

# Discriminación, integración y el discurso del progreso en la Nueva Lima: Testimonios urbanos de cuatro jóvenes limeños

Sara Smith

*Université de Montréal*

## 1. Introducción

Las migraciones andinas del siglo XX produjeron un crecimiento demográfico sin precedentes en Lima, alterando drásticamente el paisaje urbano como también su tejido social. La ciudad ya cuenta con nueve millones de habitantes, un tercio de la población total del país. A partir de los años noventa, en Perú, la liberalización económica, la urbanización, la globalización y la expansión de los medios masivos de comunicación profundizaron los procesos de modernización y privatización socioeconómicas, pero también provocaron la formación de nuevos puntos comunes entre las multitudes (Martín Barbero 2000). Armando Silva describe las ciudades latinoamericanas como “trans-cities”, afirmando lo siguiente:

*Trans-Cities correspond to cross sections of the various simultaneous influences under which the [Latin American] metropolises grow, without having resolved their previous historical stages, and in which their resounding characteristic is to develop amidst urban chaos. This has led them to assimilate all that they embrace in their unconstrained growth, whether in terms of their physical size or their precipitate and fierce assimilation of new technology (2000: 158).*

Esta nueva forma de experimentar la modernidad corresponde al orden “mercadológico” de las sociedades urbanas latinoamericanas contemporáneas, así como a las nuevas jerarquías sociales y relaciones asimétricas del poder que se encuentren disimuladas dentro de una diversidad extendida (Ortiz 2000: 51). Debido a “la explosión posmoderna de las diferencias” y, junto con los cambios en el orden económico, puede observarse una creciente aceptación de la diversidad cultural en la población limeña general (Ortiz 2000: 52). La discriminación social y étnica, sin embargo, persiste, pero adquiere nuevas dimensiones y sutilezas dentro de este nuevo marco socioeconómico.

Este trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación sociolingüística de Juan C. Godenzzi, intitulado *L'espagnol à Lima: variation sociolinguistique dans le contexte de l'urbanisation*. Para ello efectuamos un estudio crítico de los discursos de cuatro jóvenes limeños, quienes tenían entre 18 y 23 años cuando fueron entrevistados en el 2005. A continuación, se presenta un análisis de la manera en que los entrevistados representan conceptualmente a Lima, tanto la ciudad como a la gente que vive en ella. Para dar cuenta de los cambios socioeconómicos contemporáneos, nos referimos al estudio de marketing de Rolando Arellano Cueva y David Burgos Abugattas, *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, de los Quispe...*, publicado

en el 2004. Arellano y Burgos describen la Lima actual como una ciudad de “migrantes” e “informales,” quienes en su mayor parte viven en el área “conurbana”, es decir las zonas urbanas periféricas, ubicadas al norte, este y sur de Lima Central y Callao. Asimismo, describen la existencia paralela de dos Limas: la “Lima Clásica”, que remonta a aquella ciudad histórica descrita como “la ciudad de los reyes” y que evoca el centro urbano, ordenado y exclusivo de la alta sociedad aristocrática colonial; y la “Nueva Lima”, constituida por los migrantes, los hijos de migrantes y sus descendientes, que se está concretizando como espacio multicultural y cosmopolita. De manera semejante, clasificamos a los entrevistados en estas dos categorías paraguas, refiriéndonos a los informantes como “limeños clásicos” y “nuevos limeños”. El acto de designar al migrante y a sus descendientes como “nuevos limeños” y a las familias “criollas” y “mestizas” como “limeños clásicos” apunta a un cambio de perspectiva respecto al orden económico y sociocultural en Lima. En efecto, mientras el calificativo “nuevo” suele ligarse a nociones evaluativas positivas, como “progreso,” “modernidad” y “emergente”, las cuales antes se vinculaban a la figura del criollo peruano, el modificador “clásico” tiende a connotar rasgos culturales históricos y perdurables, evidenciados por los términos “antiguo”, “tradicional”, “pasado”, los cuales solían vincularse a lo considerado como “indígena”.

Se ha planteado que una faceta importante de la cultura limeña es su nostalgia, la cual Sebastián Salazar Bondy, en su ensayo clásico, *Lima la horrible*, denomina “la Arcadia Colonial” (Salazar Bondy 2002: 35)<sup>41</sup>. Esta última se refiere a un conjunto de mitos y prácticas culturales que, ya durante la modernidad, reproducen rasgos socio-estructurales del orden colonial, legitimando así la separación entre sectores socioeconómicos de acuerdo con la lógica racista, patriarcal y urbano-céntrica del sistema colonial (Lander 2000). En comparación, proponemos que, en el siglo veintiuno, la sociedad limeña continúa sintiendo nostalgia, pero ahora por un proyecto moderno criollo incumplido. El discurso de los entrevistados, pues, actualiza y naturaliza varios aspectos del pensamiento moderno-colonial (Quijano 2000). Por ejemplo, reafirma el dualismo ciudad/campo, apelando tanto a nociones positivistas del evolucionismo histórico y el progreso sociocultural como a perspectivas románticas que atañen a la vida campesina. También se nota un destacado anhelo por el proyecto sociopolítico y urbanístico nacido del discurso de la modernización en decadencia. En resumen, planteamos que las entrevistas que aquí estudiamos evidencian elementos discursivos que sirven para justificar las nuevas formas de jerarquización social “mercadológicas” o posmodernas de acuerdo con nociones ideológicas Lima-céntricas.

---

<sup>41</sup> En la página 35 Salazar Bondy plantea lo siguiente: “Lima y los limeños vivimos saturados de pasado. [...] Se ha decidido así que nuestra ciudad está impregnada de una como extraviada nostalgia, y esto es cierto más en lo que atañe al descamino del sentimiento que al sentimiento mismo. Porque, ¿hacia dónde miran nuestros ojos históricos? Miran al espejismo de una edad que no tuvo el carácter idílico que tendenciosamente le ha sido atribuido y que más bien se ordenó en función de rígidas castas y privilegios de fortuna y bienestar para unos cuantos en desmedro de todo el inmenso resto. [...] La época colonial, idealizada como Arcadia.” Salazar Bondy se apoya además en la obra del historiador Raúl Porras Barrenechea.

## 2. Modernidad y América Latina

Lo que en el contexto latinoamericano suele considerarse como “la modernidad” parte de la consolidación de los estados republicanos, en el siglo XIX, fundados sobre las nociones liberales e ilustradas de igualdad y ciudadanía, centralización del aparato estatal, industrialización, apertura de la economía nacional en el extranjero y proyectos de creación literarios y artísticos, vinculados con la formación de identidades nacionales regionales (Ortiz 2000). Así, para Ortiz, la modernidad constituye en lo esencial un proceso de integración general ligado a la constitución de la nación. Esta última, según él, presupone que, en el ámbito de un territorio determinado, ocurre un movimiento de integración económica (surgimiento de un mercado nacional), social (educación de “todos” los ciudadanos), política (advenimiento del ideal democrático como elemento ordenador de las relaciones entre partidos y entre clases sociales), y cultural (unificación lingüística y simbólica de sus habitantes) (47).

Otros pensadores latinoamericanos, como por ejemplo Aníbal Quijano, Edgardo Lander y Walter Dignolo, han lanzado su propia interpretación crítica de la modernidad, planteando que esta última no constituye sino una continuación del proyecto colonial global, bajo los auspicios del orden republicano local, pensado y desarrollado siempre sobre la base de la experiencia y punto de vista de los centros metropolitanos (Quijano 2000; Lander 2000; Dignolo 2000). Así, la noción positivista y universalista del “progreso” forma el eje central de una perspectiva eurocéntrica de la modernidad, que supone que “la historia universal” (olvidando que está basada en la experiencia local de la Europa occidental) evidencia una evolución lineal hacia la civilización y la modernidad.

Actualmente, en América Latina está pasando una oleada de cambios importantes, período llamado por algunos críticos como “la segunda modernización”, en la cual el subdesarrollo y los elementos socioculturales coloniales y precolombinos más resistentes enfrentan a los procesos de la globalización como también a otras tendencias posmodernas (Volek XI). A modo de clarificación, aquí concordamos con Jameson que “globalización y postmodernidad son una misma cosa. Se trata de dos caras de un mismo fenómeno. La globalización lo abarca en términos de información, en términos comerciales y económicos. Y la posmodernidad, por su lado, consiste en la manifestación cultural de esta situación” (Hugo 2001: 1). Si bien la globalización significa una mayor integración de las economías políticas locales a las internacionales, para muchos críticos el posmodernismo representa una actitud más bien de cinismo frente a las propuestas teóricas y los proyectos sociopolíticos de la modernidad (Hugo 2001: 2; Richards 2002: 225-7). Esto, sin embargo, no parece ser el caso para los entrevistados, cuya actitud frente a su realidad cotidiana corresponde más con el paradigma moderno, lo cual nos lleva a plantearnos que quizás, a pesar de las diferencias superficiales (visibles, auditivas, espaciales, económicas, etc.), el caso de Lima evidencia una fuerte integración homogeneizadora (ideológica, discursiva, lingüística, cultural, etc.), cuya lógica sociocultural corresponde más con un segundo giro hacia la modernidad colonial que con una lógica sociocultural “posmoderna”.

### 3. Aproximaciones teóricas y metodológicas del análisis del discurso

El término discurso tiene muchas definiciones, de las cuales concordamos con su aceptación más corriente: un acto lingüístico/semiótico de comunicación cuyo sentido depende de la “situación de comunicación”<sup>42</sup> particular en que se realiza (Widdowson, cit. en Garrido Rodríguez 2001-2002: 132). Dicho de otra manera, la estructura y el sentido del discurso dependen del contexto específico y de las normas sociales “institucionalizadas” que enmarcan su presentación e interpretación (Foucault 1971; Fairclough 1989; Garrido Rodríguez 2001-2002: 132). Lo que se considera como el “contexto”, pues, está constituido por unas categorías (en cuanto sean relevantes para los discursantes) que nos permiten determinar o imaginar el ámbito general que circunda al texto: el tiempo, el espacio, el lugar, los participantes, sus acciones y conocimientos, el trasfondo institucional, etc. (Widdowson, cit. en Garrido Rodríguez 2001-2002: 132; van Dijk 2005: 74). Así, el “contexto” no constituye necesariamente una realidad objetiva que preceda al discurso o que influya directamente en éste, sino que compone una fuerza subjetiva cuya influencia en el discurso depende de su relevancia para los participantes (van Dijk 2005: 74). Esta perspectiva funcionalista del discurso implica además una relación importante entre discurso y poder, en cuanto el discurso sirve de mecanismo sociopolítico reforzante, transformador y/o subversivo (Garrido Rodríguez: 137; Fairclough 1989).

Las instituciones, sin embargo, no pueden influir directamente en los procesos discursivos, sino que sus modos, rituales y restricciones tienen primero que internalizarse (van Dijk 2005: 75). Por lo demás, entre el discurso y las instituciones sociales se da, de modo tripartito, la mediación humana en el nivel cognitivo de la manera siguiente: discurso – cognición – sociedad (Fowler 1991; Fairclough 1995; van Dijk 1994; 2001). Según van Dijk, “nuestra mente no simplemente “representa” la realidad, sino que la construye [...]. La representación no es simplemente una copia (mental, discursiva) de la ‘realidad’” (2002: 7). A pesar del elemento creativo o productivo del discurso, el enunciado individual se relaciona en mayor parte con la formación social del individuo, ya que en el discurso se reproducen las meta-narrativas sociales, normalizándose a manera de ocultar suposiciones ideológicas (u otra) (Foucault 1971; Ducrot 130; Fowler 1991: 80; van Dijk 2001). Mientras los métodos de análisis del discurso a menudo distinguen entre el habla informal de la vida cotidiana y el habla formal que se da en los contextos institucionales, el análisis del discurso conversacional se centra en el estudio de la producción, reproducción y transformación de ideologías y relaciones de poder en el discurso, de modo que una diferenciación *a priori* entre los espacios formales e informales resulta “analíticamente no necesaria” (Pomerantz y Fehr 1997: 64).

El corpus de este trabajo está formado por cuatro de las entrevistas del proyecto de investigación sociolingüística “*L’espagnol à Lima: variation sociolinguistique dans le contexte de l’urbanisation*”. De ahí que hayamos dividido cada entrevista en unidades de habla o fragmentos discursivos que aquí llamamos “segmentos conversacionales”. Estos últimos han sido definidos de acuerdo con lo que consideramos ser sus límites temáticos.

---

<sup>42</sup> La situación de comunicación está conformada por los participantes, el trasfondo institucional, el lugar, el tiempo, etc. (Widdowson, cit. en Garrido Rodríguez: 132).

Para hacerlo, identificamos el comienzo temático del segmento. Empezamos con una pregunta del entrevistador (o la entrevistadora) que de alguna manera logra cambiar la temática conversacional de la precedente. La pregunta del entrevistador, sin embargo, solo constituye un esfuerzo por cambiar la temática hasta que el informante la acepte al contestar la pregunta de una forma que le corresponda apropiadamente (Pomerantz y Fehr 1997: 71). Es decir que el segmento lo consideramos terminado cuando el copartícipe (el interlocutor) ratifica el cambio temático tanto explícita como implícitamente. Basta observar el ejemplo del siguiente segmento tomado de la entrevista con Georgette:

[COMIENZO DE SEGMENTO]

**E:** <sup>43</sup> A ver, a ver, cuéntanos, eh, ¿dónde naciste, en qué lugar, en qué año?

**I:** Ya. Yo nací, con dirección y todo, en la unidá- vecinal del Rímac, eh... nací en el hospital B. Leguía, en el año mil novecientos ochenta y seis.

**E:** Ya... ¿tus padres...?

**I:** Mis padres son limeños los dos, ambos, mi mamá, mi papá, eh... ambos vienen de padres que... fuera de Lima, ¿no? provincianos los dos.

**E:** ¿Cuántos hermanos tienes?

**I:** Tengo cuatro [...]

[FIN DE SEGMENTO] (CAMBIO EXPLÍCITO)

Aquí identificamos el “fin de segmento” como el lugar donde termina el tema introducido en la parte demarcada como “comienzo de segmento”. Hay que mencionar que es el intérprete el que determina los límites temáticos, los cuales pueden variar. Por ejemplo, el segmento mencionado podría ser categorizado como “los orígenes”, o también como “la familia” (para lo cual se habría tenido que alargar el segmento).

Esto nos lleva a nuestra última aproximación teórica y metodológica. El análisis del discurso implica algunos principios y prácticas de la hermenéutica, la cual involucra ciertos problemas. Por un lado, el intérprete arriesga imponer sobre el texto, de forma no crítica, un cuadro ideológico y social propio a modo de sofocarlo. Esto consta de un análisis “intérprete-céntrico”, en el cual el texto se entiende desde el punto de vista sociohistórico e ideológico del intérprete (Godenzzi 2005: 137). Por otro lado, el intérprete podría pretender “ingenuamente liberarse de los propios esquemas, ‘quemar las naves’ y abandonarse en el mundo del texto” (Godenzzi 2005: 136), efectuando así un análisis “texto-céntrico”. Finalmente, aun cuando el crítico encuentre un punto de equilibrio entre estos dos polos, siempre hay que reconocer la subjetividad de su análisis y que otra interpretación es posible. Y esto vale también en el uso de fuentes secundarias (etnografías, estudios sociológicos, historiografías, análisis políticos, etc.), de las cuales dependen mucho los estudios del discurso, que suelen apoyarse en ellas para conocer mejor el contexto. Por esto nos apoyamos en autores cuyas investigaciones críticas se centran sobretodo en temas regionales.

---

<sup>43</sup> La “E” representa al entrevistador y la “I” al informante.

#### 4. Análisis del corpus

Nuestro corpus de análisis se basa en las entrevistas de Américo M. y Cecilia L., que consideramos “limeños clásicos”, y de Anderson D. y Georgette M., que clasificamos de “nuevos limeños”. Los entrevistados también establecen una clara distinción entre la gente que consideran ser “limeños de verdad” (“los pitucos”) y la gente que se asocia a una u otra comunidad de migrantes. Todos los informantes describen la sociedad de migrantes como concentrada principalmente en las zonas conurbanas y como heterogénea, lo cual contrasta con lo que según ellos es la homogeneidad de la sociedad limeña de los barrios clásicos y los nuevos barrios “pitucos”. Cuando se hizo la entrevista, en el 2005, Américo M. era un joven de 18 años. Nació en Ica, ciudad ubicada al sur de Lima, pero vivía con sus padres en Surco, barrio céntrico de Lima. Por su parte, Cecilia, que tenía 23 años, nació en Lima de padres limeños y se crió en el barrio San Luis en el centro de Lima. Anderson, que tenía 20 años, nació y se crió en la zona de Manylsa del distrito municipal de Arte Vitarte, en zona conurbana. y es limeño de segunda generación, por el lado de su padre, y de tercera generación, por el de su madre. Finalmente, Georgette, que tenía 18 años, nació en Rímac, barrio del centro limeño, aunque, en el momento de la entrevista, vivía en Los Olivos, barrio próspero de la zona conurbana. Si bien los dos padres de Georgette nacieron en Lima, sus abuelos habían migrado a la ciudad desde otras provincias peruanas. A pesar de sus orígenes distintos, los jóvenes ejemplifican muchos puntos en común. Por lo general, todos son solteros, estudiantes y viven con sus padres. Entre otras cosas, se sienten muy identificados al barrio propio, frecuentan casi exclusivamente los centros comerciales, se interesan por la lenguas extranjeras (particularmente el inglés), admiten una preferencia por los espacios privados (la casa familiar, la casa de los amigos, etc.) y suelen denunciar lo que consideran ser el desorden urbano, el cual es relacionado con la falta de voluntad política, la delincuencia y los migrantes. Finalmente, todos encuadran sus observaciones e impresiones respecto a la sociedad limeña dentro del mismo marco discursivo del “progreso”.

Según Arellano y Burgos, las zonas periféricas de Lima han tendido a vincularse a la imagen clásica del migrante rural, pobre, marginado y subalterno, “durante mucho tiempo [...] decir migrante era igual a decir pobre, y [...] decir pobre era igual a decir anticuado” (Arellano y Burgos 2004: 22). De la misma manera, la imagen del limeño clásico solía vincularse con la de la prosperidad económica, el poder sociopolítico y la cultura nacional. Esta relación tripartita, entre capacidad económica, poder y cultura, además implica algunas nociones de evolución social basadas, por su parte, sobre unas presuposiciones teóricas eurocéntricas (Quijano 2000). De acuerdo con Quijano, los europeos occidentales imaginaron “ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza”; esto:

les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no

solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas (212).

Luego, las clases altas americanas o “criollas”, siempre en búsqueda de su propio reconocimiento por parte de Europa, reprodujeron esta misma línea de pensamiento y la aplicaron en sus contextos regionales para juzgar a las clases inferiores en sus propios países (Richards 2002: 226).

Dentro de este marco, la capacidad económica “estaba dada por el ingreso monetario corriente o asalariado, la posesión de ciertos bienes o tipos de vivienda propios de la antigua sociedad limeña” (Arellano y Burgos 2004: 22). Éste, sin embargo, ya no da cuenta de los ingresos “variados, ocultos e impredecibles” de las comunidades de migrantes que son “más altos que el previsto” (Arellano y Burgos 2004: 22). Quijano relaciona este énfasis en el trabajo asalariado con las raíces coloniales y racistas de los países americanos (2000: 207). La relación entre clase social y clase económica todavía forma parte importante de la experiencia cotidiana y del imaginario del limeño de su ciudad, como se ejemplifica en el testimonio de Anderson:

E: ¿Y si te dijeran que te puedes mudar por ejemplo, no te llama la atención, esto, La Molina, Monterrico, Miraflores, San Isidro...?<sup>44</sup>

I: (...) sería... igual pue-... sería igual si me voy a vivir allá, vengo a vivir acá...

E: ¿Pero te gustaría vivir por allá o no?

I: Claro, podría ser... sí me gustaría ir a vivir tam-ién por allá para ver cómo es este... la clase de vida por allá, aunque no... no me gusta la... las personas de... a mí no... yo siempre... nunca me ha gustado las personas que... **que son de... de que yo... yo tengo más... que tú eres menos... que yo tengo dinero, que sí, que te doy, no te doy... tengo carro... si quieres paseamos con mi carro, o si no bájate... no, no**, no me gusta e... esa- personas, no... sé que... esas personas yo... yo le llamaría como unas personas que... que... que piensan que... que... que con su dinero van a comprá- todo, ¿no? no es así pue- porque... tendrás dinero, tendrás todo, pero... una casota, tendrás, este... mucho dinero, tendrás, este sirvientes de to-o, pero... para qué... pa- qué te vale, la vi-a nunca se compra, no, si la muerte te llega, te va a llegar, si no, no.

E: Claro.¿y consideras que las personas que viven por esos barrios son así o la mayoría es así?

I: Mayormente son esa... son así mayormente. (Mi énfasis.)

Sin embargo, este imaginario, aunque continúa representando el orden socioeconómico histórico de los limeños clásicos, también apunta a nuevas experiencias y relaciones sociales, evidenciado por el siguiente segmento discursivo tomado de la entrevista con Georgette:

E: ¿Y la situación económica?

I: ¿De aquí, en el barrio?

---

<sup>44</sup> La Molina y Monterrico son nuevos distritos exclusivos de Lima, ubicados al lado del distrito central, mientras Miraflores y San Isidro son distritos exclusivos más históricas.

E: Ajá

I: Bueno la situación económica, la verdá- es que depende de cada familia, ¿no? La mayoría acá, los provincianos, yo me he dado cuenta que son bastantes trabajadore-; por ejemplo, acá en frente, hay una cerraje...el señor es ancashino, toda su familia son ancashino, tiene su cerrajería, le va muy bien en su negocio, tiene su casa bien bonita, casi doscientos veinte metros cuadrados, todo levanta-o, segundo piso, eh...luego, acá la mayoría de las familias, sí, tienen una profesión, ¿no? viven cómodamente, ¿no? una que otra que...tienen, este, económicamente están un poco restringidos, pero tampoco ¿no? no es de...de que le esté faltando, ¿no? o sea, me parece que sí...sí viven **regular**, ¿no? (Mi énfasis.)

Del mismo modo que Georgette, Anderson también habla de “regularidad” socioeconómica en la zona conurbana. Este término “regular” me parece marcador (inter)discursivo, ya que se refiere a un estilo y filosofía de vida que, sea o no “adinerado”, difiere del estilo de vida de los barrios referidos anteriormente, los cuales para Anderson y Georgette constituyen exhibiciones (a menudo ostentosas) de riquezas. Citamos aquí a Anderson:

E: Mm. Claro. ¿Dime y... cómo es la situación económica de este lugar... cómo crees tú, cómo puedes caracterizar la situación económica, es buena, es mala, es término me...?

I: **Es regular... es regular**. Acá la gente no... no te puedo decir que... que tiene dinero y gente que no... o algunos tienen un buen trabajo pues... lo saben... manejar, ¿no? eso es lo bueno, hay que **saberlo manejar, por dónde va, en qué gastas... y por qué gastas**, ¿no? eso es lo... importante.

E: Claro.

El hecho de que no sean trabajadores asalariados, no significa para Anderson que los habitantes en la zona conurbana no “vivan cómodamente”. Según Anderson hay otras formas de “sacarse adelante”, es decir, de “progresar” económicamente. Por ejemplo, “saber manejar los gastos”; de este modo uno puede vivir más o menos “regular”. Georgette también aprecia esta misma actitud de cuidado financiero e inversión económica a largo plazo, la cual ha posibilitado que su familia tenga bastante éxito económico, y la cual permitió que su familia se mudara desde Rímac a Los Olivos, considerado un barrio bueno, tranquilo y próspero. A pesar de sus bases económicas humildes, de micro-comercios y empresarios independientes, el cono urbano es considerado como centro simbólico del progreso económico en Lima, lo cual tanto Américo como Cecilia afirman:

E: ¿Y cómo, qué visión tienes del lugar, de los lugares del cono, cómo es?

I: Bueno, depende de la zona, ya que en los conos, eh, en la actualidad, son símbolo de progreso económico ya que debido a los pequeños, eh, comercios que ellos manejan están, pueden, tienen una capacidad adquisitiva posiblemente hasta similar a la gente que vive en Miraflores. Sin embargo,



tienen otras, otras prioridades de gastos y, por ende, y también el tema de la discriminación social hace que no los consideremos clase media o clase alta.

E: ¿Cómo es eso, por qué?

I: Racismo, eh, yo que sé, conservadurismo.

Cecilia opina algo parecido:

E: Y las casas en el centro de Lima, ¿como eran?

I: Ah, bueno, las casas en el centro de Lima, bueno, no se estaban derrumbando tanto, ahora cada vez hay, hay menos en pie, este... [...]

E: ¿Qué gente es la que vive exactamente?

I: Esa gente, a veces creo que son, este, gente de Lima que no, no, no ha progresado, ¿no? este, de bajos recursos que no, que no ha podido surgir, ¿no?

E: La gente que sí progresó, ¿dónde está?

I: En los conos

E: En los conos...

I: En los conos. Por ejemplo, eh, Los Olivos, que son gente que sí, sí ha progresado ahora, eh, lo que empezó hace veinte años como un, como una, como una urbanización nueva de gente que recién llegaba a Lima, que no tenía muchas expectativas, porque se dedicó a trabajar, ahora tiene un, un, este, es todo un centro, o sea, un centro de, de movimiento económico tremendo... Ya, la gente que, que estuvo en el centro de Lima, o sea, es que hay que diferenciar, yo, yo diferencio a dos tipos de limeños, pues, ¿no? porque, a ver cómo, para mí el, el, el trato ha sido así, no, o sea, eh, la gente que llegó, bueno sus papás llegaron de, o salieron de Lima, de Barrios Altos, no, en mi caso, mi abuelos, eh, ah, progresaron yéndose a San Miguel, Magdalena, Pueblo Libre, eso fue el progreso. De los que viven en San Miguel, el progreso de esos hijos ha sido irse a, a, a San Borja, a San Luis, Monterrico, Surco, La Molina, ese ha sido el progreso, ¿no? lo, los que vivieron en San Isidro, que los abuelos vivieron en San Isidro, el progreso ha sido quedarse en San Isidro y seguir viviendo en San Isidro, no. De los progres-, pero de los que no progresaron y los abuelos se quedaron en Lima y los hijos en Lima y estos hijos siguieron sin progresar son los que, yo creo que siguen viviendo en Lima, Lima, Cercado, ¿no? llámese Barrios Altos, llámese La Vic, La Victoria, no sé.

Para estos jóvenes existen dos tipos de progreso. El primero se refiere al económico. El segundo se vincula al ámbito social. Para Cecilia, el progreso no significa la misma cosa para personas de orígenes diferentes, ya que, según ella, se hace de manera diferenciada dentro de los tres principales ámbitos sociales que considera ser separados y cerrados: el de los limeños clásicos, el de los nuevos limeños y el de los migrantes. Dicho de otra manera, lo que se considera como “progreso socioeconómico” ocurriría de forma paralela dentro de estos círculos sociales, pero no entre ellos, ya que cada uno tiene su propia “lógica” socioeconómica. Por su parte, Américo observa simplemente que, a pesar del éxito o “progreso” económico que uno pueda lograr, la clase alta limeña nunca

reconocería a una persona del cono urbano como uno de sus miembros, empujados en su nostalgia colonial.

Este uso particular de la noción de “progreso” que hacen los jóvenes corresponde a discursos socio-científicos “modernistas” de finales del siglo XIX. Éstos proponían una reorganización del paisaje físico peruano sobre la base de una problematización del carácter social del país y también su situación económica. Dentro del contexto peruano, las culturas andinas, los pueblos indígenas, los campesinos rurales, etc. representaban sociedades atrasadas o en vía de desarrollo y, en fin, un obstáculo al “progreso” del país respecto a la creación del estado nacional, así como a la prosperidad político-económica de éste. En el polo opuesto, Lima y la sociedad “criolla” se instauraron como los símbolos de su adelanto. Se afirma, pues, una tendencia hacia una “especialización” progresista de la sociedad peruana, la cual persiste en el imaginario limeño/peruano contemporáneo. De acuerdo con Orlove, *“the spatialization of the Indian became a way to speak safely of race in an era of citizenship: the overt topic could be the integration of the highlands into the nation, while the subtext continued to be Peru’s Indian problem”* (1993: 328). Esto corresponde además con la teorías eurocéntricas de la modernidad, las cuales, a partir del siglo XVII, “generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (Quijano 2000: 210); o, en el caso del Perú, de una trayectoria que culminaría en la cultura criolla nacional, que era su copia latinoamericana.

Los entrevistados también representan la identidad limeña de forma “especializada”, partiendo de la dicotomía obvia y básica: Lima (limeños) / fuera de Lima (provincianos y/o migrantes). Los hijos de migrantes, pero sobretudo los nietos de los migrantes que nacieron en Lima, pues, ya se consideran “limeños”. Tomamos el siguiente segmento de la entrevista con Cecilia:

E: ¿Conoces a gente de allí, de los conos?

I: Sí, de, bueno, de la, de la universidad.

E: Migrantes, hijos de migrantes.

I: No, bueno, nietos de, no, o sea, ellos, nietos de migrantes.

E: ¿Ya son limeños, ya?

I: Ya ellos ya son limeños.

De ahí que entre en juego el discurso de la “pureza limeña.” A partir del momento en que los descendientes de los migrantes se incorporan a la red social limeña, serán clasificados por sus conciudadanos en las categorías que corresponden a su grado de asimilación a la cultura hegemónica limeña “clásica”. Esta forma de “discriminación” se centra tanto en aspectos sutiles, por ejemplo, la forma de hablar o el comportamiento, como en otros elementos más obvios, por ejemplo, el barrio de origen, el aspecto físico de la persona, etc.

Aunque Lima se considera como una ciudad multilingüe, intercultural, liberalizada, globalizada, en la otra cara de ésta, el “crisol de un nuevo mestizaje

peruano” (Arellano y Burgos 2004: XXII), persisten unas formas de exclusión tradicionales entre los limeños clásicos y los nuevos limeños, ligadas a los prejuicios sociales tradicionales (la clase social, el color del piel, etc.). Ahora, sin embargo, están apareciendo nuevas formas de discriminación dentro del cono urbano. Como se verá más adelante, ésta se hace principalmente sobre la base de la forma de hablar el castellano. Marisol de la Cadena (2004), observando las nuevas jerarquías sociales que se establecieron dentro de las comunidades de migrantes andinos en Cuzco, describe un proceso de “desindianización” que no equivale necesariamente a una asimilación a la cultura nacional, sino a “distanciarse uno mismo de la condición social india” (2004: 332). Tomemos como ejemplo el siguiente segmento de Anderson:

E: Dime esto, tu mamá, desde pequeño, a ti no... de repente ¿no? no te inculcó eso... de que... que de alguna manera también heredó de su papá entonces. Lo de Ayacucho, lo de la sierra, ¿no?

I: No, no, nunca po-que yo... a mí me ha criado acá y no, no, no me ha inculca-o algo de que es de allá, de allá de...de la sierra

E: ¿Tu mamá también nació aquí en Lima?

I: Sí, ella nació acá en Lima

E: Mm. ¿Y alguna fiesta eh... religiosa aquí en la casa?

I: Fiesta religiosa, no. Ninguna, acá en la casa, no.

E: ¿Sólo celebran lo que es cumpleaños?

I: Sí, cumpleaños-

[...]

E: ¿Tú te sientes más limeño que provinciano, o de repente por ningún motivo has pensado que eres provinciano sino eres limeño y te sientes limeño porque naciste en Lima?

I: Yo creo que soy limeño porque... yo me he cria-o acá... he nacido en Lima. Yo sí soy limeño te podría decir porque... como te vuelvo a repetir soy de acá, he nació-o acá en Lima... he crecí-o acá en Lima... claro que conozco el... el departamento de mi papá pero... no soy de allá, no he nacido allá.

También tomamos el ejemplo de Georgette:

E: Dime, ¿fiestas familiares?

I: Mmm. Fiestas familiares, eh...de costumbristas

E: Costumbristas o de repente algún tipo de costumbre familiar, bautizos

I: Ah, ya, bueno, en realidá-, [...]mi mamá tiene tías que son de la sierra, tías que son selváticas y tengo familia selvática y serrana, de verdá-, tíos que son Uchiza, San Martín, de...de Tingo María, uy, de todos lados, y...mi abuelita por ejemplo es ancashina, ella ..ae mi mamá es limeña [...]siempre en la familia hacen sus fiestas costumbristas: las yunsas, ¿no? y la casa de una tía acá cerca, por Izaguirre, por el Municipio de Los Olivos [...]empezamos a ir con mi mamá...y a mí pues, este, no sé yo lo veía algo raro porque yo de ni...o sea más niña yo no había visto ese tipo de fiestas y como vivía, en la zona donde yo vivía la gente es limeña y la gente no hablaba de esas fiestas costumbristas, incluso decían: ay, esa gente, de...era un poco como que

dEscriminaba, ¿no? ay, los serranos, los cholo-, calla cholo, o negra, ¿no? ...y yo cuando iba con mi mamá, no sé, a mí no me gustaba tam-ién a...ver a mis tíos ahí bailando, alrededor de un árbol, escuchando huayno, haciendo pollada o picarones, ¿no?, no me gustaba, o sea yo decía: este es mi familia, qué fea familia tengo, ¿no? Incluso, hasta, yo quería dEscriminar a mis propios primo- [...]

Todos los entrevistados establecen una diferencia entre el carácter y el nivel de cultura de los migrantes de primera generación y la de sus hijos. Los entrevistados neolimeños, Anderson y Georgette, pues, se distancian así de sus orígenes geográficos (provincianos, campesinos), raciales (indígenas) y culturales (lenguas indígenas, prácticas culturales tradicionales). Aquí, el proceso de “desindianización” encaja con su asimilación o “limeñización”, pese a la discriminación social y el racismo que han conocido. El segmento siguiente marca experiencias que ha tenido Georgette con la discriminación, aunque con un giro importante, puesto que ella también reproduce esa actitud excluyente “limeña” frente a gente que tiene los mismos orígenes que ella:

E: Dime Georgette, ¿tú te sientes más limeña o más provinciana? O tienes de las dos partes?

I: Esa pregunta nunca me la había hecho. Más limeña...no sé creo que...

E: O de repente igual

I: A mí, no... yo... de ver... eh... mmm...de verdá- realmente no me gusta la discriminación. Yo detesto a la persona que dEscrimina a otra, pero sí lo que me molesta son las actitudes de otras personas, o sea el comportamiento. No sé...creo que más limeña en todo caso, ¿no? porque hay gente y gente, ¿no? justo ayer que fui a comprar a la panadería, eh acá en la panadería en una...en la esquina hay unas dos chicas que son provinciana- que son las que atienden, pero son bien malcriadas, no tiene nada que ver que sean provincianas, ¿no? una...un limeño tam-ién puede ser malcriado y cualquier tipo de gente, un eStranjero, ¿no? pero eran...ya bueno son provincianas y son bien dEséptotas, bien malcriadas a pesar de que la gente va y le compra te atienden mal, te tiran la plata y yo por eso ayer me molesté, ¿no? vine acá amarga y le digo, ay, a mi mamá le digo: esa serrana cómo me ha trata-o, pero, o sea se me salió, ¿no? ay, esa serrana y mi mamá me dice: ay hijita pero por qué te expresas así; es que esa serrana me da...to-avía que...serrana ahí...pero yo acá en mi casa, ¿no? pero yo en la calle nunca le he ofendido a una persona diciéndole oye serrana de porquería o cholo, ¿no? quizás uso otros términos pero no...no metiéndome con la raza, ¿no? porque, por qué sí yo tam-ién me siento que soy chola, ¿no? soy chola limeña, una chola pero...quizás cuando yo me he ido a pasear a LarcoMar o allá...quizás no quiero sentir la dEscriminación que sienten esos se...esos, este, las personas provincianas, ¿no? porque acá la gente siempre, si no estás bien vestida, te mira, o si no eres blanquito tam-ién te está mirando, ¿no? o sea eso no, eso no me gusta sentir eso, se...será que lo he sentido, he sentido algún tipo de dEscriminación, que no me gustaría hacerle sentir a otra persona, ¿no? pero en todo caso me sentiría más limeña.

El imaginario urbano general de los jóvenes consta de un espacio pluricultural dentro del cual se inscribe a sí mismo como una persona tolerante y abierta que trata de no discriminar. Sin embargo, puesto que Georgette no puede separarse de otra gente migrante en cuanto a su fisonomía, para ella la identidad se convierte en una actitud: “yo detesto a la persona que discrimina a otra pero sí lo que me molesta son las actitudes de otras personas, o sea el comportamiento”. A diferencia de servirse de las etiquetas “raciales” puramente físicas, Georgette discrimina (favorablemente o negativamente) contra sus conciudadanos según su comportamiento. De ahí que un “provinciano” se convierta en el despreciado “serrano” cuando la persona se comporta de modo que no corresponde con los criterios de comportamiento establecidos por Georgette para los migrantes, los hijos de provincianos y los limeños. Las representaciones que hace de la gente “provinciana” (y de sus hijos), que Georgette hace en otras partes de su testimonio, difieren de su representación de los limeños: a) “la gente limeña es a veces muy fría”; b) “una característica [...] de los limeños es que es más, más eh... trata, ¿no? de tener a gente al margen”; c) “es bien desconfiada, en cambio el provinciano no es tan desconfiado”; d) donde toda la gente es limeña, la gente es más avispada, avivada”; e) “todo lo ven tan liberal”; f) “es una zona más movida”; g) “todos los días es juerga para la gente”. Entonces, para ella, los limeños son personas excluyentes, desconfiadas, frías, liberales, avispadas, avivadas y juerguistas. Es decir, son todo lo contrario de los provincianos, que considera como gente incluyente, colaboradora, tranquila, conservadora, etc. A sí misma, Georgette se describe como “chola limeña”, es decir, con una identidad híbrida. Según sus propias declaraciones, tiene sensibilidades culturales más criollas (más cultas o elevadas) que ya no concuerdan con la cultura “provinciana”, de la cual se distancia por la manera de vestirse, los alimentos que come, la forma de comportarse, su música y el registro en el que habla castellano. Sin embargo, al añadir la palabra “chola”, es decir, al describirse como chola limeña, revela quizás la experiencia de haberse sentido diferente de los limeños “pitucos”, y aun despreciada y discriminada, diciendo “si no estás bien vestida, te mira, o si no eres blanquito tam-ién te está mirando”.

Aunque la palabra “indio” no aparece en ningún momento durante la entrevista, la palabra “serrano” parece connotar a “la idea de la inferior condición social de aquellos que merecían tal nombre” (De la Cadena 2004: 328). Nos explica De la Cadena que, a partir de la época de la reforma agraria, en el Perú:

Evitar la autorreferencia como indios llegó a ser un mandato implícito en la agenda indígena por un fortalecimiento de la identidad y la capacidad política. Durante ese período, los líderes se identificaron a sí mismos como campesinos. [...] La violencia contenida en el vocablo “indio” condujo al silenciamiento de esta palabra [...] (2004: 328).

Mientras el término “provinciano”, entonces, sale como etiqueta más neutra, más ambigua, más suave (eso sería porque solo tiene una connotación de “fuera de la ciudad” y no de un lugar donde viven indios), en contraste, la palabra “serrano” conlleva nociones sociales más racistas de determinismo geográfico que, en Perú, atribuían características a priori a las culturas serranas y selváticas para luego contrastarlas con la cultura costeña y criolla considerada como más “progresista” (Orlove 1993: 327).

Por último, la discriminación contra la forma de hablar el castellano constituye uno de los nuevos factores tanto para distanciarse de sus orígenes campesinos o indígenas como para distinguirse de la primera generación de migrantes. Lo afirma Anderson en el siguiente segmento:

E: Claro. ¿Tú crees que exista discriminación por... por la lengua que se hable? o sea, si hay por ejemplo un quechuahablante, ¿tú crees que la gente lo discrimine por ser quechuahablante, porque hable quechua?

I: Sí... hay... personas que sí lo discriminan, pero... sí he visto personas que... que discriminan a veces porque tú tienes algunos rasgos, ¿no? hay personas que vienen de... de... de Ayacucho, Huancayo y tienen rasgos, se les nota a la cara que... son de Aya(...) pero, no... yo... no lo hago... paso por alto eso... son, son, son de otro departamento y qué tiene, son humanos y vienen acá... acá a Lima, ¿no? así como yo me puedo ir allá, no me gustaría que me trate- mal por ser de Lima... igual manera hay que tratar a la gente como te gusta que te traten, ¿no?

E: Y esas personas que vienen de... de la sierra y que hablan también el castellano, pero que también saben quechua, esto, ¿su castellano crees tú que es diferente al castellano del limeño?

I: ¿Eh... eh... en la forma cómo lo hablan?

E: Ajá.

I: Sí, claro que es diferente, muy diferente porque... ellos ya... -tán acostumbra-os a hablar allá de otra manera pue- más te denominan el te dominan el quechua que el castellano.

[...]

E: Y frente a eso... eh, ¿crees tú que... hoy... la gente tiende a... a burlarse de eso o simplemente no le interesa que hable como hable?

I: No, eh... hay, hay muchachos que... que le gusta eh... para pasar el tiempo según ellos que -tá bonito burlarse así de los demás, pero... bueno, ellos sabrán po qué lo hacen y... así que... tendrán sus aGüelos, tendrán sus familiares que son... de... así tam-ién hablarán de la misma manera, si le gusta que se burlen de ellos, se burlan de los demás- pues se burlarán tam-ién de los suyos, ¿no?

E: Entonces, partiendo de eso, podríamos decir que hay diferentes formas de hablar el castellano

Tanto Anderson como Georgette distinguen entre el racismo y la discriminación lingüística. Para ellos, la manera de hablar, y no su fisionomía, sirve para determinar el nivel de progreso que ha logrado una persona. Aquí, “progreso” parece igualar la integración a la cultura urbana, es decir, la “desindianización” y la “limeñización”.

## 5. Conclusión

En conclusión, a pesar de su carácter superficial de ciudad “multicultural” y “mestiza”, Lima sigue ejerciendo una presión social fuerte para que uno se integre y

asimile a la cultura limeña hegemónica. Dentro del contexto de la prosperidad que se está dando en el cono urbano, anteriormente considerado como el espacio de los pobres, junto a la “explosión de las diferencias”, relacionada a la faceta simbólico-práctica de la globalización, la forma de hablar español se ha convertido en un elemento importante en que se fijan los entrevistados para identificar y diferenciar a los limeños. La valorización decimonónica del espacio costeño en general y limeño en particular, en contraste con las regiones fuera de Lima, estableció y promulgó el concepto de espacios del “progreso” en la sociedad peruana. De ahí que la noción *ideológica* del progreso se haya *naturalizado*, convirtiéndose en marcador discursivo que apunta a establecer, si no la integración racial, al menos un orden social limeño coherente, sobre la base común y no cuestionada de tal valor socioeconómico. Al mismo tiempo, este discurso funciona como metanarrativa sociocultural que refuerza las pertenencias e identidades limeñas, sirviendo, paradójicamente, para legitimar antiguas formas de separación y jerarquización sociales ligadas a la cultura limeña clásica, pero ahora instaladas en el interior de la sociedad neo-limeña. Así, por medio de este discurso de “espacialización social”, no solo los limeños clásicos continúan manteniendo una separación entre su ámbito social y el de los nuevos limeños, sino que también estos últimos se apropian del discurso para justificar una separación sociocultural entre un “nosotros”, constituido por los descendientes de migrantes andinos, y el “ellos” constituido, así como antes, por los migrantes recién llegados. Éstos además suelen ser etiquetados, incluso de forma despectiva, con los términos espaciales de “provincianos” y “serranos”, por quienes a menudo tienen antepasados con los mismos orígenes. También por esta razón, dentro del marco de las zonas conurbanas, la “raza” y el origen étnico no sirven como símbolos del nivel de progreso socioeconómico de una persona, sino que esto se mide sobre otros indicios, entre estos, el nivel de integración a “la cultura” general limeña, particularmente la forma de hablar. Aparecen, pues, nuevas formas de diferenciación y discriminación al interior del propio cono urbano, las cuales se asemejan a la lógica cultural limeña clásica, excluyente y nostálgica. De esta manera, las tradiciones discursivas de los llamados “limeños clásicos” son heredadas y asimiladas por las segundas y terceras generaciones de migrantes andinos, los ahora llamados “neo-limeños”.

## Bibliografía

- ARELLANO CUEVA, Rolando y David BURGOS ABUGATTAS. *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, los Quispe...* Lima: Epena, Arellano Investigación de Marketing, 2004.
- ARMANDO, Silva. "Post-Cities and Politics: New Urban Movements in the Two Americas". *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery*. Volek, Emil (coord). New York: Routledge, 2002. 158-171.
- BALLÓN, Eduardo. "Algunas notas para pensar la ciudad del siglo XXI". *La ciudad en el Perú: Perú Hoy*. Lima: Desco, 2004.
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957.
- BEASLEY-MURRAY, Jon. "Hacia unos estudios culturales impopulares: la perspectiva de la multitud". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Mabel Moraña (ed.) Santiago, Chile: Cuarto Propio, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. 149-167.
- BETHELL, Leslie (ed.). "Capítulo 2: Perú, 1960 – c. 1990". *Historia de América Latina: 16. Los países andinos*. Td. Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica; Cambridge UP, 2002. 59-104.
- BRUNNER, José Joaquín. "Traditionalism and Modernity in Latin American Culture". *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery*. Volek, Emil (coord). New York: Routledge, 2002. 3-31.
- CANCLINI, Néstor García. *Imagarios Urbanos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1999.
- CHAMBA CANADAHUIRE, Janet Magali. "El nuevo consumidor limeño". *Monografías.com*. 23 de septiembre de 2006. Artículo publicado en línea. <<http://www.monografias.com/trabajos39/nuevo-consumidor-lima/nuevo-consumidor-lima2.shtml>> 20 de junio de 2007.
- DE LA CADENA, Marisol. *Indígenas Mestizos: Raza y cultura en Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Language and Power*. New York: Longman, 1989.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Media Discourse*. New York: Edward Arnold, 1995.
- FOWLER, Roger. "Power". *Handbook of Discourse Analysis: Discourse Analysis in Society*. Vol 4. Teun A. van Dijk (coord.). Montreal: Academic Press, 1985.



- FOWLER, Roger. *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press*. New York: Routledge, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. France: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *The Archeology of Knowledge*. New York: Routledge, 2002.
- GARRIDO RODRÍGUEZ, María del Camino. "Análisis del discurso: ¿problemas sin resolver?". *Contextos*. 19-20:37-40, (2001-2002), 123-141.
- GODENZZI, Juan C. *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, Colegio de las Américas, Organización Universitaria Interamericana, 2005.
- ROMERO, Hugo, et al. "Postmodernidad y globalización: Entrevista a Fredric Jameson". *Archipiélago*. 63 (2004), 1-11.
- JONES, Gareth A. "Culture and Politics in the 'Latin American' City". *Latin American Research Review*. 41:1, (2006). 241-260.
- KABATEK, Johannes. "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico". *Lexis*. 29:2, (2005). 151-177.
- LANDER, Edgardo. "Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought". *Nepantla: Views from South*. 1:3 (2000), 519-532.
- MALLON, Florencia E. *Peasant and Nation: the Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- MONSIVÁIS, Carlos. *Los rituales del caos*. México, D.F.: Era Ediciones, 1995.
- MUMBY, Dennis. Introducción. "Narrativa y control social". *Narrativa y control social: Perspectivas críticas*. Dennis Mumby (coord.). Trad. Martha Eguía. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- ORLOVE, Benjamin S. "Putting Race in It's Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography". *Social Research*. 60:2, 1993. 301-336.
- ORTIZ, Renato. "Diversidad cultural y cosmopolitismo". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Mabel Moraña (ed.) Santiago, Chile: Cuarto Propio, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.43-54

- PLÖGER, Jörg. "Practices of Socio-Spatial Control in the Marginal Neighbourhoods of Lima, Peru." *Triolog*. 88:2, (2006). 32-36.
- POMERANTZ, Anita y B.J. FEHR. "Conversation Analysis: An Approach to the Study of Social Action as Sense Making Practices". *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies 2 A Multidisciplinary Introduction*. Teun A. Van Dijk (coord.). London : Sage, 1997. 64-91.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander (coord.) Buenos Aires: CLACSO, 2000. 201-246.
- RAMA, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Hanover, USA: Ediciones del norte, 1984.
- RICHARDS, Nelly. "Latin America and Postmodernity". *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery*. Volek, Emil (coord). New York: Routledge, 2002. 225-233.
- SALAZAR BONDY, Sebastián. *Lima la horrible*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción, Cuarta edición. 2002.
- VAN DIJK, Teun. *Estructuras y funciones del discurso*. 7ª ed. Mexico, D.F.: Siglo Veintiuno, 1990.
- VAN DIJK, Teun. "Discourse and Cognition in Society". *Communication Theory Today*. D. Crowley y D. Mitchell (eds.). Cambridge: Polity, 1994.107-126.
- VAN DIJK, Teun. "Discourse, Ideology and Context". *Folia Linguistica XXXV/1-2* (2001). 11-40.
- VAN DIJK, Teun. "Contextual Knowledge Management in Discourse Production: A CDA Perspective". *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity*. Ruth Wodak y Paul Chilton (eds.). Philadelphia: John Benjamins, 2005. 71-100.
- VEGA CENTENO, Pablo. "De la barriada a la metropolización: Lima y la teoría urbana en la escena contemporánea". *Perú hoy: las ciudades en el Perú*. Lima: Centro de estudios y promoción del desarrollo. DESCO, 2004. 47-70
- VOLEK, Emil. Introducción. "Changing Reality, Changing Paradigm: Who is Afraid of Postmodernity?" *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery*. Emil Volek (coord). New York: Routeledge, 2002. xi-xxviii.