

¿Va a dejar de hablar el subalter^{net} peruano?

Frank Otero Luque
Augusta University
USA

En el nuevo orden social que se estableció después de que el Perú se independizó de España a principios del siglo XIX (1821-1824), los criollos blancos se constituyeron en el grupo hegemónico. Ellos continuaron subyugando y explotando a los indígenas, a los mestizos, a los cholos, a los negros y a los mulatos, siguiendo el modelo que habían instaurado los españoles cuando invadieron el Tawantinsuyo en 1532, y que habían mantenido y consolidado durante la etapa colonial: “La cultura criolla [...] se caracterizaba por su pretensión de alcance nacional: se trataba de un nosotros que imaginaba al resto del país desde la costa. Resultado de la articulación simbólica entre un nosotros elitista aristocrático y un nosotros urbano popular” (Thieroldt 191). No es, pues, una mera coincidencia que en el Perú la subalternidad haya estado asociada a las etnias no blancas y de bajos recursos económicos, como bien lo señala el Latin American Subaltern Studies Group: “[A]lthough most of Latin America gained formal independence in the nineteenth century, the resulting postcolonial nation-states were ruled predominantly by white criollos who developed internal colonial regimes with respect to the Indians, the slaves of African descent, the mestizo or mulatto peasantry, and the nascent proletariats” (“Founding Statement” 3).

Gramsci sostenía que el “bloque hegemónico” impone la ideología que le permite legitimarse como tal y, al hacerlo, consolida su poder sobre la clase subalterna, a la que controla no sólo mediante los sistemas represivos del Estado, sino también—y sobre todo—mediante la “hegemonía cultural” (*Cuadernos desde la cárcel* 25). Como resultado, las creencias, los pensamientos y las acciones del subalterno serían moldeadas

dos por la subjetividad que se crea a partir del discurso hegemónico (Foucault) ¹ y de la ideología dominante (Althusser).² La lengua y el lenguaje también tienen una alta cuota en la creación e interpretación de la realidad (Lacan).³ En palabras simples: “la hegemonía de un grupo social equivale a la cultura que ese grupo logró generalizar para otros segmentos sociales [...] [E]s algo más que la cultura porque además incluye necesariamente una distribución específica de poder, jerarquía y de influencia (Kohan, “El poder y la hegemonía” s. pág.).⁴

Desde finales de la década de 1920, José Carlos Mariátegui tenía muy claro cuán inextricable es el vínculo entre el saber y el poder. Lo sugiere cuando afirma que “[l]a escuela y el maestro están irremisiblemente condenados a desnaturalizarse bajo la presión del ambiente feudal, irreconciliable con la más elemental concepción progresista o evolucionista de las cosas [...] Los educacionistas, repito, son los que menos pueden

¹ Para Foucault, saber es poder, y viceversa. El historiador francés advierte que “ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza” (“Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, *Microfísica del poder* 99). De acuerdo con Foucault, el marco de verdad impuesto por un poder —no necesariamente político o gubernamental— durante toda una época determina la manera de comprender y concebir la realidad, que es socialmente construida. En consecuencia, el poder define la verdad y, a la vez, el conocimiento constituye un instrumento de poder (Otero Luque, “Literaturas y comunidades imaginadas de Mariátegui” 11).

Según Foucault, “discourse produces a subject dependent upon the rules of the system of knowledge that produces it. For instance, the subaltern voice cannot escape the shackles of the discourse by which he or his people were first entrapped” (Belamghari 410).

² “Louis Althusser stresses the importance of ideology in the formation of a subject or a subaltern voice. For him, the ruling classes in a society do not only rule, but they try to manipulate their thinkers and producers of ideas. Hence, the subaltern voice is constructed by the ideology of the ruling classes, and every action the voice can perform is the corollary of the ideological formation of this subaltern subject” (ibíd. 410).

³ “As for Lacan, language constructs the subaltern’s subjectivity. Post-colonial writers have been exposed to the colonial languages, and any attempt from their part to write or speak using this language is what makes them subject to it and only perpetuators of the hegemonic force of that language” (ibíd. 410).

⁴ El concepto de “hegemonía cultural” de Gramsci guarda similitud con el de “violencia simbólica” de Pierre Bourdieu.

pensar en independizarla de la realidad económico-social” (7 ensayos 34-35). De qué hablaba Mariátegui si no de hegemonía cultural cuando afirmaba que “[e]l pedagogo moderno sabe que la educación no es una mera cuestión de escuela y métodos didácticos. El medio social condiciona inexorablemente la labor del maestro” (ibíd. 34-5)? (Otero Luque, “Postulados de (re)construcción de la nación peruana” 5-6).⁵ El referido vínculo entre poder y saber explicaría que, en el ideario de los peruanos, lo bueno y de buen gusto haya estado vinculado tradicionalmente a la raza blanca y que, por el contrario, lo abyecto y de mal gusto haya estado relacionado con lo autóctono y lo mestizo. Por ejemplo, el término cholo solía tener una connotación muy negativa.⁶ Hoy en día, dependiendo del contexto, la palabra cholo todavía puede ser utilizada como un insulto, pero la cultura chicha—de la que hablaré más adelante—subvierte el estigma asociado a ella y reivindica la “choledad”, presentándola como motivo de orgullo.⁷

[A]l llegar a la segunda década del siglo XXI, las nuevas generaciones reconocen lo chicha a partir de los coloridos afiches de letras fosforescentes sobre fondos negros —replicados en polos, murales, bolsos, etc.— de talentosos artistas como Elliot

⁵ En un famoso debate entre Michel Foucault (1926-1984) y Noam Chomsky (1928-...), llevado a cabo en Holanda, en 1971, el filósofo francés alertaba, acertadamente, que el poder político “también se ejerce a través de la mediación de ciertas instituciones que parecen no tener nada en común con el poder político, que se presentan como independientes a éste, cuando en realidad no lo son [...] [S]abemos que la universidad, y, de un modo general, todos los sistemas de enseñanza, que al parecer sólo diseminan conocimiento, se utilizan para mantener a cierta clase social en el poder y para excluir a otra de los instrumentos del poder” (“La naturaleza humana: justicia versus poder” 23). Y aquí Foucault no estaba refiriéndose solamente a un plan estratégico educativo que respondiera, por ejemplo, a la necesidad de mano de obra capacitada, sino aludía a algo similar a los mecanismos de infiltración ideológica, que Antonio Gramsci denomina “hegemonía”.

⁶ En el Perú, se denomina cholo tanto al nativo de los Andes como al mestizo de indígena con blanco en el que prevalece el componente andino. También se le llama cholo al andino transculturado. En tal sentido, cholo puede ser tanto una categoría racial como cultural.

⁷ José Guillermo Nugent es autor de *El laberinto de la choledad* (1992). El título de este libro es un claro e ingenioso juego de palabras que toma como referente a *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz.

Tupac o el colectivo Nación Chicha, o por el ritmo de la cumbia digital [...] En cualquier caso es bueno recordar que décadas atrás no era tan *cool*. (Subirana 9)

El asunto del mestizaje ha sido una preocupación constante en el Perú desde el momento en que españoles e indígenas empezaron a procrear: “Al hijo de negro y de india, o de indio y de negra, dicen mulato o mulata. A los hijos de éstos llaman cholo; es vocablo de la isla de Barlovento; quiere decir perro, no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones; y los españoles usan por él por infamia y vituperio”, explica el Inca Garcilaso en sus *Comentarios reales* de 1609 (9.xxxi.424). Por otro lado, los veinte cuadros de mestizaje que el virrey Manuel de Amat y Junyent encargó pintar—probablemente al artista plástico limeño Cristóbal Lozano en 1771—para el Real Gabinete de Historia Natural de Madrid, evidencian la fascinación de la época con la taxonomía de las mezclas raciales.⁸ Otro ejemplo, éste de tiempos relativamente recientes, es la novela *La violencia del tiempo* (1991), de Miguel Gutiérrez Correa, cuyo tema central sería, sorprendentemente, el rechazo al mestizaje.

En *La violencia*, la pareja fundadora está conformada por el soldado español Miguel Francisco Villar y la indígena tallán Sacramento Chira. El último de los descendientes, Martín Villar Flórez, decide no tener hijos para ponerle punto final a su estirpe mestiza, no sólo porque la considera espuria, sino también para evitarle las humillaciones y vejámenes propinados a su familia a lo largo de cinco generaciones en la genealogía de los Villar Chira (desde 1821, año que coincide con el inicio de la independencia del Perú, hasta 1966). La novela da cuenta del despojo de tierras a los nativos y de los abusos perpetrados contra ellos por el hombre blanco: “He logrado fabular la historia de una herida que a todos nos alcanza y la historia de la vindicación primitiva y bárbara y

⁸ Influenciado por el interés científico de la Ilustración, el fenómeno artístico de las pinturas de castas floreció principalmente en la Nueva España en el siglo XVIII.

el *rencor inextinguible* [énfasis mío], junto al itinerario de vidas que arrastran consigo los furores de la Historia”, resume el narrador (1034). Es precisamente el “rencor inextinguible” que siente Martín lo que lo impulsaría a obligar a Zoila Chira—su pareja sentimental—a provocarse abortos (176).⁹

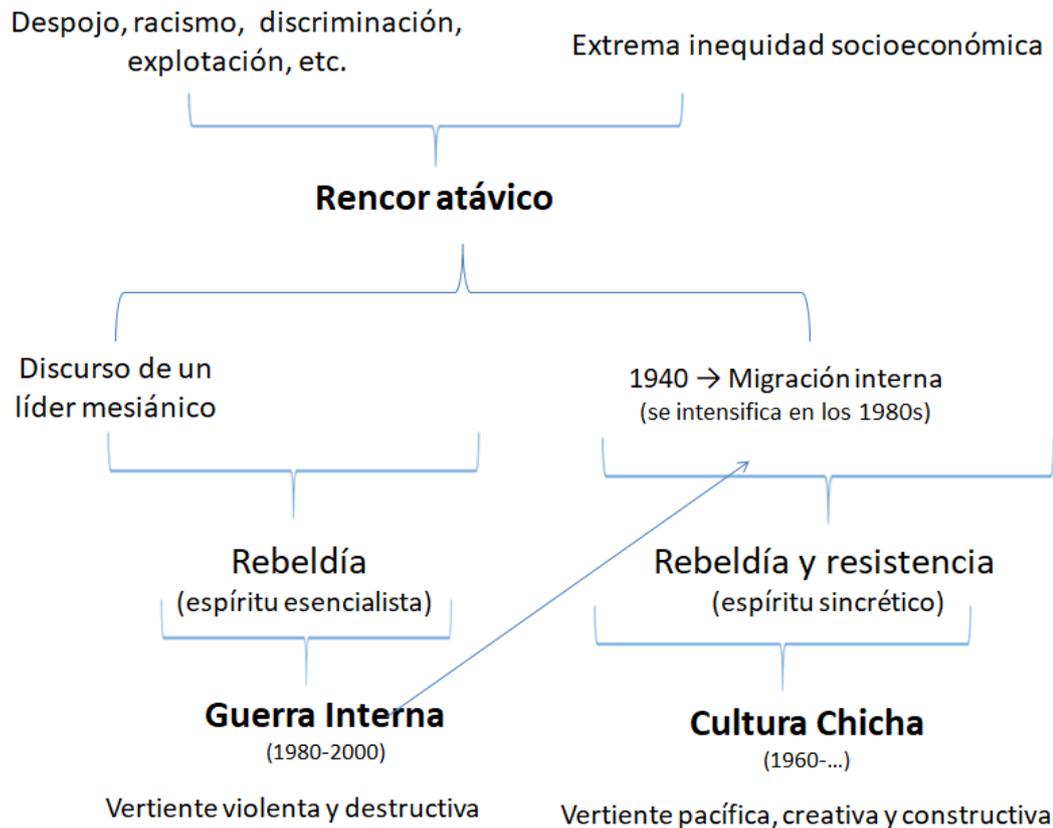
Con respecto al rencor en el ámbito social, Yawar fiesta (la fiesta de la sangre) es una tradición que se celebra usualmente en el mes de julio de cada año y que ilustra bastante bien el rencor, las taras y los traumas originados durante la invasión y el coloniaje. Como su nombre lo indica, Yawar fiesta es un espectáculo sangriento. Un cóndor es atado de las patas al lomo de un toro que, espantado, corcovea intentando liberarse del dolor que le ocasionan las enormes garras y el picoteo del ave. En este macabro ritual la simbología es obvia: el cóndor representa al mundo andino y el toro al mundo hispano del que el subalterno se venga. Desafortunadamente, en otras ocasiones el odio no es canalizado a través de una fiesta ritual y se traduce en violencia del hombre contra el hombre. Es así que el rencor atávico engendrado por el racismo y la discriminación, aunado a la extrema inequidad socioeconómica y al discurso oportunista de un líder mesiánico, provocó que un grupo de peruanos—mayoritariamente indígenas y mestizos—reaccionara violentamente, desencadenando la Guerra Interna librada entre 1980 y 2000, el conflicto bélico más cruento y prolongado en la historia republicana del Perú que dejó un saldo de alrededor de 70 mil muertos (Otero Luque, “La cultura chi-

⁹ El comportamiento del protagonista sugiere que habría interiorizado la creencia de que la raza blanca es, supuestamente, superior. Para Antonio Cornejo Polar, *La violencia del tiempo* “es una insólita novela antimestiza [...] [A]l menos, es un texto que admite esa lectura” (299). María Elena Torre refiere que, a la interpretación del crítico literario, Gutiérrez Correa replicó en *Da Gama* 78 que su novela no era “una recusación del mestizaje, sino más bien una problematización de ‘la condición mestiza’ por ser el producto de la conquista y colonización” (386). El autor define *La violencia* como una “‘zona de contradicciones, conflictos, *rencores* [énfasis mío] y furores’ en la que además del componente de la raza y la sangre, intervienen factores históricos, sociales, económicos, morales y psicológicos que constituyen las particularidades del mestizaje en el Perú y [que] se erige en una suerte de destino para los individuos y las colectividades” (386). No obstante el mentís del autor, esta novela cabida a entender el aborto, la esterilidad voluntaria, y la castración—temas recurrentes en la obra—como metáforas del anhelo de Martín de trincar su estirpe híbrida.

cha” 17). Cabe resaltar que el idioma materno del 75% de las víctimas fatales era el quechua u otra lengua nativa (*Hatun Willakuy* 434, Conclusión N°6). Atrapados entre dos fuegos cruzados—el de los subversivos (Sendero Luminoso, principalmente) y el de las Fuerzas represivas del Estado—, los pobladores de los Andes centrales y orientales huyeron masivamente a la costa para salvar la vida.

Si, por un lado, el rencor atávico—alimentado a lo largo de siglos por el racismo, la discriminación y la extrema inequidad socioeconómica—engendró una respuesta violenta y destructiva, como la Guerra Interna,¹⁰ por otro lado la cultura chicha fue una respuesta pacífica, creativa y constructiva, y ha llegado incluso a convertirse en la expresión de la singularidad cultural del “subalterno” peruano contemporáneo. Más aún, para Thieroldt “aquello que desde hace algunos años se ha empezado a denominar cultura chicha” puede ser considerado como “una nueva y desconcertante urdimbre de significados que se encuentra en pleno proceso de articular la cobertura del nosotros total” (189). Es así que, el rencor originado por las mismas causas—despojo, usurpación, racismo, discriminación, explotación, etcétera—desembocó tanto en una vertiente pacífica (aunque rebelde y resistente a la hegemonía cultural) —la cultura chicha—como en una vertiente sangrienta y nefasta: la Guerra Interna:

¹⁰ María Elena Torre opina que la novela *La violencia de tiempo* “se puede leer como una indagación de la identidad en relación con la violencia fundadora: una saga familiar sobre el telón de fondo de la historia de una comunidad que almacena en la memoria acontecimientos violentos como heridas reales o simbólicas [...], sostenida por la voz de un narrador que sobre el final hace su balance” (379).



El catalizador de la Guerra Interna fue el discurso populista de un líder de tipo mesiánico que azuzó ánimos belicosos cuando, precisamente, tras doce años de dictadura del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (1968-1980), el Perú se disponía a retomar la democracia. La doctrina del Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL) era una heterodoxa amalgama de marxismo-maoísmo-leninismo-Pensamiento Gonzalo (*Hatun Willakuy* 158-62).¹¹

¹¹ A pesar de las condiciones favorables para el diálogo y la vía pacífica que existían en el Perú de los años 1980, un sector de la población consideró que la lucha armada era el único medio viable para rememorar las bases de un sistema socioeconómico-político anquilosado e injusto, heredado de la época colonial.

El siguiente esquema ilustra la lógica de las desembocaduras—una violenta (Guerra Interna) y la otra pacífica (cultura chicha) —del rencor atávico:



Es así que, cuando el general Francisco Morales Bermúdez convocó a elecciones tras doce años de gobierno militar (1968-1980), Sendero Luminoso se abstuvo de participar en el proceso electoral del 18 de mayo de 1980 y, en la víspera de los comicios, incendió las cédulas y las ánforas en Chuschi, un pueblo de Ayacucho. Ese fue el primer acto terrorista realizado por Sendero Luminoso. El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), por su parte, se sumó a la lucha armada atacando un puesto policial en el distrito de Villa El Salvador, en Lima, el 22 de enero de 1984. Si bien el afán de los insurgentes de reivindicar a un pueblo postergado y discriminado durante siglos era totalmente legítimo, el uso de la violencia es cuestionable y llama poderosamente la atención que el primer acto subversivo cometido por Sendero Luminoso haya sido perpetrado en aquella inoportuna coyuntura histórica.

Más urbana que rural, la cultura chicha se manifiesta mediante una estética decididamente híbrida, (etno)vaivénica,¹² en ocasiones estridente y discordante, irreverente, desafiante, contestataria y, sobre todo, antisistema. Mientras que, con un espíritu esencialista —en el sentido de pretender volver a las raíces—, los grupos insurgentes de la Guerra Interna buscaban instaurar un nuevo orden, supuestamente justo y equitativo, a partir del caos;¹³ la cultura chicha —mediante la reafirmación de su singularidad cultural que, paradójicamente, radica en la hibridez—¹⁴ busca subvertir la lógica de la colonialidad.¹⁵ Finalmente, lo está logrando gracias a su vocación de apertura y a su espíritu

¹² (Etno)vaivénico(a): adjetivo derivado de etnovaivén. “Por etnovaivén me refiero a la constante oscilación del subalterno entre el blanqueamiento y la cholificación, las dos posturas que adopta dependiendo de lo que más le convenga en determinadas circunstancias” (Otero Luque, “La cultura chicha” 2). Despojado del prefijo etno, el concepto de vaivén/vaivénico sirve para describir cualquier desplazamiento libre y a conveniencia entre dos polos o extremos culturales y/o ideológicos.

¹³ “[L]a concepción ideológica del PCP-SL implicaba la destrucción del ‘viejo estado’ desde sus cimientos” (*Hatun Willakuy* 437, conclusión 27).

¹⁴ Jaime Bailón y Alberto Nicoli explican esta paradoja desde la orilla de la tecnocultura (Muniz Sodré): “Vivimos la era del eclecticismo y la mediatización, es decir, la articulación de todas las instituciones sociales con los medios de comunicación. Todo el orden social se impregna, a niveles hiperbólicos, de dispositivos maquínicos de estetización o culturalización de la realidad” (93). Más adelante, agregan: “En la tecnocultura, la identidad deja de señalar lo idéntico para transformarse en un concepto más bien móvil, que acompaña procesos de transformación” (93). “En el Perú, los artistas del tecnohuaino y la tecnocumbia son los que mejor están articulando una concepción ecléctica de la identidad, concepto que deja de señalar lo auténtico, lo puro, por las mezclas y transformaciones” (151).

¹⁵ *Colonialidad*: Patrón de poder y de saber en sociedades jerarquizadas en función de diferencias raciales (Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein, 1990)

“Lo que los poscolonialistas entienden por la colonialidad del poder como un principio epistémico de organización de poblaciones y territorialidades que todavía persiste en la modernidad (o, en su aseveración más radical, [...] precondition de la modernidad) es, indudablemente, una de las formas principales de lo que entendemos por subalternidad. Sin embargo, [...] la problemática de lo subalterno no se limita exclusivamente a lo poscolonial (ni tampoco puede ser articulado siempre a través de la idea de colonialismo interno). Aparece también claramente dentro de las sociedades [...] que son formadoras de la colonialidad del poder” (Beverley 338).

No es sorprendente que, por ejemplo, para Néstor García Canclini, “la dinámica de las culturas populares consist[a] en la hibridez más que en la subalternidad” (ibíd. 336).

híbrido, que le permite canibalizar todo aquello que sirva a sus fines y desechar lo que no le resulta útil:

En un primer momento, su tarea consistió en experimentar la posibilidad de la unión de elementos culturales propios y foráneos sin ser meros receptores para producir un discurso original y propio. Los experimentos produjeron híbrides y deformaciones que poco a poco se fueron puliendo hasta producir un discurso que integra muy bien los elementos supuestamente contradictorios. De este modo se superó la separación entre un discurso serrano y un discurso limeño, entre un Perú profundo y un Perú centralista. (Espezúa Salmón, *Perú chicha* 78)

Jaime Bailón y Alberto Nicoli sostienen, acertadamente, que “[a]cabar con los purismos de todo cuño es un primer paso contra la exclusión” (152).

En opinión de Mario Vargas Llosa, para José María Arguedas la antigüedad y la tradición eran los valores culturales más preciados en una sociedad que había sido capaz de preservar su ancestral entraña mágico-religiosa (*La utopía arcaica* 283). Por esta razón, Vargas Llosa piensa que, en el fondo, Arguedas no apostaba por una cultura híbrida, porque terminaría contaminada por el progreso (ibíd. 332-333). Por el contrario, Antonio Cornejo Polar considera que Arguedas aspiraba genuinamente a que el Perú fuera una país “de todas las sangres” (*Todas las sangres*, 1964) y de “todas las patrias” (“¿Último diario?”, *El zorro de arriba* 345-346);¹⁶ es decir, “un espacio social abierto a

¹⁶ “He sido feliz en mis llantos y lanzazos, porque fueron por el Perú; he sido feliz con mis insuficiencias porque sentía el Perú en quechua y en castellano. Y el Perú ¿qué?: Todas las naturalezas del mundo en su territorio, casi todas las clases de hombres [...] Y ese país en que están todas las clases de hombres y naturalezas yo lo dejo mientras hierve con las fuerzas de tantas sustancias diferentes que se revuelven para transformarse al cabo de una lucha sangrienta de siglos que ha empezado a romper, de veras, los hierros y tinieblas con que los tenían separados, sofrenándose. Despidan en mí a un tiempo del Perú cuyas raíces estarán siempre chupando jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria, en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias” (Argueda, “Último diario”, *El zorro* 345-346).

la peculiaridades y disidencias de los varios grupos humanos que coexisten en él y [que] han preservado y desean preservar los modos idiosincráticos de sus culturas, no como repetición siempre de lo mismo sino, al revés, como resultado de las interacciones más o menos simétricas y no hegemónicas con sus próximos colectivos” (*Escribir en el aire* 182). ¿Qué es la cultura chicha sino ese espacio social abierto? (Otero Luque, “La cultura chicha” 36).

La migración fue determinante en la germinación de la cultura chicha. En la década de 1940, empezaron a invertirse los porcentajes de población rural y urbana en el Perú: “De una población mayoritariamente rural en 1940 (65%) pasa a una población predominantemente urbana en 1972 (60%), aumentando su participación en 1993 a 70%” (INEI). Entre las principales razones que explican el éxodo masivo de la población rural a las ciudades y el despoblamiento de los Andes durante el siglo XX, tenemos la explosión demográfica aunada a la expansión del latifundio no tecnificado en la sierra,¹⁷ que trajo como resultado la escasez de tierras cultivables para el campesinado,¹⁸ el auge en la exportaciones de algodón y caña de azúcar (sembríos propios de la costa) durante la Primera Guerra Mundial, el posterior desarrollo agroindustrial en la costa

¹⁷ “El proceso de expansión capitalista en las economías nacionales disminuye la importancia relativa del sector agropecuario y lleva al ocaso del latifundio tradicional que no se ajusta a las necesidades de reestructuración productiva (tal como era el caso en el Perú antes de la reforma agraria)” (Shirmer 843).

“La desinversión en el sector agropecuario tradicional desplaza a una masa creciente de campesinos sin tierras, intensifica el proceso de atomización y marginalización de los minifundios y lleva al crecimiento de los cinturones de miseria de los centros urbanos, que son el producto de las migraciones internas” (ibíd. 843).

¹⁸ “La creciente presión demográfica sobre la tierra no es acompañada por una expansión equivalente de tierras disponibles. Aunque se frene la expansión física del latifundio, el volumen de tierras disponibles para los sectores minifundistas sería cada vez más escaso. La fragmentación de la tierra imposibilita la rotación de cultivos, y como consecuencia de la sobreutilización y destrucción ecológica de los suelos, gran parte de los campesinos tienen que dejar la agricultura y migrar hacia las ciudades” (ibíd. 843).

La migración “fue consecuencia del incremento de la población y de la expansión del latifundio [...] La creciente población campesina expulsada de sus comunidades de origen pasó en los últimos cincuenta años [dice el autor en 1990] a formar parte del conglomerado urbano” (Matos Mar 2).

norte y la consiguiente necesidad de mano de obra en esa misma zona, el boom pesquero de la década de 1960 (Chimbote, Ancash), el fracaso de la Reforma Agraria (1969-1979), y la inseguridad ciudadana ocasionada por la Guerra Interna (1980-2000).

Dorian Espezúa Salmón ha ideado una ingeniosa metáfora para explicar el desarrollo de la cultura chicha en Puno, un departamento ubicado al sureste del Perú: la de las frutas, la ensalada de frutas y el jugo de frutas. En el primer estadio —el de las frutas— los grupos étnicos y culturales se mantienen separados, “de forma que se promueve el racismo, la segregación y la marginación desde una posición dominante y jerárquica” (21). El autor refiere que así era Puno hasta antes de la década del setenta (ibíd. 22). En el segundo estadio, el de la ensalada de frutas, “las frutas se van desarticulando en trozos cada vez más pequeños que se mezclan con trozos de otras frutas que también se parten de a pocos” (ibíd. 25). Comenta el autor que “la ensalada de frutas representa ejemplarmente los procesos de sincretismo, superposición, transculturación o heterogeneidad cultural encarnados muy bien en el proceso de cholificación estudiado por Aníbal Quijano” (ibíd. 25). Por último, el jugo de frutas, el tercer estadio, “representa el cuadro (nivel máximo de la mezcla) de todas las matrices culturales que conforman la cultura peruana” (ibíd. 27). Y agrega: “Creo que la cultura chicha representa este proceso” (ibíd. 27). Mas no sólo en Puno:

[D]onde llegaron pobladores de todas las regiones del Perú, las tradiciones y costumbres provenientes de todas las regiones del Perú, las tradiciones y costumbres —previamente mezcladas en cada región de este país —se fueron surtiendo a través de matrimonios, polladas, yunzas, fiestas patronales, anticuchadas, trabajos comunitarios, clubes de madres, campeonatos deportivos y demás actividades en las que participaron los hijos y ahora los miembros de una tercera y cuarta generación. No es raro encontrar en Puno como en Lima a personas que heredaron genes, tradiciones y costumbres negras, chinas, occidentales, amazónicas e indígenas al mismo tiempo. (Ibíd. 27)

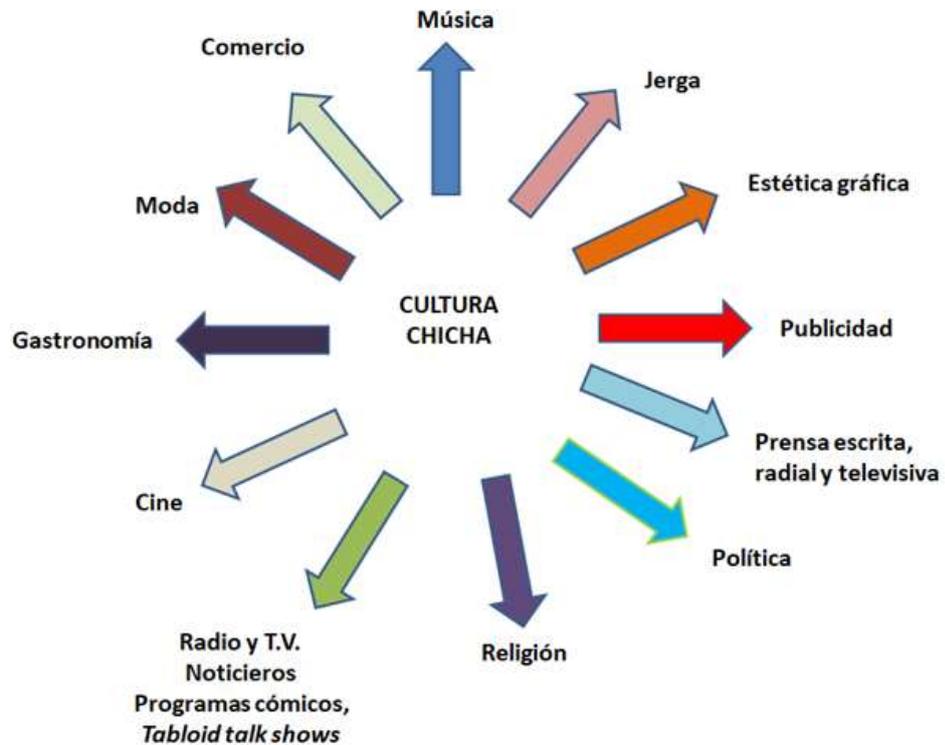
La cultura chicha se inició en el ámbito musical en la década de 1960.¹⁹ Mestiza, híbrida por excelencia, la música chicha es un género que combina el huaino (música andina) y otros tipos de música peruana con la cumbia, ritmos tropicales foráneos y rock, entre otros.²⁰ Pero fue en la década de 1980 cuando la música chicha logró consagrarse: “En los años 1985-1986 se desató la ‘fiebre chicha’. Por lo menos, medio millón de peruanos bailaban este ritmo todos los fines de semana. Playas de estacionamiento, terrenos sin construir y hasta carpas de circo abandonadas se convirtieron de la noche a la mañana en chichódromos” (Bailón y Nicoli 88). Y los conciertos de música chicha, las fiestas chicha y los chichódromos son promovidos con afiches multicolores diseñados con una estética gráfica sui géneris (chicha); carteles con “letras de colores fucsia, verde limón, naranja o amarillo sobre un fondo negro” (Subirana 9).

Cabe mencionar que, “[e]n el Perú “‘chicha’ es un término que señala el mal gusto y la improvisación [...] Se habla, por ejemplo, de políticos chicha (gente sin preparación, advenedizos), decoración chicha, economía chicha (informal)” (Bailón y Nicoli 72). Por este motivo, en el pasado “los propios músicos e intérpretes [de música chicha] eran renuentes a utilizarlo, por la fuerte carga peyorativa que los sectores criollos urbanos le otorgaban” (ibíd. 89). Asimismo, Garvich sostiene que muchos intelectuales, artistas y hasta los propios protagonistas se inhiben de cultivar la estética chicha porque “creen que el uso de la palabra ‘chicha’ ya, de por sí, caricaturiza y deforma un producto cultural” (60-61). Ciertamente, el grupo hegemónico asocia la cultura chicha al “mal gusto, a lo grotesco, a lo que no corresponde con los prototipos sociales, a la

¹⁹ Humber Ramiro Cárdenas considera que el tema “El avispon” (cumbia peruana), incluido en el álbum *Los Destellos* (1968) del grupo homónimo, marcó el inicio del género musical chicha (18). Por otro lado, la canción “La chichera”, compuesta por Carlos Baquerizo Castro y popularizada por Los Demonios del Mantaro en la década de 1960, le habrían dado nombre (16).

²⁰ Bailón y Nicoli aclaran que “[l]a fusión o las mezclas no son una particularidad de los grupos chicheros [...] Las fusiones, mestizajes e hibridez son una característica de todos los procesos culturales” (95-96).

transgresión de espacios culturales, a la invasión de y al acceso a espacios antes privados, a la borrachera, el pandillaje, la marginalidad, la delincuencia, el achoramiento, la ignorancia, la viveza o la mala educación” (Espezúa Salmón, “¿Cultura chicha?” 102). Afortunadamente, esta situación está cambiando hasta el punto en que, por ejemplo, “importantes empresas (una de ellas multinacional) eligieron al famoso compositor y cantante de cumbia andina Tongo (Abelardo Gutiérrez Alanya) como el personaje icónico de sus respectivas imágenes institucionales (celebrity branding)” (Otero Luque, “La cultura chicha” 38). En la actualidad, la cultura chicha permea casi todos los aspectos de la sociedad peruana y “lo chicha construye, de manera extraoficial, una nueva estructura social, mental y artística” (Espezúa Salmón, *Perú chicha* 78):



Curiosamente, “no hay evidencia de la consolidación de una literatura chicha, aunque sí de su génesis y progresivo desarrollo” (Espezúa Salmón, *Perú chicha* 178). Sin embargo, ¿cómo se explicaría que, a diferencia de la literatura, hayan surgido y continúen floreciendo la música, el arte escénico, el arte gráfico y el arte plástico chicha? Según Espezúa Salmón, tal vez esto se deba parcialmente a que

la literatura es la expresión cultural más elevada de un pueblo y de una cultura [...] [L]a literatura chicha vendrá cuando el escritor, el lector y el texto sean reconocidos como chichas porque expresan una sensibilidad chicha [...] Hasta ahora, no existe una literatura chicha debido a que ni los escritores, ni los lectores, ni los textos son o se consideran chichas en sí mismos. Todavía se ve lo chicha como la cultura del otro a la que me acerco para describirla desde una posición externa y poscolonial. (178)

Garvich tiene un concepto de literatura mucho más amplio y, en su percepción,

uno sí puede encontrar literatura chicha: En los cancioneros de las cumbias, en el estilo de muchas columnas de los periódicos informales, en las parrafadas de las radios AM de los conos y, me atrevo a decir, en los guiones de programas y series de televisión producidas por algunos canales. Discursos que, casi siempre, evidencian un estilo ampuloso de decir conceptos manidos, un refocilamiento en la sordidez, una conducta ovejuna frente al verdadero poder (fuerzas armadas, grandes empresarios, Iglesia), un sensacionalismo congénito, una fervorosa redundancia en el uso de la jerga y poco interés en el manejo adecuado (y no digamos creativo) de la palabra. (64)

De otro lado, Garvich compara el valor que tuvo la literatura indigenista en su momento con la que podría tener una literatura chicha si contase con cultores. Plantea que, de manera similar a la cantera indígena, en la cultura chicha podemos “encontrar nuevas formas, actitudes, éticas y expectativas que enriquezcan nuestro arte” (ibíd. 64). Estoy totalmente de acuerdo con este planteamiento, máxime si tomamos en cuenta que el

fenómeno chicha es la expresión del “tránsito de una sociedad de corte aristocrático-criolla hacia una sociedad más popular, confluyente, de corte democrático, en la que coexist[e]n todas las culturas vivas del país” (Quispe, “La cultura chicha en el Perú”). Espezúa Salmón pronostica que “[l]a literatura chicha estará vinculada a las narrativas étnicas [...], con relatos sobre la migración [...], con la narrativa urbana limeña o provinciana relacionada con el crecimiento y transformación del paisaje urbano y humano de las principales ciudades del Perú, y con la narrativa de la violencia política ubicada temporalmente en dos décadas donde de modo paralelo se desarrolla la cultura chicha” (*Perú chicha* 184).

En cuanto a la política, Bailón y Nicoli aseveran que “los chicheros nunca buscaron ser un grupo de resistencia o contestatario” y que, principalmente, “su meta era entrar al mercado y tomarlo a cualquier precio” (91).²¹ Sin embargo, la cultura chicha en conjunto constituye un movimiento —hasta cierto punto inconsciente— de rebeldía y de resistencia cultural al ser en sí misma un lugar de enunciación desde el cual el sujeto chicha puede expresarse y hacerse escuchar, y porque a través de sus manifestaciones híbridas logra despercudirse de las subjetividades del poder-saber hegemónico. Las manifestaciones del sujeto chicha orientadas a lograr la “igualdad de diferencias”; es decir, aquellas que aspiran a combatir la exclusión social mediante la reafirmación de su singularidad cultural, son expresiones del tipo que Boaventura de Sousa Santos denomina “cosmopolitanismo subalterno” (*Toward a new common sense: law, science, and politics in the paradigmatic transition*, 1995).²² No obstante, muchos aspectos de la cultura

²¹ En todo caso, cabe recordar que, conscientes del poder de la música chicha para llegar a las masas, Fujimori y sus partidarios bailaron al ritmo del Baile del chino durante la campaña de las elecciones presidenciales del año 2000 (Otero Luque, “La cultura chicha” 38). Jacqueline Fowks, en su libro *Chichapolitik* (2015), analiza este fenómeno.

²² Prefiero utilizar el término singularidad cultural en vez de identidad cultural para destacar el producto resultante (la cultura chicha) por encima del sentimiento de apego del subalterno a su grupo étnico (enofilia).

chicha surgieron de una manera espontánea, casi sin proponérselo, a consecuencia de la migración interna:

[U]n nuevo rostro cultural apareció como resultado de la confluencia de migrantes de todos los rincones del Perú [...] Se trata de una convivencia en la que se negocian olores, sabores, texturas, colores, sonidos en un espacio, donde todo se mezcla con todo rompiendo paradigmas, estereotipos y cánones establecidos por los prejuicios, las carencias o las ideologías culturales de los sectores conservadores. (Espezúa Salmón 46)

La ontología híbrida (casi un oxímoron) de la cultura chicha le permite (des)incorporar lo que no se aviene a sus intereses y canibalizar a discreción cualquier elemento o aspecto que convenga. Por ejemplo, teniendo muy presente las raíces prehispánicas y sin desmedro de ello, la cultura chicha es totalmente abierta a influencias foráneas y a novedades tecnológicas. Martín Tanaka sostiene que “la adopción de una *identidad chola moderna* [énfasis mío] le ha permitido al indígena una mayor integración social y conquistar la ciudad” (Rodríguez y Venturo 18).

Como bien lo sintetizan Bailón y Nicoli, la cultura chicha, que surgió inicialmente como un movimiento musical, ha pasado a “definir los rasgos más característicos de la peruanidad del siglo XXI: mestizaje y mezclas múltiples, creatividad y un inquebrantable afán de superación expresado en los constantes desplazamientos de la población en busca de un futuro mejor” (11). Ahora “[e]stamos frente a la cultura popular de la mayoría de los peruanos [...] Nada ni nadie puede detener el avance incontenible de una cultura que tiene múltiples manifestaciones que obedecen a un mismo impulso so-

“El pueblo es uno. La multitud, en cambio, es plural. La multitud se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única. Hay diferencias de cultura, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, diferentes formas de trabajar, de vivir, de ver el mundo y diferentes deseos. La multitud es una multiplicidad de tales diferencias singulares” (Michael Hardt y Antonio Negri, en Bailón y Nicoli, *Chicha power* 71).

cial y cultural. Casi toda Lima, casi todo el Perú se ha chicheficado” (Espezúa Salmón, *Perú chicha* 46-47).

Casi un siglo después de la publicación del *Manifiesto comunista* (1848), Gramsci subsume el término “proletario” del marxismo²³ en uno más amplio: el de “subalterno”, que incluye no sólo al trabajador asalariado sino a todos los sujetos que son marginalizados por quienes tienen el control del sistema económico y social —el bloque hegemónico— para privarlos de una participación política activa. A su vez, el concepto de “subalterno” ha ido ampliándose y perfilándose a lo largo del tiempo mediante enfoques multidisciplinarios, primero por los Estudios Latinoamericanos en los años 1960, luego por el Grupo de Estudios Subalternos liderado por Guha dos décadas más tarde, y después por el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos fundado en 1993 por John Beverley, Robert Carr, José Rabasa, Ileana Rodríguez y Javier Sanjines (apellidos en orden alfabético).

Teóricos como Said, Bhabha, Spivak y otros denuncian que “las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del ‘subalterno’ (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados” (Castro-Gómez 19-20). Spivak añade que los “subalternos” —es decir, los colonizados y, en general, los grupos oprimidos— carecen de un lugar de enunciación y, en consecuencia, requieren de la intermediación

²³ Marx y Engels definían al proletario como al trabajador que, para poder subsistir en una sociedad capitalista, en la que no tiene el control de los medios de producción y distribución, debe vender su mano de obra por un salario (*Manifiesto comunista*, 1848).

de los intelectuales del primer mundo para poder expresarse o ser escuchados (“Can the Subaltern Speak?”).²⁴

De Guha y del Grupo de Estudios Subalternos, tomo la definición por exclusión: subalterno es todo aquel que —marginalizado por razones de raza, etnia, religión, etcétera— no pertenece a la élite. Por otro lado, me alinee al escepticismo de Cornejo Polar ante el planteamiento de Spivak en cuanto a la supuesta “afonía” del subalterno:

[N]o voy a caer en el elegante sofisma de Spivak para quien subalterno como tal no puede hablar; primero porque es obvio que sí habla y elocuentemente, con los suyos y en su mundo, y segundo porque lo que en realidad sucede es que los no-subalternos no tenemos oídos para escucharlo, salvo cuando trasladamos su palabra al espacio de nuestra consuetudinaria estrategia decodificadora. (“Las voces subalternas”, *Escribir en el aire* 184).²⁵

No obstante, Cornejo Polar le da parcialmente la razón a Spivak cuando aclara que “la voz del subalterno nos invade en la vida cotidiana pero solamente la asumimos como parte de nuestras preocupaciones académicas cuando ha sido [...] seleccionada y adecuada (y con frecuencia traducida) por colegas más o menos prestigiosos o haber quedado transpuesta y transformada vía otro colega) en ‘testimonio’” (ibíd. 184).²⁶ En todo

²⁴ “[T]e subaltern cannot speak because it is constructed within some discourses that do without the emancipation of that voice” (Belamghari 410).

²⁵ “We must be careful in the process of conceptualizing subalternity, not to ensnare ourselves in the problem [...] , of the national elite itself as subaltern, that is, as transcriber, translator, interpreter, editor: to avoid, in other words, the construction of postcolonial intelligentsias as “sharecroppers” in metropolitan cultural hegemony” (Latin American Subaltern Studies Group, Founding Statement” 9).

²⁶ Entre 1968 y 1979, “the emergence of testimonial and documentary forms shifts dramatically the parameters of representation away from the writer and the avant-gardes. In contrast to the ambition of the Boom novelists to “speak for” Latin America, the subaltern subject represented in the testimonial text becomes part of the construction of the text itself” (Latin American Subaltern Studies Group, “Founding Statement” 5).

caso, del concepto de Spivak puede inferirse que un subalterno con voz propia dejaría de ser subalterno.²⁷

Cabe preguntarse también: ¿si el subalterno tuviera agencia, sobre todo en el campo económico, también dejaría de ser subalterno? Sucede que, en agosto de 2017, las pequeñas empresas y las microempresas (pymes) representaban el 95,6% del total de empresas en el Perú, aportando el 20,6% del PBI.²⁸ A esa fecha, las pymes en el Perú generaban 8 millones de puestos de trabajo, de los cuales 6,5 millones eran informales; es decir, los trabajadores no eran remunerados conforme a ley, proporcionándoles seguro de salud y pensiones (“Las Pymes son el 96.5%”). Aunque todavía hay mucho por hacer, resulta claro que, a falta de un trabajo—y de un trabajo adecuadamente remunerado—en el sector formal tradicional, un nutrido número de peruanos ha apostado por generarse su propia fuente de subsistencia. Bailón y Nicoli refieren que, desde la década de 1960, “[l]os migrantes se vieron obligados a construir un orden paralelo [...] elaborando sus propios mecanismos de producción y empleo” (*Chicha Power* 12). Más que eso: “Mientras el país formal seguía bajo la férula del capitalismo disciplinario [...], los migrantes se adscribieron al orden poscapitalista de horarios y labores flexibles, trabajo simbólico (medios de comunicación, informática), creación de nuevas subjetividades, prácticas de consumo y unidades económicas caracterizadas por su versatilidad, em-

²⁷ Entiendo el término agencia como la posibilidad, la capacidad y la flexibilidad que posee un sujeto para accionar y gestionar en la estructura social con el objetivo de ejercer resistencia y/o de producir cambios.

²⁸ El artículo 3° (Características de las PYPE) del Decreto Legislativo N°1068 dado por el Consejo de Ministros, con cargo a dar cuenta al Congreso de la República, publicado en el diario *El Peruano* el 28 de junio de 2008, define a las microempresas como entidades que tienen hasta 10 trabajadores y que generan ventas anuales de un monto máximo de 150 Unidades Impositivas Tributarias (UIT). Asimismo, define a las pequeñas empresas como entidades que tienen hasta 100 trabajadores y que generan ventas anuales de un monto máximo de 1700 UIT.

El Decreto Legislativo N°1068 modifica el artículo 3° de la Ley N°28015 de Promoción de Formalización de la Micro y Pequeña Empresa, publicada en el diario *El Peruano* el 2 de julio de 2003.

prendimiento e innovación (pequeñas y medianas empresas, pymes)” (ibíd. 12). Considerando la amplitud y variedad de manifestaciones de la cultura chicha, cabe preguntarse si el término subalterno es adecuado para referirse al sujeto chicha contemporáneo. En mi opinión, no puede afirmarse que el microempresario peruano haya dejado de ser un subalterno, así sea su propio jefe. Si bien el microempresario tiene más agencia que un proletario, la (supra)estructura existente lo limita y lo oprime. Todavía tiene mucho por (re)conquistar en materia de acceso y oportunidades.

Según un estudio realizado por Global Entrepreneurship Monitor (GEM) en el año 2004, es el desempleo o el temor a quedar desempleado lo que motiva a muchos peruanos a constituirse en empresarios independientes (ibíd. 69). “Se está generando una fuerte convicción en la mayoría de los peruanos, según la cual su prosperidad depende básicamente del esfuerzo realizado por ellos mismos” (ibíd. 69). El monto necesario para abrir un negocio en el Perú apenas supera los 12,281 soles (ibíd. 70), de los cuales el futuro empresario suele aportar alrededor de la mitad y el 50% faltante los financia con préstamos de familiares y amigos. El sistema bancario es demasiado costoso para un microempresario formal y, sencillamente, inaccesible para uno informal (ibíd. 70). “El 11,7% [de los encuestados] admitió haber prestado dinero a un amigo para un negocio; de este porcentaje de inversores informales (32%) ni siquiera espera recuperar su inversión, pues los criterios de préstamo carecen de una lógica comercial [...] Se presta básicamente porque si un familiar o un amigo quiere iniciar un negocio pero no tiene capital, y a veces ni siquiera una forma de subsistencia” (ibíd. 70). Esta forma de financiamiento es lo que Bailón y Nicoli denominan “banco chicha”.

Javier Garvich resume la economía chicha de la siguiente manera:

Lo chicha es también la emergente burguesía de matriz provinciana cuyo accionar incluso traspasa las fronteras. Chicha también es la voluntad de modernidad de los descendientes de los

migrantes, su permeabilidad a la innovación, su búsqueda de satisfacer y potenciar el consumo interno. Chicha han sido muchas iniciativas ciudadanas realizadas frente a la omisión del Estado y sus instituciones [...] Chicha es la búsqueda experimental de nuevas estéticas, de nuevos gustos, de nuevos productos. (61)

Más aún, Bailón y Nicoli sostienen que algunos de los conceptos y de las estrategias centrales de marketing que grandes corporaciones transnacionales aplican en el actual mundo globalizado poscapitalista ya habían sido ensayados de manera intuitiva por los micro/miniempresarios chicha peruanos (*Chicha Power* 12). Por ejemplo, pymes peruanas y empresas transnacionales comparten la convicción de que el núcleo del negocio no es el producto que ofrecen sino las experiencias aparejadas a éste.²⁹ En el caso de la música chicha, el grueso de los ingresos no proviene de la venta de discos sino de los conciertos,³⁰ y “las grandes transnacionales de la música y los productores de las grandes bandas de rock están adaptando esta estrategia debido a la fuerza de la piratería discográfica” (ibíd. 12). Producir por demanda y colocar el producto en donde se halla el consumidor mediante el comercio ambulante son estrategias que también comparten algunos grandes y pequeños empresarios.

En otro orden de ideas, aunque muy pertinentes, desde febrero de 1994, cuando el Perú se conectó por primera vez a Internet, cada vez más peruanos—antes ignorados o silenciados por los medios de comunicación de masas—pueden comunicarse sin restricciones a través del correo electrónico y de las redes sociales. Adicionalmente, un gran número de peruanos ahora tiene acceso a telefonía celular. De acuerdo con los datos del censo nacional de 2017, el 83.8% de los hogares censados contaba con telefonía

²⁹ Lo que vende es la marca, “la suma intangible de los atributos de un producto [...], la percepción de los consumidores es generada por sus propias experiencias y por la comunicación que reciben” (Bailón y Nicoli, *Chicha Power* 124).

³⁰ Además, “[e]l éxito económico del espectáculo se mide por la cantidad de cajas [de cerveza] que se venden y no por el número de asistentes” (ibíd. 30). Esto también lo afirma María Eugenia Ulfe (en Subirana 9).

celular y el 28% tenía acceso a Internet. Los datos tabulados por el Instituto Nacional de Estadística (INC) no incluyen a los miles de peruanos que, aunque no tengan Internet en sus hogares, acceden a esta tecnología a través de cabinas públicas, las cuales, debido a la altísima competencia, cobran una tarifa ínfima por el servicio que prestan.³¹ Gracias al acceso a la Internet, a la telefonía celular y a través de éstas al correo electrónico y a las redes sociales,³² hoy en día cualquier peruano—independientemente de su raza y/o del estrato económicos al que pertenece— es un reportero en potencia; por lo tanto, ya no aplica el elemento de mudez/sordera que Spivak le agrega al concepto de subalternidad. Propongo que a este nuevo sujeto, que ahora posee cierto grado de agencia y cuya voz resuena, se le denomine *subaltnet*, un *portmanteau* de subalterno + internet. Busqué en la red el término subaltnet y hallé más de quinientas entradas, pero no he detectado ninguna que le dé a este término el sentido que sugiero.³³ El término *subalter-*

³¹ Los cibercafés, a diferencia de las cabinas, están orientados a un público más pudiente.

³² Por otro lado, Bailón y Nicoli refieren que, según los resultados de un estudio realizado por Proexpansión para Prompyme [Centro de Promoción de la Pequeña y Microempresa] en el año 2015, en siete zonas de Lima en donde existe una gran concentración empresarial, únicamente el 15.1% de las pymes tenía conexión a internet, 74.4 % tenía acceso a telefonía fija y el 50.7% a telefonía celular (*Chicha Power* 59).

³³ Por ejemplo, Heber Rodríguez identifica el surgimiento de una clase subalterna que es víctima de cierta hegemonía virtual: “The chasm between populations with unlimited access, who are completely literate in all aspects of the technology and who have the economic power to consume and produce online commodities, and those who do not, creates a situation where a normative online identity predominates over a digital ‘other.’ The former group dictates online culture while the latter is left to respond. Those who navigate between these two realities, and have stakes in both sides of the technological divide, form a subaltern class” (Rodríguez, “SubalterNet: Networked Practices from Latin America in Response to the Internet”). Interpreto que, para Rodríguez, subaltnet es un “Otro” digital que no tiene pleno acceso al Internet, ya sea por falta de conocimiento o porque carece de los medios económicos para consumir la nueva tecnología.

El trabajo de Rodríguez está incluido en el número de *Media-N: Journal of the New Media Caucus* dedicado al tema “Mestizo Technology: Art, Design, and Technoscience in Latin America”, en cuya nota editorial Paula Gaetano Adi y Gustavo Cremill explican que “Rodríguez speaks about alternative ways in which art can serve as a place to challenge and replace the embedded power dynamics of the Internet with more egalitarian ones”.

nauta (subalterno + internauta), del que no hallé ninguna entrada navegando en la red, también serviría para describir al sujeto chicha contemporáneo. Para finalizar, a la consabida interrogante de Spivak —¿Puede hablar el subalterno?—, opongo otra pregunta: ¿Va a dejar de hablar el subaltern*et* peruano? Desde luego que no. Afortunadamente, ya nunca más podrá ser silenciado ni los miembros del grupo hegemónico podrán dejar de escucharlo.

© Frank Otero Luque

Obras Citadas

- Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. 1971. Buenos Aires: Lo-sada, 2011.
- Bailón, Jaime, y Alberto Nicoli. *Chicha Power: El márketing se reinventa*. 2009. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2013.
- Belamghari, Mohamed. "Can the Subaltern Communicate?" *Arab World English Journal*, vol. 6, no. 4, diciembre 2015, pp. 408-418.
- Beverley, John. "La persistencia del subalterno". *Revista Iberoamericana*, vol. 69, no. 203, abril-junio, 2003, pp. 335-342.
- Cárdenas, Humbert Ramiro. *Música chicha: La música tropical andina en la ciudad de Cuzco*. Lima: Ediciones Interculturalidad, 2014.
- Castro-Gómez, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. 1994. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", 2011.
- Espezúa Salmón, Dorian. "¿Cultura chicha?". *Crónicas urbanas: análisis y perspectivas urbano Regionales* 13.14, 2009, pp. 99-110.
- . *Perú chicha: La mezcla de los mestizajes*. Lima: Planeta, 2018.
- Foucault, Michel. "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método". *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. 2da. Edición, 1978, pp. 87-101. Publicado originalmente como *Entretien sur la prison: le livre at sa méthode*, en *Rev. Magazine Littéraire*, no. 101, junio 1975, pp. 27-33.
- y Noam Chomsky. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate. Noam Chomsky / Michel Foucault*. Traducción de Leonel Livchitz. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- "Founding Statement". Latin American Subaltern Studies Group. *Dispositio*, vol. 9, No. 45, 1991, pp. 1-11.

- Gaetano Adi, Paula, y Gustavo Cremill. Editores invitados. *Media-N: Journal of the New Media Caucus*, número especial *Mestizo Technology: Art, Design, and Technoscience in Latin America*. 1 noviembre 2016. Red.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales*. 1609. México: Editorial Porrúa. 1990.
- Garvich, Javier. "El carácter chicha en la cultura peruana contemporánea: ¿Literatura de la miseria o miseria de la literatura?" *Revista Peruana de Literatura* vol. 4, no. 6, 2007, pp. 60-4.
- Gutiérrez Correa, Miguel. *La violencia del tiempo*. 1991. Lima: Punto de Lectura, 2010.
- Hatun Willakuy* [Gran relato]: *Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de La Verdad y Reconciliación, Perú*. (2004). Lima: Comisión de Entrega de la Comisión la Verdad y Reconciliación, 2008.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). "3.1.1 Cambios en la composición urbano-rural". *Migraciones internas en el Perú*, Sep. 1995. Red.
- Kohan, Néstor. "El poder y la hegemonía". *Madres de Plaza de Mayo* N°6, diciembre 2003.
- "Manifiesto inaugural", Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1993.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1995.
- Matos Mar, José. "Las migraciones campesinas y el proceso de urbanización en el Perú". 1990. *UNESDOC Digital Library*, 1991, pp. 1-45. Red.
<<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000088100>>
- Otero Luque, Frank. La cultura chicha: entre el etnovaivén y el etnobúmeran: estrategias de resistencia y singularidad cultural del subalterno peruano." *Argus-a Artes & Humanidades*, vol. 7, no. 27, 2018, pp. 1-54.
- . "Literaturas y comunidades imaginadas de Mariátegui." *Argus-a Artes & Humanidades*, vol. 5, no. 20, 2016, 1-25.
- . "Postulados de (re)construcción de la nación peruana: el 'saber' de Clorinda Matto, el 'poder' de José Carlos Mariátegui, y el ayni como fórmula conciliatoria." *Ciberletras*, no. 40, Jul. 2018, pp. 47-63.

Rodriguez, Heber. "SubalterNet: Networked Practices from Latin America in Response to the Internet". *NMC: Media-N: Journal of the New Media Caucus*, número especial *Mestizo Technology: Art, Design, and Technoscience in Latin America*. 1 noviembre 2016. Red.

Quispe Lázaro, Arturo. "La cultura chicha en el Perú". *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad* vol. 1.no. 1, 2004, pp. 1-17.

Schirmer, Ute. "Reforma agraria y cooperativismo en el Perú: cambios estructurales y contradicciones de la nueva política agraria del gobierno militar del Perú". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 39, no. 3, 1977, pp. 799–856.

Subirana Abanto, Katherine. "A los 25 años de la muerte de Chacalón: una breve historia de cómo el concepto de lo chicha caracteriza lo peruano". *El dominical*, suplemento cultural del diario *El Comercio*. Lima, año 66, no. 13, 23 junio 2019, pp. 8-11.

Thieroldt Llanos, Jorge. Thieroldt Llanos, Jorge. "La cultura chicha como un nuevo y desconcertante nosotros". *Debates en sociología*, no. 25-26, año 2001. Revista del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP, pp. 187-211.
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/7075/7255>

Torre, María Elena. "Entre la fundación y el derrumbe: *La violencia del tiempo* de Miguel Gutiérrez". *Revista Iberoamericana* vol. 80, no. 247, 2014, pp. 373-98.

Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Alfaguara/Santillana, 2008.