes raíces de Huancayo, que emigró a Estados Unidos en 1990 debido a los desacuerdos económicos y políticos que tuvo con los políticos locales y los habitantes de los pueblos jóvenes que vivían en sus propiedades. En 1999 fue elegido presidente de la Convención de Instituciones Peruanas en Estados Unidos y Canadá (*Convention of Peruvian Institutions in the United States and Canada*), una central de asociaciones peruanas de migrantes en Norteamérica.

¹⁸ Este grupo de inmigrantes está encabezado por la persona que fue nombrada miembro honorario de la hermandad recién creada en Miami en 1998. El mismo grupo formó también un club migrante basado en los lazos regionales con Huancayo.

En Argentina observé un conflicto similar. Las primeras comunidades peruanas del país fueron formadas en la década de 1950 por los jóvenes que llegaron a las ciudades de Buenos Aires, La Plata y Rosario para estudiar, pero decidieron quedarse luego de culminar sus carreras. Como la mayoría de ellos se casaron con mujeres locales y encontraron un buen empleo como abogados, médicos o veterinarios, se integraron rápidamente a la sociedad argentina. Sin embargo, a finales de la década de 1980 y comienzos del siguiente decenio, Argentina recibió una nueva ola de peruanos encabezada por un gran número de emigrantes de clase trabajadora, provenientes de los pueblos jóvenes del Perú. Ellos arribaron en un momento de crisis económica y política tanto en el Perú como en la Argentina, y aún viven al margen de la sociedad y, por ello, forman un proletariado independiente de trabajadores ilegales. No sorprende, entonces, que las experiencias migratorias y de subsistencia de estos inmigrantes más recientes difieran radicalmente de las de sus predecesores, situación que causó conflictos en las comunidades peruanas en Buenos Aires y La Plata. En la capital argentina a menudo oí llamar «profesionales» y «sobrados» a los inmigrantes de las décadas del cincuenta y sesenta. A la inversa, muchos de los primeros inmigrantes deploran la reciente inmigración, que, consideran, ha cambiado la antigua imagen de los peruanos en la Argentina.

En 1997, un grupo de profesionales en La Plata decidió formar una hermandad en honor al Señor de los Milagros¹⁹. Aunque los peruanos de esta ciudad habían creado sus primeras asociaciones de inmigrantes ya en la década de 1960, no tenían ninguna experiencia previa en la formación de instituciones religiosas. Por ende, los fundadores contactaron a los líderes de la hermandad vecina en Buenos Aires, para intercambiar experiencias y explorar las posibilidades de cooperación futura. Sin embargo, el contacto entre ambos grupos se cortaron después de la primera reunión, debido a la desconfianza mutua. Elsa, una integrante de la hermandad de Buenos Aires, me lo explicó así:

Solo porque son profesionales y han estado más tiempo aquí que nosotros se vienen acá y nos dicen cómo hacer las cosas. La única razón por la cual ahora quieren formar una hermandad en La Plata es porque están celosos. Si no, ¿por qué no lo hicieron antes?

¹⁹ Se dice que una tercera hermandad del Señor de los Milagros estaría formándose en Mendoza. Un miembro de la hermandad en Buenos Aires me dijo que un estudiante peruano que formó parte en la procesión de 1999 regresó a su comunidad en Córdoba, con la intención de crear una hermandad en esta ciudad.

Hoy en día otro grupo de inmigrantes recientes de La Plata formó una segunda hermandad en honor a la Virgen de la Puerta, la patrona de Trujillo²⁰. Una imagen se guarda en la catedral de la ciudad desde 1999. Para Elsa, esto muestra que el intento realizado por los «profesionales» de crear su propia hermandad ha fracasado. Al respecto, ella añade:

Son profesionales pero no saben cómo organizar procesiones. [...] ¡Mira a la Virgen de la Puerta! Solo tiene un par de años, pero ya es más grande que el Señor de los Milagros y jala más gente que el Señor. Hasta tienen una imagen en la catedral.

Por lo expuesto, puede decirse que los peruanos inmigrantes, al fundar sus hermandades, tienden a reproducir los conflictos que los dividían económica y regionalmente en el Perú.

Cabe señalar que algunas de estas agrupaciones reciben un sustancial apoyo económico de las comunidades peruanas locales, de modo que pueden lograr que su ícono sea hecho en el Perú y adquirir la parafernalia necesaria para las procesiones. Sin embargo, no es raro que tales contribuciones terminen siendo la manzana de la discordia, cuando los integrantes de una hermandad tienen desacuerdos en torno al uso del dinero y, por ende, surgen acusaciones de robo y fraude. En algunos casos, esto hace que las agrupaciones se escindan, como sucedió en Miami, donde hay cuatro instituciones que compiten entre sí para organizar la procesión más grande y espectacular en honor al Señor de los Milagros²¹. Una situación similar se produjo en España, en 1996, cuando un grupo de peruanos en Madrid rompió con la primera hermandad fundada en esta ciudad y creó otra nueva institución, supuestamente por desacuerdos en torno a los fondos. Un año más tarde solo se logró evitar una división similar en la hermandad de Barcelona gracias a la intervención del cónsul peruano.

Aunque estos conflictos usualmente estallan debido a discrepancias económicas, también reflejan divisiones sociales y étnicas más profundas entre los emigrantes, así como controversias entre los devotos respecto a las metas de las hermandades y el significado de las procesiones. Las tensiones en su interior ocurren, en particular, en países como España, Italia, Japón, y en cierta medida, en Argentina, donde la inmigración peruana es relativamente nueva y ha estado dominada por gente proveniente de las barriadas urbanas y las zonas rurales del Perú. Estas personas, con frecuencia,

²⁰ En realidad, la Virgen de la Puerta no es la patrona de la ciudad de Trujillo sino de la provincia de Otuzco, de donde proviene un gran número de migrantes a la Argentina. Sin embargo, como muchos de ellos pasaron la mayor parte de su vida en Trujillo como migrantes rural-urbanos, la asocian con esta ciudad.

²¹ *El Peruano News*, 1996.

carecen de experiencia previa como devotos del Señor y tienden a usar las hermandades para establecer redes y contactos sociales con otros inmigrantes, antes que como plataformas para apuntalar la tradicional fe peruana en las imágenes religiosas. En Buenos Aires, Marino recuerda:

Jamás había sido un devoto del Señor antes de emigrar. Pero ya ves, siempre me ha gustado crear cosas nuevas. Fui elegido presidente en 1991 [de la hermandad] y desde entonces comenzamos un montón de actividades sociales. Hasta tuvimos aquí al mejor equipo peruano de fútbol de Buenos Aires. Eso es lo que me gusta de esto.

Sin embargo, como no cuentan con un grupo central de seguidores y devotos experimentados, estos inmigrantes tienen problemas para generar instituciones estables y duraderas similares a las de Lima, Nueva York, Chicago o Miami. Liliana, la actual presidenta de la hermandad de Kakegawa, en Japón, dice al respecto:

Hace un par de años, todas las personas que formaban la hermandad se mudaron a otros lugares porque perdieron su empleo. Y como ninguno de nosotros era devoto en el Perú, tuvimos que aprender todo primero: cómo organizar la hermandad, cómo organizar las procesiones, cómo decorar la imagen.

EL SIGNIFICADO CAMBIANTE DEL ÍCONO

En el Perú, las prácticas organizativas y rituales de las hermandades que honran al Señor de los Milagros surgieron a partir de siglos de devoción al ícono y, por tanto, experimentan transformaciones muy lentas. En cambio, fuera del país los emigrantes se ven forzados a adaptarse a entornos desconocidos y a inventar nuevas formas de expresar sus creencias religiosas, fundar hermandades, reclutar nuevos devotos, organizar procesiones, recaudar fondos, entre otras cosas. En este proceso de adaptar las antiguas costumbres culturales y religiosas al nuevo entorno social, muchas hermandades se convierten en un espacio de disputa para las distintas experiencias de los inmigrantes como devotos, y sus diversas formas de comprender las implicaciones simbólicas de los íconos religiosos. Para algunos, participar en las procesiones anuales no es sino una mera prolongación de su práctica religiosa previa en el Perú; para otros, la fe en el Señor de los Milagros surgió como parte del proceso migratorio. Ellos se unen a las hermandades y participan en las procesiones porque estas les ofrecen una identidad distinta de la de otros inmigrantes del Tercer Mundo. Para ellos, la imagen es un importante símbolo nacional que representa al Perú y resulta ser un emblema de su sentido de pertenencia.

Estas variaciones en las creencias religiosas y las experiencias migratorias quedan reflejadas en los significados distintos, y a menudo divergentes, que los migrantes atribuyen al Señor de los Milagros. Raúl recuerda que cuando la primera hermandad se formó en Argentina en 1988, él y un grupo de inmigrantes sugirieron celebrar la procesión en una de las fiestas nacionales argentinas, para reclutar nuevos seguidores entre los argentinos nativos y otras personas no peruanas. Así lo explica:

Queríamos crear una institución que estuviera abierta a todos los católicos. Nos parecía que sería mejor para los peruanos no parecer como distintos de los argentinos. Después de todo, todos somos católicos. Fue también por eso que sugerimos llamar a la hermandad por su nombre real, la Hermandad del Señor de los Milagros.

No obstante, la propuesta de cambiar la fecha de la procesión fue rechazada por uno de los fundadores de la hermandad, quien acusó a Raúl y a sus amigos de «argentinizar» al Señor de los Milagros y de estar traicionando su fe en el ícono. Esta misma persona insistió también en llamar a la hermandad Agrupación Cristo Moreno, para enfatizar en la identidad étnica y nacional transmitida por la imagen. Luego de algún tiempo, ambos se retiraron de la hermandad, y en 1991 el liderazgo recayó en Marino, su actual presidente, quien la transformó en una institución migrante que organiza actividades sociales y religiosas. Por ejemplo, hasta hace poco, la hermandad tuvo su propio equipo de fútbol, que ganó numerosos trofeos en la liga organizada por el Peruvian Sport Club de Buenos Aires. En efecto, el equipo se hizo tan popular entre los seguidores de la hermandad, y era tan temido por sus rivales, que Marino decidió disolverlo:

Tenía que pensar en la reputación de la hermandad. Después de todo, somos devotos del Señor, no jugadores de fútbol. No es que me importe, pero la gente comenzó a quejarse de que había demasiado trago y cosas como esa por el equipo.

Para adaptar el fervor por el Señor de los Milagros a la sociedad anfitriona, los peruanos en Japón también efectuaron cambios en las prácticas institucionales y rituales del ícono. En 1997, un grupo de inmigrantes en la ciudad de Kakegawa decidió convertir su antiguo equipo de fútbol —llamado Inca Sport y que estaba al borde de la desintegración debido a los desacuerdos sobre el manejo de sus fondos— en una hermandad. Aunque los futbolistas de Inca Sport tenían poca o ninguna experiencia religiosa previa como devotos de la imagen, sí sentían la necesidad de crear una institución que permitiera a los peruanos «reunirse y preservar sus costumbres culturales», según me dijo uno de ellos. Otro objetivo de la nueva organización era reunir dinero para los peruanos y otros inmigrantes hispanos en Japón que necesitaran ayuda.

Liliana, la actual presidenta de la hermandad de Kakegawa, dice que hasta ahora la institución ha pagado el boleto aéreo de una brasileña que cayó enferma y tuvo que regresar a casa, y ayudó a un peruano en Japón herido en un accidente automovilístico, que necesitaba una silla de ruedas. La agrupación también está planeando enviar dinero a una colombiana que enfermó de cáncer mientras estaba en el Japón y necesita regresar a su país. Al respecto, Liliana dice:

La hermandad debería ser un lugar en donde todos los inmigrantes de Latinoamérica podemos pedir ayuda. No nos tratan bien acá en el Japón, de modo que tenemos que trabajar juntos.

Puede decirse que la hermandad de Kakegawa (y en cierta forma, la de Buenos Aires) sirve no solo como una institución religiosa, sino también como una asociación inmigrante voluntaria que organiza actividades sociales y culturales para sus miembros y los ayuda a adaptarse a la sociedad anfitriona (Kerri, 1976; Hirabayashi, 1986).

Una vez que los inmigrantes en Kakegawa fundaron la hermandad, le pidieron a un artista japonés local que pintara la imagen del Señor de los Milagros en vez de traer un lienzo de Lima. El resultado fue casi una copia exacta de la imagen original, salvo que el artista pintó al Señor con los ojos «jalados». Aunque esta representación poco convencional del ícono inicialmente conmocionó a los devotos, los miembros de la hermandad ahora la reconocen y celebran como suya. Sin embargo, los peruanos en otras partes del Japón continúan desaprobando la pintura y cuestionan su valor como imagen religiosa. Víctor, uno de los líderes de la hermandad en Tsukuba, me dijo que considera que está mal producir versiones locales del ícono con el fin de captar seguidores japoneses. Pero Liliana afirma que ha llegado a encariñarse con su ícono híbrido, conocido como el Cristo Chinito. Ella explica que los fundadores de la hermandad ya no viven en Kakegawa, y que ninguno de sus miembros puede recordar ahora por qué se decidió hacer la imagen en el Japón y no en el Perú. Además, ella rechaza la interpretación de Víctor y afirma que la meta de la hermandad es hacer que los peruanos reconozcan que están viviendo en una sociedad nueva y distinta. Para hacer esto, necesitan contar con el apoyo de poderes religiosos como el del Señor de los Milagros. Asimismo, añade:

Le tengo cariño a la imagen del Cristo Chinito. El japonés que la pintó continúa en contacto con la hermandad. Le encanta el Perú y nuestro pasado inca. No sé por qué hizo la imagen con los ojos jalados. Pero hay muchos *nikkei* que podrían preferirla de esta forma. Eso me parece bien.

El conflicto en torno a la imagen del Cristo Chinito refleja la diversidad de significados culturales encarnados en el Señor de los Milagros y las tensiones étnicas y sociales que la imagen simboliza. Para Liliana y otros devotos en Kakegawa, esta imagen reinventada es una versión adaptada del ícono original. Y, sin embargo, trasciende las connotaciones populares de la fe cristiana que dieron origen a la devoción al Señor de los Milagros. Aunque esto provocó la indignación de los creyentes más ortodoxos, el ícono podría resultar atractivo para el nuevo grupo potencial de seguidores dentro de la comunidad peruana en el Japón. Así, aunque la población *nikkeijin* peruana por lo general muestra escaso interés por el Señor de los Milagros, no es imposible que en el futuro el mensaje religioso y nacional del Cristo Chinito de Kakegawa llegue a este grupo de inmigrantes que cada vez se siente más rechazado, étnica y racialmente, por la mayoría japonesa (Sellek, 1997; Takenaka, 1999).

EL SEÑOR DE LOS MILAGROS COMO IMAGINARIO DIASPÓRICO

La transformación del Señor de los Milagros, de protector de los ciudadanos de Lima contra los sismos, a emblema de unidad nacional, encarna el proceso de crisis política y cambio social que el Perú experimentó durante los últimos treinta años. Durante este lapso los peruanos vieron profundos cambios en las tradicionales estructuras de clase y divisiones étnicas del país, así como la formación de una población emigrante esparcida sobre una amplia gama de centros metropolitanos en el mundo industrializado. En consecuencia, el ícono ha pasado a ser emblema no solo del sufrimiento infligido a las clases dominadas peruanas en la época colonial, sino también de los peligros y aflicciones que los emigrantes peruanos padecen cuando viajan como trabajadores mal pagados a países desconocidos y entornos hostiles. Así, los peruanos a menudo pintan su lucha por introducir el ícono en sus nuevos lugares de asentamiento como una odisea moderna, similar a sus propias experiencias migratorias. Esta representación de la expatriación de la imagen consta de cuatro fases: a) el transporte de la imagen de la iglesia de Las Nazarenas al país receptor; b) la búsqueda de un nuevo hogar para el ícono y la recaudación de fondos para financiar su celebración ritual; c) la formación de hermandades; y d) la organización de una procesión anual para honrar al Señor en espacios públicos de la sociedad anfitriona.

El recuento que los migrantes hacen de la expatriación del Señor de los Milagros comienza con los problemas que experimentaron al llevar el ícono a su nuevo entorno. Zoila, la emigrante pionera que llevó la primera imagen del Señor a Florida, cuenta que antes de dejar el Perú envolvió la imagen en tela y la cubrió con cartón,

para que nadie pudiera ver lo que era. Aunque los funcionarios de migraciones en el aeropuerto de Miami le dijeron que abriera su equipaje para inspeccionarlo, jamás descubrieron la imagen. Al respecto, Zoila explica:

Cuando me preguntaron qué había dentro del cartón, les dije que se trataba de un retrato familiar que había llevado para algunos amigos. Me creyeron y me dejaron pasar [...] No quería decir la verdad porque jamás me habrían creído. Los americanos no son como los peruanos. Ellos no creen en imágenes. Es más, si las autoridades de migraciones encuentran algo sospechoso en tus papeles o las cosas que llevas contigo, lo usan como una excusa para rechazarte cuando intentas entrar al país. Así que tuve que contarles otra historia. Pero el Señor llegó acá, eso es lo único que importa.

Para esta mujer y los miles de emigrantes peruanos, que se sienten obligados a cambiar o esconder sus documentos cuando viajan a los países del Primer Mundo, la imagen representa una identidad que no debe revelarse a las autoridades de migraciones.

Otro aspecto que salta a la vista en los relatos que los emigrantes hacen de la expatriación del Señor es la búsqueda de un hogar para el ícono. Así, la reconstrucción que Raúl hizo del primer intento de los peruanos por encontrar una iglesia en Buenos Aires que se los guardara se convirtió en un relato de viaje en el cual las autoridades eclesiásticas rechazaban al Señor, del mismo modo que muchos funcionarios de migraciones les niegan el ingreso a los inmigrantes del Tercer Mundo. Raúl usó el mismo estilo narrativo para describir el desaliento que lo movió a seguir las flores de color morado en las calles de Buenos Aires, que eventualmente lo condujeron a la iglesia de Nuestra Señora de la Candelaria. En esta versión de la búsqueda de un hogar para el ícono realizada por los devotos, Raúl evoca el mismo sentido de impotencia que muchos migrantes indocumentados sienten cuando ponen su destino en manos de los traficantes de personas, los funcionarios de migraciones y los empleadores abusivos. Una yuxtaposición similar entre la odisea del Señor y las experiencias que los migrantes tienen de discriminación arbitraria quedaba implícita en el relato que Zoila hizo de la lucha de los peruanos por encontrarle un hogar a la imagen en Miami.

La última dimensión de las narrativas peruanas de la expatriación del Señor de los Milagros que capta nuestra atención es la organización de las procesiones anuales en las calles de Nueva York, Miami, Madrid y otras ciudades. Estos eventos son presentados, a menudo, bajo una forma que recuerda las propias luchas de los migrantes por conseguir reconocimiento como posibles cociudadanos en sus sociedades anfitrionas. Liliana cuenta que ella piensa seguir insistiendo a las autoridades locales

hasta que le den permiso a la hermandad para organizar su procesión anual por las calles de Kakegawa. Por ello, dice:

No nos contentaríamos con una oferta de llevar a cabo la procesión en la *matsuri* de Kakegawa, como hicieron en Hamamatsu. Nosotros creemos que la forma correcta de celebrar al Señor es llevándolo a las calles.

Para ella, la procesión es una forma de conquistar espacio público y ganar reconocimiento en la sociedad receptora. Un punto de vista similar fue expresado por un peruano al que entrevisté durante la procesión organizada por los inmigrantes en el distrito de Ascao, en Madrid, en 1997, quien dijo lo siguiente:

Mira, ellos piensan que somos andaluces porque creen que todos los inmigrantes son de Andalucía. Pero una vez que descubran que el Señor de los Milagros es peruano, sabrán de dónde somos realmente. Tal vez algún día ellos mismos se conviertan en devotos del Señor.

En Miami, donde un gran número de inmigrantes de otros países latinoamericanos participan en las procesiones anuales en honor del Señor de los Milagros, muchos peruanos creen que el ícono se ha convertido en un símbolo no solo de la identidad peruana, sino también latina. Sobre este tema, un inmigrante dijo:

Nosotros los peruanos solo somos una pequeña minoría acá en Miami y en Estados Unidos, pero gracias al Señor de los Milagros hemos contribuido a algo importante: a la lucha de los derechos de los latinos.

La misma visión panhispánica del ícono estaba implícita en la propuesta de Raúl de abrir la hermandad a todos los católicos en Argentina, así como en la sugerencia de Liliana de que los peruanos *nikkei* en Japón podrían identificarse con el Cristo Chinito. Es claro que para estos inmigrantes, el ícono se ha convertido en un símbolo, no solo de los esfuerzos realizados por los peruanos para conquistar el espacio público en las sociedades anfitrionas, sino también para ganar reconocimiento como una minoría étnica.

UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO

Los intentos realizados por los peruanos de extender el significado simbólico del Señor de los Milagros para incluir a otros grupos inmigrantes (por ejemplo, en Miami y Kakegawa), así como a la población nativa del país anfitrión (en Buenos Aires y Madrid) en la celebración del ícono, hace que nos planteemos algunas preguntas. ¿Por qué los inmigrantes se sienten obligados, donde quiera que vayan, a importar

las prácticas religiosas de su país natal? ¿Por qué eligen esta imagen particular entre los muchos íconos que son venerados en el Perú? ¿Por qué razón los inmigrantes luchan por el derecho a llevar el ícono en procesión por algunas de las ciudades más importantes del mundo moderno? ¿Es acaso para conquistar los espacios urbanos de sus nuevos países de residencia? ¿Por qué un número cada vez más grande de inmigrantes considera al ícono como algo emblemático de su identidad nacional? ¿Cómo se relaciona esto con el hecho de que sus lazos con el Perú y el hogar mítico del ícono siguen siendo débiles? En otras palabras, ¿qué significa ser peruano y cómo es que el Señor de los Milagros contribuye a esta identidad?

Para responder estas interrogantes debemos explorar la compleja relación existente entre el universalismo y el particularismo inherentes a cultos religiosos tales como el del Señor de los Milagros, que afirman simultáneamente la pertenencia a una comunidad católica más amplia y el apego a ciertas manifestaciones religiosas más personalizadas, arraigadas en el Perú, las cuales están asociadas con significados étnicos y culturales. En su análisis del peregrinaje en los Andes, Sallnow (1987, p. 10) sostiene que los cultos regionales «atienden al mismo tiempo al universalismo como el particularismo, tanto en la recesión como en el resurgimiento de la diferenciación social y cultural». Asimismo, explica que los cultos regionales usualmente se encuentran ligados a procesos sociales más amplios y externos, que los configuran, pero ellos a su vez influyen activamente sobre dichos procesos. Sugiere además que los cultos «consagran una tensión religiosa espacial persistente y fundamental» (1987, p. 10), la cual subyace a estos procesos y los anima. Para explicar esta resistencia y persistencia en el tiempo, Sallnow señala el impulso interno de los cultos regionales, lo cual «hace que sean más que meros integradores funcionales, o antítesis estructurales, de relaciones externas a ellos» (1987, p. 10). En efecto, añade que los cultos regionales «pueden redirigir y reconfigurar activamente aquellas relaciones a todo nivel, tanto interpersonal como internacional» (1987, p. 10).

La odisea global del Señor de los Milagros muestra cómo el conflicto perpetuo entre su atractivo universal para todos los seres humanos y su origen particular regional y étnico permite a sus seguidores usar el ícono como un símbolo y para reclamar derechos legales a nombre de los inmigrantes, sin importar su origen, además de servir como un símbolo exclusivo de la identidad nacional de los peruanos. De otro lado, la imagen se encuentra identificada con un lugar particular del mundo: Lima. Esta tendencia hacia el particularismo predominaba, sobre todo, entre las hermandades del noreste de Estados Unidos, fundadas en las décadas de 1970 y 1980 por peruanos que eran devotos antes de emigrar, y que mantuvieron sus lazos con las hermandades en el Perú (Ruiz Baia, 1999). Muchos de estos emigrantes son de origen mestizo, fundamentalmente de las clases medias de Lima, que construyeron su nueva

identidad como inmigrantes en Estados Unidos enfatizando su origen nacional. Por tanto, ellos consideran al Señor de los Milagros como emblema de la peruanidad, a la cual asocian con el estilo de vida urbano de Lima. Además, al vigorizar la interpretación histórica del ícono como el protector de los inermes y excluidos, y al invocar sus vínculos con la Iglesia católica, los migrantes realizan también una lectura más universal del Señor de los Milagros, lo que les permite llevar a otros grupos inmigrantes al culto. Esta tendencia está difundida entre las hermandades del sur y el oeste de Estados Unidos, así como en Europa meridional, Argentina, Chile y Japón, formadas por inmigrantes de las barriadas y las áreas rurales peruanas que dejaron el país en las décadas de 1980 y 1990, en un momento de crisis económica y política. Como muchos de ellos tenían poca experiencia como devotos antes de emigrar y aún continúan luchando por adaptarse a su nuevo país de residencia, usan a las hermandades como asociaciones voluntarias de inmigrantes para crear redes con la sociedad anfitriona y otros inmigrantes, así como para reclamar derechos sociales y políticos. Su interpretación del Señor de los Milagros como un símbolo de todos los sufrimientos por los que pasan al emigrar, no solo los peruanos sino todos los seres humanos, es una tendencia que se aleja de la exclusividad regional y étnica y da paso hacia la inclusión global.

En suma, la transformación del significado clásico del ícono como el guardián de la población limeña contra los sismos a protector de las poblaciones inmigrantes del mundo contra la injusticia social y la discriminación étnica guarda importantes implicaciones respecto a la forma en que comprendemos los significados religioso-simbólicos de los cultos regionales y su papel en la formación de comunidades diaspóricas. Teóricamente esto implica que concebimos el universalismo y el particularismo encarnados en imágenes religiosas como tendencias que se complementan en vez de ser contrarias entre sí, y que las pensamos como fuerzas que se hallan potencialmente presentes en el culto, según el contexto histórico y los cambios externos. Entonces, ambas tendencias son inmanentes al Señor de los Milagros, que sirve tanto como un símbolo inclusivo con el cual crear vínculos con otros grupos inmigrantes, la sociedad anfitriona y el mundo más amplio, y como un signo exclusivo de la identidad nacional peruana.

ARRAIGANDO AL SEÑOR DE LOS MILAGROS

Más allá del intento de crear una organización nacional que abarque a todas las hermandades católicas peruanas en el noreste de Estados Unidos, la odisea global del Señor de los Milagros y la formación de las hermandades en cuatro continentes fue impulsada por una serie de iniciativas locales y en gran medida independientes,

y no como parte de una decisión surgida en una parte del mundo que luego se dispersó. La mayoría de las hermandades en Estados Unidos, España, Japón y Argentina fueron fundadas por personas individuales y por pequeños grupos de inmigrantes, que sentían la necesidad de introducir «una parte del Perú» —tal como lo expresara uno de ellos en el Japón— en su nuevo entorno.

Estas agrupaciones, además, se manejan independientemente de las instituciones religiosas en el Perú. A pesar de que al principio los inmigrantes se comunican ocasionalmente con la iglesia de Las Nazarenas para pedir ayuda o consejos durante la fase inicial de fundación de una nueva hermandad, estos contactos rara vez duran mucho. Marino, el presidente de la hermandad en Buenos Aires, explica que mandó una carta a dicha iglesia para que aprueben la creación de una hermandad, que se encargaría de organizar una procesión en honor del Señor de los Milagros en Argentina. En su respuesta, la priora le dijo que ningún permiso era necesario. Para Marino, esto implica que:

[s]omos una institución independiente. No necesitamos la aprobación de nadie, al menos no la de una iglesia o hermandad en el Perú. Las únicas cosas que necesitamos del Perú son la imagen, los equipos para cargarla y los hábitos que usamos en las procesiones.

En segundo lugar, la mayoría de las hermandades que honran al Señor de los Milagros reconocen a la iglesia de Las Nazarenas como el «hogar» y origen de la imagen, y por tanto llevan a su nuevo entorno copias del ícono original y de otros artículos usados en las procesiones. A pesar de que estos lazos están limitados a las fases iniciales de la formación de las hermandades, y si bien hay excepciones —como la hermandad en Miami, que invitó a la Guardia Republicana a la procesión anual—, tales actividades no comprenden un vínculo permanente con otras instituciones en el Perú. Del mismo modo, mientras que algunas hermandades participan periódicamente en la recaudación de fondos para sus compatriotas en el Perú, conjuntamente con otras instituciones de inmigrantes, como sucedió en Estados Unidos durante el desastre de El Niño en 1998, o para reunir fondos para aliviar a los inmigrantes hispanos que regresaban a casa, como lo hace la hermandad de Kakegawa, estos vínculos son sumamente frágiles e irregulares, y no implican ningún tipo de contacto en curso con hermandades o instituciones eclesiásticas en el Perú.

Por último, aunque las hermandades vecinas en la misma ciudad o país receptor ocasionalmente se comunican o establecen algún tipo de contacto, estas relaciones rara vez desempeñan un papel importante en la formación de nuevas instituciones o en sus actividades regulares. En efecto, los devotos frecuentemente tienen poca o ninguna noticia de las hermandades vecinas, e incluso cuando se establece algún

tipo de vínculo, este resulta ser hostil (como entre las hermandades de Kakegawa y Tsukuba), y pueden incluso llevar a la fragmentación y al conflicto abierto (como sucedió entre hermandades rivales en Madrid, Miami y Paterson, y las facciones enfrentadas entre sí en Barcelona y Buenos Aires). De este modo, salvo por el intento efectuado por los peruanos en el noreste de Estados Unidos de crear una organización nacional que comprenda a todas las hermandades de Norteamérica, las más de sesenta instituciones religiosas peruanas existentes en el mundo que honran al Señor de los Milagros surgieron a partir de las iniciativas independientes de los inmigrantes en los lugares donde viven. Mis datos sugieren, por ende, que los vínculos transnacionales y los lazos diaspóricos entre las instituciones religiosas son la excepción antes que la regla, tanto dentro como fuera del Perú.

A partir de mi investigación, también resulta evidente que los peruanos que usan las hermandades para fortalecer sus lazos con la sociedad anfitriona y cuestionar su estatus crean una identidad alternativa a la de los inmigrantes del Tercer Mundo y que esto prevalece frente a la necesidad de conservar conexiones transnacionales con su país natal. De esta manera, su vida como emigrantes se encuentra firmemente arraigada en los lugares donde viven y trabajan; del mismo modo, su identidad como peruanos y como inmigrantes fue forjada en respuesta a las sociedades receptoras. La lucha de los inmigrantes por llevar el ícono del Perú a su nuevo entorno, por encontrarle refugio en los templos y sacarlo a las calles de Nueva York o alguna otra metrópoli mundial expresa el deseo de presentarse públicamente en el Primer Mundo como una minoría inmigrante organizada y consciente de sí misma, con legítimas pretensiones respecto a los derechos civiles y políticos en el país anfitrión, tal como lo dijera el sacerdote que encabezaba la procesión en Buenos Aires. Por ello, en vez de concentrarse en las relaciones bilaterales que conectan a los inmigrantes con su lugar de origen, tal como se propone en las recientes teorías de la migración transnacional, sugiero más bien que examinemos las prácticas religiosas peruanas sobre la base del entorno social y político que configura su vida cotidiana, y los múltiples lazos económicos, sociales y políticos que los ligan con la sociedad anfitriona y otros grupos diaspóricos. Al llevar el Señor de los Milagros a las calles, los peruanos están señalando su autoidentidad como un grupo nacional distinto, al que debería distinguírsele de otros inmigrantes latinoamericanos. Sin embargo, los peruanos también usan sus íconos religiosos para crear nuevas identidades híbridas atravesando las fronteras étnicas y nacionales, y para establecer contacto con otros grupos minoritarios, así como con la población mayoritaria. Así, mientras que en Miami los peruanos animaron a otros grupos hispanos a participar en las procesiones, en países católicos como España y Argentina intentan, más bien, adaptarlas a las tradiciones religiosas locales.

La diferenciación de los devotos del Señor de los Milagros en clases sociales y grupos étnicos y regionales queda reflejada en los conflictos que ocasionalmente estallan entre los miembros de las hermandades, y que, a veces, producen su escisión. Aunque estos problemas a menudo son desencadenados por discrepancias en torno al manejo de los fondos, debemos buscar la causa más profunda de estas repetidas desavenencias en las relaciones de desigualdad y dominación de la sociedad peruana, que los emigrantes reproducen en la diáspora, y que se plasman a través de las tensiones de clase de la sociedad receptora. En lugares como Nueva York y Miami, donde la comunidad peruana está representada por inmigrantes procedentes de casi todas las clases sociales y grupos étnicos del Perú, las disputas se deben, fundamentalmente, a las tensiones sociales y políticas existentes entre los sectores más acomodados de la comunidad peruana y la mayoría de los inmigrantes, que viven en las márgenes de la sociedad dominante. En cambio, en países como España, Italia, Japón y Argentina, que hace poco tiempo comenzaron a atraer la inmigración peruana a mayor escala, los seguidores del Señor de los Milagros continúan luchando para formar instituciones religiosas estables. Aquí, muchos recién llegados se unen a las hermandades para establecer contacto con otros inmigrantes, afirmar su sentido de pertenencia y negociar sus identidades como peruanos e inmigrantes, con lo cual se originan discrepancias en torno al significado simbólico del ícono.

REVELANDO EL SECRETO

Como pueden extenderse a través de las fronteras nacionales y formar sucursales dondequiera que sus seguidores se establezcan, los cultos regionales como el del Señor de los Milagros son una fuerza capaz de mediar entre el país de origen de los emigrantes y los muchos lugares a los cuales llegan o dejan. Estos ritos brindan un sentido de orden en un mundo caótico, y una noción de pertenencia en el espacio global. Desde esta perspectiva, el ícono es un vector que apunta desde Lima y el Perú hacia el mundo, al cual los migrantes usan para navegar cuando se desplazan en un espacio social que no controlan, y para identificarse de inmediato con un lugar específico y sentirse en casa a pesar de la distancia. En otras palabras, el ícono les permite a los inmigrantes crear un diasporismo «caordénico», para introducir «una parte del Perú» adonde vayan, y reclamar así una identidad particular como peruanos, con lo cual se amplía, en simultáneo, el significado simbólico de dicha identidad para incluir dentro del culto no solo a otros inmigrantes no peruanos marginados y excluidos, sino, potencialmente, a todos los seres humanos.

TERCERA PARTE
CATEGORÍAS Y TRAYECTORIAS

CAPÍTULO 7

HOGAR, AMARGO HOGAR

En los capítulos anteriores documenté los conflictos y divisiones que ocurren, con frecuencia, dentro de las comunidades y organizaciones que los inmigrantes crean en los nuevos países en los que se establecen. Asimismo, sostuve que los migrantes, a menudo, atribuyen estas tensiones a la desconfianza que prevalece entre los peruanos debido a las diferencias de clase, origen geográfico y ascendencia. En otras palabras, los peruanos en Estados Unidos, España, Japón y Argentina continúan clasificando a sus paisanos migrantes según las etiquetas sociales, regionales y étnicas que los dividían en el Perú antes de emigrar. En este capítulo sigo esta percepción, y para ello inspecciono los significados sociales y culturales que ellos atribuyen a dichas etiquetas, y examino el impacto que su significado discriminatorio y excluyente tiene sobre la decisión de emigrar y la elección del país de destino. Analizo, por último, de qué modo estos rótulos configuran la expectativa que los migrantes tienen de que la emigración mejorará su vida, a la vez que dan forma a su construcción de nociones de pertenencia e ideas de una posible migración de retorno en el futuro.

Mi argumento es que las etiquetas regionales y étnicas constituyen una jerarquía que pasa por alto la historia migratoria de los peruanos, e indica el origen geográfico de su familia y el estatus social vinculado a dicho origen. En estas categorías, los peruanos descendientes de los inmigrantes europeos se oponen a los que forman parte de la población indígena del país. Entre estos dos grupos encontramos peruanos que son de descendencia mixta o cuyos orígenes están en migrantes rural-urbanos de ascendencia indígena, africanos esclavizados o trabajadores contratados de China y Japón¹. La idea central de mi hipótesis es que estas categorías

¹ En el Perú, frecuentemente se usa a la región como un eufemismo de la etnicidad. Por tanto, la diferencia semántica entre las dos formas de clasificación resulta difícil de establecer. Y sin embargo, cuando se les pide que se identifiquen a sí mismos, la mayoría de los peruanos prefiere aludir a su origen étnico, para evitar los prejuicios culturales y la discriminación racial ligados a esta última forma de clasificación.

y las historias de migración que personifican tienen una importancia crucial para la inclinación de los peruanos a emigrar y, tal vez, retornar posteriormente. Sin embargo, esto no debería hacer que asumamos que las etiquetas regionales y étnicas pueden ser estudiadas como categorías autorreproductoras de pensamientos. Muy por el contrario, tales términos son producto de la historia económica y política del Perú, y de las relaciones de exclusión inclusiva que sustentaron y legitimaron la estructura de clases del país desde el periodo colonial. En efecto, la clase, el regionalismo y la ascendencia, así como las categorías acuñadas para conceptualizar diferencias económicas, geográficas y culturales, fueron constituidas mutuamente en la historia peruana². Es más, las etiquetas regionales y étnicas no se desvanecen fácilmente, y si bien los cambios económicos y políticos producidos durante los últimos quince años transformaron la estructura de clases del país, los prejuicios culturales y las prácticas discriminadoras que conllevan continúan excluyendo a miles de peruanos, e impidiéndoles alcanzar la movilidad social.

Para estudiar exactamente cómo es que el estatus económico, el origen geográfico y la ascendencia familiar configuran las expectativas peruanas de que la emigración generará una movilidad social ascendente, examinaré doce trayectorias migratorias basadas en entrevistas con peruanos en Estados Unidos, España, Japón y Argentina. Estos testimonios evidencian no solo las circunstancias particulares que hicieron que cada uno de los doce peruanos emigrara, sino también la forma en que experimentaron el proceso migratorio y reconfiguraron sus ideas del hogar y la pertenencia, en respuesta a su nueva situación. De este modo, espero poner en primer plano cómo es que la desigualdad de la sociedad peruana promueve la emigración, pero también cómo es que esta última lleva a un cambio en las nociones que los migrantes tienen del estatus social y étnico. La muestra incluye a cinco emigrantes mujeres y siete varones pertenecientes a distintas clases sociales y grupos étnicos en el Perú en el momento en que partieron, y que tenían entre veinticuatro y ochenta y cuatro años de edad cuando los entrevisté. El capítulo está dividido en secciones que incluyen, cada una, a dos emigrantes, que compartían los mismos antecedentes sociales y étnicos en el Perú.

² Mendoza sostiene que debemos tomar la etnicidad y la raza como categorías históricamente definidas. Sostiene, además, que al estudiar la desigualdad en el Perú, «[u]sar el concepto ya sea de etnicidad o de raza por sí solo, para analizar la categoría de “mestizo”, así como las de “indio”, “cholo” (una categoría intermedia entre “indio” y “mestizo”) y blanco, solo limitaría dicho análisis» (2000, p. 10).

PERUANOS INDÍGENAS

Livio

Livio, de sesenta y cuatro años, nació en Chacapalca, un pequeño pueblo en la sierra central peruana. En 1951 se mudó a La Oroya después de terminar el colegio y allí consiguió su primer trabajo como vendedor de boletos en los ómnibus urbanos de la ciudad. A los dieciocho años consiguió su licencia de conducir, lo que le permitió ayudar a su padre, quien se ganaba la vida como chofer de colectivo. Unos cuantos años más tarde se casó con una mujer de Pichos, un pueblo cercano al suyo, que tiene grandes comunidades emigrantes tanto en Lima como en Miami. En los años sesenta, Livio, su esposa y sus tres hijos se mudaron a Moquegua, donde abrieron una pequeña tienda que vendía abarrotes a los trabajadores de la Southern Copper Corporation, una mina de propiedad estadounidense. Cuando la compañía despidió a un gran número de trabajadores a comienzos de la década de 1980, Livio y su esposa decidieron cerrar la tienda y mudarse a Lima, donde compraron una casa y se ganaban la vida vendiendo y comprando mercadería. Sin embargo, como el negocio no tenía mucho movimiento, decidieron irse a Florida, donde una de sus hijas estaba viviendo hacía varios años con su esposo. Así, en 1985 Livio y su mujer entraron a Estados Unidos con visas de turista y se quedaron luego de su vencimiento, y así se convirtieron en inmigrantes ilegales. Livio recuerda:

Tuve suerte de conseguir una visa de turista. La obtuve gracias al negocio de mi esposa. Ellos [los funcionarios de la embajada estadounidense] pensaron que iba, no porque necesitaba trabajo, sino porque deseaba hacer turismo.

Ya en Miami, su hija y yerno los ayudaron a encontrar un lugar para vivir. Un par de años más tarde, sus otras dos hijas los siguieron y también se establecieron en esa ciudad.

Mientras que su esposa encontró trabajo inmediatamente como empleada de una familia estadounidense, Livio pasó varios meses desempleado. Al ser un inmigrante ilegal que solamente hablaba español, no sabía dónde o cómo buscar trabajo. Sobre esto recuerda:

Solo daba vueltas preguntando a todo aquel que parecía hablar español dónde encontrar empleo. Me avergonzaba que mi esposa e hijas ganaran plata pero yo no.

Luego de algún tiempo consiguió empleo como trabajador de construcción no calificado:

Un día alguien me dijo que estaban buscando obreros de construcción, y cuando fui allá me preguntaron si podía comenzar al día siguiente. Dije que sí y al siguiente día trabajé diez horas. Ni siquiera pregunté por el salario.

Posteriormente consiguió un empleo en una tienda de 7-Eleven, pero tuvo que renunciar debido a que había demasiados asaltos violentos. Hace cuatro años encontró trabajo limpiando mesas en un restaurante de comida rápida en el Ventura Mall, en Miami nororiental.

Aunque a Livio y a toda su familia se les concedió la ciudadanía estadounidense, él aún no decide dónde vivir. Su esposa está actualmente en Lima, donde se gana la vida arrendando habitaciones en la casa que compraron en San Luis, y un departamento en San Borja. Entretanto, Livio y sus tres hijas viven en Miami. Dos de ellas estudian en la universidad y la otra trabaja. Cuando lo entrevisté en 1998, en el Ventura Mall me dijo:

Estoy contento con mi vida en Estados Unidos y estoy agradecido a este país [...] Mira, tú no tienes que trabajar tanto como yo porque eres un profesional. Si no, tendrías que trabajar como yo [...] Me gusta vivir acá, pero mi esposa está en Lima y tal vez vaya allá a vivir cuando me retire. Voy a casa todos los años, aunque cuesta un montón de dinero. Siempre llevó un montón de regalos, los cuales doy a todos los que están necesitados. [...] Tengo tres casas, una en Miami, una en Lima y otra en Chacapalca. Como ciudadano estadounidense puedo ir a cualquier lugar que quiera una vez que me jubile.

Sin embargo, se lamenta de pertenecer a los estratos inferiores tanto en Estados Unidos como en el Perú, pero está conforme con su destino y se siente satisfecho con la vida que lleva porque es libre de ir donde quiera. En efecto, su red es de gran alcance: sus hijas viven en Florida; su esposa, en Lima, y él aún tiene parientes cercanos en Chacapalca. Para él, el hogar no es un lugar específico, sino que cambia de significado según sus necesidades y sus planes futuros.

Silvia

Me encontré con Silvia por vez primera en 1990. En ese entonces tenía veintitrés años y estaba viviendo con su familia en un pequeño departamento en San Luis, en Lima, y trabajaba como asistente en una clínica dental en San Isidro, una zona residencial de clase alta. Nacida en Sarayka, un pueblo remoto de Apurímac,

Silvia fue criada con el quechua como lengua materna, y no aprendió español sino hasta cuando comenzó a ir a la escuela, a los seis años. Cuando cumplió dieciocho años, su padre las envió, a ella y a Andrea, su hermana mayor, a vivir con una de sus tías en Lima. Dos años más tarde, en 1986, cuando la violencia política alcanzó a Sarayka, los padres y hermanos menores tuvieron que huir y dejar la mayor parte de sus pertenencias en el pueblo. Para alivio de Silvia, la familia volvió a reunirse en el departamento de un pariente en San Luis. Sin embargo, como sus padres estaban desempleados y sus hermanos eran demasiado jóvenes para trabajar, ella y Andrea tuvieron que hacerse cargo de todos ellos. Este nuevo papel como cabeza de familia puso en peligro su plan de ahorrar dinero y estudiar para una futura carrera como técnica dental. A ello se sumaba la presión que Fredy, su enamorado, ejercía sobre ella, pues ya quería formalizar la relación que tenían. Por ello, puedo decir que la conocí cuando estaba trazando nuevos planes para el futuro; uno de ellos era emigrar a Estados Unidos, donde Andrea vivía desde 1989.

Silvia recién dejó el Perú en 1992, siguiendo la misma ruta que su hermana utilizó tres años antes y pagando la misma cantidad de dinero, cinco mil dólares. Sin embargo, ella no tuvo que atravesar un obstáculo aún más fuerte, pues Andrea fue atrapada por la policía al cruzar la frontera entre Guatemala y México. Silvia tuvo suerte e hizo el viaje sin ser detenida. A pesar de ello, recuerda esta experiencia como extremadamente dura y riesgosa. Ella sostiene que la parte más peligrosa del viaje fue el cruce de noche de la frontera entre EE.UU. y México, y recuerda que:

el *coyote* nos hizo cruzar un río en un grupo. Todos caminamos con el agua hasta el cuello y usábamos palos de bambú para poder respirar. Cuando llegamos al otro lado, todos estábamos mojados y helados, pero tuvimos que esperar hasta la salida del sol.

El único equipaje que pudo llevar consigo fue una pequeña mochila con unas cuantas prendas de vestir y el dinero destinado para comprar alimentos y pagar el alojamiento. «Es por eso que nos llaman espaldas mojadas», añade sarcásticamente. En Estados Unidos se dirigió primero a Los Ángeles y luego fue directamente a Miami, donde Andrea la estaba esperando.

Silvia proviene de una de las regiones más pobres del Perú y de uno de los estratos sociales más marginales, de modo que para ella todo sueño de una vida mejor comienza mudándose a la ciudad. Para ella emigrar es sinónimo de movilidad social y una parte esencial de su lucha por «progresar» y crearse su propia vida. Ella dejó su pueblo nativo quechuahablante en la sierra andina del país porque era la única forma de mejorar sus condiciones de vida. Su primera parada fue Lima,

donde un mundo mestizo hostil la obligó a esconder su ascendencia andina y a hablar español en vez de quechua. La siguiente parada fue Miami, donde se siente más cómoda. Al respecto, ella dice:

Me siento más peruana ahora. Nunca me gustó Lima. Allá jamás me sentí en casa. En Estados Unidos la gente me ve como una verdadera peruana. Acá estoy más lejos de mi familia y soy más independiente. Y la gente me acepta acá y respeta mi deseo de progresar.

Sin embargo, cuando le pregunté si piensa regresar al Perú, me dijo:

No, ¿para qué? Claro que extraño a mi familia y a Sarayka, pero siempre puedo ir de visita. Me siento tan en casa acá como allá.

Por tanto, para ella, emigrar no fue sino otro paso más en un proceso de toda una vida de duración, por el que se tiene que pasar para progresar. Emigrar quiere decir, entonces, conquistar nuevos mundos y crear nuevas formas de ganarse la vida.

De indígena peruano a estadounidense peruano

Para Livio y Silvia, la emigración es un medio a través del cual se puede alcanzar la movilidad social. Ambos tenían experiencias previas como emigrantes rural-urbanos, pero se encontraron con que las perspectivas de cambiar de estatus social y étnico, y de labrarse nuevas vidas en el Perú, eran demasiado sombrías. Por tanto, usaron la emigración como una estrategia para progresar. Aunque en Estados Unidos ambos emigrantes tomaron empleos no calificados de baja remuneración, ellos creen estar mejor que en el Perú. No solo ganan más dinero en Miami, sino que además sienten que la sociedad receptora los acepta por lo que hacen y no por lo que son. Y aunque los dos pasaron algún tiempo como inmigrantes ilegales o indocumentados en EE.UU., consideran que esta experiencia fue uno más de los muchos obstáculos en su trayectoria migratoria, que no solo incluyen las barreras legales con las cuales se toparon en Estados Unidos, sino también los prejuicios culturales que les impidieron reclamar sus derechos ciudadanos y alcanzar la movilidad social en el Perú. Por último, en vez de imaginar a su pueblo o región de origen como su hogar, lo asocian, más bien, con el reconocimiento que han alcanzado y las relaciones de confianza y respeto que establecieron en Estados Unidos. En efecto, ninguno de los dos emigrantes sueña con un pronto retorno al Perú.

PERUANOS JAPONESES

Antonio

Hijo de inmigrantes japoneses en el Perú, Antonio se identifica como un *nikkeijin*; es decir, como descendiente de emigrantes japoneses. Sus padres dejaron el Japón en 1934, animados por un contratista que ofreció financiarles el viaje y les ayudó a encontrar trabajo en las haciendas azucareras peruanas. Ellos llegaron en la misma nave en la que los padres del expresidente Fujimori arribaron al Perú. Durante algunos años, el padre de Antonio trabajó arduamente para cancelar sus deudas. Después de algún tiempo logró ahorrar suficiente capital como para comprar un gran terreno en Huaral, al norte de Lima, que por ese entonces tenía una gran colonia de japoneses. Ahí se criaron Antonio y sus cinco hermanos, en un medio en el que perduraban las costumbres y valores del lugar de origen de sus padres. Él recuerda que su hermano mayor, nacido antes de la Segunda Guerra Mundial, era el más «japonés» de todos, y que el resto, en consecuencia, eran más «peruanos». Antonio también se acuerda de que cada uno tenía sus responsabilidades, sobre todo cuando recibían visitas, momentos que, para su madre, debían ser «perfectos».

La Segunda Guerra Mundial cambió radicalmente la situación para la colonia japonesa en el Perú. Esta coyuntura les hizo ver a muchos *nisei* y *sansei* (inmigrantes japoneses de segunda y tercera generación, respectivamente) que los lazos que sus padres y abuelos conservaban con el Japón y la identidad exclusiva como minoría étnica que reclamaban antes de la guerra hacían peligrar su posición en el Perú, y que su propio futuro estaba en el país en el que habían nacido. En consecuencia, todos los colegios japoneses en el Perú fueron cerrados después del conflicto, y la generación de posguerra de los *nikkeijin* recibió nombres europeos y aprendió a hablar un español correcto. Este cambio de orientación, de su país de origen y hacia el país de residencia, se vio reflejado en el hecho de que a partir de 1945, los inmigrantes japoneses en el Perú se casaban más fuera de su propio grupo étnico, en mucho mayor medida que los *nikkeijin* en otros países sudamericanos como Brasil. A diferencia de sus padres y hermanos de mayor edad, que crecieron con la idea de que eran japoneses reales y de que algún día regresarían a su país, las generaciones nacidas después de la guerra se identificaban a sí mismas como una mezcla de las culturas peruana y japonesa.

Antonio es dolorosamente consciente del impacto que la Segunda Guerra Mundial tuvo sobre su vida. Las autoridades no solo confiscaron las propiedades que su padre tenía cuando el Japón y el Perú repentinamente pasaron a ser enemigos, sino que además la familia se vio forzada a esconderse en la granja de un amigo peruano para evitar ser deportada a los campamentos de prisioneros en Estados Unidos.

Después de la guerra, sus padres ya no insistieron tanto en conservar las tradiciones japonesas, lo que les permitió a Antonio y a sus hermanos más jóvenes familiarizarse mucho más con la forma de vida peruana e integrarse a la sociedad circundante, cosa que no ocurrió con su hermano mayor. Por ello recuerda cómo gozaban de la libertad para ir a fiestas de «estilo peruano», que encontraba espontáneas y abiertas a la iniciativa individual. Eventualmente, todos los hermanos desafiaron los deseos de sus padres y contrajeron matrimonio con peruanos que no eran de origen japonés.

En las décadas de 1950 y 1960, el padre de Antonio viajó al Japón varias veces a visitar a sus parientes. En ese entonces el Perú experimentaba una auge económico y el negocio familiar prosperaba. En consecuencia, fue recibido en el Japón como un héroe:

Mi padre dejó el Japón como un hombre pobre que buscaba trabajo en el Perú, y regresó como un hombre rico. En el Perú dio a cada uno de sus sobrinos un collar de oro que valía lo que un carro en Japón en ese entonces.

Sin embargo, la relación entre los dos países se revirtió en las siguientes tres décadas. Después de terminar el colegio, Antonio encontró un buen empleo en la sucursal peruana de Nissan en Lima. Pero como deseaba seguir una carrera en la industria automotriz y su padre conocía a un contratista japonés que buscaba trabajadores peruanos, Antonio decidió probar suerte en Japón, donde una nueva ley migratoria de 1990 permitía a los *nikkeijin* nacidos en el extranjero trabajar temporalmente allá. Apenas llegó, visitó a unos primos, que lo invitaron a quedarse con ellos y a tomar un puesto en una pequeña compañía suya. No obstante, rechazó la oferta porque no dominaba el japonés y porque se sentía alejado de sus primos. Según él, ellos no entendían su posición, pues solo quería ganar dinero y retornar lo antes posible al Perú, ya que su esposa peruana acababa de fallecer y sus tres hijos estaban acá. Además, agrega:

Yo tenía un buen empleo en el Perú, pues ganaba quinientos dólares al mes. Solamente fui al Japón porque el contratista me había prometido que podría mejorar mis habilidades y ganar buena plata. En el contrato se me prometió un trabajo similar al que tenía en el Perú.

Antonio lamentaba haber terminado como un obrero fabril en la «burbuja» económica japonesa junto a miles de *nikkeijin* y no como un oficinista, que era lo que el contratista le prometió. La práctica del enganche había cambiado poco desde la época en que su padre emigró al Perú hacía casi siete décadas. Hoy, Antonio se ha jubilado

a los cuarenta y ocho años, luego de cinco distintos trabajos fabriles en Japón. Por ello, afirma, con amargura, que los empleadores quieren contratar a gente joven, de preferencia mujeres. A pesar de ello, no tiene intención alguna de regresar al Perú, pues sus hijos viven con él en Japón. Al respecto, señala:

Mis hijos no se sienten japoneses como yo. Ellos fueron criados como peruanos. Para ellos, Japón no es su casa. Ellos no me entienden cuando les insisto en que son japoneses. Tal vez tienen razón. Después de todo, no nos sentimos bienvenidos acá.

Inja

Inja es de los llamados *issei*; es decir, un emigrante japonés de primera generación. Tiene ochenta y cuatro años y nació en Okinawa, una de las islas más meridionales del Japón. Sus padres, que tuvieron nueve hijos, fueron agricultores de muy poca fortuna. En 1925, su hermano mayor partió al Perú, seguido años más tarde por otros dos hermanos más y por una hermana. En 1935 llegó su turno y dejó Okinawa en un viaje que duraría un mes y medio y que lo llevó a Yokohama, Hawái, San Francisco y Panamá antes de desembarcar en el Callao, donde sus hermanos lo recibieron. A diferencia de muchos inmigrantes japoneses que llegaron al Perú como trabajadores contratados al comenzar el siglo, Inja arribó en calidad de hombre libre y poco después consiguió empleo en un periódico japonés en Lima. Sin embargo, el diario cerró cuando estalló la Segunda Guerra Mundial. Entonces, Inja abrió una tienda en el centro de Lima, lo que resultó un negocio rentable hasta que los peruanos la saquearon debido a los sentimientos antinipones. Él incluso estuvo cerca de ser deportado a Estados Unidos, pero fue escondido por sus vecinos cuando la policía llegó a buscarlo. Después de la guerra sus hermanos regresaron al Japón para buscar a sus esposas e hijos, que habían sido devueltos antes de que estallaran las hostilidades. Inja y su hermana, por su parte, permanecieron en el Perú.

El negocio de Inja volvió a prosperar en la posguerra y en 1952 se casó con una mujer *issei*, también de Okinawa. Juntos tuvieron tres hijos clasificados como *nisei*; vale decir, emigrantes japoneses de segunda generación. En 1968, la pareja visitó el Japón y a sus parientes en Okinawa por vez primera desde su partida. Inja recuerda que al llegar a Tokio, su esposa quedó tan sorprendida que no pudo decir una palabra. En esa ciudad, Inja se encontró con sus hermanos que habían permanecido allí y llegó a conocer a sus sobrinos. Su esposa falleció dos semanas después de haber regresado al Perú, y lo dejó no solo con los tres hijos que tuvieron, sino también con los dos de ella y un sexto hijo que él tuvo fuera del matrimonio.

En 1990, su hijo mayor, que tenía en ese entonces veinte años, se había formado como oficial de policía y había recibido un diploma de judo en el Perú, decidió irse al Japón. Al respecto, Inja dice:

Mi hijo había esperado trabajar como vigilante, pero el único trabajo que pudo conseguir fue en las fábricas.

Un año después, se fue su segundo hijo, que se había casado en el Perú con una *sansei*; en 1992 su hija también emigró al Japón con su esposo peruano. Ese mismo año Inja, su hermana y su cuñado también regresaron al Japón, y hoy en día toda la familia vive en Isesaki, al noreste de Tokio. Él encuentra que el Japón ha cambiado bastante desde que él emigró; y también el Perú:

Cuando partí, Japón era pobre y el Perú era mucho más rico. La gente era muy amable en Lima y era seguro caminar por las calles. Pero ahora el Perú es más pobre, y he tenido que pelear con los ladrones que querían asaltarme en la calle.

Sin embargo, Inja extraña al Perú, donde pasó más de cincuenta años. Por eso le gustaría regresar para vivir el resto de su vida:

Acá en Japón todos trabajamos en las fábricas y nos sentimos distantes. En el Perú me sentía más en casa.

De peruanos japoneses a japoneses peruanos

A primera vista, las historias de la migración de Antonio e Inja parecerían ser sumamente distintas. El primero nació en el Perú y es hijo de inmigrantes japoneses; el segundo es un ciudadano japonés que emigró al Perú cuando joven. Sin embargo, un examen más detenido revela rasgos en común. Aunque Antonio e Inja fueron criados en dos partes distintas del mundo, ambos crecieron con la idea de que eran japoneses. En efecto, durante muchos años los dos emigrantes honraron los valores japoneses, soñaron con una vida futura en el Japón y se pensaron a sí mismos como distintos del resto de la población peruana; ambos, asimismo, contrajeron matrimonio con mujeres peruanas de ascendencia japonesa e inculcaron valores japoneses a sus hijos. Del mismo modo, los dos partieron al Japón en la década de 1990, cuando la economía peruana estaba en crisis y la del Japón florecía. Con ello, se unieron a la ola migratoria que llevó a miles de peruanos de ascendencia nipona al país asiático. Pero para su gran decepción, Antonio e Inja terminaron como inmigrantes marginados que se ganaban la vida como obreros fabriles no calificados. Esta experiencia hizo que revisaran sus ideas de hogar y la noción de pertenencia, de modo que ahora sostienen que se sienten más peruanos que japoneses.

CHINOS Y AFROPERUANOS

Goyo

Goyo es el nieto de unos emigrantes chinos que vinieron al Perú para trabajar en la década de 1920. La familia posteriormente se estableció en Nazca, ciudad donde su padre se casó con una mujer local y se convirtió en un hombre de negocios exitoso. Sin embargo, a pesar de la fortuna y del estatus social de la familia, el padre constantemente recordaba a sus trece hijos que Li, su apellido, y su aspecto físico determinarían su identidad étnica como «chinitos» dondequiera que fueran. Goyo recuerda que cuando uno de sus hermanos mayores pidió el permiso de su familia para postular a la escuela militar, su padre se rehusó. «Nadie llamado Li será jamás aceptado en el ejército peruano», le dijo. Este tipo de situaciones generaron sentimientos encontrados en ellos respecto a su identidad dual como chinos y peruanos.

Goyo emigró a Lima a los diez años para estudiar. Unos cuantos años más tarde se graduó de ingeniero y abrió una pequeña imprenta. Tuvo, sin embargo, que cerrar su negocio debido a la crisis económica y política que afectó al Perú a finales de los ochenta; por ello, tuvo que dejar el país. Recuerda que decidió emigrar después de que una bomba colocada por terroristas estallara a dos cuadras de su taller:

También podrían haberme matado. El taller al que volaron no era distinto del mío. La siguiente vez podría haber sido yo.

No obstante, su salida del país no se debió solo a la crisis política, sino también a los problemas causados por su matrimonio con una mujer peruana. En 1978, su hermano mayor, que había sido identificado en el testamento familiar como el principal heredero, también se casó con una mujer peruana sin el consentimiento de su padre. Este desacato hizo que fuera enviado a Los Ángeles; Goyo, por el mismo motivo, corrió igual suerte. Así, en 1989 viajó a Estados Unidos con una visa de turista, junto a su esposa y sus dos hijos. Con la ayuda de un amigo de su hermano en Los Ángeles encontró un empleo en una pequeña compañía que estaba buscando ingenieros, y después de un tiempo logró conseguir una visa H-9, que le permitió quedarse en Estados Unidos a trabajar. Actualmente tiene una compañía importadora-exportadora con su hermano.

Irónicamente, Goyo se siente más peruano en Los Ángeles que en el Perú:

Tal vez me vea chino y probablemente sea por eso que acá en Estados Unidos la gente cree que soy asiático. Pero siempre digo que soy hispano. Acá no me siento chino sino peruano o latino.

Su padre ya murió y su madre y varios de sus hermanos continúan viviendo en el Perú. Sin embargo, él no tiene ninguna intención de regresar, porque la comunidad hispana en Los Ángeles es muy grande y se siente a gusto con ello.

Pedro

Pedro nació en La Victoria, uno de los barrios de clase obrera más grandes y antiguos de Lima, y tuvo siete hermanos. Sus padres eran descendientes de la población africana que arribó al Perú en el periodo colonial y la temprana República para trabajar como esclavos en las haciendas de la costa³. Como su padre se ganaba la vida como operario y su madre, como vendedora ambulante, las oportunidades que Pedro y sus hermanos tuvieron para estudiar y hacer una carrera tradicional fueron pocas. De ahí que él, a quien sus amigos llamaban «Pelé» debido a su habilidad con el balón, decidiera probar suerte como jugador de fútbol profesional. Luego de un par de años logró conseguir un contrato en un equipo local, pero cuando la situación económica peruana se deterioró a mediados de los años ochenta, se vio obligado a encontrar otra forma de ganarse la vida. En 1985 contrajo matrimonio con una mujer de ascendencia africana, y juntos decidieron abrir su propio restaurante en La Victoria. Como su esposa era una buena cocinera, conocida por sus tamales y comida criolla, el negocio fue bastante exitoso en un principio. Sin embargo, como la crisis económica peruana empeoró a finales de la década, se fue haciendo cada vez más difícil mantener el restaurante. Por ello, Pedro decidió emigrar a Estados Unidos en 1987.

Como no tenía ningún pariente o amigo fuera del Perú, viajó solo y sin saber cuál sería su destino final. Sin embargo, recuerda que primero fue a México por vía aérea y que luego prosiguió por tierra a Estados Unidos, junto a un pequeño grupo de peruanos que conoció en el camino. Después de cruzar la frontera juntos como inmigrantes indocumentados, continuaron el viaje hasta Los Ángeles, donde se separaron. Pedro dice que si bien terminó quedándose allí, no tenía ni idea de adónde ir cuando llegó:

Podría muy bien haber terminado en Nueva York o en Nueva Jersey. En realidad ni siquiera recuerdo por qué razón terminé en Los Ángeles. Pero fue aquí donde llegué.

En esta ciudad, pasó varios meses completamente solo antes de toparse con un compatriota inmigrante y de establecer contacto con la comunidad hispana. Posteriormente le seguiría su familia.

³ Hoy en día un gran porcentaje de la minoría afrodescendiente del país vive en Lima y en los pueblos costeros de Cañete, Chincha e Ica, en la costa meridional, y forman parte de la empobrecida clase trabajadora urbana del Perú.

Allí mismo, su esposa abrió un nuevo negocio de tamales y comida peruana. No le fue difícil encontrar clientes en la inmensa comunidad hispana de la ciudad. Pedro, entretanto, se estableció como el gerente de una asociación local de equipos de fútbol peruanos, y a la par trabajaba como reportero deportivo en uno de los periódicos peruanos de Los Ángeles. En realidad, la pareja ha tenido bastante éxito económico y ha ganado mucha fama dentro de la comunidad peruana. Su combinación de fútbol y comida parece haber tocado la esencia cultural de lo que muchos inmigrantes identifican como peruano y, por ende, lo asocian al hogar. En palabras de Pedro:

Cuando organizo un partido de fútbol, mi esposa siempre viene vendiendo tamales. Y la gente siempre los compra. Eso hace que se sientan como si estuvieran en el Perú. Después escribo sobre el evento en el periódico usando mi apodo de «Pelé».

Por ello, cuando le pregunté si alguna vez ha pensado en regresar al Perú, responde:

Nos está yendo bien acá. En el Perú la gente siempre me vio como negro. No es que realmente me molestara, pero en Estados Unidos me siento más peruano.

De chino/afroperuano a peruano hispano

Goyo y Pedro pertenecían a distintos estratos económicos y sociales en el Perú antes de emigrar. Mientras que el primero viene de una familia de clase media provinciana bastante acomodada, el segundo nació en uno de los barrios más grandes de clase obrera de Lima y fue criado en una familia con escasos recursos económicos. De ahí que antes de salir del país, las posibilidades que ambos tenían de estudiar y de ganarse la vida en el Perú eran significativamente distintas. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, tanto Goyo como Pedro sufrieron la discriminación racial y cultural debido a su estatus étnico en la sociedad peruana. El primero descende de trabajadores chinos contratados, mientras que los antepasados del segundo fueron esclavos africanos. Ambos comparten también las mismas trayectorias migratorias. Los dos emigraron a Estados Unidos, específicamente a Los Ángeles, ciudad que cuenta con una inmensa población hispana de origen fundamentalmente mexicano. Sin embargo, mientras que Goyo dejó el Perú porque su familia se rehusó a aceptar su matrimonio con una mujer de ascendencia no china, fue más bien la necesidad económica la que obligó a Pedro a emigrar. Aunque las circunstancias específicas que los hicieron irse del Perú son distintas, ambos afirman estar contentos viviendo en California, lugar que les ha permitido dejar atrás su estatus étnico como chinos y afroperuanos, y alcanzar el reconocimiento como peruanos e hispanos. En otras palabras, la experiencia migratoria configuró de modo significativo la noción que ambos tienen del hogar y de la idea del regreso.

PERUANOS MESTIZOS

Silvio

Silvio, de cincuenta y dos años, creció en Huancayo, una de las ciudades más importantes de la sierra peruana. Su familia formaba parte del pequeño grupo de mestizos que tradicionalmente tuvieron un papel dominante en la ciudad, pero que en las últimas dos décadas vieron su posición privilegiada desafiada por el creciente número de emigrantes rurales de origen andino. Después de graduarse como ingeniero civil, Silvio se casó con una mujer local que trabajaba como maestra de escuela y con quien tuvo cuatro hijos. Como amigo personal del alcalde de la ciudad, le fue confiada la posición de contratista principal en la construcción de varios de los edificios públicos más notables de Huancayo (el Centro Cívico, la universidad, etcétera), y con el tiempo pasó a ser no solo uno de los ciudadanos más acaudalados de la ciudad, sino también una personalidad prominente en su vida social y política. A finales de la década de 1980 invirtió dinero en un gran terreno en las afueras de Huancayo, al que pensaba parcelar y vender. Sin embargo, sus planes no salieron como esperaba. Un grupo de emigrantes rurales invadió la propiedad y levantó allí una de las barriadas más grandes de la ciudad, poblada fundamentalmente por personas desplazadas de otras partes de los Andes por la violencia que el país sufría a finales de los ochenta y comienzos de los noventa. En primera instancia, Silvio pidió la ayuda de la policía para recuperar el terreno. No obstante, a medida que los invasores lograban llamar la atención del público con su lucha por el derecho a la tierra, el conflicto fue convirtiéndose, para él, en una delicada cuestión política, pues recibió amenazas de muerte de Sendero Luminoso y, por ello, tuvo que huir.

Así, Silvio y su familia emigraron a Miami en 1990 y se establecieron en Kendall, donde invirtió en bienes raíces los ahorros que había llevado desde el Perú. Del mismo modo que en Huancayo, también compró una gran cantidad de terrenos en su nueva ciudad, a los cuales parceló y vendió a otros inmigrantes peruanos. Con el tiempo, estas actividades empresariales no solamente hicieron de él un hombre muy rico, sino también una persona políticamente influyente en la comunidad peruana. En 1998 fue elegido presidente del capítulo peruano de la AIPEUC, y un año más tarde su esposa creó una organización regional para los emigrantes de Huancayo en Miami, así como una hermandad local en honor del Señor de los Milagros en Kendall (véase el capítulo 6). Actualmente, sus cuatro hijos estudian unos la secundaria y otros en la universidad, y su esposa y él son considerados actores importantes en la preservación de la cultura y la identidad *folk* peruanas en Miami y en el resto de Estados Unidos.

Al preguntársele sobre la visión del hogar y el deseo de retornar al Perú, la esposa de Silvio dice:

Estamos bien aquí. Nuestros cuatro hijos están estudiando y dos de ellos han entrado a la universidad. Cuando llegamos a Miami, mi esposo y yo tuvimos que enfrentarnos al *establishment* peruano porque dijimos estar orgullosos de ser peruanos, y porque deseábamos demostrar nuestra cultura peruana. Pero ahora reconocen nuestros esfuerzos. Por supuesto que debemos seguir luchando. Nos gustaría regresar a Huancayo, si la situación política cambia en el futuro. Tal vez algún día regresemos al Perú y recuperemos las tierras que perdimos allá.

Ana

Ana, de cincuenta y siete años, nació en Lima, donde trabajó durante veinticuatro años como profesora de colegio. Su padre también era de Lima, pero su madre nació y fue criada en el Callao. Su esposo, que tiene sesenta años, también es limeño y solía trabajar en el sistema de transporte urbano como gerente del sistema público de ómnibus. Como la crisis económica y política del Perú a finales de la década de 1980 hizo que a Ana y su esposo les resultara cada vez más difícil mantener a su familia y pagar la educación de sus tres hijos, comenzaron a evaluar las posibilidades de emigrar. Un amigo de la familia, que en ese entonces se estaba preparando para viajar a Estados Unidos, sugirió que la hija mayor de Ana se le uniera en el viaje, planeado para llevarlos por tierra a través de América Central hacia México y California. Sin embargo, como ella temía viajar ilegalmente, decidió esperar. Ana y su hija solicitaron una visa de turista en la embajada estadounidense en Lima, la cual les fue otorgada en 1989. Ese mismo año las dos viajaron a Nueva York, donde el amigo que había partido un año antes les ayudó a encontrar un lugar para vivir. Ana regresó al Perú al expirar la visa de turista tres meses más tarde; su hija, en cambio, decidió quedarse y convertirse en una inmigrante no autorizada. A pesar de su estatus ilegal, la hija, que estudiaba ingeniería electrónica en Lima antes de emigrar, pronto encontró empleo en una fábrica que producía aparatos eléctricos. Posteriormente se casó con un puertorriqueño, lo cual le dio derecho a la ciudadanía estadounidense. Después se mudó a Kearney, Nueva Jersey, el pueblo de su esposo.

En 1993 la crisis económica del Perú alcanzó su punto máximo, y el esposo de Ana fue despedido debido a que la compañía tuvo que recortar sus actividades. En este contexto, la pareja decidió irse del Perú y posteriormente «jalar» a sus dos hijos más pequeños y a la madre de Ana. Ese mismo año ambos obtuvieron visas de turista para Estados Unidos y partieron a Kearney, donde su hija mayor y su yerno

los estaban esperando. Después de tres meses, sin embargo, Ana retornó al Perú a cuidar de sus dos hijos menores, y dejó atrás a su esposo como inmigrante ilegal. No obstante, en 1993 ella viajó a Estados Unidos por tercera vez, ahora mediante el programa de reunificación familiar, gracias a la invitación de su hija, que, como se dijo, ya era ciudadana estadounidense. El esposo de Ana también recibió la *green card* después de unos cuantos meses. Ahora que ella también era ciudadana estadounidense, invitó a su madre y sus dos hijos menores a Estados Unidos a través del mismo programa.

Ana y su esposo encontraron empleo en Kearney y siguen enviando dinero a su familia en Lima. Su plan es volver a reunirlos a todos en Estados Unidos. Aunque este objetivo parece estar cerca de cumplirse, ellos no están contentos con su nueva vida. Por ello, Ana dice:

A mi esposo no le gusta vivir acá. Él trabaja en una fábrica en Kearney y no tiene ninguna esperanza de encontrar otros empleos. Le iba mejor en el Perú. A mí también me gustaría regresar al Perú. Allá teníamos una buena vida. Aún tenemos nuestra casa allá. Pero nuestros hijos pueden tener un mejor futuro acá. Les dijimos que estudiaran profesiones que pudieran usar en Estados Unidos.

De mestizo peruano a hispano peruano

Aunque Silvio y Ana provienen de distintos entornos regionales y culturales del Perú, ambos tuvieron vidas de clase media estables antes de emigrar. Sin embargo, la crisis económica y política del Perú al final de los años ochenta y comienzos de los noventa les cambió radicalmente la vida; a Silvio porque recibió amenazas de muerte, y a Ana porque su esposo perdió el empleo. En efecto, ambos decidieron emigrar a Estados Unidos; Silvio a Miami y Ana a Nueva Jersey. Ambos emigrantes ingresaron inicialmente a su nuevo país de residencia con una visa de turista, pero mientras que Silvio pidió y se le concedió asilo político, Ana continuó yendo y viniendo para ayudar a sus parientes en sus esfuerzos por llegar a Estados Unidos. Luego ella también accedió a la residencia legal mediante la reunificación familiar. Estas dos trayectorias migratorias muestran que en el Perú, la clase y el estatus económico de los emigrantes tienen un peso importante en sus posibilidades de viajar legalmente. También revelan que si bien Silvio y Ana lograron crear nuevas vidas de clase media en la sociedad receptora, ambos lamentan la pérdida de su antiguo estatus de mestizos en el Perú, y deploran su nueva categoría de hispanos en Estados Unidos. Para ellos, el hogar se encuentra inextricablemente asociado a una vida estable de clase media en el Perú. No sorprende, entonces, que los dos sueñen con un posible retorno.

Peruanos europeos

Roberto

Roberto, de cincuenta años, fue criado en Miraflores, un distrito acomodado en Lima. Su familia forma parte de un grupo exclusivo de peruanos de clase alta, que dicen descender de inmigrantes europeos y usan esto para distinguirse del resto de la población. Él fue al colegio Leoncio Prado, una célebre escuela militar para muchachos. Aunque la principal función de este colegio es suministrar nuevos reclutas a las Fuerzas Armadas peruanas, sirve también como institución educativa para jóvenes de distintos estratos económicos del país. Luego de terminar la secundaria, Roberto siguió un entrenamiento para convertirse en piloto, con la esperanza de hacer carrera en una de las líneas aéreas peruanas. Sin embargo, estos planes jamás se materializaron debido a los cambios políticos que siguieron al golpe militar contra el gobierno democrático de Belaunde en 1968. El nuevo régimen instalado por los militares introdujo una política de reforma que le dio la tierra y la voz a la población rural, marginada e inerme del Perú a costa de la clase alta dominante de ascendencia europea. En consecuencia, Roberto y su familia, que sentían que el régimen militar amenazaba su posición privilegiada en la sociedad peruana, decidieron emigrar.

En 1968, Roberto viajó por vía aérea a Los Ángeles con una visa de turista, la cual posteriormente logró convertir en otra de estudiante. Él recuerda:

No tenía ninguna familia cercana en Los Ángeles, solo un par de amigos que me ofrecieron un lugar donde quedarme. También me dijeron cómo podía encontrar un empleo para conseguir dinero para empezar.

Diez años después, se convirtió en ciudadano estadounidense luego de casarse con una mexicana que ya había conseguido la ciudadanía. Esto le permitió llevar a Los Ángeles a sus hermanos y hermanas, y después a sus padres, que fallecieron allá poco tiempo después. Actualmente, toda su familia vive fuera del Perú. El primer empleo que tuvo Roberto en Estados Unidos fue como asistente de estacionamiento, pero después de unos cuantos años consiguió la licencia para volar y un puesto en una compañía de aviación comercial. Posteriormente inició su propio negocio y hoy en día tiene una agencia de turismo y de viajes en Hollywood. Además se ha convertido en una persona respetada en la comunidad peruana de Los Ángeles, y actualmente preside el capítulo local de la Asociación Nacional de Organizaciones Peruanas en Estados Unidos.

Roberto dice que no tiene ninguna intención de retornar al Perú. Aunque participa activamente en la comunidad peruana de Los Ángeles y tiene un papel importante en las asociaciones de inmigrantes en Estados Unidos, él se siente más en casa fuera que dentro de su país natal. Hoy en día, sus parientes más cercanos están dispersos tanto en Europa como en Estados Unidos. Además su condición de leonciopradino (exalumno del colegio Leoncio Prado en Lima) lo vincula a una red global de compañeros emigrantes que formaron asociaciones en diversas partes de Estados Unidos (véase el capítulo 5). La meta de esta red es crear lazos basados en la solidaridad y el apoyo entre los emigrantes leonciopradinos donde quiera que vivan. Sobre esto, Roberto dice:

Formamos parte de una familia y siempre nos apoyamos mutuamente para conseguir empleo y avanzar, dondequiera que viajemos o emigremos. No creo que jamás regrese al Perú. Me siento en casa acá en Los Ángeles, pero tal vez vaya a Europa algún día. ¿Quién sabe?

Alma

Alma, de cuarenta y cinco años, nació en uno de los distritos de clase alta de Lima; sus padres son de ascendencia extranjera. Su madre nació en el Perú, pero era hija de inmigrantes de Europa septentrional. Su padre, de otro lado, nació en España y pasó la mayor parte de su juventud en Inglaterra hasta que emigró al Perú al llegar a la adultez. Desde niña, a Alma le enseñaron que ella era distinta del resto y que su estatus como peruana de clase alta era un recurso importante al que debía recurrir cuando fuera necesario. También fue criada con la idea de que formaba parte de una red familiar de lazos que se extendía más allá del Perú e incluía parientes en Europa así como en Estados Unidos. Esta noción de pertenecer a un mundo reservado para un pequeño grupo de familias privilegiadas, que descienden directamente de inmigrantes europeos, también prevalecía en el colegio de élite en el que fue educada. Allí sus profesores hablaban solo en inglés, lengua que se usaba en casa de Alma, excepto por las criadas. Sobre esto, ella comenta:

Mi familia proviene de Europa, y en el colegio muchos de mis compañeros eran como yo. Ellos tenían apellidos europeos no hispanos y crecieron con la idea de que eran distintos de los otros peruanos. En realidad, jamás me sentí peruana del modo que muchos otros se sienten.

Entonces, aunque Alma creció en el Perú, jamás se identificó del todo con el país, debido a su crianza y entorno.

Sin embargo, los acontecimientos políticos sucedidos en Perú en la década de 1970, que pusieron fin al control de las familias dominantes del país, reformaron el sistema de tenencia de la tierra e integraron a las clases subordinadas al sistema político, cambiaron la vida de la familia de Alma e hicieron que todos sus miembros emigraran a Estados Unidos y a Europa. Ella partió a Miami en la década de 1980, se casó con un cubano y se estableció en Coral Gables, un barrio exclusivo en la parte meridional de la ciudad. Actualmente, Alma estudia en la Universidad de Miami y participa en la comunidad hispana local. A pesar de ello, solo tiene unos pocos amigos peruanos y rara vez asiste a eventos organizados por la comunidad peruana local.

Por ello es tajante cuando dice no tener ningún deseo de retornar al Perú:

No tengo ningún futuro allá. Hoy en día el 50% de mis antiguos compañeros de clase viven fuera del Perú y nos comunicamos a menudo, sobre todo por correo electrónico. Uno de ellos vive en el Japón, donde dirige un proyecto internacional. Otro está en Tailandia; uno ha regresado a Francia, de donde venían sus padres, y otro vive en Inglaterra. Otro más vive incluso acá, en Miami, pero no adivinarías que es peruano. Su apellido es alemán y es el director de la oficina de uno de los bancos españoles más importantes acá en Miami.

Por su testimonio, es posible notar que Alma forma parte de una red global no solo de parientes sino también de antiguos compañeros de salón, algunos de los cuales aún viven en el Perú, aunque muchos han emigrado igual que ella. Irónicamente, se siente incómoda en compañía de la comunidad local de otros peruanos de clase alta que viven en las zonas para nuevos ricos de Miami como Key Biscayne. Según ella:

Cuando estoy con peruanos acá en Miami, ellos saben que soy de la clase alta. De modo que piensan que no soy una auténtica peruana. Pero cuando voy a uno de esos restaurantes peruanos donde va la gente realmente rica, ellos saben, por la forma en que me visto y gasto el dinero, que no soy una de ellos. ¿Ya ves? Pertenezco, por así decirlo, al medio. No soy como el resto, pero tampoco formo parte de la clase alta.

De peruanos europeos a peruanos cosmopolitas

Las historias migratorias de Roberto y Alma tienen muchos rasgos en común. Ambos provienen de familias que sostienen tener ascendencia europea y crecieron en barrios de clase alta de Lima; ambos fueron criados con la idea de que eran distintos de los demás peruanos debido a sus orígenes y a su posición económica privilegiada en la sociedad peruana. Además, los dos asistieron a colegios de élite en Lima,

que reforzaron su identidad de clase. Sin embargo, las reformas que el régimen militar peruano introdujo a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta minaron los privilegios económicos y políticos de que las familias de Roberto y Alma gozaban; y por ello, tuvieron que emigrar. Los dos se casaron en Estados Unidos con norteamericanos bien acomodados de ascendencia hispana, obtuvieron la ciudadanía estadounidense y se establecieron en barrios exclusivos de Los Ángeles y Miami. Actualmente, Roberto y Alma tienen parientes en Europa y Estados Unidos, y forman parte de pequeñas redes de exalumnos de colegio de élite de Lima, los cuales se identifican, al mismo tiempo, como cosmopolitas y peruanos. En efecto, ambos emigrantes se sienten en casa en la mayoría de las ciudades del mundo moderno.

DESCENDIENTES DE PERUANOS INDÍGENAS

Lizet

Lizet, de veintiocho años, es de Trujillo, donde estudió para profesora. Decidió, sin embargo, emigrar antes de terminar sus estudios debido a la situación económica del Perú. En efecto, ella había recibido varias ofertas de sus parientes en distintos países. Su destino preferido era el Japón, donde vivía uno de sus primos; además, se sentía atraída porque le había dicho que los salarios eran más altos que en cualquier otro lugar. Además, estaba convencida de que en Japón se podía vivir con más tranquilidad y con mejor organización que en otras partes del mundo. No obstante, cambió de idea cuando supo que una de sus primas había sido detenida en el aeropuerto de Tokio y deportada cuando intentaba ingresar al Japón con un pasaporte falsificado. Fue así que estableció contacto con otro pariente que vivía en Italia. Sin embargo, tuvo que cambiar de planes nuevamente, esta vez debido a que los costos de un viaje ilegal eran demasiado altos. En ese contexto, decidió ir a la Argentina, donde su madre había estado trabajando por varios años en Buenos Aires; esta era, además, la opción menos costosa.

Lizet llegó a Argentina en 1994 con una visa de turista, pero se quedó luego de que esta venció. Con ello pasó a ser una inmigrante no autorizada; tiempo después fue contratada por tres argentinas para que atendiera a su madre discapacitada y, por ello, requería atención las veinticuatro horas del día. Aunque el salario de quinientos dólares es más alto que el promedio, ella no se siente contenta con su trabajo porque la menor de las tres hermanas la culpa por la precaria salud de la anciana:

Es como que si ella creyera que es mi culpa que su mamá no mejore. Pero ¿cómo podría ser así? Ella se siente culpable porque me deja cuidando a su mamá. La verdad es que sé más de su enfermedad que ella. Es por eso que está celosa y que me

reprocha todo el tiempo. Pero ¿qué puedo hacer? Prefiero cuidar niños, pero en Argentina hay más viejos que niños, y la gente les paga a otros para que los cuiden.

A pesar de esta coyuntura, ella «jaló» a dos de sus hermanos a la Argentina. Ambos, sin embargo, tuvieron problemas para encontrar empleo y tuvieron que ganarse la vida lavando carros en el centro de Buenos Aires. Sobre esto Lizet dice:

Realmente no me puedo quejar, aunque no me gusta mi trabajo. ¡Mira a mis hermanos! Es igual que en el Perú: lavando carros en la calle. La única diferencia es que acá ganan un poquito más que allá. Pero solo un poquito. Así es la vida en Argentina. Acá solamente hay trabajo para las mujeres. ¡Los hombres deberían quedarse en casa!

Pero las perspectivas que Lizet tiene de alcanzar la movilidad social en Argentina no son muy prometedoras:

No quiero quedarme pero tampoco quiero regresar al Perú. Allá no tenía futuro. Acá tengo trabajo pero no me lleva a ningún lado. Quisiera ir a España o Italia, pero no tengo nadie que me «jale».

Por ello, en efecto, no se siente en casa en ningún lugar y siempre está buscando otro sitio adonde ir.

Cecilia

Cecilia tiene veintitrés años y también nació en Trujillo. Sus padres provienen de Otuzco, en la sierra de La Libertad, y emigraron a esta ciudad cuando eran jóvenes. El padre trabaja como camionero y la madre vende comida en un mercado local. Cecilia, sus dos hermanas mayores y sus dos hermanos menores crecieron y fueron al colegio en Esperanza, una barriada en las afueras de Trujillo, donde la familia tiene una humilde casa. Al terminar el colegio, en 1988, Cecilia estudió enfermería y tuvo la suerte de encontrar trabajo como asistente de un laboratorio. Sin embargo, el salario le pareció muy bajo y después de un par de años decidió emigrar. Antes de dejar el Perú acordó con sus hermanas mayores que todas se irían por lapsos de tres años a trabajar, y que enviarían dinero a sus hermanos menores para que pudieran estudiar.

Las primeras en emigrar fueron sus dos hermanas, que viajaron al Japón en 1992. Una vez que lograron entrar a dicho país con visa de turista, consiguieron empleo en una fábrica donde cada una de ellas ganaba casi tres mil dólares. Después de un tiempo, las dos hermanas dejaron expirar sus visas y se quedaron como inmigrantes ilegales. Debido a que enviaban la mayor parte de su dinero a sus padres en Trujillo, el ingreso económico familiar se incrementó sustancialmente. A pesar de ello,

al siguiente año su estadía en Japón se vio perturbada inesperadamente cuando la policía japonesa las arrestó y deportó. Pero en vez de regresar al Perú, las hermanas se fueron a Estados Unidos. Al respecto, Cecilia recuerda:

Mis hermanas fueron puestas en un vuelo a Miami con conexión a Lima. Pero como viajaron durante Navidad y el aeropuerto estaba muy lleno, lograron escapar de los funcionarios que las vigilaban y entraron a Estados Unidos. [...] Entonces fueron a Chicago, donde se casaron con mexicanos y ahora viven allá.

Por su parte, ella emigró a España en 1994, país al que entró con una visa de turista y se convirtió en inmigrante ilegal cuando esta expiró. En Barcelona encontró empleo cuidando a una mujer catalana mayor, que posteriormente solicitó un cupo (un permiso de trabajo temporal) a las autoridades españolas. Entonces regresó al Perú, donde estuvo hasta que la Embajada de España en Lima la llamó y le pidió que recogiera su permiso de trabajo. Retornó a España, esta vez como inmigrante legal, y en Barcelona tomó el empleo como cuidadora de la mujer catalana. Como el trabajo requiere que Cecilia viva en el departamento de la mujer, ella ahorra y envía la mayor parte de sus ingresos a su familia en Trujillo. Sobre esto, ella dice:

Estoy muy preocupada por mis hermanos menores en el Perú. Espero que puedan estudiar y después encontrar trabajo. Es por eso que envió casi todo el dinero que gano. Mis hermanas en Chicago están casadas y tienen hijos, de modo que no pueden ayudar mucho. Y no creo que jamás regresen al Perú.

Aunque la mujer catalana la trata y paga bien, Cecilia no se siente en casa en España; extraña a su familia y no se siente del todo cómoda en ese país. Ella arrienda otra habitación con otra peruana, donde pasa sus días libres: los domingos. Sin embargo, prefiere ocupar ese tiempo en escribir cartas para sus parientes en vez de salir a pasear. Cecilia dice que trabaja para olvidarse de sí misma y que no puede regresar al Perú porque no tiene futuro. Para ella, su casa no es ni España ni el Perú.

De peruana excluida a extranjera rechazada

Lizet y Cecilia vienen de familias que emigraron de la sierra peruana a los pueblos jóvenes de las principales ciudades del país con la meta de progresar, así como de cambiar de estatus social y étnico. El término utilizado en el Perú para nombrar a estos emigrantes rural-urbanos y sus descendientes es *cholo*, una palabra fuertemente cargada que encarna su estatus excluido en la sociedad peruana. En los últimos quince años, los peruanos pertenecientes a este estrato social emigraron en gran número para escapar a los prejuicios culturales y la pobreza económica del Perú, y buscaron la movilidad social en otras partes del mundo. Mientras que Lizet se decidió por

la Argentina —a donde es posible llegar a un costo relativamente bajo—, país al que entró con una visa de turista; Cecilia se fue a España, también con el mismo tipo de visa. Después de tres meses, ambas se convirtieron en inmigrantes no autorizadas. Sin embargo, la distinta elección de su lugar de destino también indica diferencias importantes en el espacio que las dos tenían para maniobrar. Para Lizet, emigrar a la Argentina era la última y única opción disponible. Cecilia, de otro lado, viajó a España, donde los salarios no solo son más altos que en Argentina, sino que además la política migratoria y el mercado laboral brindan mejores posibilidades de alcanzar la movilidad social. Así, en España, Cecilia tuvo la fortuna de conseguir un permiso laboral y convertirse en inmigrante legal; mientras que Lizet continúa trabajando ilegalmente⁴. A pesar de esas diferencias, ambas se sienten rechazadas en sus nuevos países de residencia. Asimismo, sostienen que no tienen otro lugar a donde ir. Para las dos, el hogar siempre está en otro lado.

DISCUSIÓN

Las doce trayectorias inmigrantes presentadas demuestran que en la emigración peruana contemporánea, la crisis económica y el conflicto político peruano constituyen dos factores importantes de expulsión. Ellas muestran, en primer lugar, que las reformas políticas introducidas por el gobierno militar a finales de los sesenta y comienzos de los setenta movieron a algunos miembros de la clase dominante del país a emigrar (Roberto y Alma). En segundo lugar, esto indica que la crisis económica y el violento conflicto que afectaron al Perú a finales de los ochenta y comienzos de los noventa hicieron que también emigraran los peruanos de clase media urbana y de los pueblos jóvenes del país (Silvio, Ana, Lizet y Cecilia). Esto revela que el éxodo peruano se parece a otras emigraciones latinoamericanas, como la cubana (Pérez, 1992), que también tomaron la forma de olas de migrantes de clases sociales particulares, que abandonaban su país en respuesta a cambios económicos y políticos en sus lugares de origen. Sin embargo, las trayectorias sugieren, asimismo, que las causas estructurales, por sí solas, no pueden dar cuenta de la emigración reciente de más de dos millones de peruanos. Ellas evidencian que las minorías peruanas, en particular, están dispuestas a emigrar debido a sus historias migratorias y al estatus regional y étnico que les fue asignado, como campesinos indígenas o descendientes de antiguos migrantes rural-urbanos, esclavos o trabajadores contratados. Dicho de modo más directo, las trayectorias sugieren que el actual éxodo peruano es impulsado

⁴ A Lizet supuestamente le fue concedida la residencia legal por la amnistía dictada por el gobierno argentino en 2004.

en gran medida por la exclusión inclusiva y las relaciones de desigualdad y dominio que caracterizan a la sociedad peruana.

La migración claramente es un elemento recurrente en el curso de la vida de Inja. Nacido en Japón, emigró al Perú en su juventud, pero ya anciano, retornó a su país de origen; en efecto, en sus viajes transpacíficos experimentó el hecho de ser tratado como un extranjero étnico tanto en el Perú como en el Japón. Podría decirse que esta misma experiencia es inmanente a la historia migratoria de la familia de Antonio, aunque él no tenía ningún registro personal de migración antes de partir al Japón. Silvia y Livio, de otro lado, que pasaron su infancia en los Andes rurales y se mudaron a la ciudad antes de crecer, consideran a Miami apenas como otro destino más en su búsqueda de movilidad social y de su lucha por cambiar su estatus social y étnico. Es más, aunque la historia migratoria no se encuentra presente como memoria activa en las trayectorias personales o familiares de Goyo o Pedro, ambos consideran claramente que la emigración es un importante recurso con el cual escapar a la discriminación étnica que sufrieron en la sociedad peruana debido a su ascendencia, y con la cual buscar la movilidad social en Estados Unidos. Hoy en día ambos insisten en que emigrar hizo que se identificaran como más peruanos de lo que solían hacer. Entonces, para Livio, Silvia, Inja, Antonio, Goyo y Pedro, que pertenecen todos a las minorías étnicas peruanas, la movilidad geográfica y social son dos lados de la misma moneda.

A diferencia del campesinado indígena del Perú, los peruanos que descenden de inmigrantes europeos y los que se identifican como mestizos señalan haber emigrado debido a la inestabilidad política y la crisis económica, antes que por la discriminación racial o los prejuicios étnicos. Sin embargo, las trayectorias migratorias examinadas en este capítulo indican, además, que estos dos grupos de peruanos perciben la emigración de modos sumamente distintos. Por ejemplo, si bien los mestizos de clase media de ciudades como Huancayo o Lima la consideran como una estrategia temporal para recuperar las oportunidades económicas y el estatus social perdidos en el Perú, con posibilidades de regresar al que consideran su hogar (Silvio y Ana), aquellos de ascendencia europea tienden a verla como una forma de fortalecer su posición económica y social, no meramente en la sociedad peruana, sino también dentro de las redes diaspóricas existentes de la élite económica y étnica del país (Roberto y Alma). En otras palabras, mientras que los mestizos de clase media emigran porque sienten que su posición económica y social está peligrando, los de ascendencia europea consideran que la emigración es una estrategia que confirma las relaciones de control y poder existentes. Pero tal como lo demuestra el testimonio de Alma, la cuestión de quién es aceptado en la élite peruana sigue siendo un motivo de disputa tanto dentro como fuera del Perú.

De este modo, los peruanos que descienden de la población indígena de su país y viven en los pueblos jóvenes de las principales ciudades, por lo general, se toman bastantes molestias para distanciarse de su pasado andino y ganar reconocimiento como mestizos hispanoparlantes de orientación occidental. Sin embargo, como son notoriamente clasificados como *cholos*, constantemente recuerdan las raíces rurales y las actividades migratorias de su familia. Durante la crisis económica y política de las dos últimas décadas, las perspectivas cada vez peores de escapar de la pobreza y alcanzar la movilidad social hicieron que una gran cantidad de estos emigrantes rural-urbanos reconsideraran las estrategias migratorias y de subsistencia de su familia, y usaran dichas experiencias para emigrar y buscar nuevas formas de trabajar fuera del Perú. Por ello, Lizet y Cecilia inicialmente entraron a sus nuevos países de residencia con visas de turista, pero se convirtieron en inmigrantes no autorizadas una vez que estas vencieron. Podría decirse que el estigma que estas dos mujeres sufrieron en sus nuevos países de residencia como inmigrantes marginadas les recordó sus experiencias previas como *cholas* en el Perú. Y si bien ambas emigrantes reconocen haber mejorado sus condiciones de vida en comparación con su situación antes de emigrar, aún sostienen no sentirse en casa en sus nuevos países de residencia y, por ello, les gustaría irse a otro lugar. Por tanto, al igual que los peruanos pertenecientes a la población indígena y los grupos minoritarios peruanos, las historias migratorias de Lizet y Cecilia influyeron claramente sobre su decisión de emigrar. No obstante, y a diferencia de Livio, Silvia, Goyo y Pedro —que afirman sentirse más peruanos después de haber emigrado—, pero como Inja y Antonio, Lizet y Cecilia tienen pocas esperanzas de que su vida como inmigrantes conlleve una mejora en su estatus social, lo que sugiere que el contexto de su recepción en sus nuevos países de residencia está desempeñando un papel crucial en sus propias expectativas.

CONCLUSIONES

Aunque la mayoría de los peruanos que viven fuera del Perú se sienten unidos por una idea común de su origen nacional, la noción de hogar varía de acuerdo con sus experiencias migratorias previas y su estatus social antes de emigrar. Los migrantes provenientes de la clase media urbana del país, que son predominantemente mestizos, tienden a asociar el hogar con su lugar de origen. Para ellos, la emigración es una estrategia con la cual escapar a la depresión económica y la inestabilidad política del Perú, lo que implica un desarraigo temporal de sus lazos naturales de pertenencia. Por su parte, los peruanos de clase alta o descendencia europea a menudo disocian su lugar de origen de su noción del hogar, al cual conciben como una red diaspórica de lazos sociales antes que como una ciudad o país específicos. Desde esta perspectiva,

el Perú es uno entre los muchos lugares por los cuales pueden sentir apego, y a diferencia de muchos peruanos de clase media, que suscriben una ideología nacionalista que establece una equivalencia entre el hogar y el país de origen, los de clase alta prefieren subrayar este estatus antes que su identidad nacional. En cambio, los emigrantes con antecedentes étnicos o de minoría tienden a asociar su hogar con la experiencia de ser reconocidos como peruanos, en igualdad de condiciones con aquellos de ascendencia mestiza y europea en su nuevo lugar de residencia. Así, en vez de ligar la idea de nacionalidad a un territorio o historia cultural particulares, ellos consideran la identidad nacional como una relación de pertenencia que surge de su nuevo estatus como peruanos emigrantes. Por último, los migrantes clasificados como *cholos* y objeto de los prejuicios culturales en la sociedad peruana emigran, a menudo, para evadir la discriminación racial y social, así como para alcanzar la movilidad social y económica. Sin embargo, como ellos rara vez tienen acceso a redes de respaldo, se ven obligados a viajar a destinos a los cuales es fácil llegar y que no requieren de una visa de trabajo o de residencia. Esta falta de redes de apoyo no solamente limita sus posibilidades de cambiar de estatus económico y social, sino que además significa que pasarán un largo tiempo en las márgenes de la sociedad receptora.

En suma, estas doce trayectorias migratorias son evidencia de la exclusión inclusiva que moldea a la sociedad peruana, y que mueve a miles de peruanos a emigrar para alcanzar la movilidad ascendente. Ellas muestran también cómo es que en el Perú, las diferencias económicas, regionales y étnicas siguen configurando las ideas que los migrantes tienen de qué significa ser peruano, así como sus sueños del hogar y la emigración de retorno. Como vimos ya en los capítulos 5 y 6, estas nociones periódicamente causan conflictos y divisiones en las asociaciones e instituciones de los migrantes. Por ello, en el siguiente capítulo analizaré cómo es que la inclusión excluyente, y en particular la ilegalización de los peruanos en Estados Unidos, España, Japón y Argentina, afecta sus posibilidades de labrarse una nueva vida en dichos países.

CAPÍTULO 8

CUENTOS ENCUBIERTOS

Podemos dividir a los migrantes en dos grupos: aquellos que poseen documentos de identificación apropiados y pueden viajar, trabajar y establecerse sin violar las leyes migratorias en su nuevo país de residencia; y aquellos que lo hacen ilegalmente porque no pueden cumplir con los requisitos necesarios para conseguir el estatus legal. Por tanto, en este capítulo me concentro en este último grupo y exploro cómo es que los juegos del «gato y el ratón», descritos en el capítulo 4, se desenvuelven desde la perspectiva del migrante indocumentado o no autorizado. En suma, examino las muchas vías, geográficas así como sociales, que los emigrantes recorren sin documentos de identificación para evitar ser detenidos y deportados; también exploro las implicaciones que la lucha por conseguir estatus legal y la documentación de identidad requerida tiene para la vida de los inmigrantes indocumentados o no autorizados. Mi objetivo es analizar el significado de la «ilegalidad» desde la perspectiva de los que son clasificados como tales, e investigar las consecuencias que dicho estatus tiene para su capacidad de alcanzar las metas y ambiciones que les hicieron emigrar.

Mi enfoque de la ilegalidad parte de tomar este concepto como un estado de ser; es decir, como una forma de liminalidad —en el sentido que Turner le da al término— por la cual la mayoría de los peruanos que viven en el exterior pasan, en algún momento de su vida, como emigrantes (Chávez, 1992, pp. 4-6). Aunque muchos ingresan a dicho estado tan pronto dejan el Perú (esto es, como emigrantes indocumentados), otros se vuelven ilegales después de ingresar en su nuevo país de residencia con una visa legal, cuando deciden quedarse luego de su vencimiento. Otros más continúan cambiando de estatus como inmigrantes con documentos y no autorizados. De este modo, muchos de los que ingresan ilegalmente a Estados Unidos logran conseguir permisos de residencia temporales como estudiantes o como refugiados políticos. Sin embargo, cuando estos permisos expiran, se convierten nuevamente en inmigrantes no autorizados. En palabras de Ngai:

La línea entre el estatus legal y el ilegal puede cruzarse en ambas direcciones. Un extranjero ilegal puede, bajo ciertas condiciones, adaptar su estatus y convertirse

en legal, y por ende ser elegible para la ciudadanía. Y los extranjeros legales que violan ciertas leyes pueden pasar a ser ilegales y por ende ser expulsados, y en algunos casos prohibidos a perpetuidad de volver a ingresar y de conseguir la ciudadanía (2004, p. 6).

Entonces, en vez de constituir una esfera separada en la vida de los peruanos, la ilegalidad es una condición que constantemente asumen y dejan, y por ende, se transforma en una coyuntura a la que deben responder permanentemente y conforme a la cual deben actuar.

Muchos peruanos que viajan ilegalmente provienen de la sierra andina peruana y de los pueblos jóvenes de Lima, o de otras ciudades principales del Perú, de modo que forman parte de la población excluida del país. Aunque las circunstancias económicas y sociales que fomentan su emigración son a menudo las mismas, las vías que usan al emigrar sí varían considerablemente. Algunos evitan la ilegalidad por completo e ingresan a su nuevo país de residencia como inmigrantes legales, puesto que poseen habilidades profesionales que son consideradas valiosas por la sociedad receptora (por ejemplo, como trabajadores agrícolas o como artistas); pertenecen a un grupo étnico particular al cual las leyes migratorias conceden derechos especiales (como ocurre con los *nikkeijin* en el Japón); o están relacionados por lazos de parentesco con un ciudadano o un inmigrante con permiso de residencia permanente, el cual tiene derecho a la reunificación familiar. Pero otros más viajan de modo ilegal porque se les niega la visa de entrada a su nuevo país de residencia. No obstante, pasado cierto tiempo, logran convertir su estatus ilegal en uno legal. Sin embargo, los inmigrantes del campesinado y la clase obrera peruanos no son los únicos que luchan por conseguir documentación legal en su nuevo país de residencia. En efecto, muchas personas de clase media e incluso alta, que tienen título profesional como dentistas, médicos, ingenieros, profesores o arquitectos, pasan largos periodos empleados como trabajadores no calificados, como asistentes de limpieza, trabajando en restaurantes o como jardineros, pues son estos los únicos empleos que un inmigrante indocumentado puede conseguir. Aunque algunos tienen éxito en legalizar su estadia en la sociedad receptora y en revalidar su título profesional al poco tiempo de su arribo, otros continúan luchando por establecerse durante varios años, lo que supone una movilidad descendente y la pérdida de estatus social en comparación con la posición que tenían en el Perú antes de emigrar.

Por tanto, mi examen de la ilegalidad comprende tres aspectos de la vida de los inmigrantes indocumentados y no autorizados. En primer lugar, exploro los muchos desvíos y problemas que los peruanos que viajan ilegalmente enfrentan al cruzar las fronteras internacionales, así como al ingresar a los países del Primer Mundo y buscar

trabajo y un lugar para vivir. En segundo lugar, examino cómo es que la condición de ilegal y la falta de documentos de identificación determinan la vida de inmigrantes individuales e influyen en su relación con su familia, amigos y compañeros inmigrantes en la sociedad circundante. Finalmente, analizo cómo es que los emigrantes navegan a través de los laberintos de la ilegalidad una vez que han arribado y se han establecido en su nuevo país de residencia, y más específicamente cómo es que negocian y cuestionan las relaciones de dependencia y dominación a las cuales se someten cuando emprenden el viaje ilegal.

LAS VÍAS DE LA ILEGALIDAD

Se podría decir que viajar en condición de ilegal es un aspecto importante de la vida moderna y globalizada, que es motivo de gran preocupación para todos los actores sociales involucrados en el proceso migratorio (Düvell & Jordan, 2003; Kyle & Kolowski, 2001). Desde la perspectiva del Primer Mundo, los inmigrantes indocumentados son extranjeros que cruzaron las fronteras internacionales sin los papeles de identidad apropiados, como un pasaporte, y que se establecen en países extranjeros sin cumplir con los requisitos necesarios para conseguir el estatus legal (Andreas, 2001). Además, como a los inmigrantes indocumentados se les niegan muchos de los derechos otorgados a sus pares legales y a los ciudadanos naturales, su presencia desafía los valores morales y democráticos que dictan la política de identidad de muchos países del Primer Mundo. Ellos, asimismo, revelan el dilema de colocar personas en categorías jurídicas y políticas tales como *legal e ilegal*, y dan cuenta de la ambigüedad conceptual que la inconsistencia administrativa del término crea en la práctica burocrática. Como tales, constituyen un enorme desafío al orden social y son tratados por los políticos y los medios de difusión de modos sumamente distintos y a menudo contradictorios, de acuerdo con su postura política (Friman, 2001). Mientras que algunos califican a los indocumentados y a los inmigrantes no autorizados como extranjeros incontrolados e invasores, otros los consideran indefensas víctimas de la pobreza económica y la injusticia social (De Genova, 2005, pp. 56-94).

De otro lado, desde el punto de vista del inmigrante indocumentado o no autorizado, la ilegalidad implica vivir en las márgenes de la sociedad y en la penumbra entre la ley y la criminalidad. Viajar y vivir sin documentación implica el riesgo no solo de ser detenido y deportado al país de origen, sino también de sufrir abusos a manos de la policía local, ser engañado y chantajeado por los agentes de viaje y, en última instancia, ser asaltado, violado o incluso asesinado por los contrabandistas

de personas u otros que intentan explotar la situación vulnerable de los inmigrantes como personas sin documentos de identidad y, por ende, con un estatus de «ilegal» (Kyle & Dale, 2001). De ahí que las narrativas de viaje de los emigrantes frecuentemente sean descripciones dramáticas de cómo lograron superar los muchos peligros del viaje, ya sea por astucia o suerte, así como sobre los obstáculos con que se toparon antes de llegar a su destino final (Spener, 2001). Una vez en su nuevo país de residencia, los inmigrantes indocumentados y no autorizados deben tomar empleos, salarios y condiciones laborales que sus contrapartes con documentos y los ciudadanos locales se rehúsan a aceptar, y que, casi siempre, son distintas de las regulaciones mínimas del salario y el mercado laboral en dicho país. Es más, como los inmigrantes indocumentados y no autorizados no tienen documentos de identidad, es posible que se les niegue el acceso a una serie de servicios que otras personas gozan, como por ejemplo arrendar un departamento o casa, sacar un préstamo bancario o solicitar una licencia de conducir; tampoco pueden solicitar protección a la policía de amenazas o delitos, y a menudo son explotados por sus empleadores, quienes se benefician con su carencia de derechos legales. En efecto, en algunos países como Argentina, los inmigrantes indocumentados e ilegales evitan a la policía no solo por temor a ser deportados, sino también por miedo a que les roben o violen. En otros países como Japón, la ilegalidad es considerada un acto criminal y puede ser castigada no solo con la deportación, sino también con la cárcel.

Por tanto, las siguientes ocho trayectorias migratorias describen los peligros y dificultades que los emigrantes experimentan en Estados Unidos, España, Japón y Argentina cuando viajan ilegalmente. También ilustran cómo es que en medio de sus intentos de labrarse nuevas vidas en sus nuevos países de residencia, diseñan estrategias y manejan sus entradas y salidas de la ilegalidad. De este modo, algunos de los inmigrantes entran legalmente a su nuevo país de residencia, solo para convertirse en ilegales porque se quedan allí una vez que su visa de turista ha expirado, o porque pierden su estatus de refugiados; mientras que otros llegan sin ningún tipo de documentación pero luego logran convertirse arreglar su situación. Por su parte, otros más continúan zigzagueando dentro y afuera de la ilegalidad y la legalidad, sin jamás conseguir la residencia legal permanente. Por último, las ocho trayectorias demuestran no solo las formas y significados particulares que la ilegalidad toma en Estados Unidos, España, Japón y Argentina, sino también las consecuencias que estas formas y significados de la ilegalidad tienen para la vida individual de los inmigrantes y su capacidad de hacer planes futuros en su nuevo país de residencia, y por ejemplo, regresar al Perú a visitar a sus familias.

Andrea

En el capítulo 7 describí mi primer encuentro con Silvia en 1990. Su situación, en efecto, se parecía a la de Andrea, su hermana mayor, quien llegó a Florida en 1989. Antes de emigrar ella firmó un contrato con una agencia de viajes en Lima, que le cobró siete mil dólares para organizar el viaje, planeado para que terminara en San Diego. Una tía que vivía en Miami le prestó el dinero para financiar el viaje, que le tomó tres meses y medio y la condujo primero a Panamá por vía aérea. Allí tomo otro vuelo a El Salvador, desde donde continuó el viaje por tierra junto con un grupo de emigrantes indocumentados, que incluía a cinco peruanos. Un agente local instruyó a Andrea y a sus compañeros de viaje en cómo sobornar a la policía de fronteras cuando entraran a Guatemala. Ella cuenta que una vez que cruzó la frontera regresó su pasaporte peruano a su país por correo, y continuó la travesía sin ningún tipo de documentación personal:

Mi pasaporte solamente podía causar problemas. Si la policía americana te coge y ve tu pasaporte te regresan al Perú, pero si no tienes ningún papel solo te devuelven a México.

Después de que el grupo pasó un mes en un hotel en Guatemala, fue contactado por otro agente, quien los llevó a un lago que separa Guatemala de México. Ellos intentaron ingresar a este último país cruzando el lago sobre una llanta de automóvil en medio de la noche. Sin embargo, fueron atrapados por la policía federal mexicana («los federales») y devueltos a Guatemala ese mismo día. Andrea cuenta cómo fue esta experiencia:

Los federales tratan muy mal a los ilegales. Esa fue la peor parte del viaje. [...] En realidad tuve suerte, porque una de las chicas del grupo fue violada por la persona de contacto que nos ayudó a cruzar la frontera.

Posteriormente, ellos hicieron un segundo intento de cruzar la frontera; esta vez tuvieron suerte. Aunque todos lograron entrar a México en buen estado de salud, dos de los compañeros varones peruanos desaparecieron antes de llegar a Tijuana. El resto del grupo cruzó la frontera entre EE.UU. y México de noche, sin mayores problemas, y prosiguió hasta San Diego, donde se dividió. Aquí Andrea compró un boleto aéreo a Miami, donde fue recibida por «la tía», que la ayudó a encontrar un lugar para vivir.

El viaje de Andrea por tierra desde el Perú a Estados Unidos muestra los obstáculos y peligros que miles de peruanos sufren cuando viajan ilegalmente. Su travesía enfatiza cómo es que los emigrantes son transformados en sujetos ilegales

en el país receptor, no solo porque no cumplen con los requisitos para la obtención del estatus legal, sino también porque carecen de la documentación para verificar quiénes son. Este hecho también evidencia cómo es que a través de sus propios actos y discursos, los inmigrantes indocumentados reproducen la lógica de la identificación encarnada en los documentos de identidad. Desde el punto de vista del inmigrante indocumentado, los papeles de viaje son sinónimos de la identificación y por ende de problemas, mientras que el anonimato les permite alterar su identidad según las circunstancias.

Sonia

Sonia, de veinte años, tiene seis hermanos y se describe como la más aventurera de todos ellos. Sus padres provienen de un pequeño pueblo de la provincia de Huarochirí, en el departamento de Lima, pero se mudaron a la capital, donde nacieron todos sus hijos. Sonia encontró empleo en una fábrica de Lima después de terminar el colegio, pero tuvo que dejarlo porque su novio desaprobaba que ella tuviera un trabajo asalariado. Sin embargo, en 1992 ella rompió su compromiso y decidió emigrar a Estados Unidos para encontrar trabajo y comenzar una nueva vida. Sobre esto, nos dice:

Mi madre siempre me dijo que fuera independiente, incluso después de casarme. Así que decidí dejar el país y probar mi suerte en otro lugar.

Aunque nadie en su familia nuclear había emigrado fuera del Perú, más de cien paisanos de sus padres vivían ya en Houston y Dallas. En efecto, el primero de ellos en dejar el Perú fue uno de los tíos de Sonia, un ingeniero que fue llevado a Texas por la compañía estadounidense para la cual trabajaba en los años sesenta. Para lograr su objetivo de viajar a Estados Unidos, Sonia se prestó de un amigo el dinero para pagarle a una agencia en Lima, la cual se encargaría de arreglar el viaje a Estados Unidos. El primer paso fue ir a Panamá, adonde entró con visa de turista. Después de esperar tres meses, viajó ilegalmente por tierra a México en un grupo que incluía a cubanos, colombianos, ecuatorianos y a otros peruanos. Según Sonia, la parte más dura del viaje fue pasar por Nicaragua porque tuvieron que sentarse en un camión durante dos días, sin comer. Posteriormente continuaron hasta la frontera con Honduras y El Salvador. Sonia recuerda que cruzamos la frontera con Honduras caminando sobre un campo minado, y ya en El Salvador tomaron caminos de tierra para evitar a la policía. No obstante, en México cruzaron la frontera con Estados Unidos sin mayor dificultad.

Después de una breve pausa en Los Ángeles, Sonia prosiguió el viaje a Houston, donde pasó dos semanas con su tío. Sin embargo, en vez de aceptar la oferta de quedarse en Texas y aprovechar su respaldo, así como el de los paisanos de sus padres en el Perú, ella decidió ir a Miami, donde una amiga suya le ofreció alojamiento. En esa ciudad encontró empleo como empleada doméstica cama adentro de una familia estadounidense, para la cual trabaja seis días a la semana. Los domingos los pasa en un cuarto que arrienda en casa de una familia peruana. Aunque su trabajo le permite enviar remesas mensuales a su familia en el Perú, aún no puede encontrar su propio lugar para vivir, educarse o alcanzar la movilidad social en Miami. Además, el estatus de Sonia como inmigrante indocumentada reduce su movilidad geográfica e impide que deje el país y viaje al Perú a visitar a su familia. Cuando la conocí en 1998, me dijo que venía estudiando la posibilidad de casarse para conseguir la *green card*:

Mi padre está muy enfermo. El año pasado envié todo el dinero que había ahorrado para que pudiera operarse y ahora mi familia depende de la plata que les envío cada mes. Así que tengo que seguir trabajando en Estados Unidos. Pero temo que él muera antes de que pueda regresar a verlo. Si consigo una *green card* puedo visitar el Perú y regresar a Estados Unidos sin problema. Es por eso que estoy pensando casarme con alguien que tenga la ciudadanía.

Como puede verse, Sonia se encuentra realmente atrapada en el laberinto de la ilegalidad. Por un lado, ella no puede viajar al Perú porque eso pondría en peligro su estadía en Estados Unidos, y esto perjudicaría seriamente sus planes de apoyar económicamente a su familia, en particular la cuenta del hospital para su padre enfermo. Asimismo, le preocupa cada vez más que su padre fallezca antes de que consiga el estatus legal en Estados Unidos y pueda ir a verlo. Peor aún, su trabajo como empleada doméstica restringe su red social a la familia para la cual labora. Esta coyuntura también le resta tiempo para visitar a otros peruanos y compañeros inmigrantes para expresar sus preocupaciones, intercambiar experiencias y explorar las posibilidades de legalizar su estatus en Estados Unidos. De hecho, comenzó a llorar mientras me contaba los sufrimientos que estaba pasando. Posteriormente se excusó y me dijo que la entrevista la había cogido por sorpresa, puesto que era la primera oportunidad que había tenido de compartir sus preocupaciones con otra persona desde que dejó el Perú.

Avelino

Antes de emigrar, Avelino, originario del departamento de San Martín, vivía en Lima con su esposa y su hija de diecisiete años. Mientras que su pareja se ganaba la vida como peluquera en su barrio, él era un *sinchi*; es decir, un policía entrenado para combatir a los grupos terroristas del país. Un día de 1987, Avelino se vio en problemas durante su servicio y tuvo que abandonar sus deberes y emigrar. Al respecto, dice:

No te puedo decir lo que pasó, pero simplemente tuve que dejar el país ese mismo día. No tuve elección. Ni siquiera tuve oportunidad de decirle adiós a mi esposa e hija. En esos días siempre llevaba mi pasaporte conmigo, de modo que me dirigí directamente al aeropuerto.

Como uno de sus hermanos se encontraba en Barcelona, decidió tomar el primer vuelo a España, país al que ingresó con visa de turista. Después de tres meses, esta se venció y él se quedó como inmigrante ilegal. Posteriormente solicitó asilo político a las autoridades hispanas, gracia que le fue concedida después de unos cuantos meses:

No podía decirles que había sido un *sinchi*, así que dije que había sido perseguido por la policía. En esa época era fácil conseguir asilo.

Su nueva condición le permitió conseguir un empleo, y después de unos cuantos meses, una compañía española de construcción y demoliciones lo tomó porque, gracias a su oficio en el Perú, recibió entrenamiento para manejar explosivos.

Posteriormente se casó con una peruana que vivía en Barcelona, con la cual tiene dos hijos. Como ella ya era residente legal en España al momento de su matrimonio, esto le permitió a Avelino solicitar el permiso de residencia permanente en España y luego la ciudadanía.

La historia migratoria de Avelino se asemeja a la de muchos otros peruanos que emigraron a España en los noventa. Como en esta época dicho país reconocía a las víctimas de la guerra civil peruana como refugiados políticos, le concedió asilo político a un gran número de peruanos. Irónicamente, y tal como lo indica la trayectoria de Avelino, este grupo incluía no solo a los civiles que habían sido perseguidos, sino también a miembros de la policía y de los grupos rebeldes del país. En efecto, junto a cientos de otros agentes del orden público, Avelino falseó su testimonio para figurar como perseguido y no como perseguidor. Asimismo, su trayectoria evidencia las preocupaciones que guían las estrategias que los inmigrantes siguen cuando navegan por el fangoso terreno de la ilegalidad y buscan vías a través de las cuales conseguir un estatus legal. Así, durante sus más de quince años en España, la condición legal de Avelino ha cambiado de turista a refugiado político, inmigrante ilegal y, por último, a ciudadano español.

Aurora

Aurora, de cincuenta y seis años, pasó la mayor parte de su vida en el Perú. Ella creció y pasó casi toda su juventud junto a sus siete hermanos en Cajamarca. A los diecisiete años consiguió empleo como profesora en un colegio local, una profesión que se convirtió en su forma de ganarse la vida cuando se mudó a Lima diez años más tarde. La primera de la familia en dejar Cajamarca fue una de sus hermanas menores, que se mudó a Chiclayo a terminar la secundaria; luego partió hacia Lima, donde trabajó un tiempo como educadora antes de emigrar a España en 1976. Sus tres hermanos también emigraron poco después a Lima para estudiar. Mientras que uno de ellos permaneció en el Perú, los otros dos partieron a Canadá y Estados Unidos, donde viven con sus respectivas esposas e hijos peruanos. Dos de las hermanas de Aurora también se asentaron en Lima a finales de los años setenta, tras lo cual emigraron. Una de ellas partió a España en 1984 y se estableció en Barcelona, mientras que la otra se fue a Estados Unidos con su esposo peruano y sus dos hijos. Los padres de Aurora también se mudaron a Lima con ella y su hermana menor. En la capital, esta última encontró trabajo como profesora de colegio, pero a finales de 1980 emigró a España. Actualmente vive en Barcelona.

A diferencia de sus nueve hermanos, Aurora jamás se casó. Además, en vez de emigrar continuó trabajando en Lima como profesora de colegio, lo cual le permitió quedarse y cuidar de sus padres, hasta que ellos fallecieron a comienzos de la década de 1990. Sin embargo, en 1995 ella decidió visitar a sus hermanos que viven en Barcelona. Viajó primero a Alemania con visa de turista. Una pariente lejana que vive allá le arregló el viaje por tierra a España, país al que entró como inmigrante indocumentada. Ella jamás pensó permanecer allá por tanto tiempo, ni tampoco había planeado ponerse a trabajar. Sin embargo, cuando una catalana le propuso contratarla como empleada doméstica, aceptó la oferta, pues esto le permitiría pasar más tiempo con sus hermanos en Barcelona. En efecto, su empleadora solicitó un cupo que le daría derecho a contratar a Aurora como empleada doméstica. Una vez cumplidos los trámites, ella regresó al Perú, donde permaneció hasta que la Embajada de España en Lima le informó que se le había otorgado el permiso de trabajo. Dos meses más tarde viajó a España por segunda vez, ahora como inmigrante legal con permiso para quedarse y trabajar todo el tiempo que su empleadora lo necesitara.

Aunque Aurora fue contratada para limpiar y cocinar, la mujer catalana se encariñó tanto con ella que le pidió que trabajara como camarera personal y le prometió contratar a otra inmigrante peruana para que hiciera el trabajo doméstico. Ella decidió aceptar la oferta, y durante los siguientes dos años acompañó a su empleadora en sus menesteres diarios y en sus travesías regulares entre las dos casas que tiene en España. Sin embargo, después de un tiempo decidió renunciar y regresar al Perú.

Aurora se había cansado de pasar todo el tiempo con la mujer catalana y nunca tuvo tiempo para ver a sus hermanos en Barcelona. Pero el motivo más fuerte, quizá, era que extrañaba el Perú, pues nunca quiso quedarse en España.

Para ella el asunto es claro: uno no puede comprar el cariño humano con dinero. Asimismo, cree que la mujer que la contrató está muy sola no obstante su riqueza. Por ello, reflexiona:

¿Por qué debía seguir trabajando para la señora? Ella me necesitaba a mí más que yo a ella. Me sigue pidiendo que regrese. Ella me considera su amiga personal, pero esa no es la forma de hacer amistades. Quería que me quede con ella incluso después de que volvió a casarse y se mudó a vivir con su nuevo esposo. Pero yo tengo mi pensión como profesora en el Perú, y siempre puedo regresar a Barcelona y conseguir otro empleo. [...] La visité una vez después de renunciar. Se puso muy feliz. Le dije que buscaría a otra peruana que me reemplazara. Pero nunca encontré nadie que quisiera el empleo. Estoy segura de que la mujer me pondría en su testamento si regreso. Pero no lo haré.

A diferencia de muchos de sus compañeros migrantes, Aurora no está indocumentada y consiguió uno de los ansiados cupos, lo que le da derecho a quedarse y trabajar en España, siempre que su empleadora la requiera como trabajadora doméstica. Sin embargo, para ella y muchas otras mujeres peruanas que trabajan gracias a esta modalidad en España, la legalidad es un estatus frágil que pueden perder en cualquier momento. Si su empleadora se rehúsa a renovar el contrato laboral, ella puede ser obligada a dejar el país o a convertirse en inmigrante ilegal, salvo que consiga un nuevo empleador en un breve lapso. Paradójicamente, esta dependencia de la buena voluntad del empleador hace que Aurora trate a la mujer con cuidado extraordinario, y que la «fortuna» de ambas mujeres quede estrechamente entrelazada. De un lado, la salud de la empleadora se encuentra en manos de Aurora; del otro, su cupo solamente puede renovarse mientras su empleadora siga viva y si es que ella aprueba su trabajo. Entonces, los lazos de interdependencia entre ambas se configuran por unas relaciones de poder que no favorecen simplemente a la primera, sino que podrían, además, ser útiles para la segunda. Aunque Aurora dejó de trabajar para su empleadora catalana y regresó al Perú, esta sigue escribiéndole y pidiéndole que vuelva. Finalmente, la dependencia mutua de esta mujer catalana acaudalada pero solitaria y Aurora, que optó por pasar más tiempo con su familia a costa de poner fin a un contrato laboral que le aseguraba un cupo y la posibilidad de heredar a la empleadora al fallecer, ilustra las muchas capas de significado incrustadas en la industria del cuidado doméstico en la que participan los peruanos y otros trabajadores inmigrantes del Tercer Mundo (Hondagneu-Sotelo, 2001, pp. 114-210; Salazar Parreñas, 2001, pp. 150-196; Zimmerman, Litt & Bose, 2006).

Roberto

En 1990, Roberto, de cuarenta y seis años, decidió emigrar después de ser despedido de su empleo como chofer de camiones en Lima. Viajó al Japón con una visa de turista, pero se convirtió en ilegal cuando esta expiró. Como no es de ascendencia japonesa, Roberto no tiene derecho a un permiso laboral o a la residencia permanente en el Japón. Además, su condición de ilegal hace que le resulte difícil encontrar trabajo en las fábricas, como lo hacen la mayoría de los demás inmigrantes, u obtener los documentos de identidad, como la licencia de conducir. Pero a pesar de estos obstáculos, él tiene pocos problemas para encontrar trabajo. Según él:

Siempre es posible encontrar contratistas dispuestos a contratar trabajadores ilegales; además [...] te pagan menos y siempre estás en peligro de ser cogido por la policía, pero aun así vale la pena.

Actualmente trabaja como ayudante de un chofer de camión japonés a entregar artículos a las tiendas en Isesaki. Su empleador le paga entre 7 y 8 dólares la hora, lo que es mucho menos de lo que ganan los inmigrantes legales que trabajan en las fábricas (entre 12 y 13 dólares). Por ello, los fines de semana complementa sus ingresos trabajando ocasionalmente para un empresario peruano.

Asimismo, Roberto sostiene que la parte más molesta de su vida como inmigrante ilegal es que no ha visto ni a su esposa ni a sus dos hijas en ocho años. Ellas viajaron a Italia en 1999, donde consiguieron la residencia legal luego de casarse, por conveniencia, con ciudadanos italianos. A cambio de este servicio, los hombres les cobraron una cantidad considerable de dinero y les hicieron prometer que se divorciarían una vez que consiguieran los permisos de residencia. Roberto afirma que piensa seguir a su esposa y sus dos hijas en un futuro cercano, y encontrar una pareja matrimonial italiana igual que ellas, para así conseguir la residencia legal. Aunque sabe poco de Italia o de Europa en general, sostiene que esto no es impedimento para reunirse con su familia. Por eso dice que:

En Italia todos podemos trabajar como empleados domésticos cuidando ancianos. Espero tener una mejor vida allá que acá.

A diferencia de Andrea, pero del mismo modo que Avelino, Roberto inició su trayectoria como emigrante ingresando ilegalmente al Japón como turista. Sin embargo, contrariamente a Avelino, que hoy es un ciudadano español, Roberto no tiene cómo legalizar su presencia en el Japón, que solamente permite trabajar a los *nikkeijin*. De ahí que haya pasado más de una década como inmigrante ilegal en ese país. Por ello, su historia resulta particularmente interesante porque ilustra los constreñimientos

y restricciones que la condición de ilegal les impone a los inmigrantes indocumentados y no autorizados. Constantemente escondido, debe evitar el contacto con las autoridades y con la sociedad japonesa en general; es más, su condición de ilegal le impide viajar fuera del Japón para visitar a su familia en el Perú. En realidad, en su situación actual, la única opción que tiene es casarse con una *nikkeijin* que ya tenga la residencia legal en el Japón, y así conseguir el derecho a tener un permiso de residencia temporal, o dejar el país, con el riesgo inminente de ser detenido en el aeropuerto como inmigrante indocumentado. Por último, su testimonio documenta cómo es que los peruanos diseñan las estrategias migratorias que les permiten entrar y salir del mundo de lo legal y lo ilegal, no solo en el país en el cual viven, sino también en los del Primer Mundo¹.

Linda

En 1991, Linda, nacida en el Callao, de padres peruanos sin ascendencia japonesa, se casó a los veintiocho años con un *sansei* peruano. Ese mismo año, la pareja viajó al Japón. Como esposa de un *nikkeijin*, Linda obtuvo un permiso de residencia de tres años, que puede renovarse indefinidamente. Después de algún tiempo, ella aprendió a hablar un poco de japonés y fue contratada por un tendero peruano para que le ayudara en su negocio. Gracias a este empleo, puede enviar la mayor parte de sus ingresos al Perú para mantener a su familia. Durante los últimos diez años, estas remesas no solo proporcionaron a sus padres un ingreso mensual, sino que también les permitió pagar un préstamo destinado a apoyar a una de sus hermanas menores, que viajó a Estados Unidos para estudiar por dos meses. Aunque Linda está feliz de que su hermana tenga esta oportunidad, cree que fue una mala inversión porque tuvo que regresar al Perú después de dos meses porque no podía encontrar trabajo. Además, el compromiso de enviar remesas y pagar el préstamo impidió que pudiera ahorrar parte de sus ingresos para sí misma y, por ende, no ha podido volver al Perú para visitar a su familia. Cuando la entrevisté en 1999, dijo:

No he regresado desde que llegué al Japón. Todo el dinero que he ahorrado hasta ahora lo usé para apoyar a mi familia. Pero el próximo año mis padres habrán cancelado el préstamo y entonces estaré libre para ahorrar el dinero que gano y regresar a Perú.

¹ Roberto ya no vive en el Japón. Cuando visité el país en 2005 supe que el camionero japonés y él tuvieron un accidente de tráfico. La policía los interrogó y al descubrir que Roberto era un inmigrante no autorizado, lo detuvieron primero y después lo deportaron.

Un año después de dejar el Perú, Linda, que en ese entonces era la única de su familia que había emigrado, «jaló» a uno de sus hermanos menores al Japón, quien ingresó al país con una visa de turista y encontró empleo en una fábrica a través de un contratista nipón. Tres meses más tarde, su visa se venció y pasó a ser un inmigrante no autorizado. Sin embargo, tiempo después se casó con una *nikkeijin* peruana, lo que le dio el derecho a solicitar la residencia y el permiso laboral. Linda, entretanto, se separó de su esposo *sansei* unos cuantos años después de llegar al Japón, pero mientras él se abstenga de pedirle el divorcio, ella podrá renovar continuamente su permiso de residencia temporal en el país. Al respecto, Linda dice:

Así es la vida. Era legal cuando llegué al Japón, y ahora podría volverme ilegal si mi esposo solicita el divorcio. Mi hermano fue primero ilegal, pero se hizo legal porque se casó con una *nikkei*.

Cuando visité el Japón nuevamente en 2001, supe que Linda había retornado al Perú. En efecto, durante mi primera estadía en aquel país, ella me dijo que estaba cansada de vivir allá y que quería irse a Estados Unidos, donde tenía parientes en Paterson y Los Ángeles. Sin embargo, para poder solicitar una visa de turista para Estados Unidos, debía primero regresar al Perú. Ignoro si Linda alguna vez cumplió su objetivo. Pero lo que su historia migratoria sugiere, al igual que la de Roberto, es que muchos peruanos consideran la ilegalidad como un estado de ser que se encuentra inevitablemente ligado a la emigración, y que podría afectar su vida en cualquier momento y de muchas formas distintas. No obstante, a partir de los testimonios de Roberto y Linda resulta evidente que si bien su comprensión de las políticas migratorias del Primer Mundo y la racionalidad burocrática que coloca a los inmigrantes en las categorías de legal e ilegal resulta a menudo sumamente limitada, ellos son capaces de explotar los vacíos legales debido a las inconsistencias inherentes a esta distinción. Ambos no solamente vivieron en el Japón durante muchos años como inmigrantes no autorizados, sino que además diseñaron nuevas estrategias para llegar a destinos alternativos.

Marta

Marta, de cuarenta y ocho años, nació en Lima. Antes de emigrar vivía en La Perla, un distrito de clase media baja, con su hija de veinte años de edad, quien la ayudaba en un negocio de costura y venta de ropa de mujer. Marta sostiene haber criado sola a su hija sin el apoyo de su esposo, quien la abandonó hace muchos años. En el año 2000 decidió emigrar a Argentina, donde sus dos cuñadas trabajan como cuidadoras cama adentro de ancianos. Marta vendió las telas que había acumulado en su taller y usó el dinero para financiar el viaje, el cual la llevó primero a Bolivia y a Brasil.

Finalmente ingresó a la Argentina con visa de turista, luego de sobornar a la policía de fronteras. Mientras buscaba trabajo como empleada doméstica en Buenos Aires, vivió en el departamento del empleador de una de sus cuñadas. Cuando la conocí a finales del año 2000, seguía buscando trabajo y, como su visa había caducado, se había convertido en una inmigrante no autorizada. Esta situación restringió su capacidad de negociar su salario y sus condiciones laborales, y la expuso a los abusos de algunos miembros de la policía argentina, que obliga a los ilegales a sobornarlos. Otra de sus muchas preocupaciones era encontrar casa:

Realmente no sé qué hacer. Mi cuñada dice que teme que la anciana a la que cuida descubra que me estoy quedando allí. Ella podría perder su trabajo.

Por todo ello, Marta está considerando regresar al Perú o irse a Estados Unidos, donde viven algunos de sus parientes lejanos. Pero hasta ahora no se decide:

Me parece que tengo mejores oportunidades de encontrar trabajo en Estados Unidos. Pero ¿cómo puedo llegar allá? Después de todo es más fácil irse a Argentina como ilegal que a Estados Unidos.

La mayoría de los emigrantes consideran que la Argentina, conjuntamente con Chile, son los destinos más fáciles en los actuales flujos migratorios contemporáneos de su país. Esto tiene que ver con la cercanía geográfica, que hace que sea posible llegar en ómnibus y sin necesidad de contar con contrabandistas de personas y otros agentes. Es más, los peruanos pueden entrar a dichos países con una visa de turista sin mayores problemas, y conseguir permisos laborales y de residencia si consiguen empleo; los empleadores aceptan informar a las autoridades del contrato laboral y el inmigrante acepta pagar varios cientos de dólares por los trámites. Sin embargo, como muchos inmigrantes no logran encontrar trabajo permanecen como ilegales por periodos prolongados, tal como lo demuestra la historia de Marta. Además, incluso cuando consiguen empleo, la mayoría de ellos son renuentes a gastar su dinero en legalizar su estatus, lo que podría costarles hasta cuatrocientos dólares. Entonces, lo que prefieren es quedarse como ilegales y esperar una oportunidad para volver a emigrar a otro destino. Por tanto, desde la perspectiva de los inmigrantes, la condición de ilegal es algo inevitable pero temporal, que les permite seguir estrategias migratorias de largo plazo en dirección a otros horizontes.

Graciela

Graciela, de veintidós años, nació en un pequeño pueblo cercano a Chiclayo. Después de terminar la primaria se mudó a aquella ciudad, donde trabajó como empleada doméstica hasta que contrajo matrimonio. En 1997, ella y su esposo decidieron

emigrar debido a sus problemas económicos. Graciela primero intentó emigrar al Japón, donde uno de sus primos vivía desde 1994. Sin embargo, como el agente al cual le pagó para que le consiguiera un *koseki* (documento japonés de identificación nacional) falsificado se demoraba mucho en entregárselo, ella no pudo postular a tiempo a una visa de trabajo en la embajada japonesa de Lima como *nikkeijin*. Entonces decidió irse a la Argentina, donde otra de sus primas trabajaba como empleada doméstica. Ella le comentó a Graciela que su empleador necesitaba alguien más para que trabaje en su casa y que estaba dispuesto a prestarle el dinero para pagar el viaje de Lima a Buenos Aires. Fue así que Graciela entró a la Argentina con una visa de turista. Apenas llegó, comenzó a trabajar junto a su prima; después de tres meses se venció su visa de turista y se convirtió en inmigrante ilegal. Para poder pagar la deuda, su empleador retuvo su salario mensual y su pasaporte durante todo el siguiente año. Para su sorpresa, su contratante continuó quedándose con su sueldo incluso después de que terminó de pagarle. Sobre esto, Graciela dice:

El hombre se aprovechó de mi condición de ilegal. [...] Jamás recibí nada de dinero por mi trabajo y él jamás me devolvió mi pasaporte.

Por ello, decidió renunciar y ahora trabaja como nana y asistente de limpieza cama afuera y recibe un pago por hora. En 1998, su esposo también viajó a Argentina con la misma modalidad: entró con visa de turista y se quedó hasta que esta se venció, luego de lo cual se convirtió en inmigrante ilegal. Poco después fue contratado por una agencia de transporte para realizar trabajos ocasionales. Graciela dio a luz a su primer hijo a un año de su arribo, y gracias a esto ella y su esposo obtuvieron el derecho a pedir la residencia legal. Lamentablemente, el pequeño sufrió un accidente y falleció en la guardería infantil. Al respecto, Graciela dice:

Imagínate, primero perdí a mi bebé y por eso no conseguí mi permiso de residencia y de trabajo. De modo que sigo siendo ilegal. Quiero irme a Italia cuando haya ahorrado dinero para el viaje.

En suma, la historia de la migración de Graciela da evidencias no solo de la precaria situación laboral de las peruanas que trabajan como empleadas domésticas en el mundo desarrollado, así como de las relaciones de explotación y abuso a las cuales están sujetas como empleadas cama adentro, sino también sobre los dilemas que enfrentan como inmigrantes ilegales. A diferencia de Marta, Graciela tuvo la «suerte» de recibir ayuda para financiar sus gastos de viaje y encontrar trabajo inmediatamente a su arribo. Sin embargo, su empleador se aprovechó de su estatus de ilegal y se rehusó a pagarle su salario, además de retenerle su pasaporte para obligarla a seguir trabajando gratuitamente. Graciela decidió renunciar para buscar

otras oportunidades de empleo. No obstante, sus desventuras no terminaron. El trágico deceso de su hijo ocurrió en un momento en el que ella y su esposo esperaban recibir permisos de trabajo y de residencia en la Argentina. Pero debido al deterioro de la economía de dicho país, ninguno de los dos tiene muchas esperanzas de encontrar un trabajo permanente o de legalizarse; además, sus perspectivas de emigrar a Italia o a algún otro país (excepto a Chile) no son nada optimistas.

LA INCONSISTENCIA DE LA ILEGALIDAD

En muchos países, la condición de ilegal es un concepto sumamente inconsistente, que resulta difícil de definir en términos jurídicos (Coutin, 2000, pp. 27-47). Aunque otorga ciertos derechos a los inmigrantes indocumentados o no autorizados, por ejemplo en el mercado laboral, y acepta implícitamente su presencia en ciertas esferas de la sociedad, su carencia del estatus de residente legal implica que corren el riesgo de ser deportados si se les piden sus documentos de identidad. Esto resulta evidente en las políticas migratorias de muchos países del Primer Mundo, que reconocen indirectamente —y en algunos casos incluso estimulan— la importación de inmigrantes indocumentados para satisfacer las necesidades de mano de obra barata en las industrias nacionales, al mismo tiempo que la prohíben públicamente, lo cual revela una contradicción latente entre los modernos derechos humanos universales y los derechos civiles y legales que las personas consiguen a través de la ciudadanía nacional (Apap, 1997; Casaravilla, 1999, pp. 141-151; Martín, 1992; Shimada, 1994, pp. 3-11; Vasta, 1993, pp. 94-95). Asimismo, como sugiriera De Genova: «La categoría de “extranjero ilegal” es sumamente útil y rentable, y sirve efectivamente para crear y sustentar una reserva de mano de obra legalmente vulnerable, y por ende relativamente dócil y por ello “barata”» (2002, p. 440).

La política de negligencia benigna, de aceptar y prohibir al mismo tiempo la condición de ilegal, seguida por muchos gobiernos del mundo desarrollado, puede ser practicada de diversas formas. En el Japón, la inmigración ilegal es percibida como un acto potencialmente criminal a menudo castigado con severidad (Matsumoto & Gashu, 1998, pp. 46-71; Watkins, 1999, p. 73). Cabe recordar que esta política, según el testimonio de Roberto, frustró sus planes de renunciar a su vida ilegal en el Japón y viajar a Italia para iniciar una nueva vida como inmigrante junto a su esposa e hija. A la inversa, en Estados Unidos, y en cierta medida también en España e Italia, la inmigración ilegal es considerada como una simple infracción a la ley, que en teoría lleva a la deportación del inmigrante, pero que en la práctica es tolerada casi siempre por las autoridades y permitida por la ley (Coutin, 2000, pp. 79-104). En efecto, tales políticas han hecho que de tiempo en tiempo, distintos gobiernos

en Estados Unidos, España, Italia, Argentina y otros países del mundo desarrollado realicen amnistías que otorgan la condición de legal a los inmigrantes indocumentados (De Genova, 2002, pp. 419-420), con lo que se beneficiaron tanto Vanesa (en el capítulo 3) como Tito (véase más adelante).

En suma, las inconsistencias de las políticas migratorias asumidas por los gobiernos del mundo desarrollado afectan por igual a los migrantes indocumentados y a aquellos que sí tienen todos sus papeles. En efecto, para muchos de los inmigrantes que viven en Estados Unidos, Europa o Japón con visas de trabajo temporales, la distinción entre lo que es legal e ilegal dista de ser clara, como lo muestra el siguiente caso.

Víctor

A Víctor lo presenté en el capítulo 5. Este hombre, de cuarenta y cinco años, fue criado en Pachacayo, una estancia ganadera en la sierra central peruana perteneciente a la compañía estadounidense Cerro de Pasco Mining Corporation antes de la reforma agraria. Su padre fue un empleado de la compañía y trabajó con el ingeniero peruano que estaba a cargo de reclutar nuevos pastores en Lima. Esta conexión tuvo un impacto crucial sobre el curso de su familia. Actualmente, él y sus tres hermanos viven en Estados Unidos; solo su padre y su hermana han permanecido en el Perú. La experiencia migratoria de Víctor comenzó cuando se mudó a Lima como un joven aprendiz de sastre. Posteriormente abrió su propia sastrería, se casó y tuvo varios hijos. Sin embargo, la crisis económica de finales de los años ochenta tuvo un efecto desastroso sobre su negocio y lo obligó a buscar ayuda entre sus parientes. En ese momento, dos de sus hermanos ya estaban trabajando en Estados Unidos.

El primero en dejar el país fue un primo suyo que había sido veterinario de la SAIS (sociedad agrícola de interés social) Túpac Amaru. Él partió con su primer contrato en 1979 y regresó con el segundo en 1982, luego huyó y se convirtió en inmigrante no autorizado antes de que el contrato expirara. Cuatro años más tarde se le concedió la residencia en EE.UU. Ahora trabaja como jardinero en Nuevo México, donde vive con su hija, que llegó mediante el programa de reunificación familiar. Posteriormente, Hugo, el hermano mayor de Víctor, fue recomendado por su primo al empleador, quien hizo los arreglos necesarios para que este viajara. Fue así que Hugo emigró en 1988, luego de que la fábrica en la que trabajaba en Lima cerrara, y dejó a su esposa y a sus tres hijos en una casa recién levantada en el pueblo joven de Huaycán. Actualmente está cumpliendo su cuarto contrato con un ranchero de Wyoming. Máximo, otro de los hermanos, partió en 1989, y en 1991 Víctor también viajó para trabajar como pastor con un contrato de tres años en Bakersfield, California.

Cuando Víctor completó su contrato de trabajo en 1994 decidió quedarse luego de que caducó su visa H-2a, y se estableció en Bakersfield, donde conoció a un grupo de emigrantes peruanos que, como él, habían pasado a ser ilegales en vez de retornar al Perú. En efecto, para mediados de los años noventa la ciudad se había convertido en el centro de un creciente número de pastores peruanos en California, que se establecieron en Estados Unidos como inmigrantes no autorizados. Ellos ahora conforman una comunidad de más de cien peruanos, que se reúnen todos los domingos para jugar fútbol y tomar cerveza. Algunos, Víctor entre ellos, se casaron con mujeres hispanas de origen local y así se convirtieron en residentes legales. Otros solicitaron asilo político o pasaron años como inmigrantes sin permiso, buscando trabajo en el sector servicios o en la industria manufacturera.

La historia de Víctor demuestra que la línea fronteriza entre la legalidad y la ilegalidad es borrosa, y también nos recuerda la economía política que conforma las leyes migratorias de Estados Unidos. La visa H-2a sirve, en esencia, a los intereses de los granjeros y rancheros estadounidenses, pues los suministra de una mano de obra rural barata y desorganizada, al mismo tiempo que permite que los peruanos trabajen legalmente como pastores de ovejas durante muchos años. Sin embargo, un número cada vez más grande de estos trabajadores rurales ha descubierto que su condición legal los condena a permanentes relaciones de explotación semif feudales, situación de la cual solo pueden escapar huyendo y convirtiéndose en inmigrantes no autorizados. Aunque muchos de estos extrabajadores rurales han pasado prolongados periodos en el mundo de la ilegalidad, un número cada vez más grande de ellos ha logrado legalizar su presencia en Estados Unidos. Para ello, han solicitado asilo político o se han casado con mujeres hispanas o chicanas que ya tienen la ciudadanía. Irónicamente, la condición de ilegal es considerada una vía a través de la cual conseguir los derechos civiles y convertirse en inmigrante legal.

ESPEJITO, ESPEJITO: ¿QUIÉN ES LA PERSONA EN MI *GREEN CARD*?

La mayoría de los ciudadanos en los países del Primer Mundo considera que los documentos de identidad son indispensables para realizar sus labores cotidianas. Estos papeles prueban el nombre, la edad, la dirección, la ocupación y el estado civil, así como el aspecto físico, lo que permite que las autoridades verifiquen si la persona que sostiene ser la dueña del documento es realmente la que figura allí (Lund, 2001, p. 4)².

² Lund, que estudia los documentos de identidad, las prácticas ciudadanas y los espacios burocráticos en el Perú, dice: «La búsqueda de documentos explícitamente es acerca de la adquisición de una identidad escrita que comprende una jerarquía de declaraciones juradas que construyen a la persona legal.

Históricamente, los Estados europeos usaron documentos escritos para detallar los movimientos de sus súbditos desde la temprana transición medieval de los procedimientos orales a los escritos³. Al respecto, Torpey sostiene que:

A fin de monopolizar los medios legítimos de movimiento, los Estados y el sistema estatal se vieron obligados a definir quién pertenece y quién no, quién puede ir y venir y quién no, y a hacer que estas distinciones sean inteligibles y ejecutables. Documentos tales como los pasaportes y las cédulas de identidad fueron de crucial importancia para alcanzar dichos objetivos (2000, p. 13).

En esencia, estos documentos verifican el estatus legal de las personas en el país en donde viven (Caplan & Torpey, 2001, p. 2). Una posición semejante puede brindar el derecho a vivir en el país, pero podría incluir también el derecho a trabajar, estudiar, comprar propiedades, recibir beneficios sociales, participar en actividades financieras y comprar pólizas de seguro; es decir, los derechos legales que normalmente quedan incluidos en la ciudadanía nacional. En suma, los documentos de identificación prueban la identidad de las personas y brindan evidencia del hecho de que tienen un estatus legal.

Aunque los inmigrantes indocumentados y no autorizados carecen de una identificación adecuada y se ubican, por ello, en las márgenes de la sociedad, muchos llevan vidas que parecen ser normales y legales. Como sugiere Coutin:

Aunque no se encuentran legalmente presentes, los indocumentados consiguen empleo, arriendan departamentos, compran propiedades, van a la escuela, se casan, tienen hijos, se unen a las iglesias, fundan organizaciones y traban amistad. De este modo entran y salen de la existencia (2000, p. 40).

Asimismo, agrega: «Las fronteras entre la existencia y la inexistencia quedan borrosas y permeables» (2000, p. 40). En otras palabras, la ilegalidad es un espacio fangoso en el cual los inmigrantes alternan entre el mundo oficial de la normalidad y el ámbito invisible del desgobierno. Este sentido de existir en dominios de la vida inconmensurables queda reflejado en los sentimientos, ambivalentes y a menudo contradictorios, que muchos inmigrantes indocumentados y no autorizados tienen respecto a las cédulas de identidad. De un lado, la identificación personal le da a los inmigrantes, así como a otras personas, un poder «mágico» con el cual satisfacer

Los elementos o entradas individuales en cada documento, y la relación de un documento con el otro en un *dossier*, representan una realidad objetiva escrita acerca del solicitante» (2001, p. 4).

³ Caplan y Torpey afirman que esta «necesidad de identificar y rastrear a quienes han deambulado o viajado más allá del círculo en donde se les conoce personalmente fue un estímulo original y continuo para el desarrollo del documento de identidad portátil en su forma moderna» (2001, p. 2).

necesidades elementales como conseguir un empleo, encontrar un lugar para vivir y obtener el derecho al seguro social; de otra parte, los inmigrantes que no logran presentar los documentos de identidad requeridos, o que, peor aún, son cogidos con una cédula falsa, corren el riesgo de ser deportados.

La mayoría de los inmigrantes indocumentados recién llegados evaden toda forma que pueda revelar su «auténtica» identidad y su estatus como inmigrantes ilegales. Ellos pasan sus primeros meses o años como sujetos ilegales sin trabar contacto con la sociedad anfitriona y se limitan a las redes exclusivas de sus compañeros inmigrantes. Esta estrategia los constriñe a una «cultura de la ilegalidad» que se produce a sí misma y que les impide seguir las metas que podrían llevarlos a ser inmigrantes con documentos. Sin embargo, con el paso del tiempo muchos de ellos aprenden a lidiar con la burocracia y el sistema judicial de su nuevo país de residencia, y descubren los «trucos» para conseguir los papeles de identidad necesarios para proseguir con sus actividades cotidianas. Es más, algunos países del Primer Mundo reconocen la posibilidad de convertir un estatus ilegal en otro legal puesto que los inmigrantes ya han adquirido algún tipo de identificación, como una licencia de conducir o tarjetas del seguro de salud. Esto hace que los documentos de identificación sean un artefacto de naturaleza ambigua, pues para muchos inmigrantes indocumentados es un motivo de preocupación así como un deseo. La lucha de Tito por conseguir su *green card* es evidencia de esto último. Él emigró a Estados Unidos como un «espalda mojada» en 1986. Ese mismo año, el gobierno de EE.UU. dio una amnistía para todos los inmigrantes indocumentados y no autorizados, que pudieran probar que estaban viviendo en el país desde 1982. Por tanto, Tito decidió pagarle doscientos cincuenta dólares a un ranchero estadounidense de California, para que le hiciera un contrato en el que declaraba que había trabajado para él entre 1982 y 1986. Así pudo obtener su *green card*.

Entre los documentos de identidad más deseados figuran los permisos de residencia y de trabajo, los certificados de nacimiento y matrimonio, las licencias de conducir y la tarjeta del seguro social. Estos papeles a menudo pueden conseguirse con un simple pedido a las autoridades locales, que en muchos lugares dan por sentada la identidad de las personas y por tanto no investigan su estatus legal en el país. Otra forma es adquirir documentos de identidad falsos (por ejemplo, *green cards* y tarjetas del seguro social), los cuales pueden comprarse en las calles de las ciudades principales de Estados Unidos a precios que fluctúan entre los veinte y cien dólares (Mahler, 1995, p. 167; Margolies, 1994, pp. 117-120). En la medida en que estos documentos permiten a los inmigrantes sostener que son residentes legales o ciudadanos, brindan los medios para llevar a cabo una vida semilegal, y suponen un

seguro contra el peligro de la detención y la deportación arbitrarias (Coutin, 2000, pp. 55-63). El siguiente paso hacia la legalización comprende la conversión de su estatus ilegal en legal. Para lograr esto, resulta de vital importancia que el inmigrante presente su «situación» a las autoridades migratorias, para así convencerlas de que realmente tiene derecho a la residencia legal y al permiso laboral. Esto involucra que dé cuenta de todos sus actos y movimientos después de que ingresó al país y que explique las intenciones y la racionalidad detrás de ellos, de tal modo que no se coloque a sí mismo en conflicto con la ley, a pesar de tener el estatus de ilegal. Tal como afirma Coutin: «el estatus migratorio de las personas queda determinado por su historia legal» (2000, p. 52). Desafortunadamente, esto casi siempre genera una idea equivocada entre los inmigrantes respecto a qué cosa realmente significa la legalidad. Asimismo, Coutin sugiere que:

como se requiere de documentos para demostrar la elegibilidad para los derechos y servicios, y como quienes demuestran elegibilidad se encuentran materialmente situados en posiciones particulares (como ciudadanos, residentes permanentes legales y así sucesivamente), el cumplimiento de la ley migratoria hace que parezca que *el estatus es inherente al papel, no a las personas* (2000, p. 55, el resaltado es nuestro).

En otras palabras, los inmigrantes tienden a ignorar el hecho de que para las autoridades, los documentos de identificación son el único medio a través del cual los residentes o ciudadanos documentan su estatus e identidad personales.

Por cierto, el dilema inherente a la legitimación del estatus personal de las personas y la documentación de su identidad privada en modo alguno es exclusivo a la situación de los inmigrantes indocumentados o no autorizados. La tensión entre la identidad de una persona y la que le es impuesta, y la pregunta de quién tiene el derecho a definir su identidad, son cuestiones imperiosas de cualquier estudio antropológico (2000, p. 178). Pero como señala Anthony Cohen, si bien lo intrincado de la forma en que las personas enfrentan el conflicto latente entre la identificación externa y la identidad del yo es un tema explotado con frecuencia en la literatura de ficción, no ha tenido eco, en cambio, entre los antropólogos. Sin embargo, sostiene que la diferencia entre las dos formas de identidad «es una cuestión de conciencia, de *autoconciencia*, no de la licencia y el reconocimiento oficiales» (1994, p. 179, el resaltado es nuestro). Entonces, en vez de tratar a las personas a las que estudian como seres performativos, los antropólogos deberían considerarlas como agentes conscientes de sí mismos que crean su sentido de ser personas individuales en respuesta a su experiencia de la identificación externa; es decir, el yo se transforma en su interface con el personaje.

Semejante perspectiva resulta particularmente relevante cuando estudiamos a inmigrantes indocumentados y no autorizados, o a otras personas cuya identidad es cuestionada por las autoridades legales del Estado-nación, o cuya presencia física dentro de su territorio es clasificada como «ilegal», y que, por ende, se encuentran atrapados en un dilema de identificación porque su estatus personal no les da derecho a los derechos civiles y legales que gozan los ciudadanos. Es importante enfatizar que al usar la frase «dilema de la identificación», no estoy implicando que los inmigrantes sufran con una crisis de «identidad» ni que no sepan quiénes son porque tienen que esconder su propia identidad o identificarse como otra persona. Muy por el contrario, la ilegalidad y la marginación con frecuencia hacen que los inmigrantes se aferren a su identidad como minoría étnica e inmigrante, y que fortalezcan sus lazos con sus parientes en su país de origen. Sostengo, más bien, que la carencia de un estatus legal restringe seriamente el actuar de los inmigrantes y estorba su capacidad de planear y controlar su propia vida, tal como lo ilustra la historia migratoria de Silvia, descrita más adelante.

En suma, la ilegalidad afecta la vida de los inmigrantes de muy distintos modos, según las circunstancias de su presencia en el país en el cual están residiendo. Tal como sugieren las historias migratorias de Andrea y Sonia, muchos peruanos inician su nueva vida migrante como inmigrantes indocumentados, puesto que ingresan a Estados Unidos, España, el Japón y la Argentina sin la documentación requerida. Algunos, sin embargo, logran convertir su estatus ilegal en legal, gracias a que se matriculan en un programa estudiantil, solicitan asilo político (como Avelino en este capítulo y Silvio en el capítulo 7), o encuentran empleo (como Goyo en el capítulo 7). Otros entran a su nuevo país de residencia como extranjeros legales, por ejemplo como turistas, pero se convierten en inmigrantes no autorizados porque se quedan en el país una vez vencida su visa (como Maritza en este capítulo, y Lizet y Cecilia en el capítulo 7). Además, no es raro que los peruanos asuman la identidad de otra persona para conseguir un permiso laboral o de residencia, y que vivan con el nombre de otra persona⁴, tal como lo muestra la experiencia migratoria de Adela.

En 1985, Adela se casó con un estadounidense, solicitó una *green card* en la Embajada de Estados Unidos en Lima y emigró a California, donde se estableció con

⁴ En realidad, la conciencia de ser un ilegal está tan difundida entre los peruanos en el Japón, donde el gobierno sigue una política migratoria sumamente estricta y considera que la ilegalidad es un delito, castigable potencialmente no solo con la deportación sino con una pena de cárcel, que algunos inmigrantes usan el término para identificarse a sí mismos. Así, en un campeonato de fútbol en Mooka, en el cual participaban grupos inmigrantes no solo de Latinoamérica sino también del Asia, noté que algunos de los equipos peruanos se llamaban a sí mismos «los ilegales». Naturalmente que la designación también indicaba cierta ironía y distancia del uso oficial del término.

su esposo. En 1996, su hermana Myrtha viajó a Tijuana, México, y cruzó ilegalmente la frontera, escondiéndose en el carro de Adela y de su esposo, que fueron a recogerla. En Los Ángeles, Myrtha compró una *green card* falsificada y una tarjeta de seguro social a treinta dólares cada una. Los documentos de identificación fueron emitidos a nombre de Adela, pero llevaban la foto de Myrtha. Al respecto, ella dice:

Los papeles están bien, siempre y cuando no mires detenidamente.

Myrtha trabaja ahora en el Gran Cañón, en un restaurante para turistas. En 1998, Úrsula, su hija, también llegó a Tijuana. Ella también fue recibida por Adela y su esposo, quienes la llevaron a Los Ángeles. Al igual que Myrtha, Úrsula compró una *green card* falsificada poco después de su arribo. Sin embargo, a diferencia de los papeles de identidad de su madre, que eran duplicados de los de su hermana —una residente legal en Estados Unidos—, la tarjeta de Úrsula fue emitida a su nombre; es decir, como una persona sin estatus legal en el país. De hecho, ella ahora figura como hija de Adela en el documento de identidad falsificado que Myrtha usa, lo cual resulta complicado. Sobre esto, Adela comenta:

Ahora figura que Úrsula es mi hija y no mi sobrina. Esto me puede crear problemas.

La confusión causada por el uso que Myrtha y Úrsula hicieron de los documentos de identidad falsos se complicó aún más cuando la primera quedó embarazada al poco tiempo de haber ingresado a Estados Unidos; de este modo, en los documentos de identidad del niño figurará que es hijo de Adela y no de Myrtha.

Por su parte, otros inmigrantes indocumentados y no autorizados compran documentos falsificados que les proporcionan una identidad falsa; se trata, entonces, de papeles emitidos a nombre de una persona que no existe. Dicha estrategia puede causar severos problemas existenciales, que a veces hacen que los inmigrantes se rindan y retornen al Perú. Por ejemplo, una peruana en Kakegawa, en el Japón, me contó que había decidido dejar el país porque estaba embarazada. A la mujer, una peruana no *nikkeijin* que vivió varios años en el Japón usando un *koseki* falso con un nombre japonés y documentos de identidad falsificados, le preocupaba que su hijo naciera con un nombre y apellido japoneses, que no se correspondían con su verdadero origen:

Yo sé mi verdadero nombre y quién soy y de dónde vengo. Pero ¿qué hay de mi hijo? Es por eso que he decidido regresar al Perú.

De este modo, la ilegalidad obliga a los inmigrantes a pasar largos periodos aislados de sus parientes cercanos en casa. Marco dejó el Perú en 1996 y viajó ilegalmente a Estados Unidos, país al que entró como un «espalda mojada». Un año más tarde,

lo siguió su esposa María, y se establecieron juntos en Los Ángeles. Cuando entrevisté a la pareja en 1998, Marco estaba trabajando como asistente de estacionamiento en un centro comercial y María seguía buscando empleo. Acerca de esto, ella dice:

Tenemos un montón de terreno en Lima, donde queremos construir una casa. Mi madre vive justo al lado del terreno. Ella cuida a nuestros hijos. Yo solamente me fui porque Marco quería que yo viniera. Y él se fue porque perdió su empleo. Los dos queremos ganar algo de dinero y luego regresar a casa.

Sin embargo, ella ahora lamenta haber dejado el Perú porque extraña a sus hijos. Además, asegura que no puede irse a casa, porque de ser así, tendría que volver a recorrer todo el camino de vuelta a Estados Unidos como ilegales. En otras palabras, la ilegalidad restringe seriamente la movilidad de Marco y María, quienes además sienten que tienen que esconderse porque no tienen papeles de identidad en Estados Unidos. Al respecto, él dice:

Tengo un carro y manejo al trabajo todos los días. Esta es la única forma de moverte en Los Ángeles. Pero no tengo licencia de conducir. Si la policía me detiene un día, podrían deportarme.

Entonces, dos de las formas más populares de conseguir la residencia legal, y eventualmente la ciudadanía en la sociedad anfitriona, es a través de la reunificación familiar o casándose con inmigrantes que ya tienen permisos de residencia permanente o la ciudadanía, o quizá con un ciudadano nativo. En el capítulo 4 me ocupé extensamente del uso que los peruanos hacen de la primera estrategia como un medio para crear redes y «jalar» parientes y paisanos de su pueblo. El siguiente caso muestra cómo es que los inmigrantes buscan legalizar su estadía en Estados Unidos empleando la segunda estrategia, que para muchos es la vía más directa hacia la obtención del estatus legal en el país en el que viven. Sin embargo, y tal como lo sugiere la historia de Silva, dicho plan puede involucrar ciertos cambios dramáticos en sus vidas.

Silvia

Cuando me encontré con Andrea y Silvia por segunda vez en Miami, en 1998, las dos hermanas ya eran residentes legales en Estados Unidos. Andrea había conseguido una *green card* permanente en 1994, luego de casarse con Amador, un hombre de ascendencia cubana que era un inmigrante legal al momento del matrimonio. Mientras tanto, dos años después, Silvia se había casado con Danny, un estadounidense de Illinois, un arreglo que inicialmente le dio una *green card* temporal y que, después de esperar otro año, le daría el derecho a solicitar el permiso de residencia permanente.

Aunque las dos llegaron a Estados Unidos como «espaldas mojadas» y compartieron muchas experiencias como inmigrantes indocumentadas, y a pesar de que ambas se casaron con hombres que eran inmigrantes legales o ciudadanos estadounidenses, sus vidas tomaron distintos rumbos. Andrea se casó con Amador por afecto; el interés de Silvia por Danny fue más pragmático: salir de la ilegalidad.

Antes de casarse, Silvia trabajaba como mesera en un café en Ventura Mall. Como inmigrante indocumentada, su empleador le pagaba menos que el salario mínimo, pero como ella solamente hablaba unas cuantas palabras de inglés, no estaba al tanto de sus derechos laborales en Estados Unidos. Ella, por tanto, contrató a un abogado estadounidense para que la ayudara a conseguir la residencia legal. El hombre la animó a solicitar asilo político, pero le dijo que tendría que proporcionar evidencias que respaldaran tal pedido. En consecuencia, Silvia inventó por una historia que la presentaba como una refugiada política que había huido de Sarayka, su pueblo nativo, y que dejó el Perú después que el Ejército peruano y Sendero Luminoso la habían amenazado con matarla. Sobre esto, ella dice:

La historia era cierta, excepto que era la de mi padre, no la mía. Él lideraba un grupo evangélico en Sarayka y fue perseguido por el Ejército y por los terroristas.

Sin embargo, las autoridades de inmigración rechazaron el pedido. Según Silvia, el abogado no logró el objetivo porque redujo su historia a una breve versión que no contenía suficientes evidencias de persecución. Por tanto, ella considera que desperdició todo el dinero invertido. Posteriormente consultó a otro abogado, quien le dijo que la única forma de conseguir una *green card* era casándose con un ciudadano estadounidense. En consecuencia, Silvia comenzó a buscar esposo.

En 1996, uno de sus compañeros de trabajo hispanos le presentó a Danny, quien trabajaba en el servicio de *valet parking* del Ventura Mall. La pareja decidió casarse poco después y vivir juntos por dos años, hasta que ella pudiera solicitar una visa de residencia permanente. A cambio de este servicio, ella aceptó pagarle 3500 dólares a Danny. Inmediatamente se mudaron a un departamento de tres habitaciones en la parte noreste de la ciudad, para parecer un matrimonio convencional. No obstante, aunque compartían la sala y la cocina, dormían en habitaciones separadas. Durante los primeros meses, la pareja tuvo problemas para comunicarse. Danny, que proviene del Medio Oeste, no sabía ni una sola palabra en español, y en ese entonces la competencia de Silvia en el inglés era todavía básica. Sin embargo, cuando la volví a ver en 1998, ella me dijo que sus habilidades comunicativas habían mejorado y que ella y su esposo habían llegado a conocerse mucho mejor; en realidad se conocían tan bien, que le preocupaba que Danny se hubiese enamorado de ella y que, por tanto, se rehusara a divorciarse cuando ella consiguiera la *green card*, tal como acordaron originalmente.

Su preocupación se vio confirmada cuando la madre de Danny se mudó al departamento de la pareja poco después del matrimonio. Sobre esto, Silvia dice:

La mamá de Danny se mudó de un día para el otro, así no más. No entiendo a Danny. Yo jamás podría enamorarme de un hombre como él. Él no quiere progresar en la vida. No quiere estudiar y está contento con el empleo que tiene en el centro comercial. Se la pasa todo el día junto a su madre en el dormitorio viendo televisión y jugando juegos de computadora. ¿Cómo podré conseguir una vida propia?

Este testimonio indica que el matrimonio, que originalmente fue un arreglo formal, se había convertido en una relación más complicada y comprometida, al punto que ninguno de los dos podía explicarla. En efecto, la madre de Danny no era la única persona que mostraba su preocupación por el futuro del matrimonio. Andrea y Amador no aprobaban dicha unión y por ello le pedían a Silvia que definiera su situación. Además, a diferencia de su hermana, que envió fotos de Amador a su familia en el Perú después de que se casaron, Silvia se niega a presentarles a Danny. Sobre este tema, ella dice:

No puedo permitir que mis padres sepan quién es Danny. ¿Qué pensarían? ¿Qué me casé con alguien de quien me voy a divorciar después de dos años?

Aunque viajó al Perú para visitar a su familia en 1996, después de casarse con Danny y conseguir una *green card* temporal, ella prefirió no contarles sobre él:

Cuando era ilegal no podía ir al Perú porque no me volverían a dejar entrar a Estados Unidos. Ahora puedo ir, pero no puedo mostrarle a mi familia fotos del hombre con el que me casé.

LA TELARAÑA DE LA ILEGALIDAD

En su estudio acerca de los salvadoreños en California, Menjívar (2000) afirma que sus redes de migrantes tienden a ser frágiles. A diferencia de esto, mis datos sugieren que las redes peruanas son, con frecuencia, sumamente fuertes. También revelan que las redes pueden desempeñar un papel sumamente ambiguo en la vida de los migrantes. De un lado, para muchos de ellos estas son el recurso primario —y a veces el único— con que cuentan al viajar, buscar empleo y un lugar para vivir. Por otra parte, una vez que los migrantes se establecen y comienzan a labrarse una nueva vida, las redes a menudo limitan su actuar a la vez que lo posibilitan. Esto resulta particularmente cierto cuando emigran ilegalmente y se ven obligados a pedir ayuda a sus parientes para financiar sus viajes y los primeros meses en sus nuevos

países de residencia. En efecto, muchos descubren que las mismas relaciones que los ayudaron a emigrar, y que por ende los llevaron al mundo de la ilegalidad, podrían impedir, posteriormente, que consigan el estatus legal y, con ello, integrarse a la sociedad receptora. Como señalara Mahler, quien estudió a los inmigrantes hispanos de Long Island:

Cuando la inocencia de los inmigrantes neófitos es explotada por los miembros de su mismo grupo étnico más experimentados, los recién llegados son introducidos a la estructura de oportunidades que enfrentarán y que aprenden a usar para sus propios fines (1995, p. 104).

En tal situación, los recién llegados «aprenden del modo difícil que una de las mejores vías disponibles es utilizar los recursos dentro de su comunidad en provecho propio» (1995, p. 104).

A continuación examino dos casos que muestran cómo es que los migrantes renegocian sus relaciones con sus pares y establecen nuevas relaciones, en un intento de legalizar su estatus en su país de residencia.

Andrea y «la tía»

Ya conocemos a Silvia y a Andrea, así como a su lucha por hacer el viaje a Estados Unidos como inmigrantes indocumentadas. Describí también cómo es que el viaje de Andrea fue financiado con un préstamo que le hizo una «tía» que vivía en Miami. Antes de emigrar, esta mujer trabajaba como costurera en Lima y tenía un ingreso modesto, pero como quería ofrecerles a sus hijos un futuro mejor, decidió viajar a Estados Unidos por cuenta propia. Según Andrea, el viaje de «la tía» como inmigrante indocumentada no fue nada fácil:

«La tía» sufrió bastante. Ella tenía cincuenta y seis años cuando dejó el Perú y era gorda. Imagínate viajar todo el camino a Estados Unidos por tierra, sola, a esa edad y con ese peso.

Después de un par de años viviendo en Miami, ella ahorró suficiente dinero como para «jalar» a sus cinco hijos, uno por uno. Una vez que su familia volvió a unirse, decidió traer también a algunas de sus sobrinas⁵; y en 1989, le ofreció a Andrea un préstamo de siete mil dólares para financiar su viaje a Estados Unidos.

⁵ En 1989 tuve la oportunidad de conocer a «la tía» en Lima, justo antes de que Andrea partiera a Estados Unidos. Ella había informado a las familias de Andrea y Silvia que esperaba llegar de Miami en cierta fecha. Sin embargo, ella no les dio el número del vuelo ni la hora de su arribo. Así, Andrea y Silvia pasaron todo el día esperándola en el aeropuerto de Lima. Resultó que «la tía» había cambiado de vuelo

En Miami, Andrea se enteró de que «la tía» esperaba que ella pagara el préstamo y el respaldo que le había ofrecido a una alta tasa de intereses, tanto económicos como morales. Unas cuantas semanas después de su arribo, «la tía» le pidió a Andrea que asumiera algunas de sus obligaciones como empleada doméstica en casa de una mujer cubana en Miami, que le había prestado el dinero para pagar su viaje a Estados Unidos. En otras palabras, «la tía» la usó para pagar su propia deuda y escapar de la relación laboral que se había visto forzada a contraer al llegar a Miami⁶. Además, aunque «la tía» y la cubana le dijeron a Andrea que la ayudarían a legalizar su estatus en Estados Unidos, jamás cumplieron su promesa, y la deuda quedó cancelada solo cuando «la tía» murió. En efecto, ella quedó libre de sus obligaciones morales con la mujer y en condiciones de ofrecer su trabajo en otro lugar. Este repentino suceso le permitió a Andrea cambiar de posición en la cadena de arrastre y convertirse en una «jaladora» al ofrecerle un préstamo a Silvia, quien asumió el papel de recién llegada.

Elena y «la tía»

Elena, de veintiséis años, nació en Apurímac, pero emigró a Lima con sus padres cuando era niña. Su familia posteriormente se mudó al Callao, y tras terminar el colegio, ella comenzó a trabajar en uno de los hospitales de la ciudad. Sin embargo, al poco tiempo una de sus tías le ofreció ayudarla a emigrar. Esta mujer había estado actuando como «jaladora» no solo de sus propios hijos sino también de sus hermanos, hermanas, sobrinas y sobrinos desde que partió a Estados Unidos a finales de los años sesenta⁷. En efecto, durante muchos años ella ha logrado convertir el mecanismo de «arrastre» en un negocio organizado, pues les paga a puertorriqueños —que en Estados Unidos son residentes legales o ciudadanos de este país— para que contraigan matrimonio con sus parientes en el Perú y los inviten luego a Estados Unidos a través del programa de reunificación familiar.

que llegó un día después. Un par de días más tarde, la mujer invitó a toda la familia a una recepción que se realizaría en la casa de uno de los parientes de Andrea y Silvia. En este evento estuvieron presentes todos sus sobrinos, quienes estaban considerando aprovechar su oferta de «jalarlos» a Estados Unidos; con ello, la mujer intentaba captar su atención y su posible respaldo al emigrar.

⁶ En realidad, «la tía» no es pariente biológica de Andrea y Silvia, sino la esposa del hermano de su padre. Ella fue «jalada» por una de sus ahijadas que vivía en Miami, quien le prestó dinero para que viajara ilegalmente a Estados Unidos.

⁷ Cabe precisar que «la tía» actuó como «jaladora» antes incluso de haber emigrado. Mientras vivía en Lima, esta mujer, que proviene de Apurímac y que dejó su pueblo cuando joven, ayudó a varios de sus parientes cercanos a que emigraran a la capital.

Fue así que en 1989 ella le pagó a una puertorriqueña para que fuera a Lima a casarse con uno de los hermanos de Elena. A su retorno, la mujer recién casada solicitó la reunificación familiar, y en unas cuantas semanas el hermano emigró a Estados Unidos y se estableció en Paterson como inmigrante legal. Una vez que consiguió su *green card*, se divorció de la puertorriqueña y comenzó a pagar su deuda con «la tía». En 1991, ella le pagó a otro puertorriqueño para que viajara a Lima a casarse con una de las sobrinas de Elena. Pero, como la sobrina cambió de parecer a último minuto y decidió permanecer en Lima, «la tía» envió una carta a la familia de Elena para pedirles que le encontraran un reemplazo. De este modo, Elena tuvo la oportunidad de casarse con el hombre y emigrar. Ella recuerda así este momento:

Mi familia me dijo «Ve, no te quedes en el Perú. Acá las cosas solamente pueden empeorar con el gobierno de Fujimori». Así que me casé con el hombre y partí a Estados Unidos, aunque antes jamás había pensado en dejar el país.

Tiempo después, Elena se divorció del puertorriqueño una vez que consiguió su *green card*. En los siguientes años, varios de los parientes cercanos de Elena se beneficiaron con el mismo arreglo, entre ellos, tres de sus hermanos.

Aunque el negocio de «jalar» de «la tía» era una oportunidad única para que Elena y su familia emigraran y consiguieran la residencia legal en Estados Unidos, también tenía su lado oscuro. Como esta mujer había ofrecido la oportunidad de viajar a muchos de sus familiares, esto generaba ciertos conflictos. Sobre este tema, Elena dice:

A uno de mis tíos se le ofreció la oportunidad de casarse también con una puertorriqueña e ir a Estados Unidos. Pero él dijo que no, porque su esposa se puso celosa. Posteriormente hizo el viaje solo por tierra como ilegal.

En otra ocasión, su padre rechazó una oferta similar porque su madre se opuso. Sin embargo, para Elena esto podría ser de enorme valor para la familia, porque su papá podría haber sido el «jalador» de sus otras hermanas que seguían viviendo en el Perú. Por ello, afirma:

Mi papá podría haber pedido la reunificación familiar para mis hermanas y eso no habría costado nada. Ahora tenemos que pagarle a «la tía» una enorme cantidad de dinero para que haga el arreglo.

Por todo ello, la familia de Elena ve cada vez más a esta mujer como una cínica negociante y no como una salvadora altruista, que justifica su modo de actuar pues dice haber sido tratada del mismo modo.

CONCLUSIONES

Los datos presentados en este capítulo sugieren que la distinción judicial entre inmigrantes que califican para visas de residencia temporales o permanentes —y a los cuales se les permite seguir vidas legales en su nuevo país de residencia— y quienes se ven forzados a viajar ilegalmente —y viven como inmigrantes indocumentados o no autorizados y son considerados sujetos no deseados— es una línea divisoria crucial en las comunidades inmigrantes, no solo según parámetros étnicos y de clase, sino también en el ámbito de las familias y unidades domésticas. Los testimonios anteriores también muestran que la clasificación de los migrantes en sujetos legales e ilegales es una fuente de conflictos y tensiones, porque los inmigrantes recién llegados están obligados a usar el mecanismo de «jalar», con lo cual se someten a relaciones de desigualdad y lazos de dependencia, para financiar sus viajes y resolver los problemas cotidianos que la ilegalidad supone. Tal como lo evidencian las historias de Andrea y Elena, estas redes crean un generalizado sistema de intercambio que urge a los migrantes a «jalar» a los recién llegados, y los obliga a enviar remesas a los parientes y amigos que permanecen en el Perú. En consecuencia, los migrantes se vuelven dependientes no solo de los prestamistas, agentes de viaje, contrabandistas de personas, empleadores, abogados y burócratas, sino también de sus propios parientes, amigos y compatriotas que los ayudan a pagar sus gastos de viaje, a conseguir visas, documentos de identidad nuevos y, finalmente, empleo. En otras palabras, los vínculos y lazos que inicialmente ayudan al «ratón» a escapar al «gato» cuando cruza la frontera y entra al Primer Mundo se transforman en un «gato» que mantiene prisionero al «ratón» y le impide avanzar y labrarse su propia vida como inmigrante legal.

Irónicamente, entonces, las políticas migratorias y las demandas económicas de los países desarrollados, así como las relaciones de inclusión excluyente que dichas políticas y demandas ocasionan, hacen que los inmigrantes reproduzcan las mismas relaciones de exclusión inclusiva de las que intentaban escapar. Como ya se indicó en el capítulo anterior, las asociaciones e instituciones peruanas a menudo son el campo de batalla de los conflictos y las pugnas entre los inmigrantes provenientes de distintas clases sociales y grupos regionales y étnicos del Perú. Los datos examinados en este capítulo indican que dichas tensiones se ven reforzadas por el hecho de que la mayoría de los peruanos que deciden emigrar se ven forzados a pasar largos periodos como inmigrantes indocumentados o no autorizados, y que la «ilegalidad» fortalece, de este modo, la desigualdad social entre los peruanos.

CAPÍTULO 9

CONCLUSIONES: ENTRE LA ESPERANZA Y LA DESESPERACIÓN

En el presente estudio definí la transnacionalidad y la diáspora como dos categorías analíticas que son aplicables a todas las poblaciones migrantes (Brubaker, 2005; Butler, 2001). Estas clasificaciones me permiten identificar aquellos aspectos de la emigración peruana que podríamos llamar *transnacionales* o *diaspóricos*, y distinguirlos de otras dimensiones tales como la emigración de la mano de obra, la migración temporal, la migración de retorno o la inmigración. Por *dimensión transnacional* entiendo los lazos que los migrantes establecen con las instituciones sociales o políticas o con sus parientes en el Perú, que les permiten participar en una relación continua de intercambio con su lugar de origen. De otro lado, al referirme a la *dimensión diaspórica* aludo a las redes que los peruanos forman con sus compatriotas en otros países y ciudades, las cuales usan para alcanzar la movilidad social en sus nuevos países de residencia y distinguirse a sí mismos —como grupo nacional o étnico— de otras minorías en la sociedad receptora.

LAZOS TRANSNACIONALES

Mi estudio muestra que si bien la emigración peruana contemporánea contiene aspectos de la transnacionalidad como de la diáspora, ambas dimensiones se han desarrollado solo de manera rudimentaria. En lo que respecta a la primera, señalo cinco aspectos transnacionales importantes.

En primer lugar, durante varias décadas los peruanos de la región andina establecieron lazos transnacionales entre sus nuevos países de residencia y su lugar de origen en el Perú. Como mostré en los capítulos 2 y 4, estos vínculos están basados en una estrategia para ganarse la vida y en las prácticas migratorias que, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, llevaron a la costa peruana a miles de peruanos de origen indígena, así como a trabajadores contratados chinos y japoneses, para trabajar en las haciendas azucareras y algodoneras. Entre las décadas de 1950 y 1980, las mujeres andinas que trabajaban como empleadas domésticas para familias peruanas

y estadounidenses de clase alta en Lima, y que luego fueron llevadas por sus empleadores a Miami y a otras ciudades norteamericanas, comenzaron a «jalar» primero a migrantes mujeres y luego a varones de sus pueblos nativos, mediante lazos rural-urbanos ya existentes, que tenían como base el parentesco, la vecindad y las relaciones de reciprocidad. En efecto, a diferencia de otras migraciones andinas (Gratton, 2005, pp. 33-36; Grimson, 1999; Grimson & Paz Soldán, 2000; Herrera, Carrillo & Torres, 2005, pp. 21-22), las mujeres encabezaron la migración peruana a Estados Unidos (y a otros países) y crearon una serie de redes transnacionales de larga duración, que unían económica, social y culturalmente a los emigrantes con sus pueblos de origen.

En segundo lugar, los peruanos de ascendencia japonesa que trabajan en el Japón formaron organizaciones transnacionales como Kyodai, que permitieron la reactivación de las redes creadas por sus padres y abuelos antes de la Segunda Guerra Mundial. La meta de estas instituciones es fortalecer los lazos de los emigrantes con el Perú, ayudándoles a remitir sus ahorros a sus parientes en sus ciudades de origen. También animan a los migrantes a que participen en las actividades económicas transnacionales entre el Japón y el Perú, y que creen negocios étnicos tales como la importación de videograbaciones de Marco y sus dos hermanos, caso que se examinó en el capítulo 5.

En tercer lugar, diversas instituciones de migrantes en Estados Unidos habitualmente organizan colectas para ayudar a sus compatriotas en el Perú, por ejemplo, a las víctimas del desastre de El Niño y o las del violento conflicto que se libró contra el Ecuador. Aunque estas actividades a menudo profundizan la relación de desconfianza existente entre el Estado peruano y las poblaciones emigrantes, fortalecen el sentimiento nacional entre los migrantes, así como su sentido de pertenencia al Perú. Otros emigrantes crean sindicatos no solo para defender sus derechos laborales, sino también para llamar la atención de la comunidad migrante peruana y de la opinión pública de su país de origen acerca de sus problemas, como sucedió cuando las condiciones laborales de los pastores peruanos en EE.UU. pasaron a ser un motivo de conflicto en ambos países. Asimismo, la formación de un movimiento político en Buenos Aires y Paterson en apoyo al expresidente Toledo, durante su campaña presidencial en el año 2000 es otro ejemplo más de la participación política peruana transnacional. Entre sus muchas actividades, el movimiento promocionó a un emigrante que residía en la Argentina como candidato en las elecciones parlamentarias peruanas del siguiente año.

En cuarto lugar, los emigrantes en Estados Unidos, España, Argentina y Japón forman agencias y compañías transnacionales que se especializan en la exportación e importación de artículos peruanos, de comida y bebidas en particular. Gracias a la aparición de este tipo de comercio, cientos de tiendas y restaurantes que venden productos peruanos aparecieron en Nueva York, Miami, Los Ángeles, Madrid,

Barcelona, Roma, Buenos Aires, Santiago, Tokio y otras ciudades, lo que permite a los peruanos en distintas partes del mundo consumir productos de su región de origen y crearse así la ilusión de estar «viviendo en el Perú». Otros migrantes establecen agencias especializadas en el envío de dinero y en hacer arreglos de viaje en el Perú.

En quinto lugar, los emigrantes se dedican a actividades transnacionales de modo individual. Así, como se mostró en el capítulo 5, durante la última década, Nicario —un reputado artista *folk*— y su familia crearon talleres en Lima así como en Florida, donde exhibe y vende su obra. Esta relación transnacional generó un cambio en la noción que él tiene de ser artista, hecho que lo motivó a promover sus obras en Estados Unidos como arte antes que como artesanía. Asimismo, comenzó a cuestionarse las nociones convencionales de la identidad étnica en el Perú y provocó encendidos debates dentro de la comunidad migrante en Miami, respecto a qué implica ser peruano.

LAZOS DIASPÓRICOS

A diferencia de la participación de los peruanos, que comprende una amplia variedad de actividades e involucra un número relativamente grande de migrantes procedentes de distintos estratos sociales y grupos étnicos, su creación de redes diaspóricas es rudimentaria y queda limitada a un segmento exclusivo de migrantes. Estas redes son de tres tipos.

En primer lugar, los médicos peruanos varones en Estados Unidos, España y Argentina formaron organizaciones para promover su interés profesional como grupo nacional en sus nuevos países de residencia. Sus actividades incluyen reuniones frecuentes de médicos peruanos en los tres países y la recolección de asistencia para sus compatriotas necesitados. Mientras que la mayoría de los médicos peruanos asentados en España y Argentina estudiaron fuera del Perú, se casaron con mujeres locales y formaron familias en sus nuevos países de residencia, sus pares en Estados Unidos se formaron en su país antes de emigrar. La diferencia entre las historias migratorias de ambos grupos queda reflejada en su sentido de pertenencia y en el grado de compromiso transnacional. A diferencia del primer grupo, preocupado fundamentalmente por su nueva vida como ciudadanos o residentes españoles o argentinos, el desarrollo económico y político del Perú constituye un punto importante de referencia para estos últimos.

En segundo lugar, ciertos grupos de migrantes varones de las clases media y alta peruana, que asistieron a los mismos colegios y academias antes de emigrar, forman redes exclusivas con el fin de apoyar a los recién llegados en su búsqueda de empleo y de un lugar para vivir. Aunque la mayoría de estas redes tienen su sede en Nueva York, Miami, Los Ángeles y otras ciudades con gran concentración de peruanos,

ellas muestran escaso interés por los eventos sociales y culturales organizados por otras instituciones migrantes, y rara vez participan en las actividades transnacionales, o realizan un gran esfuerzo por mantener el contacto con el Perú.

En tercer lugar los inmigrantes en Estados Unidos, España, Italia, Argentina, Chile, Japón y otros países forman hermandades religiosas en honor a los santos católicos de sus ciudades y regiones de origen. Estas instituciones organizan procesiones anuales que llevan su ícono a las calles de las ciudades donde viven, y realizan distintos tipos de actividades sociales. Aunque la fe en estos santos constituye un símbolo de identidad nacional para la mayoría de los peruanos, los conflictos en torno al significado de sus prácticas sociales y religiosas generan escisiones en muchas hermandades. Además, son pocas las que conservan el contacto con sus instituciones matrices en el Perú o con otras hermandades fuera del país.

PERSISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN

Estas observaciones sugieren que la relación transnacional y diaspórica de los peruanos tiene múltiples lazos e incluye actividades económicas, sociales y políticas, así como religiosas. Las más sobresalientes son las redes económicas establecidas por los productores y comerciantes de comida y bebidas peruanas, las agencias de remesas que atienden a los migrantes en las principales ciudades donde se han establecido, las hermandades religiosas que han creado en más de cincuenta ciudades, y la central de organizaciones que formaron en Estados Unidos y Canadá, con miras a reunir a las diversas asociaciones locales de inmigrantes en estos dos países. Sin embargo, también se observa que la escala e intensidad de dichas actividades son relativamente bajas. En otras palabras, la emigración peruana no ha tenido como resultado fuertes relaciones transnacionales o diaspóricas (Portes, Guarnido & Landolt, 1999).

Esto queda particularmente en evidencia cuando comparo mi estudio con el creciente corpus bibliográfico de investigadores norteamericanos que estudian las migraciones caribeña, mexicana y centroamericana a Estados Unidos. En contraste con la investigación presentada en este libro, dichos análisis demuestran que los inmigrantes dominicanos, cubanos, haitianos y mexicanos se dedican a intensas relaciones de intercambio económico, social y político con sus países de origen, y que la emigración misma es una cuestión importante en la política doméstica de todos los países emisores (Glick Schiller & Fouron, 1999; Kearney, 1996; Levitt, 2000; Tweed, 1997). Estudios similares de grupos migrantes en otras partes del mundo muestran que los procesos migratorios producidos por la persecución política y religiosa podrían llevar al surgimiento de una identidad diaspórica y a un pedido de soberanía nacional (Axel, 2001). Pero si bien los patrones migratorios de los peruanos y otros

latinoamericanos se parecen en lo que corresponde a los determinantes económicos, sociales y políticos que los ocasionan, así como a los contextos de recepción en los países donde los inmigrantes se establecen, la participación transnacional y diaspórica de los primeros se encuentra mucho menos desarrollada que la de los segundos.

Podemos atribuir a varios factores el hecho de que la emigración peruana no haya desarrollado fuertes relaciones transnacionales e identidades diaspóricas. En primer lugar, los peruanos tienden a dispersarse en muchos países y ciudades, lo cual mina su capacidad de establecer comunidades inmigrantes organizadas en los países receptores y crear sólidos lazos económicos, sociales y políticos con su país de origen, o entre distintos asentamientos inmigrantes. Un segundo factor es que, salvo en Estados Unidos, que ha sido destino de los emigrantes peruanos desde mediados de la década de 1950, el éxodo peruano ganó impulso solo recientemente. Asimismo, la población emigrante del Perú es extremadamente heterogénea e incluye a migrantes de ambos sexos, así como de casi todos los grupos regionales y estratos sociales y étnicos. Es más, a diferencia de algunos gobiernos en el Caribe, México y partes de América Central, que han colocado la migración en la cima de su agenda política, el Estado peruano muestra poco interés por su población emigrante, la cual rara vez llega a los titulares de los medios de comunicación en el Perú. En efecto, el flujo de información entre el país y su población emigrante resulta sorprendentemente escaso, y salvo por los estimados recurrentes de las remesas de los emigrantes y su impacto sobre el desarrollo del país, la única noticia que aparece en los medios peruanos son los reportes ocasionales de emigrantes atrapados por la policía o las autoridades migratorias porque infringieron la ley o viajaron ilegalmente. En cambio, el hecho de que hoy en día la comida peruana se sirva en cientos de restaurantes de emigrantes, con lo cual se constituye como una cocina étnica importante en algunas de las principales ciudades del mundo, o que los íconos religiosos peruanos sean llevados a las principales calles de metrópolis como Nueva York, Miami, Milán, Barcelona y Buenos Aires por más de cincuenta hermandades católicas, solamente llega a la prensa en el Perú en sus ediciones dominicales¹; sin embargo, todo ello parece captar muy poca atención de empresarios, políticos, reporteros, investigadores o líderes eclesiásticos. En otras palabras, la creciente emigración peruana aún no ha generado un nacionalismo de larga distancia (Glick Schiller & Fouron, 1999), ni tampoco ha desatado una conciencia diaspórica (Schnapper, 1999).

En estas circunstancias, resulta pertinente preguntarse si la emergencia de una comunidad transnacional o de una conciencia diaspórica entre los peruanos es inminente. Una breve consideración de la historia migratoria del mundo moderno sugiere que no. Aunque millones de europeos, japoneses y chinos emigraron al Nuevo Mundo

¹ *El Comercio*, 8 de agosto de 2004, b4, Economía.

en el tardío siglo XIX y temprano siglo XX, estas emigraciones no pasaron a ser una cuestión importante para gobiernos anteriores o para los partidos políticos dominantes en ese entonces en Europa, Japón y China. Por supuesto que una diferencia fundamental entre los movimientos de población y otros procesos de globalización en el umbral del siglo XX y hoy es el desarrollo de nuevas tecnologías de transporte y comunicación (Smith, 2000). Al generar un sentido creciente de compresión del tiempo y el espacio, y una sensación de simultaneidad entre los emigrantes y sus paisanos en su lugar de origen, las modernas tecnologías han facilitado la creación de lazos transnacionales y la formación de una conciencia diaspórica en sociedades que son objeto de extensos movimientos migratorios. Además, y tal como varios estudios señalan, la creciente marginación y discriminación experimentada por muchos migrantes del Tercer Mundo que viven en países desarrollados está haciendo que ellos fortalezcan sus lazos con sus países de origen en vez de que busquen integrarse a sus nuevos países de residencia (Glick Schiller & Fouron, 1999). Sin embargo, sostengo que contrariamente a aferrarse a su país de origen o a su identidad nacional, y desarrollar patrones de participación transnacional o identidades diaspóricas como los emigrantes caribeños, mexicanos y centroamericanos, la mayoría de los peruanos en Estados Unidos, España e Italia buscarán adaptarse a su nuevo país de residencia y asumir nuevas identidades. No obstante, está menos claro si un proceso similar de adaptación ocurrirá en Argentina, Chile y Japón.

Como ya se dijo, los peruanos tienden a emigrar a los mismos países que produjeron los inmigrantes que el Perú recibió en los siglos XIX y XX. Esto resulta particularmente evidente cuando comparamos la emigración peruana contemporánea con flujos migratorios previos al Perú, originados en Japón, España y en cierta medida Italia. Esto sugiere que hay un fuerte elemento de persistencia en la historia migratoria peruana, y que la elección del destino que los peruanos hacen al emigrar está bastante influida por el origen nacional y el estatus étnico. Otros dos indicadores más de esta continuidad resultan de interés para el presente estudio: la correlación entre el actual flujo de peruanos a Europa meridional, y el de los jóvenes varones peruanos de clase media y alta que partieron a estudiar a España (y Argentina) en las décadas de 1950 y 1960, y que posteriormente se casaron con mujeres locales y formaron familias en sus nuevos países de residencia; y la analogía entre los procesos previos de migración interna en el Perú y los flujos migratorios contemporáneos encabezados por mujeres. De este modo, los peruanos del campesinado andino y la clase trabajadora urbana del Perú, que comenzaron a emigrar a Estados Unidos en la década de 1950, y a España, Italia, Argentina y Chile en la de 1990, recurrieron extensamente a las mismas redes y estrategias de subsistencia que los emigrantes rural-urbanos peruanos emplearon durante la segunda mitad del siglo XX, en su búsqueda de cambiar de estatus social

y labrarse nuevas vidas en las principales ciudades del país. En suma, las prácticas migratorias y las estrategias de subsistencia en las que participan y siguen los peruanos de las clases rural y trabajadora urbana, así como de las clases media y alta y de las minorías étnicas, tienen una larga historia en el Perú.

INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN GLOBALES

En todo este libro he aplicado los términos de *inclusión* y *exclusión* para explorar las relaciones de poder y control, que de un lado impulsan a los peruanos a emigrar, y del otro, dan forma a su adaptación a las sociedades receptoras. Definí como *exclusión inclusiva* al mecanismo de exclusión que otorga la ciudadanía formal a los peruanos pertenecientes a las clases trabajadoras urbanas y rurales de su país, o a sus minorías étnicas, pero que en la práctica les impide ejercerla. Por el contrario, denominé *inclusión excluyente* al mecanismo de exclusión que niega a los peruanos los derechos legales correspondientes a la mayoría de la población en las sociedades receptoras, pero que en términos reales tolera su presencia continua en dichos países. Por ende, mi meta fue examinar no solo cómo es que estas dos formas de exclusión moldean a la emigración peruana, sino también cómo es que los peruanos las negocian y transforman, y eventualmente cómo es que el proceso migratorio altera sus propias ideas de desigualdad económica y diferencia social. Los resultados de esta exploración arrojan que los inmigrantes tienden a reproducir las relaciones de poder que los dividían en el Perú, pero también las cuestionan. Esto resulta particularmente evidente a partir de las tensiones y pugnas que surgen con regularidad dentro de las redes e instituciones que los peruanos crean en Estados Unidos, España, Japón y Argentina. Tales conflictos no son simplemente el resultado de divisiones tradicionales en la sociedad peruana, sino una respuesta a las políticas migratorias y de los mercados laborales, que frenan la movilidad de los peruanos y excluyen a los inmigrantes en esos cuatro países. Como los contextos receptores en Estados Unidos, España, Japón y Argentina ofrecen a los peruanos posibilidades sumamente distintas de encontrar trabajo y alcanzar la movilidad social, la escala y significación de las tensiones que generan conflictos dentro de las comunidades inmigrantes en estos países varían considerablemente.

En los últimos años, los peruanos en Estados Unidos están divididos cada vez más entre aquellos que cuentan con documentos de identidad y aquellos que no los tienen. Esta escisión fue causada por el endurecimiento del control migratorio y la «ilegalización» de los inmigrantes latinoamericanos, pero asume distintas formas en las ciudades donde los peruanos se establecen. Por ejemplo, en Miami, ciudad fuertemente influida por los inmigrantes cubanos y otros hispanos, y que fundamentalmente recibió del Perú inmigrantes de las clases urbanas alta y media,

así como de la sierra andina, los peruanos se enfrascan en conflictos duraderos en torno a la interpretación de los símbolos nacionales y acerca de qué cosa implica ser peruano. En cambio en Paterson, que es una ciudad industrial tradicional y que recibió fundamentalmente a peruanos procedentes de los barrios de clase obrera de Lima, las pugnas y divisiones son frecuentemente políticas y tienden a seguir las divisiones de los partidos políticos del Perú. De otro lado, las tensiones rara vez ocurren en Los Ángeles, pues los inmigrantes viven dispersos por toda la ciudad. Se observa, entonces, que la comunidad peruana está más fragmentada que en Miami y Paterson. En general, un número cada vez más grande de peruanos en Estados Unidos experimenta lo que los investigadores norteamericanos llaman la *asimilación fragmentada*. En otras palabras, en vez de integrarse a la población mayoritaria, están adoptando una identidad multicultural como hispanos.

Durante los últimos quince años, la comunidad peruana en España ha estado dividida en un pequeño grupo de inmigrantes predominantemente varones, que viajaron allá a estudiar en las décadas de 1950 y 1960, y en otro conformado por hombres y mujeres que llegaron en gran número a comienzos de la década de 1990 a trabajar como empleados domésticos, muchos de ellos como inmigrantes indocumentados o no autorizados. Esta división en la comunidad peruana se profundizó debido a la política de cuotas laborales implementada por los cambiantes gobiernos españoles, que ofrece un número anual de cupos a los peruanos para que trabajen en la industria del servicio doméstico. Sin embargo, como estos mismos gobiernos no solo han otorgado amnistías periódicas a la población migrante indocumentada y no autorizada del país, sino que también permitieron a los latinoamericanos solicitar la ciudadanía dentro de un lapso de dos años después de haber obtenido la residencia legal, hoy en día la inmensa mayoría de peruanos en España son inmigrantes legales². Esta política hizo que muchos encontraran trabajo fuera de la industria del servicio doméstico, y que solicitaran la reunificación familiar con sus cónyuges, hijos y padres en el Perú. En efecto, los peruanos están alcanzando cada vez más la movilidad social y se están integrando a la sociedad española.

Por su parte, en Japón, los peruanos pueden dividirse en dos tipos: aquellos que descienden de emigrantes japoneses o que están casados con sus descendientes, y que, por ello, se les permite permanecer en el país y trabajar; y aquellos que no tienen ascendencia japonesa y, por tanto, son inmigrantes indocumentados o no autorizados. Aunque la marginación y la exclusión que la mayoría de los inmigrantes experimentan en el Japón hicieron que muchos peruanos de ascendencia nipona

² Según el Instituto Nacional de Estadística de España (INE), en 2006 el total de inmigrantes indocumentados en dicho país era de un millón de personas. De ellos, solamente 4367 eran peruanos (*El País*, 26 de julio de 2006, p 17).

repensaran sus ideas de lo que significa ser japonés, las fronteras étnicas generadas por la política migratoria de ese país continúan causando divisiones dentro de la comunidad peruana allí asentada. Dicha fractura se profundizó con la creciente persecución que el gobierno japonés hizo a la población inmigrante indocumentada y no autorizada³. Hasta ahora hay pocas señales de que los peruanos en Japón lograrán superar las tensiones internas que los separan en grupos étnicos y estatus legal, y, en consecuencia, no hay evidencia de que hayan alcanzado la movilidad social. Por el contrario, un número cada vez más grande de inmigrantes está considerando la posibilidad de volver a emigrar, esta vez a Estados Unidos o a otros países.

Los peruanos en Argentina, de modo bastante parecido a lo que ocurre en España, están divididos en inmigrantes varones que arribaron hace más de treinta años para estudiar en las universidades de este país, y que posteriormente contrajeron matrimonio con mujeres locales y formaron familias; e inmigrantes, principalmente mujeres, que viajaron en la segunda mitad de la década de 1990 para trabajar como empleadas domésticas. Además, al igual que en España, las recurrentes amnistías promulgadas por los cambiantes gobiernos argentinos redujeron los conflictos generados por esta división. Sin embargo, a diferencia de los inmigrantes en España pero de modo similar a lo que ocurre en Japón, los peruanos en la Argentina —país que viene sufriendo una crisis económica y política durante los últimos años— se encuentran con que las perspectivas de alcanzar la movilidad social son sombrías. En consecuencia, muchos consideran que la Argentina es un destino migratorio mucho menos atractivo que otros, y se abstienen de solicitar la residencia legal cuando el gobierno otorga amnistías. Por el contrario, piensan que su estadía en ese país es temporal, y la usan como un centro desde el cual emigrar a otros lugares como España e Italia.

CONCLUSIONES

La implicación analítica de mi estudio es que los peruanos de casi todas las clases sociales y grupos étnicos consideran que la movilidad geográfica es un medio importante a través del cual alcanzar la movilidad social y, por ende, están dispuestos a adaptarse a las sociedades receptoras antes que a conservar los lazos existentes con su país de origen. Sin embargo, mis datos pretenden abordar con cautela lo que respecta a extraer conclusiones definitivas concernientes a las oportunidades que los emigrantes tienen de alcanzar la movilidad social. En primer lugar, los peruanos comenzaron a emigrar en gran número recientemente, y la población migrante del país todavía está conformada casi exclusivamente por emigrantes de primera generación.

³ *El Comercio*, 23 de abril de 2006, a31.

Es más, hay indicios de que los peruanos, al igual que otros latinoamericanos, continuarán sufriendo la marginación y la discriminación en sus nuevos países de residencia durante muchos años más, y que, por ello, sus intentos de alcanzar la movilidad ascendente podrían extenderse a lo largo de varias generaciones.

Aunque el Perú ha experimentado un considerable crecimiento político, y a pesar de que su situación política se estabilizó en los últimos años, el desempleo y la pobreza siguen siendo problemas generalizados tanto en las zonas urbanas como en las rurales. Los peruanos, en consecuencia, continúan emigrando en gran número, movidos por un deseo de mejorar sus condiciones de vida y crear un mejor futuro para sus hijos⁴. Hasta ahora hay pocas señales de que esto vaya a cambiar, de que la emigración actual comenzará a caer significativamente o de que la población emigrante del país empezará a regresar al Perú a gran escala. Por tanto, parece apropiado terminar este libro preguntándonos cómo se ve el futuro de los peruanos como inmigrantes, residentes o ciudadanos en los países receptores. Las perspectivas varían significativamente, según las habilidades individuales de los migrantes y de sus antecedentes sociales en el Perú, y de acuerdo con las estrategias que hayan seguido al emigrar y el contexto de su recepción en los países donde se establecen. En general, podemos dividir a los emigrantes en dos grupos, según su éxito o su fracaso en alcanzar el «progreso». En Estados Unidos, España e Italia, un número cada vez más grande de peruanos está experimentando una movilidad ascendente, hecho que les hace buscar su asimilación en la sociedad receptora. Desde el punto de vista de este grupo, Estados Unidos, en particular, es un destino atractivo debido a su diversidad cultural, así como a las oportunidades económicas que ofrece a su población inmigrante. Sin embargo, en vez de mejorar su vida, muchos peruanos asentados en dicho país terminan viviendo en las márgenes de la sociedad, con pocas posibilidades de ascender en la escala social. Por su parte, un gran grupo de peruanos en Japón y Argentina (así como en Chile), que sienten que son víctimas de la exclusión y la discriminación, o que se han convertido en marginados porque no pueden encontrar trabajo, también podrían tener el mismo destino. Por tanto, desde su perspectiva, la movilidad social es algo que debe alcanzarse en otro lugar; en efecto, para ellos resulta difícil diferenciar la esperanza de la desesperación.

⁴ Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú (INEI), 263 441 peruanos emigraron entre enero y setiembre de 2004. El número promedio de peruanos que dejaron el país en este lapso fue de 29 271 (*El Comercio*, 3 de noviembre de 2004). De otro lado, Altamirano (2006, p. 119) sostiene que 450 000 peruanos dejaron su país en 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- Adepoju, Aderanti (1995). Emigration Dynamics in Sub-Saharan Africa. *International Migration Quarterly Review*, 18(3-4), 315-390.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Aguirre, Carlos (2005). *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Alberti, Giorgio & Fernando Fuenzalida (1969). Pluralismo, dominación y personalidad. En VV.AA., *Dominación y cambios en el Perú rural* (pp. 285-325). Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Alicea, Marisa (1997). «A Chambered Nautilus». The Contradictory Nature of Puerto Rican Women's Role in the Social Construction of a Transnational Community. *Gender & Society*, 11(5), 597-626.
- Allen, Catherine (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Allen, James & Eugene Turner (1997). *The Ethnic Quilt. Population Diversity in Southern California*. Northridge: The Center for Geographical Studies, California State University.
- Altamirano Rua, Teófilo (1990). *Los que se fueron. Peruanos en Estados Unidos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Altamirano Rua, Teófilo (1992). *Éxodo. Peruanos en el exterior*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Altamirano Rua, Teófilo (1996). *Migración, el fenómeno del siglo. Peruanos en Europa, Japón y Australia*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Altamirano Rua, Teófilo (2000). *Liderazgo y organización de peruanos en el exterior. Culturas transnacionales e imaginarios sobre el desarrollo*. Vol. 1. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Altamirano Rua, Teófilo (2006). *Remesas y nueva «fuga de cerebros». Impactos transnacionales*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- Álvarez, Robert (1995). The Mexican-US Border: The Making of Anthropology of Borderlands. *Annual Review of Anthropology*, 24, 447-470.
- Andreas, Peter (2001). The Transformation of Migrant Smuggling across the US-Mexican Border. En Kyle & Koslowski (eds.), *Global Human Smuggling. Comparative Perspectives* (pp. 107-125). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Anthias, Floya (2000). Metaphors of Home: Gendering New Migrations to Southern Europe. En Anthias & Lazaridis (eds.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move* (pp. 15-48). Oxford: Berg.
- Anthias, Floya & Gabriella Lazaridis (eds.) (1999). Introduction. En *Into the Margins: Migration and Exclusion in Southern Europe* (pp. 1-12). Aldershot: Ashgate.
- Anthias, Floya & Gabriella Lazaridis (eds.) (2000). Introduction: Women in the Move in Southern Europe. En *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move* (pp. 1-14). Oxford: Berg.
- Apap, Joanna (1997). Citizenships Rights and Migration Policies: the Case of Maghrebi Migrants in Italy and Spain. En King & Black (eds.), *Southern Europe and the New Immigrants* (pp. 138-157). Sussex: Sussex Academic Press.
- Appadurai, Arjun (1991). Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational «Anthropology». En Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (pp. 191-210). Santa Fe: School for American Research Press.
- Appadurai, Arjun (1998). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Mineápolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Arango, Joaquín (2000). Becoming a Country of Immigration at the End of the Twentieth Century: the Case of Spain. En King, Lazaridis & Tsardanidis (eds.), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe* (pp. 253-276). Londres: MacMillan Press.
- Arguedas, José María (1980). *Todas las sangres*. Vol. 1 y 2. Lima: Milla Batres.
- Ávila Molero, Javier (2003). Lo que el viento (de los Andes) se llevó: diásporas campesinas en Lima y los Estados Unidos. En Degregori (ed.), *Comunidades locales y transnacionales. Cinco estudios de caso en el Perú* (pp. 167-261). Lima: IEP.
- Ávila Molero, Javier (2005). Worshipping the Señor de Qoyllur Riti in New York. A Transnational Andean Ethnography. *Latin American Perspectives*, 32(1), 174-192.
- Axel, Brian (2001). *The Nations' Tortured Body. Violence, Representation and the Formation of a «Sikh» Diaspora*. Durham: Duke University Press.
- Bakewell, Peter (1997). *A History of Latin America. Empires and Sequels 1450-1930*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Balán, Jorge (1988). International Migration in Latin America: Trends and Consequences. En Appleyard (ed.), *International Migration Today: Vol. 1. Trends and Prospects* (pp. 210-263). París: Unesco.
- Balán, Jorge (1992). The Role of Migration Policies and Social Networks in the Development of a Migration System in the Southern Cone. En Kritz, Lim & Zlotnik (eds.), *International Migration Systems. A Global Approach* (pp. 115-130). Oxford. Clarendon Press.
- Ballard, Roger (1987). The Political Economy of Migration. Pakistan, Britain, and the Middle East. En Eades (ed.), *Migrants, Workers, and the Social Order* (pp. 17-41). Londres: Tavistock.
- Banchero, Raúl & Aldo Montesinos (1972). *Lima y el mural de Pachacamilla*. Lima: Jurídica.
- Banerjee, Biswajit (1983). Social Networks in the Migration Process: Empirical Evidence on Chain Migration in India. *The Journal of Developing Areas*, 17(1), 185-196.
- Barnes, John Arundel (1969). Networks and Political Processes. En Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns* (pp. 51-76). Mánchester: Manchester University Press.
- Basch, Linda; Nina Glick Schiller & Cristina Blanc-Szanton (1994). *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne: Gordon and Breach.
- Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York: Ballantine.
- Bebout, John & Ronald Grele (1964). *Where Cities Meet: The Urbanization of New Jersey*. Princeton: D. Van Nostrand Company.
- Benencia, Roberto (1999). El fenómeno de la migración limítrofe en la Argentina: interrogantes y propuestas para seguir avanzando. *Estudios migratorios latinoamericanos*, 13-14(40-41), 419-448.
- Benencia, Roberto & Gabriela Karasik (1995). *Inmigración limítrofe: Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Berg, Ulla (2005). ¿Enmarcando la «peruanidad»? La poética y la pragmática de un espectáculo público entre los migrantes peruanos en Nueva Jersey. En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyo. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 37-68). Lima: IEP.
- Bernard, William (1998). Immigration: History of U.S. Policy. En Jacobsen (ed.), *The Immigration Reader. America in a Multidisciplinary Perspective* (pp. 48-71). Malden: Blackwell.
- Bernasconi, Alicia (1999). Peruanos en Mendoza: Apuntes para un ¿nuevo? modelo migratorio. *Estudios migratorios latinoamericanos*, 13-14(40-41), 639-658.

- Bodega y otros (1995). Recent Migrations from Morocco to Spain. *International Migration Review*, 14(3), 800-819.
- Brochmann, Grete (1999a). The Mechanisms of Control. En Brochmann & Hammar (eds.), *Mechanisms of Immigration Control* (pp. 1-28). Oxford: Berg.
- Brochmann, Grete (1999b). Controlling Immigration in Europe. En Brochmann & Hammar (eds.), *Mechanisms of Immigration Control* (pp. 297-334). Oxford: Berg.
- Brodwin, Paul (2003). Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Community in the Haitian Diaspora. *American Ethnologist*, 30(1), 85-101.
- Brubaker, Rogers (2005). The «Diaspora» Diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1-19.
- Burawoy, Michael (2000). Introduction. En Burawoy y otros, *Global Ethnography. Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World* (pp. 1-40). Berkeley: University of California Press.
- Burrell, Jennifer (2005). Migration and the Transnationalization of Fiesta Customs in Todos Santos Cuchumatán, Guatemala. *Latin American Perspectives*, 32(5), 12-32.
- Butler, Kim (2001). Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora*, 10(2), 189-220.
- Calavita, Kitty (1992). U.S. Immigration and Policy Responses: The Limits of Legislation. En Cornelius, Martin & Hollifield (eds.), *Controlling Immigration. A Global Perspective* (pp. 55-82). Stanford: Stanford University Press.
- Campani, Giovanna (2000). Immigrant Women in Southern Europe: Social Exclusion, Domestic Work and Prostitution in Italy. En King, Lazaridis & Tsardanidis (eds.), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe* (pp. 145-169). Londres: MacMillan.
- Cánepa Koch, Gisela (1998). *Máscara. Transformación e identidad en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Caplan, Jane & John Torpey (eds.) (2001). Introduction. En *Documenting Individual Identity. The Development of State Practices in the Modern World* (pp. 1-12). Princeton: University of Princeton Press.
- Carrón, Juan (1979). Shifting Patterns in Migration from Bordering Countries to Argentina: 1914-1970. *International Migration Review*, XIII(3), 475-487.
- Casanova, José (1997). Globalizing Catholicism and the Return to a «Universal» Church. En Rudolph & Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States* (pp. 121-143). Boulder: Westview Press.
- Casaravilla, Diego (1999). *Los laberintos de la exclusión: relatos de inmigrantes ilegales en Argentina*. Buenos Aires: Lumen-Humanitas.
- Castillo, Manuel (1994a). Preliminary Analysis of Emigration Determinants in Mexico, Central America, Northern South America and the Caribbean. *International Migration Quarterly Review*, 17(2), 269-306.

BIBLIOGRAFÍA

- Chaney, Elsa (1985). Agripina. En Buntser & Chaney, *Sellers & Servants. Working Women in Lima, Peru* (pp. 11-80). Nueva York: Praeger.
- Chaney, Elsa & Mary García Castro (eds.) (1989). *Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*. Filadelfia: Temple University Press.
- Chapin, Wesley (1996). The Turkish Diaspora in Germany. *Diaspora*, 5(2), 275-301.
- Chávez, Leo (1992). *Shadowed Lives: Undocumented Immigrants in American Society*. Fort Worth: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Ciccarelli, Orazio (1988). Fascist Propaganda and the Italian Community in Peru during the Benavides Regime, 1933-39. *Journal of Latin American Studies*, 20(2), 361-388.
- Clifford, James (1994). Diaspora. *Cultural Anthropology*, 9(3), 302-338.
- Clifford, James (1997). *Routes. Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony (1994). *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. Londres: Routledge.
- Cohen, Robin (1997). *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle: University of Washington.
- Cook, Noble David (1981). *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornelius, Wayne (1992). Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer. En Cornelius, Martin & Hollifield (eds.), *Controlling Immigration. A Global Perspective* (pp. 331-369). Stanford: Stanford University Press.
- Coutin, Susan Bibler (2000). *Legalizing Moves. Salvadorean Immigrants' Struggle for U.S. Residency*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Das Veena & Deborah Poole (eds.) (2004). State and Its Margins: Comparative Ethnographies. En *Anthropology in the Margins of the State* (pp. 3-34). Santa Fe: School of American Research Press & James Curry.
- Davies, Thomas (1974). *Indian Integration in Peru. A Half Century of Experience, 1900-1948*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- De Certeau, Michel (1988). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De Genova, Nicholas (2002). Migrant «Illegality» and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology*, 31, 419-447.
- De Genova, Nicholas (2005). *Race, Space and «Illegality» in Mexican Chicago*. Durham: Duke University Press.
- De la Cadena, Marisol (2000). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cusco, Peru. 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

- De la Cadena, Marisol (2002). *Anuario de Migraciones*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Dirlick, Arif (1996). The Global in the Local. En Wilson & Dissanayake (eds.), *The Global in the Local. Cultural Production and the Transnational Imaginary* (pp. 21-45). Durham: Duke University Press.
- Dobyns, Henry (1966). Estimating Aboriginal American Population. An Appraisal of Techniques with a New Hemisphere Estimate. *Current Anthropology*, 7, 395-449.
- Dobyns, Henry & Paul Doughty (1976). *Peru. A Cultural History*. Nueva York: Oxford University Press.
- Douglass, Mike (2000). The Singularities of International Migration of Women to Japan: Past, Present and Future. En Douglass & Roberts (eds.), *Japan and Global Migration. Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society* (pp. 91-119). Londres: Routledge.
- Douglass, Mike & Glenda Roberts (eds.) (2000). Japan in a Global Age of Migration. En *Japan and Global Migration. Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society* (pp. 3-37). Londres: Routledge.
- Driessen, Henk (1998). The «New Immigration» and the Transformation of the European-African Border. En Wilson & Donnan (eds.), *Border Identities. Nation and States at International Frontiers* (pp. 96-116). Cambridge: Cambridge University Press.
- Duany, Jorge (2002). *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Dunn, Marvin & Alex Stepick III (1992). Blacks in Miami. En Grenier & Stepick III (eds.), *Miami Now! Immigration, Ethnicity, and Social Change*. (pp. 41-56). Gainesville: University Press of Florida.
- Düvell, Franck & Bill Jordan (2003). *Irregular Migration: The Dilemmas of Transnational Mobility*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Eades, Jeremy (ed.) (1987). Anthropologists and Migrants: Changing Models and Realities. En *Migrants, Workers and the Social Order* (pp. 1-18). Londres: Tavistock.
- Epstein, Arnold (1969). The Network and Urban Social Organization. En Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns* (pp. 77-116). Mánchester: Manchester University Press.
- Escrivá, Ángeles (1997). Control, Composition and Character of New Migration to south-west Europe: The Case of Peruvian Women in Barcelona. *New Community*, 23(1), 43-57.
- Escrivá, Ángeles (1999). «Mujeres peruanas del servicio doméstico en Barcelona: Trayectorias socio-laborales». Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

- Escrivá, Ángeles (2000). The Position and Status of Migrant Women in Spain. En Anthias & Lazaridis (eds.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move* (pp. 199-226). Oxford: Berg.
- Escrivá, Ángeles (2003). Conquistando el espacio laboral extradoméstico. Peruanas en España. *Revista Internacional de Sociología*, 36, 7-31.
- Escrivá, Ángeles (2005). Peruanos en España: ¿de migrantes a ciudadanos? En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 133-172). Lima: IEP.
- Fairly, Jan (1991). «The Blind Leading the Blind»: Changing Perceptions of Traditional Music, the Case of the Peruvian Ayllu Sulca. En Baumann (ed.), *Music in the Dialogue of Cultures: Traditional Music and Cultural Policy* (pp. 272-316). Wilhelmshaven: Florian Noetzel Verlag.
- Flores, Juan; John Attnasi & Pedro Pedraza (1987). Puerto Rican Language and Culture in New York City. En Sutton & Chaney (eds.), *Caribbean Life in New York City. Sociocultural Dimension* (pp. 207-219). Nueva York: Center for Migration Studies of New York.
- Foner, Nancy (1978). *Jamaica Farewell: Jamaican Migrants in London*. Berkeley: University of California Press.
- Foreign Press Center of Japan (1999). *Facts and Figures of Japan, 1999 Edition*. Tokio: Foreign Press Center of Japan.
- Friman, Richard (2001). Immigrants, Smuggling, and Treats to Social Order in Japan. En Kyle & Koslowski (eds.), *Global Human Smuggling. Comparative Perspectives* (pp. 294-317). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Fukumoto, Mary (1997). *Hacia un nuevo sol. Japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Asociación Peruano Japonesa del Perú.
- Gardiner, Harvey (1981). *Pawns in a Triangle of Hate. The Peruvian Japanese and the United States*. Seattle: University of Washington Press.
- Gardner, Katy (1995). *Global Migrants, Local Lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Gelles, Paul (2005). Transformaciones en una comunidad andina transnacional. En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 69-96). Lima: IEP.
- Gille, Zsuzsa & Seán Ó Riain (2002). Global Ethnography. *Annual Review of Sociology*, 28, 271-296.

- Gillin, John (1960). Some Signposts for Policy. En Adams y otros, *Social Change in Latin America Today: Its Implications for United States Policy* (pp. 14-62). Nueva York: Vintage Books.
- Glick Schiller, Nina & Georges Fouron (1999). Terrains of Blood and Nation: Haitian Transnational Social Fields. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 340-367.
- Gratton, Brian (2005). Ecuador en la historia de la migración internacional: ¿modelo o aberración? En Herrera, Carrillo & Torres (eds.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades* (pp. 31-56). Quito: FLACSO.
- Grenier, Guillermo & Alex Stepick III (eds.) (1992). Introduction. En *Miami Now! Immigration, Ethnicity, and Social Change* (pp. 1-17). Gainesville: University Press of Florida.
- Grimson, Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Felafacs & Eudeba.
- Grimson, Alejandro & Edmundo Paz Soldán (2000). *Migrantes bolivianos en la Argentina y los Estados Unidos*. La Paz: Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Guarnizo, Luis & Michael Smith (1997). «Discipline and Practice: «The Field» as Site, Method, and Location in Anthropology. En Gupta & Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 1-46). Berkeley: University of California Press.
- Guarnizo, Luis & Michael Smith (eds.) (1998). The Locations of Transnationalism. En *Transnationalism from Below. Comparative Urban & Community Research, Vol. 6*. (pp. 64-102). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Gudeman, Steven (1976). Saints, Symbols, and Ceremonies. *American Ethnologist*, 3(4), 709-730.
- Gupta, Akhil & James Ferguson (eds.) (1997). Discipline and Practice. The Field as Site, Method, and Location in Anthropology. En *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 1-46). Berkeley: University of California Press.
- Gurak, Douglas & Fe Caces (1992). Migration Networks and the Shaping of Migration Systems. En Kritz, Lim & Zlotnik (eds.), *International Migration Systems. A Global Approach* (pp. 150-176). Oxford. Clarendon Press.
- Hagan, Jacqueline & Helen Ebaugh (2003). Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process. *International Migration Review*, 37(4), 1145-1162.
- Hannerz, Ulf (1996). *Transnational Connections. Culture, People, Places*. Londres: Routledge.
- Herbert, Wolfgang (1996). *Foreign Workers and Law Enforcement in Japan*. Londres: Kegan Paul International.

- Herrera, Gioconda; María Cristina Carrillo & Alicia Torres (eds.) (2005). Introducción. En *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades* (pp. 13-27). Quito: FLACSO.
- Heyman, Josiah (1998). *Finding a Moral Heart for US Immigration Policy. An Anthropological Perspective*. Arlington: American Anthropological Association.
- Hirabayashi, Jane Ryo (1993). *Cultural Capital. Mountain Zapotec Migrant Associations in Mexico City*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Hollifield, James (1999). Ideas, Institutions and Civil Society: On the Limits of Immigration Control in France. En Brochmann & Hammar (eds.), *Mechanisms of Immigration Control. A Comparative Analysis of European Regulation Policies* (pp. 59-96). Oxford: Berg.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2001). *Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. Berkeley: California University Press.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette & Ernestine Ávila (1997). «I'm Here, But I'm There». The Meaning of Latina Transnational Motherhood. *Gender & Society*, 11(5), 548-571.
- Hosokawa, Shuhei (1998). Okinawa latina: La orquesta Diamantes y la errante identidad de los emigrantes nipón-peruanos. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 15-16, 205-226.
- International Organization of Migration (2000). *World Migration Report 2000*. Ginebra: International Organization of Migration.
- Isbell, Billie Jean (1985). *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Itzigsohn y otros (1999). Mapping Dominican Transnationalism: Narrow and Broad Transnational Practices. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 316-339.
- Izquierdo, Antonio (1996). *La inmigración inesperada. La población extranjera en España (1991-1995)*. Madrid: Trotta.
- Jokisch, Brad & David Kyle (2005). Las transformaciones de la migración transnacional del Ecuador, 1993-2003. En Herrera, Carrillo & Torres (eds.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades* (pp. 57-70). Quito: FLACSO.
- Julca, Alex (2001). Peruvian Networks for Migration in New York City's Labor Market, 1970-1996. En Cordero-Guzmán, Smith & Grosfoguel (eds.), *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York* (pp. 239-257). Filadelfia: Temple University Press.
- Kasinitz, Philip & Judith Freidenberg-Herbststein (1992). The Puerto Rican Parade and West Indian Carnival: Public Celebrations in New York City. En Sutton & Chaney (eds.), *Caribbean Life in New York City. Sociocultural Dimensions* (pp. 305-325). Nueva York: Center for Migration Studies.

- Kearney, Michael (1986). From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development. *Annual Review of Anthropology*, 15, 331-361.
- Kearney, Michael (1996). *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.
- Kerri, James (1976). Studying Voluntary Associations as Adaptive Mechanisms: A Review of Anthropological Perspectives. *Current Anthropology*, 17, 23-47.
- Kilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- King, Russell (2000). Southern Europe in the Changing Global Map of Migration. En King, Lazaridis & Tsardanidis (eds.), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*, (pp. 1-26). Londres: MacMillan Press.
- King, Russell & Richard Black (eds.) (1997). *Southern Europe and the New Immigrations*. Brighton: Sussex Academic Press.
- King, Russell & Isabel Rodríguez-Melguizo (1999). Recent Immigration to Spain: The Case of Moroccans in Catalonia. En Anthias & Lazaridis (eds.), *Into the Margins: Migration and Exclusion in Southern Europe* (pp. 55-82). Aldershot: Ashgate.
- Klaren, Peter (1970). *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Lima: IEP.
- Kosinski, Leszek & Mansell Prothero (eds.) (1975). Introduction: The Study of Migration. En *People on the Move. Studies in Internal Migration* (pp. 1-17). Londres: Methuen & Co.
- Kritz, Mary & Douglas Gurak (1979). International Migration Trends in Latin America: Research and Data Survey. *International Migration Review*, XIII(3), 407-427.
- Kritz, Mary & Hania Zlotnik (1992). Global Interactions: Migration Systems, Processes and Policies. En Kritz, Lim & Zlotnik (eds.), *International Migration Systems. A Global Approach* (pp. 1-16). Oxford: Clarendon Press.
- Kyle, David (2000). *Transnational Peasants: Migrations, Networks, and Ethnicity in the Social Andean Ecuador*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kyle, David & John Dale (2001). Smuggling the State Back. Agents of Human Smuggling Reconsidered. En Kyle & Kolowski (eds.), *Global Human Smuggling. Comparative Perspectives* (pp. 29-57). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kyle, David & Rey Koslowski (eds.) (2001). Introduction. En *Global Human Smuggling. Comparative Perspectives* (pp. 1-25). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Landolt, Patricia (1999). From Hermano Lejano to Hermano Mayor: The Dialectics of Salvadorean Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 290-316.
- Lavie, Smadar & Ted Swedenburg (eds.) (1996). Introduction. En *Displacement, Diaspora and Geographies* (pp. 1-26). Durham: Duke University Press.

- Lazaridis, Gabriella (2000). Filipino and Albanian Women Migrant Workers in Greece: Multiple Layers of Oppression. En Anthias & Lazaridis (eds.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move* (pp. 49-80). Oxford: Berg.
- León, Pericles (2001). Peruvian Shepherders in the Western United States. *Nevada Historical Society Quarterly*, 44(2), 147-165.
- Levitt, Peggy (2001). *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, Peggy (2003). «You Know. Abraham Was Really the First Immigrant»: Religion and Transnational Migration. *The International Migration Review*, 37(3), 847-873.
- Levitt, Peggy & Nina Glick Schiller (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *The International Migration Review*, 38(3), 1002-1039.
- Lie, John (2000). The Discourse of Japaneseness. En Douglass & Roberts (eds.), *Japan and Global Migration. Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society* (pp. 70-90). Londres: Routledge.
- Linde, Charlotte (1993). *Life Stories. The Creation of Coherence*. Oxford: Oxford University Press.
- Lim, Lin (1992). International Labour Movements: A Perspective on Economic Exchanges and Flows. En Kritz, Lim & Zlotnik (eds.), *International Migration Systems* (pp. 133-149). Oxford: Clarendon Press.
- Linger, Daniel (2001). *No One Home. Brazilian Selves Remade in Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Llobera, Josep (1996). The Role of Commemorations in (Ethno) Nation-Building. The Case of Catalonia. En Mar-Molinero & Smith (eds.), *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula. Competing and Conflicting Identities* (pp. 191-206). Oxford: Berg
- Lockhart, James (1968). *Spanish Peru: 1532-1560. A Colonial Society*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Lomnitz, Larissa (1977). *Networks and Marginality. Life in a Mexican Shantytown*. Nueva York: Academic Press.
- Long, Norman & Bryan Roberts (eds.) (1978). Introduction. En *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru* (pp. 3-43). Austin: University of Texas Press.
- López, David; Eric Popkin & Edward Telles (1996). Central Americans. At the Bottom, Struggling to Get Ahead. En Waldinger & Bozorgmehr (eds.), *Ethnic Los Angeles* (pp. 278-304). Nueva York: Russel Sage Foundation.
- Lund, Sarah (1994). *Lives Together, Worlds Apart. Quechua Colonization in Jungle and City*. Oslo: Scandinavian University Press.

- Lund, Sarah (2001). Bequeathing and Quest. Processing Personal Identification Papers in Bureaucratic Spaces (Cusco, Peru). *Social Anthropology*, 9(1), 3-24.
- MacEwen Scott, Alison (1994). *Divisions and Solidarities. Gender, Class and Employment in Latin America*. Londres: Routledge.
- Mahler, Sarah (1995). *American Dreaming. Immigrant Life on the Margins*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahler, Sarah (1998). Theoretical and Empirical Contributions toward a Research Agenda for Transnationalism. En Smith & Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below. Comparative Urban and Community Research* (pp. 64-100). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Mahler, Sarah & Katrin Hansing (2005). Toward a Transnationalism of the Middle. How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides between Cuba and Miami. *Latin American Perspectives*, 32(1), 121-146.
- Maingot, Anthony (1992). Immigration from the Caribbean Basin. En Grenier & Stepick III (eds.), *Miami Now! Immigration, Ethnicity, and Social Change* (pp. 18-40). Gainesville: University Press of Florida.
- Malkki, Liisa (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 6(4), 466-503.
- Mallon, Florencia (1983). *The Defense of the Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, George (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Margolies, Maxime (1994). *Little Brazil. An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City*. Princeton: Princeton University Press.
- Marshall, Adriana (1979). Immigrant Workers in the Buenos Aires Labor Market. *International Migration Review*, XIII(3), 488-501.
- Marshall, Adriana (1981). Structural Trends in the International Labor Migration: The Southern Cone of Latin America. En Kritiz, Keely & Tomasi (eds.), *Global Trends in Migration. Theory and Research on International Movements* (pp. 234-258). Nueva York: Center for Migration Studies.
- Martin, Philip (1992). The United States: Benign Neglect toward Immigration. En Cornelius, Martin & Hollifield (eds.), *Controlling Immigration. A Global Perspective* (pp. 83-99). Stanford: Stanford University Press.
- Martínez Veiga, Ubaldo (1997). *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*. Madrid: Trotta-Fundación 1^o de mayo.

BIBLIOGRAFÍA

- Marzal, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. El caso de El Agustino*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Massey y otros (1987). *Return to Aztlan. The Social Process of International Migration from Western Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Massey y otros (1998). *Worlds in Motion. Understanding International Migration at the End of the Millennium*. Oxford: Clarendon Press.
- Matsumoto, Juan Alberto & Irene Gashu (1998). *Residencia permanente y naturalización. Todo lo referente a los visados y sobre la adopción de la nacionalidad japonesa*. Yokohama: Idea Books.
- McAlister, Elizabeth (1998). The Madonna of 115th Street Revisited: Vodou and Haitian Catholicism in the Age of Transnationalism. En Warner & Wittner (eds.), *Gatherings in the Diaspora. Religious Communities and the New Immigration* (pp. 123-160). Filadelfia: Temple University Press.
- McKeown, Adam (2001). *Chinese Migrant Networks and Cultural Change. Peru, Chicago, Hawaii, 1900-1936*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meisch, Lynn (2002). *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants & Musicians in the Global Arena*. Austin: University Press of Texas.
- Mendoza, Zoila (2000). *Shaping Society through Dance. Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: Chicago University Press.
- Menjívar, Cecilia (1999). Religious Institutions and Transnationalism: A Case Study of Catholic and Evangelical Salvadoran Immigrants. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 12(4), 589-612.
- Menjívar, Cecilia (2000). *Fragmented Ties. Salvadoran Immigrant Networks in America*. Berkeley: University of California Press.
- Mera, Carolina (1998). *La inmigración coreana en Buenos Aires. Multiculturalismo en el espacio urbano*. Buenos Aires: Eudeba.
- Merino Hernando, María Asunción (2002). *Historia de los inmigrantes peruanos en España. Dinámicas de exclusión e inclusión en una Europa globalizada*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos.
- Merino Hernando, María Asunción (2004). Politics of Identity and Identity Policies in Europe: The Case of Peruvian Immigrants in Spain. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11, 241-264.
- Mitchell, James Clyde (ed.) (1969). The Concept and Use of Social Network. En *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns* (pp. 1-50). Mánchester: Manchester University Press.
- Mitchell, James Clyde (1974). Social Networks. *Annual Review of Anthropology*, 3, 279-300.

- Mitchell, James Clyde (1984). Case studies. En Ellen (ed.), *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct* (pp. 237-241). Londres: Academic Press.
- Molinié, Antoinette (ed.) (1999). Dos celebraciones «salvajes» del Cuerpo de Dios (los Andes y la Mancha). En *Celebrando el Cuerpo de Dios* (pp. 245-279). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Monaghan, Ray (1973). *Chile, Peru and the California Gold Rush of 1849*. Berkeley: California University Press.
- Mori, Hiromi (1997). *Immigration Policy and Foreign Workers in Japan*. Londres: MacMillan Press.
- Morimoto, Amelia (1999). *Los japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Naciones Unidas (1998). *Perú. Un examen de la migración internacional de la comunidad andina usando datos censales*. Santiago de Chile: CEPAL-CELADE-OIM.
- Ngai, Mae (2004). *Impossible Subjects. Illegal Aliens and the Making of Modern America*. Princeton: Princeton University Press.
- Noble, Mary (1973). Social Network: Its Use as a Conceptual Framework in Family Analysis. En Boissevain & Mitchell (eds.), *Network Analysis: Studies in Human Interaction* (pp. 3-14). La Haya: Mouton.
- Núñez, Lorena (2002). Peruvian Migrants in Chile. En Salman & Zoomers (eds.), *Transnational Identities. A Concept Explored. The Andes and Beyond* (pp. 61-72). Ámsterdam: CEDLA.
- Núñez, Lorena & Dany Holper (2005). «En el Perú, nadie se muere de hambre»: pérdida de peso y prácticas de alimentación entre trabajadoras domésticas peruanas en Chile. En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 291-314). Lima: IEP.
- Oboler, Suzanne (1995). *Ethnic Labels, Latino Lives. Identity and the Politics and (Re)Presentation in the United States*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Ochs, Elinor & Lisa Copps (1996). Narrating the Self. *Annual Review of Anthropology*, 25, 19-43.
- Olivas Weston, Marcela (1999). *Peregrinaciones en el Perú. Antiguas rutas devocionales*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- Olwig, Karen Fog (1997). Cultural Sites. Sustaining a Home in a Deterritorialized World. En Olwig & Hastrup (eds.), *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object* (pp. 17-38). Londres: Routledge.
- Ortiz, Vilma (1996). The Mexican-Origin Population: Permanent Working Class or Emerging Middle Class? En Waldinger & Bozorgmehr (eds.), *Ethnic Los Angeles* (pp. 247-278). Nueva York: Russel Sage Foundation.

- Oteiza, Enrique; Susana Novick & Roberto Aruj (1996). *Política inmigratoria, inmigración real y derechos humanos en la Argentina*. Buenos Aires: Instituto de Investigación Gino Germano.
- Pacecca, María Inés (1998). *Los inmigrantes peruanos en el área metropolitana*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.
- Pacecca, María Inés (1999). «Working and Living in Buenos Aires. Peruvian Migrants in the Metropolitan Area» [trabajo presentado para el encuentro de la International Sociological Association desarrollado en Buenos Aires, noviembre de 2000].
- Paerregaard, Karsten (1987). *Nuevas Organizaciones en comunidades campesinas. El caso de Usibamba y Chaquicocha*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Paerregaard, Karsten (1988). The Dark Side of the Moon: Conceptual and Methodological Problems of Studying Urban Migrants and their Native Village. *American Anthropologist*, 100(2), 397-408.
- Paerregaard, Karsten (1997a). *Linking Separate Worlds. Urban Migrants and Rural Lives in Peru*. Oxford: Berg.
- Paerregaard, Karsten (1997b). Imagining a Place in the Andes: In the Borderland of Analyzed, Invented, and Lived Culture. En Hastrup & Olwig (eds.), *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object* (pp. 39-59). Oxford: Routledge.
- Paerregaard, Karsten (2002a). Business as Usual: Livelihood Strategies and Migration Practice in the Peruvian Diaspora. En Olwig & Sørensen (eds.), *Work and Migration: Life and Livelihoods in a Globalizing World* (pp. 126-144). Londres: Routledge.
- Paerregaard, Karsten (2002b). The Vicissitudes of Politics and the Resilience of the Peasantry: Contesting and Reconfiguring of Political Space in the Peruvian Andes. En Engberg-Pedersen & Webster (eds.), *In the Name of the Poor. Contesting Political Space for Poverty Reduction* (pp. 52-77). Londres: Zed Press.
- Paerregaard, Karsten (2003). Migrant Networks and Immigration Policy: Shifting Gender and Migration Patterns in the Peruvian Diaspora. *JCAS Symposium Series*, 19, 1-18. Osaka: The Japan Center for Area Studies-National Museum of Ethnology.
- Paerregaard, Karsten (2005a). Inside the Hispanic Melting Pot: Negotiating National and Multicultural Identities among Peruvians in the United States. *Latino Studies* 3(1), 76-96.
- Paerregaard, Karsten (2005b). Contra viento y marea: redes y conflictos entre ovejeros peruanos en Estados Unidos. En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 97-129). Lima: IEP.
- Paerregaard, Karsten (2005c). Callejón sin salida: estrategias e instituciones de los peruanos en Argentina. En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 231-260). Lima: IEP.

- Paerregaard, Karsten (2007). La migración femenina. Estrategias de sostenimiento y movilidad social entre peruanos en España y Argentina. *Anthropológica*, 25, 61-82.
- Paerregaard, Karsten (2008). In the Footsteps of the Lord of the Miracles. The Expatriation of Religious Symbols in the Peruvian Diaspora. *Journal of Ethnic and Racial Studies*, 34(7), 1073-1089.
- Paerregaard, Karsten (2010a). The Show Must Go On: The Role of Fiesta in Andean Transnational Migration. *Latin American Perspectives*, 37(5), 50-66.
- Paerregaard, Karsten (2010b). Interrogating Diaspora. Power and Conflict in Peruvian Migration. En Bauböck & Faist (eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods* (pp. 54-77). Ámsterdam: IMESCOE.
- Paerregaard, Karsten (2010c). Globalizando la sociedad andina: emigración y cambio en las comunidades campesinas del Perú. En Greaves, Bolton & Zapata (eds.), *Las experiencias de Vicos: Nuevas perspectivas al desarrollo en el Perú*. Lima: IEP.
- Paerregaard, Karsten (2011). Bands of Brothers: Spiritual Kinship and Religious Organization in Peruvian Migration. En Olwig & Rytter (eds.), *Mobile Bodies, Mobile Souls. Global Families and Religious Practices* (pp. 181-199). Aarhus: Aarhus University Press.
- Paerregaard, Karsten; Ulla Berg & Ayumi Takenaka (2010). Peruvian Migration in a Global Context. *Latin American Perspectives*, 35(7), 1-11.
- Peacock, James & Dorothy Holland (1993). The Narrated Self: Life Stories in Process. *Ethos*, 21(4), 367-383.
- Perera Pintado, Ana Cecilia (2005). Religion and Cuban Identity in a Transnational Context. *Latin American Perspectives*, 32(1), 147-173.
- Pereyra, Brenda (1999). *Más allá de la ciudadanía formal. La inmigración chilena en Buenos Aires. Cuadernos para en debate*. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Pérez, Lisandro (1992). Cuban Miami. En Grenier & Stepick III (eds.), *Miami Now! Immigration, Ethnicity, and Social Change* (pp. 83-108). Gainesville: University Press of Florida.
- Petrillo, Agostino (1999). Italy: Farewell to the «Bel Paese»? En Dale & Cole (eds.), *The European Union and Migrant Labour* (pp. 231-262). Oxford: Berg.
- Phizacklea, Annie (1998). Migration and Globalization: A Feminist Perspective. En Koser & Lutz (eds.), *The New Migration in Europe. Social Constructions and Social Realities* (pp. 21-38). Londres: MacMillan Press.
- Plataforma Sudamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo (2000). *Los derechos humanos de los migrantes. Situación de los derechos económicos, sociales y culturales de los migrantes peruanos y bolivianos en Argentina y Chile*. La Paz: CEDLA-Comisión Chilena de Derechos Humanos-CEDAL-CELS.

BIBLIOGRAFÍA

- Popkin, Eric (1999). Guatemalan Mayan Migration to Los Angeles: Constructing Transnational Linkages in the Context of the Settlement Process. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 267-289.
- Portes, Alejandro (2001). Introduction: the Debates and Significance of Immigrant Transnationalism. *Global Networks*, 1(3), 181-193.
- Portes, Alejandro; Luis Guarnizo & Patricia Landolt (1999). Introduction: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 217-237.
- Portes, Alejandro & Rubén Rumbalt (1996). *Immigrant America. A Portrait*. Berkeley: University of California Press.
- Portes, Alejandro & Alex Stepick III (1993). *City on the Edge. The Transformation of Miami*. Berkeley: University of California Press.
- Pribilsky, Jason (2004). «Aprendemos a convivir»: Conjugal Relations, Co-parenting, and Family Life among Ecuadorian Transnational Migrants in New York City. *Global Networks*, 4(3), 313-334.
- Pries, Ludger (ed.) (1999). New Migration in Transnational Spaces. En *Migration and Transnational Social Spaces* (pp. 1-35). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Pulis, John W. (1999). *Religion, Diaspora and Cultural identity. A Reader in the Anglophone Caribbean*. Amsterdam: Gordon and Breach.
- Ramella, Franco (1998). Redes sociales y mercado de trabajo en un caso de emigración. Los obreros italianos y los otros en Paterson, Nueva Jersey. *Estudios migratorios latinoamericanos*, 39, 331-372.
- Reimers, David (1992). New York City and Its People: An Historical Perspective up to World War II. En Sutton & Chaney (eds.), *Caribbean Life in New York City. Sociocultural Dimensions* (pp. 30-50). Nueva York: Center for Migration Studies.
- Ribas-Mateos, Natalia (2000). Female Birds of Passage: Leaving and Settling in Spain. En Anthias & Lazaridis (eds.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move* (pp. 199-226). Oxford: Berg.
- Rivera-Salgado, Gaspar (1999). Mixtec Activism in Oaxacalifornia: Transborder Grassroots' Political Strategies. *The American Behavioral Scientists*, 42(9), 1439-1458.
- Rodríguez Pastor, Humberto (2000). *Historia de la comunidad china en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rogers, Alisdair & Steven Vertovec (eds.) (1995). Introduction. En *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis* (pp. 1- 33). Oxford: Berg.
- Rollins, Judith (1985). *Between Women: Domesticity and Their Employers*. Filadelfia: Temple University Press.

- Ross, Marc Howard & Thomas Weisner (1977). The Rural-Urban Migrant Network in Kenya: Some General Implications. *American Ethnologist*, 4(2), 359-376.
- Rostworowski, María (1992). *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima: IEP.
- Rouse, Roger (1991). Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora* 1(1), 24.
- Rouse, Roger (1995). Questions of Identity: Personhood and Collectivity in Transnational Migration to the United States. *Critique of Anthropology*, 15(4), 351-380.
- Rowe, John (1963). Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. (pp. 183-330). Washington DC: Bureau of American Ethnology.
- Rudolph, Susanne (1997). Introduction: Religion, States, and Transnational Civil Society. En Rudolph & Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States* (pp. 1-24). Boulder: Westview Press.
- Ruiz Baia, Larissa (1999). Rethinking Transnationalism: Reconstructing National Identities Among Peruvian Catholics in New Jersey. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 41(4), 93-109.
- Sabogal, Elena (2005). Viviendo en la Sombra. The Immigration of Peruvian Professionals in Southern Florida. *Latino Studies*, 3(1), 113-131.
- Safa, Helen (1975). Introduction. En Safa & Du Toit (eds.), *Migration and Development. Implications for Ethnic Identity and Political Conflict* (pp. 1-14). La Haya: Mouton.
- Safa, Helen & Brian Du Toit (eds.) (1975). *Migration and Development. Implications for Ethnic Identity and Political Conflict*. La Haya: Mouton.
- Safan, William (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora*, 1(1), 83-99.
- Saignes, Thierry (1985). *Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th Century Colonial Order (Audiencia de Charcas)*. Londres: University of London.
- Sakuda, Alejandro (1999). *El futuro era el Perú. Cien años o más de inmigración japonesa*. Lima: ESICOS.
- Salazar Parreñas, Rhacel (2001). *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*. Stanford: Stanford University Press.
- Sallnow, Michael (1987). *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. Washington DC: Smithsonian Institute Press.
- Sarramone, Alberto (1999). *Los abuelos inmigrantes. Historia y sociología de la inmigración argentina*. Buenos Aires: Azul.

- Schnapper, Dominique (1999). From the Nation-State to the Transnational World: On the Meaning and Usefulness of Diaspora as a Concept. *Diaspora*, 8(3), 225-254.
- Schwartz, Jonathan (1997). «Roots» and «Mosaics» in a Balkan Border Village: Locating Cultural Production. En Olwig & Hastrup (eds.), *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object* (pp. 255-267). Londres: Routledge.
- Sciortino, Giuseppe (1999). Planning in the Dark: The Evolution of Italian Immigration Control. En Brochmann & Hammar (eds.), *Mechanisms of Immigration Control* (pp. 233-260). Oxford: Berg.
- Sellek, Yoko (1997). *Nikkeijin: The Phenomenon of Return Migration*. En Weiner (ed.), *Japan's Minorities. The Illusion of Homogeneity* (pp. 178-210). Londres: Routledge.
- Sellek, Yoko (2001). *Migrant Labour in Japan*. Basingstoke: Palgrave.
- Shah, Nasra (1995). Emigration Dynamics from and within South Asia. *International Migration Quarterly Review*, 18(3-4), 559-626.
- Shimada, Haruo (1994). *Japan's «Guest Workers»: Issues and Public Policies*. Tokio: University of Tokyo Press.
- Singhanetra-Renard, Anchalee (1992). The Mobilization of Labour Migrants in Thailand: Personal Links and Facilitating Networks. En Kritz, Lim & Zlotnik (eds.), *International Migration Systems. A Global Approach* (pp. 190-204). Oxford. Clarendon Press.
- Smith, Angel & Clare Mar-Molinero (eds.) (1996). The Myths and Realities of Nation-Building in the Iberian Peninsula. En *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula. Competing and Conflicting Identities* (pp. 1-30). Oxford: Berg.
- Smith, Clifford Thorpe (1970). Depopulation of the Central Andes in the 16th Century. *Current Anthropology*, 11(4-5), 453-460.
- Smith, Gavin (1989). *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, James & Barry Edmonston (eds.) (1997). *The New Americans. Economic, Demographic, and Fiscal Effects of Immigration*. Washington DC: National Academy Press.
- Smith, Margo (1973). Domestic Service as a Channel of Upward Mobility for the Lower-Class Women: The Lima Case. En Pescatello (ed.), *Female and Male in Latin America. Essays* (pp. 191-208). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Smith, Michael & Luis Guarnizo (eds.) (1998). *Transnationalism from Below*. New Brunswick: Transaction.
- Smith, Robert (2000). How Durable and New is Transnational Life? Historical Retrieval through Local Comparison. *Diaspora*, 9(2), 203-234.
- Sørensen, Ninna Nyberg (1998). Narrating Identity across Dominican Worlds. En Smith & Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below* (pp. 241-269). New Brunswick: Transaction.

- Spener, David (2001). Smuggling Migrants through South Texas: Challenges Posed by Operation Rio Grande. En Kyle & Koslowski (eds.), *Global Human Smuggling. Comparative Perspectives* (pp. 129-165). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Stefoni, Carolina (2002). *Inmigración peruana en Chile. Una oportunidad a la integración*. Santiago: FLACSO-Chile-Editorial Universitaria.
- Stefoni, Carolina (2005). Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos. En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyo. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 261-290). Lima: IEP.
- Stepick III, Alex (1992). The Refugees Nobody Wants: Haitians in Miami. En Grenier & Stepick III (eds.), *Miami Now! Immigration, Ethnicity, and Social Change* (pp. 57-82). Gainesville: University Press of Florida.
- Stratton, Jon (1997). (Dis)placing the Jews: Historicizing the Idea of Diaspora. *Diaspora*, 6(3), 301-330.
- Sugimoto, Yoshio (1997). *Japanese Society. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Takenaka, Ayumi (1999). Transnational Community and Its Ethnic Consequences: The Return Migration and the Transformation of Ethnicity of Japanese Peruvians. *The American Behavioral Scientist*, 42(9), 1459-1474.
- Takenaka, Ayumi (2003). The Mechanisms of Ethnic Retention: Later-Generation Japanese Immigrants in Lima, Peru. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29(3), 467-483.
- Takenaka, Ayumi (2004). The Japanese in Peru: History of Immigration, Settlement, and Racialization. *Latin American Perspectives*, 32(3), 77-98.
- Takenaka, Ayumi (2005). Nikkeis y peruanos en Japón. En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyo. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 37-68). Lima: IEP.
- Tamagno, Carla (2002a). «You must win their Affection...». Migrants' Social and Cultural Practice between Peru and Italy. En Sørensen & Olwig (eds.), *Work and Migration. Life and Livelihoods in a Globalizing World* (pp. 106-125). Londres: Routledge.
- Tamagno, Carla (2002b). La Plaza del Duomo. Políticas de identidad y producción de localidad, el caso de los peruanos en Milán. En Salman & Zoomers (eds.), *Transnational Identities. A Concept Explores. The Andes and Beyond* (pp. 9-60). Ámsterdam: CEDLA.
- Tamagno, Carla (2003a). «Entre acá y allá. Vidas transnacionales y desarrollo. Peruanos entre Italia y Perú». Tesis de doctorado. Wageningen University.
- Tamagno, Carla (2003b). Los peruanos en Milán. En Degregori (ed.), *Comunidades locales y transnacionales: cinco estudios de caso en el Perú* (pp. 319-398). Lima: IEP.

- Tamagno, Carla (2005). Entre «celulinos» y «cholulares»: prácticas comunicativas y la construcción de vidas transnacionales entre Perú y Italia. En Berg & Paerregaard (eds.), *El Quinto Suyo. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana* (pp. 173-204). Lima: IEP.
- Tilly, Charles (1990). Transplanted Networks. En Yans-MacLaughlin (ed.), *Immigration Reconsidered. History, Sociology, and Politics* (pp. 79-95). Nueva York: Oxford University Press.
- Tilly, Charles (1998). *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press.
- Tölölyan, Khachig (1991). The Nation-State and Its others: In lieu of a Preface. *Diaspora*, 8(1), 3-7.
- Tölölyan, Khachig (1996). Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diaspora*, 5(1), 3-36.
- Torales, Ponciano (1993). *Diagnóstico sobre la inmigración reciente de peruanos en la Argentina*. Buenos Aires: Organización Internacional para las Migraciones.
- Tornos y otros (1997). *Los peruanos que vienen. Quiénes son y cómo entienden típicamente la inmigración los inmigrantes peruanos*. Madrid: UPCO.
- Torpey, John (2000). *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Trazegnies, Fernando (1995a). *En el país de las colinas de arena. Reflexiones sobre la inmigración china en el Perú del S. XIX desde la perspectiva del Derecho*. Vol. 1. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Trazegnies, Fernando (1995b). *En el país de las colinas de arena. Reflexiones sobre la inmigración china en el Perú del S. XIX desde la perspectiva del Derecho*. Vol. 2. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Tsuda, Takeyuki (1999). Transnational Migration and the Nationalization of Ethnic Identity among Japanese Brazilian Return Migrants. *Ethos*, 27(2), 145-179.
- Tullis, Floyd LaMond (1970). *Lord and Peasant in Peru. A Paradigm of Political and Social Change*. Cambridge: Harvard University Press.
- Turino, Thomas (1971). The State and Andean Musical Production in Peru. En Urban & Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America* (pp. 271-281). Austin: University of Texas Press.
- Tweed, Thomas (1997). *Our Lady of the Exile. Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. Oxford: Oxford University Press.
- Ueda, Reed (1998). The Changing Face of Post-1965 Immigration. En Jacobsen (ed.), *The Immigration Reader. America in a Multidisciplinary Perspective* (pp. 72-91). Malden: Blackwell.

- Urbano, Jesús & Pablo Macera (1992). *Santero y caminante. Santoruraj - ñampurej*. Lima: Apoyo.
- Vásquez, Manuel (1999). Toward a New Agenda for the Study of Religion in the Americas. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 41(4), 1-20.
- Vásquez, Mario (1970). Immigration and Mestizaje in Nineteenth Century Peru. En Morner (ed.), *Race and Class in Latin America*. Nueva York: Columbia University Press.
- Vasta, Ellie (1993). Rights and Racism in a New Country of Immigration: The Italian Case. En Wrench & Solomons (eds.), *Racism and Migration in Western Europe* (pp. 83-98). Oxford: Berg.
- Vertovec, Steven (1997). Three Meanings of «Diaspora», exemplified among South Asian Religions. *Diaspora*, 7(2), 277-300.
- Vertovec, Steven (2000). *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. Londres: Routledge.
- Wachtel, Nathan (1977). *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through the Indian Eyes*. Sussex: Harvester Press.
- Wadia, Khurshed (1999). France: From Unwilling Host to Bellicose Gatekeeper. En Dale & Cole (eds.), *The European Union and Migrant Labour* (pp. 171-202). Oxford: Berg.
- Waldinger, Roger & Mehdi Bozorgmehr (eds.) (1996). The Making of a Multicultural Metropolis. En *Ethnic Los Angeles* (pp. 3-37). Nueva York: Russel Sage Foundation.
- Waldinger, Roger & David Fitzgerald (2004). Transnationalism in Question. *The American Journal of Sociology*, 109(4), 1177-1195.
- Waldinger, Roger & Michael Lichter (1996). Anglos: Beyond Ethnicity? En Waldinger & Bozorgmehr (eds.), *Ethnic Los Angeles* (pp. 413-441). Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Walker, Charles (1988). Los peruanos en EE.UU. *Quehacer*, 52, 76-92.
- Warner, Stephen & Judith Wittner (eds.) (1998). *Gatherings in the Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*. Filadelfia: Temple University Press.
- Watkins, Montse (1996). *Passageiros de um sonho. A experiencia recente dos brasileiros no Japao*. Tokio: Luna Books.
- Watkins, Montse (1999). *¿El fin del sueño? Latinoamericanos en Japón*. Tokio: Luna Books.
- Weiner, Michael (2000). Japan in the Age of Migration. En Douglass & Roberts (eds.), *Japan and Global Migration. Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society* (pp. 52-69). Londres: Routledge.
- Werbner, Pnina (2002a). *Imagined Diasporas among Manchester Muslims. The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford: James Currey.

BIBLIOGRAFÍA

- Werbner, Pnina (2002b). The Place which is Diaspora: Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(1), 119-133.
- Wightman, Ann (1990). *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cusco, 1570-1720*. Durham: Duke University Press.
- Williams, William Carlos (1992). *Paterson*. Nueva York: New Directions Book.
- Wilpert, Czarina (1992). The Use of Social Networks in Turkish Migration to Germany. En Kritz, Lim & Zlotnik (eds.), *International Migration Systems. A Global Approach* (pp. 177-189). Oxford: Clarendon Press.
- Wolf, Eric (1966). *Peasants*. Nueva Jersey: Prentice Hall, Inc.
- Wolf, Eric & Edward Hansen (1972). *Human Condition in Latin America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Yamanaka, Keiko (1996). Return Migration of Japanese-Brazilians to Japan: The *Nikkeijin* as Ethnic Minority and Political Construct. *Diaspora*, 5(1), 65-98.
- Yamawaki, Chikako (2002). *Estrategias de vida de los inmigrantes asiáticos en el Perú*. Lima: IEP- JCAS.
- Zimmerman, Mary; Jacquelyn Litt & Christine Bose (eds.) (2006). En Global Dimensions of Gender and Carework, *Globalization and Multiple Crisis of Care* (pp. 9-29). Stanford: Stanford University Press.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PSJE. MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA
CORREO E.: TAREAGRAFICA@TAREAGRAFICA.COM
TELÉFONO: 332-3229 FAX: 424-1582
SE UTILIZARON CARACTERES
ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS
PARA EL CUERPO DEL TEXTO
ABRIL 2013 LIMA - PERÚ