

Avila Molero, Javier. Globalización, identidad, ciudadanía, migración y rituales andinos des/localizados: el culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cusco y Lima. Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2001.

Disponible en la World Wide Web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2000/avila.pdf>



RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE  
AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS  
MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

## **Globalización, identidad, ciudadanía, migración y rituales andinos des/localizados: el culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cusco y Lima**

-borrador final-

Javier Avila Molero  
Instituto de Estudios Peruanos

“...Lo que mejor distinguirá a los antropólogos es la antigua preocupación de esta disciplina por lo otro y los otros. Pero lo otro ya no es lo territorialmente lejano y ajeno, sino la multiculturalidad constitutiva de la ciudad en que habitamos. Lo otro lo lleva el propio antropólogo dentro en tanto participa de varias culturas locales y se descentra en las transnacionales (Auge 1994). Los problemas actuales de una antropología urbana no consisten sólo en entender cómo concilia la gente la velocidad de la urbe globalizada con el ritmo lento del territorio propio. Nuestra tarea es también explicar cómo la aparente mayor comunicación y racionalidad de la globalización suscita formas nuevas de racismo y exclusión. Las reacciones fundamentalista que hoy se exasperan en las grandes ciudades, sean Los Angeles o México, Berlín o Lima, hacen pensar que los antropólogos no podemos contentarnos con ser apologistas de la diferencia. Se trata de imaginar cómo el uso de la información internacional y la simultánea necesidad de pertenencia y arraigo local pueden coexistir, sin jerarquías discriminatorias, en una multiculturalidad democrática...”

Nestor Garcia Canclini  
Culturas urbanas de fin de siglo

### **1.- Encrucijadas de la cultura: colonialidad, globalización y condición subalterna.**

Los orígenes del fenómeno de la mundialización se pueden rastrear hace quinientos años con el denominado “encuentro de dos mundos”. Punto de partida del proceso de constitución de los poderes coloniales como “centro” del mundo que fueron colonizando, en un proceso en que la articulación mercantil entre sus pueblos y Estados llevó a la formación de una nueva región histórica: la Europa Occidental cristiana, moderna y capitalista, que se estableció como “centro” de control de un patrón de poder que amalgamó el capitalismo como sistema mundial de control y explotación del trabajo, con la clasificación colonial de la población mundial en torno a la idea de “raza”, la misma que

procedió a identificar a los pueblos “no-blancos” como biológica y culturalmente inferiores; soporte para la construcción de una perspectiva eurocéntrica de conocimiento anclada en una visión dualista que acomodaba los binomios “primitivo” – “civilizado” y “tradicional” – “moderno” como parte de una secuencia evolutiva unilineal. Se trató de una perspectiva del mundo, la especie y la historia que, elaborada sistemáticamente en Europa desde el siglo XVII, logró ser impuesta en el “centro” y las “periferias” como racionalidad única, logrando hegemonía en el mundo como resultado de la colonialidad del poder/saber.

Sin embargo, esta perspectiva de conocimiento está hoy en día cada vez más en abierta crisis. Ello tiene mucho que ver con el mismo proceso de redefinición del sistema capitalista mundial y la creciente aceleración de sus transformaciones. Se sabe que este proceso viene intensificándose luego de la segunda guerra mundial, especialmente en las últimas dos décadas, periodo en el cual el mundo ha sido escenario de un incremento en el ritmo de los flujos e intercambios económicos. Como en ningún periodo de la historia, las mercancías y los bienes llegan hoy en día a todos los rincones del globo. Se trata de un fenómeno muy vinculado a la revolución de los medios de comunicación y la informática, el soporte real/virtual sobre el cual se vienen incrementado también los contactos (in)directos entre grupos humanos que antes permanecían relativamente aislados en sus enclaves geoculturales coloniales. En un primer momento, este creciente proceso de expansión de bienes económicos y culturales occidentales sobre el conjunto de las naciones post-coloniales fue conceptualizado, como “Imperialismo cultural”, “Coca-colonización” o “Macdonalización”, donde de manera implícita se equiparaban los conceptos de modernidad con homogeneidad cultural occidental, en una visión del mundo y la historia que otorgaba una prematura partida de defunción a todas aquellas manifestaciones de diversidad cultural que no se pudieran ajustar desde y para el canon occidental. Ahora bien, procesos recientes nos muestran lo apresurado y unilateral de esas imágenes de la historia, propias de las antiguas perspectivas evolucionistas y etnocéntricas occidentales, ya que no siempre las rutas culturales de los diferentes grupos humanos terminaron por recorrer este camino. Por el contrario, una de las paradojas que hemos podido apreciar en los últimos años es que, a la par de la creciente mundialización de la economía y la cultura, en muchos lugares se vienen fortaleciendo también identidades étnicas/regionales sub-nacionales y hábitos localistas.

De esta manera, ante la creciente fuerza de las evidencias, y las limitaciones cada vez más evidentes del paradigma anterior, en la última década de incontenible avanzada Neoliberal ha surgido como alternativa teórica para explicar estos procesos el concepto de “globalización”. Se trata de un concepto que rápidamente se ha vuelto “best seller”, pasando a formar parte del lenguaje cotidiano en todos los niveles académicos y sociales. Sin embargo, como suele suceder con este tipo de vulgata, el concepto dice todo y nada al mismo tiempo. Tal es la confusión que el sociólogo alemán Ulrich Beck ha señalado que “*Globalización es seguramente la palabra peor empleada, menos definida, probablemente la menos comprendida y la más nebulosa*” (Beck, 1997). Es decir, un concepto “cajón (de)sastre”, donde se pueden encontrar definiciones y contenidos de lo más diversos. No pretendo solucionar un problema teórico que en su nombre continuará viendo correr mucha más tinta. Tampoco pretendo rechazar el concepto, o como dicen elegantemente los filósofos, “arrojar el niño con el agua de la bañera”. Creo que el concepto de “globalización” es útil para ubicar un conjunto de fenómenos nuevos que anteriores formas

de conceptualización no lo permitían con mucha nitidez, como es el caso de: a) la globalización informativa (Internet, cable); b) la globalización ecológica (Capa de ozono, efecto invernadero); c) la globalización económica (Capital financiero, “Toyotismo”); d) la globalización cultural (inmigración, turismo, exotismo); y e) la globalización de la democracia y los derechos Humanos. Procesos todos enmarcados en un generalizado debilitamiento del Estado-nación decimonónico, donde *“el dinero, las tecnologías, las mercancías, las informaciones y las intoxicaciones “traspasan” las fronteras como si estas no existieran. Personas, cosas e ideas que los gobiernos mantendrían si pudieran fuera del país consiguen introducirse”* (Beck: *op cit.*). En resumen, la globalización como un incremento geométrico de los índices de intercambios materiales y simbólicos desde/a través de los grupos culturales de todos los rincones del mundo.

El fenómeno de la globalización está muy relacionado lo que Anthony Giddens refiere como procesos de creciente “desanclaje” entre tiempo y espacio propios de la “alta modernidad” (Giddens, 1993). Para los fenómenos culturales, esta constatación refiere a los cortes cada vez más frecuentes entre la actividad social y su “anclaje” en un contexto local de socialización “real” de los individuos. El “desanclaje”, cuyas expresiones actuales pueden ser la Televisión vía satélite en vivo, el teléfono celular, o Internet y el chat, permite a los diferentes grupos humanos la posibilidad de apertura a un abanico mayor de posibilidades de cambio en sus antiguos y restringidos hábitos de producción, circulación y consumo cultural. Que estos se liberen de antiguas restricciones impuestas por hábitos, costumbres y distinciones locales de clase, étnicidad, género y generación. De esta manera, personas que antes realizaban lo fundamental de sus procesos de socialización dentro de los parámetros culturales del ámbito local, ahora lo hacen también conviviendo cotidianamente con la creciente presencia de elementos culturales foráneos, los mismos que llegan a la localidad a través de la creciente presencia de los medios de comunicación y los también crecientes contactos directos “cara-a-cara” con personas de otras culturas, en sus cada vez mayores flujos de desplazamientos fuera del ámbito local, así como del ingreso más frecuente a este de personas foráneas.

En este sentido, la globalización está convirtiendo al Perú y al mundo entero en una red de relaciones sociales por donde circulan de manera fluida símbolos, imágenes, bienes y personas (Castells, 1996). De esta manera, por primera vez en la historia la mayor parte de los bienes y mensajes que se reciben en cada localidad no han sido producidos dentro del mismo territorio. No surgen de relaciones peculiares de producción, ni llevan en ellos los signos exclusivos que los vinculen a la comunidad nacional, sino otras señales que más bien indican su pertenencia a sistemas desterritorializados (García Canclini, 1992, 1996). En este contexto, las identidades se (re)crean en la interacción creciente y constante de diversas culturas locales sin un anclaje claro en algún territorio determinado, en un proceso que se caracteriza por una tensión constante por administrar la diversidad y la uniformidad (Hannerz, 1992). El resultado de todo ello, culturas híbridas o lógicas interculturales (García Canclini, *op. cit.*), la posibilidad de expresarse en diversos lenguajes y diversos espacios, y de pasar de uno a otro con mayor facilidad, en un contexto en el que las fronteras entre grupos culturales se diluyen crecientemente, volviéndose los límites, bordes y márgenes, nuevos contextos para la redefinición de nuevas identidades que se construyen a caballo entre varios mundos, o en medio del entrecruzamiento entre estos. De esta manera, lo que creíamos eran grupos social y geográficamente delimitados se revelan cada

vez más “estructuralmente” móviles y deslocalizados, dándose el caso que muchos nativos son ahora también crecientemente habitantes de los “no-lugares”, los denominados espacios del anonimato (Augé, 1993).

Ahora bien, no es que el espacio quede abolido o eliminado, sino que queda re-situado en nuevas coordenadas y bajo nuevas conexiones, las mismas que no siempre se (re)crean bajo criterios geográficos, por lo que las nuevas comunidades locales pueden estar desterritorializadas (Diez Hurtado, 2001). Sin embargo, mientras que una cara de la globalización lo constituye la “desterritorialización”, la otra lo constituye la “reterritorialización”. Se trata de un fenómeno en el cual las culturas e identidades se “des” y “re” territorialización en medio de una tensión creciente entre vectores que apuntan, también de manera simultánea, hacia la homogeneidad y heterogeneidad cultural. En medio de estos procesos es que encontramos desarrollarse con fuerza el “localismo” (Parker, 1998), ya que muchos autores han señalado que estaríamos frente a procesos complejos de simultánea “globalización” y “localización”, denominados “glocalización” (Robertson, 1992), “creolización” (Hannerz, 1992) o “indigenización” (Appadurai, 1996). También que no estaríamos únicamente frente a procesos de secularización cultural -como señalaba Weber-, sino frente a otros más complejos de simultáneo “desencantamiento” y “reencantamiento” del mundo (Berman, 1987), donde la perspectiva religiosa vuelve a recobrar presencia a través de complejos procesos que surgen en la intersección entre nuevos/viejos sentidos de lo sagrado y lo profano (Bastian, 1997), (Debray, 1996), (Cox, 1979), donde prácticas religiosas vinculadas con “cultos ancestrales” retoman también inusitada vigencia, vitalidad y visibilidad ante el conjunto de la sociedad mundial.

## **2.- Culturas andinas en la encrucijada: Des-indigenización, choledad, glocalización y condición migrante trans/nacional.**

En este contexto el ámbito latinoamericano ha sido escenario del desarrollo de nuevos movimientos sociales, muchos de los cuales anclan sus reivindicaciones en prerrogativas étnicas. Son los casos de Bolivia, Ecuador, Guatemala y México. Sin embargo, en el área de los andes centrales, Perú aparece como un caso excepcional de ausencia de este tipo de movimientos de “retorno del indio” (Albo, 1991). No deja de llamar la atención de los analistas que el territorio que alguna vez fuera escenario del desarrollo de complejas formas de organización social y cultural originarias, en la actualidad carezca de movimientos sociales que se autodefinan en términos étnicos indígenas. ¿Significa esto que la variable “etnicidad” no es útil para el análisis de la sociedad peruana contemporánea? (Degregori, 1998)<sup>1</sup>.

En el Perú la palabra “indio” tiene connotaciones negativas. El término surge originalmente con la consolidación del sistema colonial español a fines del siglo XVI, que organiza a los diferentes grupos étnicos andinos conquistados dentro de la “republica de indios”, reducidos en pueblos y comunidades afincadas en el campo, con deberes y derechos

---

<sup>1</sup> Degregori señala en relación al texto de Xabier Albo que “no es que el factor étnico deje de ser importate para el caso peruano, sino que: a) se expresa de manera distinta que en los otros países centroandinos y, b) constituye sólo uno de los múltiples niveles de identidad –no necesariamente el principal- para la mayoría de los peruanos (Degregori, op cit.).

distintos a los de su contraparte, la “republica de españoles”, cuyos miembros aparecían instalados fundamentalmente en la nueva red de villas y ciudades fundadas por los españoles<sup>2</sup>. Es decir, el término “indio” como invención e imposición del poder/saber colonial. Sin embargo, en ese periodo el término “indio” no sólo era un término negativo, ya que también en los resquicios del sistema colonial existían también espacios para que los descendientes de las antiguas panacas reales y jefaturas étnicas regionales (curacas) pudieran volverse “indios de faltriquera” o “indios ricos”, los mismos que lograron ubicarse en posiciones altas de la sociedad colonial. Sin embargo, la existencia de este grupo de enlace entre las dos “republicas” no fue muy prolongada, ya que entre la revolución de Tupac Amaru (1780) y la independencia criolla (1821-24), se produjo un paulatino descabezamiento de esta élite indígena, que finalmente terminó de perder sus prerrogativas por un decreto de Simón Bolívar, ya que la utopía republicana liberal criolla buscó construir una nueva republica de ciudadanos peruanos, que trascendiera antiguas divisiones étnicas/estamentales coloniales. Sin embargo, la gran paradoja de nuestra historia es que el proceso terminó por producir una mayor estigmatización de la condición indígena, dando lugar a la construcción de una “republica sin ciudadanos” en el Perú del XIX y las primeras décadas del XX (Flores Galindo, 1986), donde el proceso de consolidación de un discurso liberal republicano entre las nuevas elites criollas urbanas, se vio acompañado, paralelamente, de otro proceso de “re-arcaización” del campo, que se convirtió en escenario del desarrollo de nuevos poderes locales montados sobre la base de relaciones serviles entre las poblaciones “indígenas”: el gamonalismo. De esta manera, eliminada la elite indígena, y re-arcaizado el campo por el desarrollo del gamonalismo, la categoría “indio” terminó por convertirse en sinónimo de “siervo” o “campesino pobre”, produciéndose su creciente “estigmatización”.

Sin embargo, a medida que el mercado y el Estado iniciaban su lento, inexorable y sinuoso avance sobre el conjunto del país desde la década del veinte en adelante, las fronteras interétnicas construidas sobre la dicotomía “indio”-“criollo” y “campo”-“ciudad” se comenzaron a volver cada vez más porosas. En esta nueva oleada de modernización y construcción del estado-nación peruano, las poblaciones nativas comenzaron a adquirir mayores espacios para la movilidad social y geográfica, ya sea vía el enfrentamiento directo a través de los movimientos campesinos contra los poderes agrarios locales, o simplemente esquivándolos por rutas alternativas, a través de la migración a la ciudad, dejando atrás los tradicionales circuitos del poder rural, cuyos nudos los poderes locales mantenían sujetos según una gramática del poder que reproducir la figura del “triangulo sin base”. En este contexto de lucha por la condición de ciudadanía “desde abajo” y cumplimiento de la utopía republicana “desde arriba” (la expansión del sistema educativo, reforma agraria, etc.), las poblaciones nativas dejan cada vez más de considerarse como “indios” para asumir nuevas formas de identificación, simplemente porque ya no quieren ser más confundidos con una tradición que busca clasificarlos como “siervos” (Degregori, 1994), ya que la vigencia del término “indio” estaba estrechamente relacionada con un juego de relaciones de poder en las cuales estaban inmersas las poblaciones nativas<sup>3</sup>, en las que:

---

<sup>2</sup> Es necesario señalar que la brecha campo-ciudad nunca fue tan radical como la legislación española hubiera esperado. Diariamente las ciudades y villas se veían invadidas de “indios” que mitaban, hacían negocios, o simplemente escapaban de las imposiciones del pago de los tributos. Sin embargo, para la mayoría de la población indígena, el campo era el fundamento de sus actividades económicas.

“...quienes se ubicaban en una posición superior utilizaban su poder para aislar lo más posible a quienes se hallaban en posiciones inferiores, monopolizando de este modo la intermediación con los escalones superiores de la cadena. Cotler (1968) propuso la figura del triángulo sin base; Fuenzalida (1970) prefirió aludir a una cadena arborescente. En cualquiera de las figuras propuestas, la educación, la migración y los procesos de organización y movilización campesina aparecían como los canales privilegiados para romper ese aislamiento y encontrar vías alternativas de articularse a la que entonces se denominaba “sociedad nacional”, quebrando el viejo sistema de jerarquización étnica (...) el derrumbe del viejo sistema dio por resultado la dilución de las antiguas identidades étnicas y *el fortalecimiento de identidades regionales*” (Degregori, op cit) (subrayado nuestro).

Un factor clave en este proceso de transito de identidades propias del viejo sistema de jerarquía o “administración étnica” a otro más moderno de ciudadanos peruanos lo constituye la migración. La importancia de este proceso es tal en el transito de “siervos a ciudadanos” en nuestro país, que la academia peruana ha desarrollado un consenso en señalar que el explosivo proceso de migración del campo a la ciudad no solo cambió el rostro de la Lima criolla y señorial, sino del país entero<sup>4</sup>. En efecto, el fenómeno es tan significativo que se le atribuye no sólo la transformación de un país rural en uno urbano, sino también el debilitamiento de un sistema clasificatorio basado en jerarquias étnicas de larga data colonial (Quijano, 1980, 2000) (Golte, 1995). El proceso, descrito por las ciencias sociales peruanas como “desborde popular” (Matos Mar, 1984), “cholificación” (Quijano, 1980), “Otra modernidad” (Franco, 1991), o “revolución silenciosa” (Mossbrucker, 1999), cambió radicalmente el escenario cultural, político y económico del campo y de esa antigua ciudad letrada que era la Lima criolla y señorial de la época. Sin embargo, tampoco se trató de un episodio épico, ya que en un escenario cultural hostil y discriminador frente a cualquier manifestación proveniente de la cultura campesina andina, la condición ambigua y precaria que los primeros migrantes pudieron conseguir como “ciudadanos peruanos”, implicó un proceso de etnocidio andino, el mismo que provenía tanto desde el ámbito externo/foráneo del migrante –las élites patrimoniales criollas y sus sistemas educativos, por ejemplo-, como del interno/subjetivo del migrante, que había internalizado la subvaloración de muchos elementos de su cultura, lo cual dio como resultado la desaparición irreversible de buena parte de los activos culturales andinos/rurales en el caso de los migrantes (Balbi, 1998). Fue el caso de muchos marcadores “visibles” de la

---

<sup>3</sup> La hipótesis de Degregori es que no sólo las mismas poblaciones nativas buscaba escapar al estigma de la condición indígena, sino que la acción de actores foráneos apuntaba a lo mismo. Fue el caso del Estado y sus diversas políticas de acriollamiento “forzado” y acriollamiento “amable” (Lopez, op cit.), cuyo canal principal lo constituyo la educación homogenizadora primero, y la bilingüe después. También la perspectiva “clasista” del cual las nuevas “élites” políticas e intelectuales que emergen del sector empiezan a imaginar “la cuestión indígena”, la cual deja de lado cualquier asomo de pertinencia de los referentes étnicos, privilegiando una lectura hiperclasista de la sociedad peruana.

<sup>4</sup> Es importante señalar que cuando se habla de migración y urbanización se trata, fundamentalmente, de un proceso vinculado al desarrollo de una ciudad: Lima; la cual en el lapso de unas cuantas décadas dio un espectacular salto de una ciudad de aproximadamente 600,000 habitantes en 1940 a otra de 8,000,000 en 1993. Esto no resulta extraño si recordamos que Perú alberga como características junto a su gran diversidad cultural, a uno de los mayores procesos centralistas del continente, donde el contrapeso de las ciudades intermedias resulta muy débil.

condición étnica y cultural indígena subalterna, como los idiomas quechua/aymara o la vestimenta, que se volvían indicadores objetivos de la pertenencia a una identidad convertida en “estigma”, retrocediendo hasta su virtual desaparición en espacios públicos de la ciudad (Degregori, 1984, 1999).

Cuadro número 1  
Población en el Perú

Año	Total	Urbana	Rural
1940	7,023,111	35.4	64.6
1961	10,420,357	47.4	52.6
1972	14,121,564	59.5	40.5
1981	17,762,231	65.2	34.8
1993	22,639,443	70.1	29.9

Fuente: Censo Nacional, INEI. 1993.

Sin embargo, la migración y la condición migrante en Lima tampoco puede entenderse como un simple proceso de aculturación o acriollamiento, sino más bien como otro de compleja hibridez (Canclini, 1990), transculturación (Rama, 1982) y heterogeneidad cultural (Cornejo Polar, 1996), donde los migrantes también se las ingeniaron para desarrollar espacios y estrategias que apuntaran no sólo a la redefinición de ellos mismos o sus aldeas de “salida” en el campo y sus nichos de “llegada” en la ciudad, sino también al conjunto de la urbe y del país. A esto ayudo la rápida percepción de que Lima era una ciudad que no les garantizaría una eficaz inserción dentro de su “modo de vida urbano” criollo, ya que al ser esta una ciudad con un incipiente desarrollo industrial en lo económico, autoritaria y vertical en lo político, y racista y discriminadora en lo cultural, sus estructuras no tuvieron la fuerza para integrar del todo a los migrantes dentro del orden simbólico, político y económico oficial. De esta manera, estos grupos tuvieron un amplio margen no sólo para desarrollar una nueva ciudad en los extramuros simbólicos de la antigua ciudad criolla, sino también para desarrollar una nueva economía basada en referentes capitalistas y pre-capitalistas urbanos y rurales posteriormente denominado como “informalidad”. Del mismo modo, también tuvieron espacio para (re)crear y reinterpretar muchas de sus manifestaciones culturales en espacios privados y semi-públicos a intramuros de la “ciudad-letrada”, o en los extramuros de esta. Fue el caso de innumerables rituales, ceremonias, danzas, música, fiestas, etc., que junto a las redes de parentesco/paisanazgo y éticas/saberes rurales, formaban parte de un capital social y cultural importante para sus diversas estrategias de sobrevivencia y desarrollo material y simbólico implementadas en la ciudad (Adams y Valdivia, 1991), (Golte, 1994), (Huber y Steinhuf, 1998), (Huber, 1997).

De esta manera, la antigua capital del virreynato colonial peruano se vio rápidamente transformada en un gran laboratorio de democratización y de desarrollo de una nueva peruanidad, en la medida en que en ella se encontraban por primera vez en la historia del país poblaciones procedentes de “todas las sangres”. Es decir, pobladores que nunca antes habían tenido comunicación directa alguna ni habían tenido el sentimiento de pertenencia a una comunidad imaginada “nacional” más amplia. Sinesio Lopez señala al respecto que:

“...gracias a la acción de las ciudades los migrantes cambian de identidad: ellos dejan de ser indios o campesinos indígenas para devenir, no criollos urbanos, sino cholos. El resultado final no es una comunidad homogénea y uniforme sino “la unidad de lo diverso”. (Lopez, op cit.).

Lo interesante es que este proceso de conformación de una nueva ciudad de la “unidad de lo diverso” se ha vuelto también en la última década escenario del desarrollo de procesos culturales vinculados con la globalización. En efecto, la ciudad -y el conjunto del país- se viene convirtiendo cada vez más en un inmenso laboratorio de mezcla, separación e hibridación de elementos procedentes de diversas tradiciones culturales e históricas. Todos los días millones de migrantes, sus hijos nacidos en Lima –“los nuevos limeños”<sup>5</sup>- y sus parientes y paisanos en las aldeas y pueblos de origen, asimilan y reelaboran estos elementos en complejos procesos de hibridez cultural, (re)conociendo, asimilando, rechazando y finalmente conjugando de maneras muy diversas lo “moderno” con lo “tradicional”, lo “urbano” con lo “rural”, y lo “global” con lo “local”, terminando por redefinir la nueva cartografía cultural de la ciudad y el país en una suerte de “collage” o caleidoscopio de identidades: la cultura chola peruana<sup>6</sup>.

¿Qué es la cultura chola? Una definición precisa es complicada y espera aun mayores investigaciones y desarrollos teóricos. Sin embargo, se puede señalar que a diferencia de uno de los introductores del concepto, Anibal Quijano, que la ubicaba como producto de “una sociedad de transición” de la sociedad tradicional a otra que buscaba ser moderna gracias al proceso de industrialización, la cultura chola no estaría anclada en medio “del transito” de lo rural a lo urbano en una lógica de procesos culturales referidos al desarrollo de posteriores identidades de clase. Por el contrario, en un contexto de creciente economía “informal” y desmovilización de referentes clasistas, la cultura chola se habría convertido en una condición “estructural” de la cultura migrante andina. También se puede señalar que a diferencia del antiguo concepto de mestizaje o aculturación, referido en el Perú más bien

---

<sup>5</sup> Expresión acuñada por Gonzalo Portocarrero para ubicar a la segunda generación de migrantes –hijos-nacidos en la ciudad.

<sup>6</sup> He tenido la oportunidad de trabajar el tema con un grupo de migrantes procedentes de una comunidad de campesinos de la provincia de Ayacucho. En el censo de 1940 esta aparece como “predominantemente quechua” y ante la burocracia del Estado Peruano -que le reconoce personería jurídica- como “comunidad indígena”. En 1958 sus migrantes han conformado en Lima el “Centro Unión Hijos de San Antonio de Cocha” y en el año 1992 han conformado en la ciudad de New Jersey el “Club San Antonio de Cocha-Ayacucho”. Estos migrantes crecientemente desterritorializados se las han ingeniado para “reterritorializarse” en medio de una diáspora cada vez más generalizada en ámbitos trans/nacionales, recreando redes muy fluidas entre la colonia en Lima, Estados Unidos y la comunidad en Ayacucho, donde el creciente transito de personas y remesas “materiales” y “simbólicas”, de ida y vuelta entre las tres coordenadas de la diáspora – ayacucho, Lima y Estados Unidos- forma parte cada vez de una vida cotidiana que tiene referentes “glocales” en su desarrollo (Avila, 2001. En prensa, IEP.).



a procesos culturales de larga duración entre poblaciones “andinas” y “criollas”, el concepto de cultura chola es más versátil, plástico y apropiado para delimitar y dar cuenta de los fenómenos culturales urbanos que vienen produciendo(se) (con) las poblaciones migrantes rurales andinas en la actualidad. En este sentido, la cultura chola se refiere a procesos que si bien tienen como trasfondo una impronta rural-andina, aborda fundamentalmente procesos que tienen que ver con nuevos ritmos de producción, circulación y consumo de elementos culturales, cada vez más “desterritorializados” y fragmentados, inmersos más en dinámicas de corta y mediana duración, que de “larga duración”<sup>7</sup>.

De esta manera, la “choledad” es una expresión cultural “collage”<sup>8</sup>, que no llega a los extremos del “multiculturalismo” anglosajón y sus diversos discursos para comunidades del tipo “ghetto”, juntas unas con otras en tensa convivencia, pero tampoco a la fantasía del “melting pot” moderno, etnocéntrico y homogenizador. Por el contrario, el fenómeno se trataría más bien de una suerte de “tercera vía”, donde sus agentes permanentemente negocian y administran este tipo de tensiones en una “racionalidad” más cercana a lo que José Sánchez Parga denomina de “interculturalidad” y García Canclini de “Híbridez”. En este sentido, la cultura chola es una suerte de “collage” que se construye y redefine cada vez más en la frontera y cruce de varios vectores culturales. En un escenario urbano donde Lima y las demás ciudades del país se vuelven cada vez más multiculturales, la cholificación nos presenta la coexistencia en estas de una mayor diversidad de grupos culturales, e incluso la coexistencia en una misma persona de elementos provenientes de tradiciones culturales diferentes (andina, criolla, transnacional, por ejemplo), sin que eso signifique, necesariamente, un quiebre en su identidad (Fuller, 1992). De esta manera, construyéndose y redefiniéndose en el cruce entre diversos vectores, la condición chola diluye y se apodera cada vez más de los bordes y pliegues existentes entre lo urbano/rural, criollo/andino, global/local y extranjero/nacional, jugando sus agentes con cada vez mayores cambios desde un registro a otro y viceversa.

En este contexto se puede apreciar como en Lima uno de los múltiples caminos de los migrantes ha sido dejar atrás una identidad “indígena” percibida como “estigma”, fortaleciendo en su lugar identidades “regionalistas” más vinculadas no a una condición

---

<sup>7</sup> Expresiones académicas que privilegian perspectivas “esencialistas” de “larga duración” para explicar el fenómeno de la migración en el Perú son las desarrolladas por el historiador Alberto Flores Galindo en relación a la temática de la “utopía andina”; o las desarrolladas por el antropólogo alemán Jürgen Golte sobre la “racionalidad de la organización andina” y “los caballos de Troya de los invasores”. En el caso de la “racionalidad de la organización andina”, además del fuerte determinismo geográfico, Golte retrocede de manera ahistórica hasta Chavín de Huantar para encontrar “la” racionalidad -¿única?- que explique fenómenos urbanos contemporáneos, como la formación de micro y pequeñas empresas en el emporio comercial de “Gamarra”. En el caso de los “Caballos de Troya”, Golte señala, sin ningún tipo de sustento estadístico que el tipo de inserción de los migrantes andinos a la ciudad está “determinado” por la cultura de su localidad. Por ejemplo, si los migrantes provienen de una comunidad de arrieros, en la ciudad se tendrían que dedicar a actividades económicas vinculadas al transporte motorizado, porque los migrantes “reproducen” su cultura rural originaria. Para una crítica a esta última perspectiva ahistórica y esencialista de la migración, vease el texto de Harald Mossbrucker (1991).

<sup>8</sup> Es necesario señalar que la condición chola no se construye teniendo como referente únicamente la variable etnicidad, sino más bien en medio del cruce entre diferentes vectores donde confluyen criterios de clase social, generación, procedencia regional.

social y/o “racial” desarrollada desde ópticas foráneas urbanas<sup>9</sup>, sino más bien con otras ancladas en identidades construidas sobre referentes “territoriales” imaginados. Es decir, en un contexto de creciente “desterritorialización” y “desindigenización”, algunos grupos migrantes responde al desafío de la globalización con el desarrollo de nuevas identidades ancladas en referentes “reterritorializados”. Es interesante constatar como en medio de este contexto muchas expresiones culturales de los migrantes, como fiestas patronales, bailes, comparsas, pasacalles, procesiones, liturgias, invención de nuevos santuarios de culto, peregrinaciones, etc<sup>10</sup>, se han vuelto más “visibles” en Lima y el extranjero dando el salto desde el espacio privado y semi-público, al espacio público.

Es el caso también de las denominadas “asociaciones de migrantes”. El debate sobre estas no es nuevo en la antropología urbana peruana. Incluso, podría decirse que esta especialidad nació teniéndolas como “su” objeto de estudio allá por los cincuentas/sesentas. Ahora bien, lo interesante es constatar como a inicios del siglo XXI estas asociaciones no sólo no han desaparecido, sino vienen incrementando su número<sup>11</sup>, organización, actividades y presencia en espacios públicos y medios de comunicación masivos de la ciudad, al punto que ahora forman parte del paisaje cultural urbano de Lima y de muchas ciudades del interior del País (Piura, Arequipa, Trujillo, Huancayo), e incluso también del extranjero. Ahora bien, las Asociaciones y sus diversas manifestaciones culturales –como las fiestas patronales- son actividades que se han “modernizado”, que a la par que han logrado revitalizar entre los migrantes antiguas perspectivas culturales y religiosas, se han combinado también con toda una nueva parafernalia urbana y transnacional, logrando captar nuevos participantes y nuevos públicos, desarrollándose dentro de espacios públicos que antes les estaban prohibidos, como los estadios de fútbol, plazas de toros, universidades, avenidas, parques e incluso la misma plaza mayor y la catedral de la ciudad, por ejemplo, y logrando también mayor presencia en los medios de comunicación, como la Televisión, periódicos y radios.

Cuando líneas atrás señalábamos que las poblaciones nativas buscan escapar –con éxito- al estigma asociado a la identidad “india”, asumiendo en su lugar identidades regionales “más neutras”, o incluso valoradas positivamente en un país racista y excluyente como Perú, nos referíamos a un fenómeno en el cual los “ex indios” se afirman en la ciudad como “provincianos” en oposición a los limeños (capitalinos) y como “serranos” en oposición a los costeños -en mucha menor medida como “andinos” frente a los “criollos”-. En respuesta a la pregunta sobre la pertinencia de la variable “etnicidad” para dar cuenta de fenómenos urbanos culturales contemporáneos, diríamos que –a diferencia de Xabier Albo- no es que

---

<sup>9</sup> Es el caso de los distintos discursos “indigenistas” elaborados por “voces” urbanas, mestizas y criollas. En realidad se trata de “Visiones urbanas de los Andes” (Kristal, 1991), más vinculadas con los procesos identitarios construidos por élites provincianas en oposición al “limeñismo” centralista peruano, y menos con los procesos de las poblaciones rurales andinas.

<sup>10</sup> Una reciente encuesta, aplicada en Lima por el Instituto Nacional de Estadísticas del Perú, señala que el 69.5% de los encuestados asiste periódicamente a este tipo de actividades, por sobre otras formas de eventos culturales (INEI, 1997).

<sup>11</sup> El tema de la cuantificación de las asociaciones de migrates no ha sido trabajado aun de manera sistemática. Sin embargo, existen algunos calculos que dan cuenta de una tendencia creciente en su conformación: “...en 1950 un autor calculo más de 1,000 en Lima. Para 1974, serían más de 4 mil y en 1982 habrían llegado a 6 mil, lo que haría que 50% de la población migrante estuviera integrada en clubes...” (Flores Galido, 2000). El estudio que de manera más sistemática ha abordado la problemática es el de Teofilo Altamirano (2000).

el caso peruano se “marginalize y desborde” (Albo, 1991), prescindiendo de la variable “etnicidad” por falta de sujetos políticos con movimientos del tipo “retorno del indio”. Es decir, en el Perú no es que la etnicidad haya desaparecido, sino que más bien asume otras formas de manifestación (Degregori, op cit.). Particularmente considero que esta proliferación y creciente “visibilidad” de expresiones propias del capital social y cultural de los migrantes –asociaciones, fiestas, santuarios, procesiones, música, etc.- es una de las variadas formas en las cuales se manifiesta la compleja y contradictoria etnicidad “a la peruana”, la misma que ayuda a descentrar un poco el debate sobre el tema en relación a los sujetos indígenas como únicos portadores de la misma.

Pero el argumento va todavía un poco más allá. Se puede considerar también que el fenómeno de la creciente “visibilidad” de este tipo de expresión de “etnicidad a la peruana” está también muy relacionado con la globalización y con el creciente vértigo que esta genera por la creciente “desterritorialización” y exclusión de culturas e identidades subalternas. El proceso habría generado entre grupos migrantes en Lima y el extranjero el contexto propicio para la (re)construcción de prácticas, identidades y discursos, teniendo como eje de gravedad un nuevo imaginario urbano –paradójicamente- anclado sobre sus lugares de origen en el campo; sobre sus “raíces”, como ellos mismos señalan. Es importante acotar que si bien este fenómeno urbano no es nuevo, se puede observar como se intensifica con el actual proceso de globalización.

En este contexto se ubica el desarrollo de las múltiples identidades regionalistas. En el caso de muchos grupos de procedencia rural “indígena” comunal, el fenómeno consiste en la (re)construcción imaginaria de una “pequeña comunidad” rural en la ciudad. Su fundamento es la imagen idealizada y “esencialista” que en su memoria reconstruyen en la ciudad los migrantes, muchas veces como respuesta a la discriminación étnica y cultural. Muchos migrantes en sus relatos hablan al entrevistador sobre las bondades de la comunidad de origen, como si esta fuera un pequeño paraíso perdido en medio de los andes. Es como si el recuerdo de esta se hubiera congelado y mantuviese a la comunidad inmovil y estática en el tiempo, casi al margen de la historia. Cualquier investigador puede apreciar en el trabajo de campo como muchos migrantes con el transcurso de los años sobredimensionan en su memoria recuerdos “positivos” de su lugar de origen, olvidando aquellos “negativos” que tuvieron presente cuando eran jóvenes y que terminaron por decidirlos a tomar la opción por abandonar el campo cuando eran jóvenes.

Hemos señalado la paradoja de una condición “desterritorializada” de los migrantes como trasfondo del proceso de construcción de nuevas identidades regionalistas “reterritorializadas”. El vínculo de este fenómeno con el actual proceso de globalización tiene que ver con el incremento de los contactos entre grupos procedentes de tradiciones culturales diferentes. Esto se puede comprender mejor si recordamos que, precisamente, los procesos de construcción de identidades no se realizan teniendo como referente sólo el “uno mismo”, sino más bien que son el resultado de procesos de naturaleza relacional entre el “nosotros” y los “otros”. Hay que recordar que para las teorías psicoanalíticas la noción del Otro significativo en la constitución de los sujetos es fundamental. Es decir, para la constitución del “yo”, para el establecimiento de relaciones objetales, para la constitución del “sí mismo”, el otro es central (Falomir, 1991). En el caso de las identidades étnicas el proceso es en gran medida similar. Para que un grupo étnico pueda construirse un

“nosotros” requiere de un “otro” real o imaginario en cuyo espejo pueda ver y reconocer una imagen propia. Por eso no es casual que al incrementarse en Lima y todo el mundo los contactos e intercambios entre individuos y grupos procedentes de vertientes culturales distintas, y al perderse en medio de este aparente desorden cada vez más las certezas de lo propio y específico de cada grupo, muchos de estos decidan lanzarse a la búsqueda desesperada y frenética de lo “propio y auténtico”, del mayor énfasis en las diferencias que en las semejanzas, exacerbándose ejercicios espontáneos de reencuentro con la historia, las memorias y “tradiciones inventadas”, corriendo tras la búsqueda de una cultura cuya “esencia” se percibe amenazada con desaparecer, tratando por ello de rescatar de ella lo más que se pueda. Al parecer, de lo que se trataría en estos casos es de tener una suerte de “ancla” –una memoria/identidad- que evite el temor al naufragio identitario en medio de este torbellino de intercambios culturales e identidades crecientemente fronterizas que se produce con la globalización. De poder (re)constituir un “nosotros auténtico” que se pueda percibir amenazado ante el creciente influjo de elementos foráneos en la vida cotidiana. Este proceso está en la base de la proliferación de las asociaciones, rituales, discursos e identidades regionalistas entre los grupos migrantes.

Es evidente que en el caso de los migrantes andinos este contexto favorece también el proceso de reinvenición de tradiciones y el de “reencantamiento” del mundo tomando como referentes significantes que dejaron atrás, en sus lugares de orígenes, para luego redefinirlos en la ciudad. Es lo que sucede en Lima, en pleno siglo XXI, con las miles de agrupaciones de migrantes que de manera frecuente recrean sus fiestas patronales de origen rural en la ciudad, así como nuevos santuarios para sus vírgenes y santos locales. Es importante señalar que no se trata para nada de individuos “al margen” de la vida moderna, encapsulados en “guetos” o “enclaves” de ruralidad y tradición en medio de la ciudad, resistiendo en sus trincheras el avance de una cultura occidental percibida como aplanadora, sino por el contrario, se trata de individuos inmersos desde hace varias décadas en las entrañas mismas de la vorágine propia de la vida moderna.

El proceso tiene como uno de sus principales soportes las redes de parentesco y paisanazgo campesinas, transplantadas y redefinidas en la ciudad<sup>12</sup>, que es lo que recién Golte denomina “redes étnicas”. Para este antropólogo *“las redes étnicas en el Perú abarcan a gente proveniente de un pueblo, o un grupo de pueblos de una misma región, que en el pasado tenían una cultura propia, y que se reconocían mutuamente como pertenecientes a un tronco étnico. Desterritorializados por la migración mantienen en la red étnica relaciones entre los descendientes de este grupo, vivan éstos en los pueblos de origen o en sitios diversos como en ciudades, o en el campo. Las interrelaciones entre ellos tienen tanto características rituales como también fortuitas e informales. La rigidez de comunicación en estas redes es lo suficiente grande como para que todos participen en la información necesaria para la reelaboración social de la cultura grupal...”* (Golte: 19987).

---

<sup>12</sup> Huber y Steinhaufl señalan que en una cultura colectiva como la andina, con formas de organización de la producción muy complejas y basadas en relaciones personales a diferentes niveles, la inserción de actividades económicas en estructuras sociales significa que también en el proceso de integración en las ciudades y en la formación de sus empresas, los migrantes confían en lo que más conocen: la solidez y previsibilidad de relaciones sociales, al menos en los inicios, sobre todo en relaciones “primordiales” o étnicas (Huber y Steinhaufl: 1999). Para estos antropólogos, las redes de parentesco y paisanazgo serían “redes transplantadas” del contexto rural al urbano, tomando prestada la definición del historiador Charles Tilly.

De esta manera, el "regionalismo" y las "redes étnicas" forman parte de estrategias simbólicas y materiales a las que recurren muchos migrantes, e incluso sus hijos. Junto a ellas se aglutina todo un universo de rituales, fiestas<sup>13</sup>, ritos de pasaje, creencias, formas de organización, éticas, etc., que se funden y plasman en la conformación y desarrollo de las denominadas "asociaciones" de migrantes. De esta manera, el fenómeno no consistiría en un simple "continuum" rural-urbano, como la literatura en antropología urbana peruana de los ochentas señalaba. Sino más bien de un complejo proceso de (re)construcción y redefinición de discursos y prácticas urbanas por parte de los migrantes sobre un ámbito rural imaginado, muchas veces incluso idealizado, al ponerlo en contraste con el derrotero real de sus historias familiares urbanas

Ahora bien, lo interesante es que el fenómeno no ha visto limitado su ámbito de acción únicamente al espacio urbano. Por un lado, desde un inicio se extendieron desde la ciudad hasta sus lugares de origen, a través de remesas en dinero y/o productos, cartas, y romerías conjuntas hacia los lugares de origen en el momento de la celebración de la fiesta del santo patrón del pueblo, tejiéndose en el proceso un sólido entramado de redes que articulaban familias de migrantes en Lima con otras que se quedaron en el lugar de origen<sup>14</sup>. Pero por otro lado, así como esto ha venido ocurriendo en el frente interno, también ha ocurrido en los últimos años en el frente externo, ya que con la creciente migración de cientos de miles de peruanos al extranjero<sup>15</sup>, el fenómeno de las "redes étnicas" ha dejado de ser algo exclusivamente interno y nacional: muchas de estas redes se han vuelto también redes étnicas "transnacionales". Es en medio de este nuevo contexto que se puede entender y ubicar la siguiente estampa:

"...Hablando entre ellos en Quechua, Eleuterio y Jacinta Quispe descienden de la vieja comunidad campesina de San Antonio de Cocha rumbo a la feria dominical del pueblo. Allí, al cruzárseles la primera "combi" recuerdan que tan sólo hace dos días habían estado

---

<sup>13</sup> Las Fiestas Patronales son importantes vehículos de producción de cultura e identidades locales en la ciudad. Contribuyen a construir sentimientos de "localismo" y "comunidad" entre sus participantes. Las fiestas son producto de procesos de simultánea "desterritorialización" y "reterritorialización" que se presentan ante los ojos del migrante como un espacio sólido de cultura local que reproduce las tradiciones ancestrales, marcas de identificación y arraigo, contrarrestando tendencias universalistas y abstractas propias de la globalización. Es importante mencionar que la fiesta patronal recreada en la ciudad es clave en la producción y reproducción de ese nicho comunitario, ya que revitaliza tradiciones arraigadas en lazos concretos de etnia, sangre y religión, provocadas por el proceso de localización (Parker, 1998). También, que las fiestas son consideradas por los migrantes como depositos de la "tradición" y, con el incremento de la lógica mercantil y el turismo, también producto para la exportación a otros públicos. Es decir, un espectáculo cada vez más ofrecido no sólo a los parientes y paisanos, sino también a personas foráneas y turistas. De esta manera, con la globalización la fiesta y la tradición se vuelven "objetos de consumo", no sólo para quienes la producen sino para todo el mundo interconectado (Diez Hurtado, op cit).

<sup>14</sup> Este fenómeno no corresponde solamente a los momentos iniciales de la migración masiva de los cincuentas, sesentas y setentas del siglo pasado, sino también a los últimos años. Más aún podríamos afirmar que estas redes se han venido incrementando y fortaleciendo con la mayor urbanización del campo y la mayor presencia en esta de los medios de comunicación. En efecto, una de las consecuencias de la globalización ha sido el incremento en la intensidad de estas redes ciudad-campo, ya que la proliferación de medios de comunicación abre cada vez más el abanico de posibilidades para el contacto más cotidiano entre migrantes y su pueblo de origen.

<sup>15</sup> Hay aproximadamente un millón de peruanos viviendo en los EE.UU. (Altamirano, 1997)

en la casa de su hijo Dionisio en Lima. “Mira, es igualita a la del Peter” le dice Jacinta a Eleuterio, quien a su vez le responde “si, pero creo que más bien es como la del Johny”; sus dos nietos dedicados al negocio del transporte en la capital. Al ver en la feria, entre bolsas de detergente, galoneras de aguardiente y cajas de cerveza, la propaganda de la bella modelo –blanca y rubia por supuesto- con una botella de Coca cola en la mano, Jacinta recuerda también que tiene que recoger la última encomienda de Teodomiro, su hijo mayor que lleva trabajando ya algunos años en Paterson–Estados Unidos. Se trata de esos \$100 dólares y esas cartas que él le envía siempre cada dos meses. En una de ellas le cuenta que ya no tiene ningún problema con el inglés; que el trabajo “siempre es duro pero pagan bien”; que su hija todavía no sabe ubicar en el mapa al Perú y que se ha comprado una computadora al descubrir la posibilidad de comunicarse más a menudo -y más barato que el teléfono normal- con sus hermanos en Lima a través del “chat” del internet<sup>16</sup>. Le dice también que ahora que ha conseguido la residencia piensa venir de todas maneras para la fiesta de la Virgen del Carmen en Julio y quizás asumir uno de los cargos de mayordomo para el año siguiente; que se ha encontrado en Paterson con varios jóvenes que al igual que él proceden de Ayacucho, y que se reúne con ellos todos los domingos para jugar fulbito, tomarse unas cervezas, hacer polladas y cantar después en castellano y quechua algunos valesitos criollos y huaynitos “hasta llorar” por la nostalgia. Finalmente, también le dice que él y su esposa Kimberly han aceptado pasar este año el cargo de la mayordomía de la fiesta de esa asociación que, “igualita a la que hay en Lima”, recién acaban de formar con otros paisanos de San Antonio de Cocha en Paterson-Estados Unidos<sup>17</sup>...”

#### **4. El culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cusco, Lima y Nueva York.**

En este contexto se puede entender también lo que viene ocurriendo con un caso “emblemático” de la cultura andina: el culto y peregrinación al santuario del Señor de Qoyllur Ritti en Cusco. Es interesante constatar como en el transcurso de la última década, en un contexto de globalización de la cultura, la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllur Ritti –una suerte de sincretismo religioso entre la devoción a Jesús Cristo y al Apu Ausangate<sup>18</sup>- no sólo no ha desaparecido, sino por el contrario, ha visto incrementar el número de sus fieles, peregrinos y visitantes a su santuario, los cuales van desde pobladores rurales y urbanos del Cusco, Puno, hasta cusqueños residentes en Lima y el extranjero, pasando por periodistas, turistas “gringos” y antropólogos. Sin embargo, no menos

<sup>16</sup> La relación entre el uso del Internet y la “cultura andina” es un tema aun poco estudiado, salvo el excepcional caso de Nelson Manrique (Manrique,1999). En el caso de Internet se puede apreciar como contribuye al fortaleciendo de las “tradicionales” redes de parentesco y paisanaje que muchos migrantes construyen entre la ciudad y el campo, así como entre el Perú y los Estados Unidos. Para muestra un boton: hasta el año 1999 llamar desde Lima a los Estados Unidos costaba un promedio de \$1.5 dólares el minuto. Es decir ¡\$90 dólares la hora en un país en que el salario mínimo es \$120 dólares!. La comunicación con parientes y amigos en EE.UU era prácticamente un lujo para la mayoría y cuando esta se realizaba era una comunicación telegráfica. Sin embargo, en lo que va de este año 2000, con la proliferación de los negocios de cabinas publicas de Internet en todo el país –desde Miraflores hasta San Juan de Lurigancho en Lima, pasando por Madre de Dios o Huancavelica en provincias-, llamar a Estados Unidos cuestan tan sólo \$1 dólar la hora en estos lugares.

<sup>17</sup> Aunque con nombres cambiados, el caso recreado ha sido tomado de la vida real de un migrante de la comunidad de San Antonio de Cocha –Vilcashuaman, Ayacucho- en Paterson, New Jersey.

<sup>18</sup> El “apu” es una divinidad pre-hispánica andina, conocida también como “espíritu del cerro”. El Ausangate es uno de los apus más importantes del sur andino. En la actualidad, la creencia en los apus es una práctica extendida entre la población rural.

interesante resulta constatar también que el culto se ha “desterritorializado” –junto con los devotos-. Grandes comunidades de migrantes cusqueños recrean en Lima y Nueva York fiestas, bailes, comparases y procesiones en honor al “taytacha”, y organizan caravanas de peregrinación a su santuario<sup>19</sup>. En la actualidad, el culto es un símbolo importante de la “cusqueñidad” en Lima y de la “peruanidad” en Nueva York. En el tránsito entre el santuario, Lima y Nueva York se puede apreciar la coexistencia en torno a un mismo significante –la imagen del taytacha- de toda una parafernalia y performances que combinan con mucho fervor religioso y nostalgia regionalista elementos cada vez más “locales”.

El santuario del Señor de Qoyllur Ritti es una peña ubicada en el paraje de Sinanqara, en plena cordillera Oriental de los Andes, junto al nevado Ausangate, en el distrito de Ocongate, provincia de Quispichanchis, departamentos de Cusco, a una altura cercana a los 5,000 m.s.n.m. La tradición ubica el mito fundante en el año 1785, cuando se le apareció a un niño pastor quechua otro niño blanco y rubio que representaba a Jesús. Luego de una serie de acontecimientos en los que finalmente el pastorcillo quechua murió, apareció en el lugar la imagen de un Cristo crucificado, objeto actual de la peregrinación y culto<sup>20</sup>.

No existen muchas referencias sobre el desarrollo posterior de la peregrinación. Sólo se sabe que el repliegue de la iglesia católica del ámbito rural durante el siglo XIX generó un mayor margen de autonomía para el desarrollo sincrético del culto. Sin embargo, a mediados del siglo XX la iglesia católica buscó nuevamente retomar el control del santuario. Fue cuando el párroco de Urcos decidió fundar una hermandad con la finalidad de “poner orden a los indios que suben a bailar y que hacen desmanes tomados” (Carlos Flores, 1998). A partir de ese acontecimiento, en los siguientes años el santuario empezó a mostrar importantes cambios, que se expresarían en la creciente “cristianización” del santuario, la redefinición de las comparsas de danzantes y el tipo de procedencia de sus peregrinos.

La construcción de la capilla es una de las mayores expresiones del proceso de disciplinamiento cristiano del santuario. Antes de su construcción el culto se realizaba fundamentalmente a campo descubierto, través de danzas, bailes, pagos y cirios encendidos ante la imagen en las faldas del nevado. Después de su construcción, el espacio sufrió una importante redefinición, ya que la capilla terminó de delimitar un perímetro que separaba el “adentro” del “afuera”: adentro quedaba encerrada la imagen y el espacio sagrado, mientras

---

<sup>19</sup> El santuario del Señor de Qoyllur Ritti se ubica en una roca a los pies del nevado Sinankara, en el distrito de Ocongate, provincia de Quispichanchis, Cusco, a una altura que alcanza casi los 5,000 m.s.n.m. El mito fundante ubica la “hierofanía” en el año 1780, en plena revuelta de Tupac Amaru II.

<sup>20</sup> Sin embargo, al parecer el culto tendría raíces más antiguas, ya que Guaman Poma señala en su “Nueva Crónica” que en el periodo prehispánico el Ausangate era uno de los principales Apus de la región. Carlos Flores Lizama otorga más datos al señalar que la roca sobre la cual haría su aparición la imagen habría sido objeto de culto en el incanato, respondiendo su color ennegrecido a antiguos rituales de quema de sebo y grasa de animales. Existe la hipótesis generalizada de que la aparición de la imagen sobre la roca tendría alguna relación con la represión que siguió a la derrota de las huestes de Tupac Amaru II luego de la gran rebelión de 1780, la cual buscaba eliminar en la zona símbolos de identificación con el pasado prehispánico, ya que como se sabe, Ocongate y Paucartambo fueron zonas de extrema agitación durante el levantamiento de Tupac Amaru II.

que afuera se producía una creciente secularización del espacio. También permitió que la posesión de las llaves de las puertas de acceso a la capilla se volvieran un eficiente dispositivo disciplinario para la cristianización del culto, ya que a través del control del acceso de los peregrinos al espacio sagrado de la imagen, ahora encerrado en los muros de la capilla, la hermandad tuvo la posibilidad de imponer sus exigencias rituales para que el culto se realizara, fundamentalmente, bajo la modalidad de celebración de la eucaristía. Las diferentes comparsas de danzantes vieron cada vez más recortados el espacio y tiempo para la realización de sus bailes, y los Ukukos fueron desplazados a un segundo lugar en el control del orden del santuario, ahora bajo las ordenes de los miembros de la hermandad, quienes finalmente definen la secuencia y el tiempo apropiado para la presentación de cada comparsa, como expresión ritual de culto secundaria frente a las misas.

De manera paralela ocurren también cambios “afuera” de la capilla. En sus extramuros el espacio entra en un creciente proceso de secularización y las comparsas encuentran un nuevo contexto propicio para la “carnavalización” de sus rituales. En las afueras de la capilla cientos de comparsas que llegan hasta el santuario bailan y danzan entremezclando sus elementos religiosos con otros más bien lúdicos y profanos, ya que mientras esperan el cada vez más largo turno de ingreso a la capilla, los diferentes personajes de las comparsas se entregan a una danza frenética plagada de bromas y transgresiones que atraviesan las convenciones establecidas como apropiadas para cada personaje, según sea su procedencia étnica, social, regional, generacional y de género. Es interesante observar como la mayor parte de las mascaradas que componen las diferentes comparsas provienen de un imaginario que rescata personajes pre reforma agraria. En este sentido, son muy usuales que los personajes que representan a varones “mistis” letrados (doctores, abogados, maestros, jueces, etc.) sean ridiculizados por otros personajes que representan a varones “indios” (ukukos), los cuales bromean jugando con problemas propios de la (in)comunicación intercultural, al hacer lo contrario a lo que ordenan los diferentes personajes mistis, causando la hilaridad de los peregrinos que conforman en las afueras de la capilla ruedos de público espectador de los bailes y bromas de las cientos de comparsas que bailan antes de ingresar a la capilla. Del mismo modo, también en las bromas es muy frecuente observar la recurrente “feminización” de los personajes mistis por parte de los indios. Ocurre cuando los Ukukos demuestran su mayor virilidad frente a los personajes mistis, generalmente representados como viejos “machus”, al resistir más que ellos los duelos de latigazos, o al quitarles sus mujeres mestizas y sodomizarlos en reiteradas ocasiones. De esta manera, la “carnavalización” se trata de una inversión ritual de un imaginario anclado en un mundo plagado de personajes “mistis” e “indios” pre reforma agraria, donde la antigua dominación de los primeros sobre los segundos es puesta al revés a través de la “ridiculización” y “feminización” de los mistis por parte de los personajes indígenas en las diferentes comparsas.

La “carnavalización” de las comparsas afuera del santuario, a través de la inversión ritual de las relaciones de poder de los personajes pre-reforma agraria, se da precisamente en un contexto de clausura “real” de esa sociedad rural de “mistis” e “indios” que existía en el Perú hasta la década del setenta. Es decir, la carnavalización se da en un contexto de creciente democratización y cholificación de la sociedad peruana (urbana y rural), que se expresa también en la composición de los peregrinos y miembros de cada comparsa, los mismos que juegan en las afueras de los muros de la capilla con elementos que recuerdan



un pasado relativamente reciente de clasificación y discriminación étnica que ya han dejado atrás. Es decir, la carnavalización se produce en un contexto de ruptura de la relación directa entre tipo de máscara y procedencia étnica.

Deborah Poole ha señalado que hasta la década de los setentas era muy evidente que cada grupo de peregrinos llegaban al santuario con un tipo de comparsa que señalaba de manera muy específica su tipo de procedencia étnica y regional. Según Poole, la comparsa predominante era la de los “chunchos”, personajes que responden al imaginario de los campesinos serranos sobre los pobladores de la selva. Las comparsas de “chunchos” eran de dos clases: los Wayri chunchos, que provenían de comunidades pequeñas y pobres de Paucartambo y Ocongate, y los Kapac chunchos, que antes provenían sólo del mismo pueblo de Paucartambo:

“...Se les diferenciaba por la riqueza de su vestimenta (plumas de papagayo, faldas bordadas y camisas en el caso de los Kapac; plumas de Suri, pantalones y camisas en el de los Wayra; varas de Chonta en los dos casos), como también por los detalles de su ritmo y música, y por la complejidad de sus pasos coreográficos. Las dos clases de “chunchos” bailan para el Taytacha y las dos reciben igualmente su milagrosa bendición. Así, los Kapac chuncho siempre acompañan sus andas en las procesiones, aunque sus favoritos son siempre los Wayri, o pobres. Estas dos caras de la presencia de los chunchos en el Qoyllur Ritti tradicional representan la complementariedad de aquellas divisiones ya clásicas dentro de la sociedad andina: es decir, su aspecto pueblerino “misti”, asociado tradicionalmente con los pueblos, las quebradas, el comercio, y los Kapac chuncho; y su lado campesino, o “runa” asociado con las comunidades, las punas y los Wayri chunchos pobres...” (Poole, 1988).

Sin embargo, ese sistema de clasificación étnica iría perdiendo cada vez más fuerza en el santuario, ya que en los ochentas, las divisiones étnicas van perdiendo sus definiciones absolutas y ya no es posible establecer una relación definitiva entre máscara y afiliación cultural.

“...Las danzas de Qoyllur Ritti en 1987 constituyen un testimonio de la ambigüedad y del incierto futuro de estas fronteras étnicas o culturales (construidas y cosificadas) por la antropología tradicional, en un mundo moderno donde baila tanto el misti como el campesino, y donde cada comunidad ahora adopta el baile que más le conviene. Así, lo que impresiona más a una visitante del Qoyllur Ritti después de un lapso de varios años, es el hecho que el número de Wayri chunchos, antes tan predominantes en la fiesta, haya disminuido. Esto refleja no tanto una “explotación” misti de la fiesta, ni mucho menos una “pérdida de tradición”, sino cierta resistencia de parte de muchos danzantes –cuyas identidades reales ya no radican exclusivamente en las comunidades pequeñas, pobres y rurales de las que provienen- a bailar una danza que los identifica como “campesinos” y, sobre todo, como pobres. De la misma manera, el número de comparsas de Kapac Chunchos va aumentando en el número de peregrinos, con la presencia creciente de pueblos relativamente prósperos, (como Chincheros, que antes jugaba un papel mínimo en la fiesta) y con los deseos personales de bailarines que ya no restringen sus anhelos religiosos al vehículo de danzas que simbolizan la pobreza “tradicional”. En vez de mantener las oposiciones étnicas y empíricas favorecidas por los científicos sociales que los estudian, los

devotos del Qoyllur Ritti optan por nuevas tradiciones inventadas según las necesidades y deseos de una sociedad donde nuestras distinciones entre lo “misti” y lo “campesino”, lo “andino” y lo “no-andino”, van borrándose frente a nuevas tentaciones de consumo y nuevas lealtades de clase...” (Poole, op cit.).

En este contexto se puede entender también la masiva incorporación en la parafernalia de las comparsas del emblema más genuino del estado-nación peruano republicano: la bandera peruana, símbolo de la pertenencia de sus portadores a una comunidad imaginada nacional que los reconoce como ciudadanos que han logrado trascender la brecha étnica en la cual se encontraban atrapados sus antepasados<sup>21</sup>. Sin embargo, la redefinición de la antigua relación que expresaba correspondencia entre máscara y procedencia étnica no significa la pérdida de referentes identitarios regionales y locales, ya que junto a la bandera peruana, otros dos emblemas igualmente importantes lo constituyen la aparición de la bandera del Tahuantinsuyo y el estandarte del pueblo o comunidad de procedencia. En el primer caso, el símbolo está muy vinculado con referentes regionales cusqueños, y en el segundo, con referentes vinculados al lugar de origen.

Esta aparición de nuevos símbolos que se reagrupan en la vieja parafernalia de los personajes de las comparsas no sólo muestra entre los peregrinos un juego de insignias referidos a distintos niveles de identidad, que se construyen cada vez más en el cruce del ámbito local, regional y nacional, sino también la apertura del santuario a la participación de nuevos grupos de peregrinos procedentes de espacios que antes no participaban del ritual. Es el caso de las comparsas que cada vez más provienen de nuevas “naciones”. El cambio se puede apreciar de manera nítida si se comparan los escenarios de la década del sesenta con el de fines del noventa:

---

<sup>21</sup> Es necesario recordar que la bandera peruana fue utilizada como uno de los principales emblemas que encabezaba los movimientos de lucha por la ciudadanía “desde abajo” de los campesinos en sus movimientos de toma de tierras de los cincuentas y sesentas, así como en las invaciones de tierras de los migrantes en las afueras de Lima en los setentas y ochentas.

**Cuadro 2**  
**Naciones de procedencia y tipo de comparsas en Qoyllur Ritti**

<b>Año</b>	<b>Naciones</b>	<b>Comparsas</b>	<b>Emblemas</b>
1960	Paucartambo	Kapac Chunchos / Wayri Chuchos /	Estandarte Local
	Ocongate	Kapac Collas / Wayri Chunchos /	
2001	Paucartambo	Kapac Collas / Kapac Chunchos / Kapac Negro / Contra danza /	Estandarte Local
	Quispicachis	Kapac Chunco / Chunchu puca / Auca Chileno / Kapac Colla / Puca Pacuri /	
	Acomayo	Kapac Colla / Kachampa / Kcanchi / Puca Pacuri / Auca Chileno /	Bandera del Tahuantinsuyo regional
	Canchis	Kapac Colla / Kcanchi / Misti Kcanchi /	
	Paruro	Kapac Colla / Majeño / Contra danza / Torete / Zuri Chunchu /	
	Chincheru Urubamba	– Kapac Colla / Majeño / Kachampa / Auca Chileno /	Bandera peruana nacional
	Anta	Kapac Colla / Misti / Huasllascha / Sacsampillo / Tiralá / Chucchu / Mestiza Qoyacha /	
Tahuantinsuyo (Cusco)	Kapac Collas / Qoyachas / Mestiza Qoyacha /		

La redefinición de identidades y símbolos locales, regionales y nacional se ve también atravesada por la creciente presencia de elementos y símbolos transnacionales que tienen cada vez mayor presencia en el santuario y están muy relacionadas con uno de los principales canales a través de los cuales la globalización se extiende por el mundo: el consumo. En este caso, realizado a través del juego ritual de las “alacitas”, el turismo internacional y los medios de comunicación.

Las “alacitas” es un juego ritual de procedencia aymara que cada vez gana más terreno en las afueras de la capilla. Se trata de un mercado de fantasía donde se puede comprar y vender de todo. Un día antes de la misa central, los jugadores instalan sus puestos al lado del santuario de la Virgen de Fatima y comienzan la voragine de compra-venta de diversos bienes muebles e inmuebles, desde casas y edificios hasta automóviles, artefactos electrodomésticos, pasando también por títulos universitarios y certificados de matrimonio. No existe referencia alguna a la presencia de este juego antes de la década de los setentas. Se sabe que se fue masificando durante la década de los ochentas, tratándose en lo fundamentalmente de un juego que representaba las mercancías a través de piedras, combinado con papeles en blanco que hacían la suerte billetes peruanos y a los que se les

ponía con lapiceros las cantidades que buscaba representar. Sin embargo, a fines de los noventa el juego no sólo se ha incrementado más y más, sino también ha ganado más realismo y verosimilitud en la manera de representar las mercancías y el consumo de las mismas por parte de los jugadores del mercado mágico: cientos de ambulantes instalan sus puestos de venta de miniaturas de casas, automóviles, computadoras, cabinas de interés, aviones, etc., muy bien hechas en madera, cartón y plástico, las cuales son compradas por los jugadores para poder representar con mayor realismo la compra y venta de los bienes cuyo consumo se desea. También se puede encontrar puestos de venta de la mercancía que sirve para comprar otras mercancías: el dinero; en este caso representado por copias falsas de billetes de dólares americanos. Los jugadores pueden adquirir cientos de miles de dólares de fantasía a precios reales muy módicos. En la actualidad no se acepta entre los jugadores de las alacitas ninguna transacción que no sea realizada en moneda extranjera. Todo, desde la compra-venta de una caja de cerveza en miniatura, hasta un matrimonio o una computadora, se realiza a través del uso de dólares.

El mercado de las alacitas es la utopía liberal del mercado perfecto. No hay inflación, ni escases de bienes. Tampoco de circulante. El límite para las transacciones lo pone la imaginación y la capacidad para comprar y vender todo lo que quiera el jugador de esta suerte de “monopolio andino”. Es evidente que se trata de una manifestación del deseo de conseguir los bienes más preciados de la modernidad, como lo constituyen las casas y automóviles de moda, así como computadoras y demás artefactos. No se aprecian rituales vinculados con la compra de ganado o especies agrícolas. Todo lo contrario, lo que predominan son bienes urbanos y modernos, procedentes del extranjero.

Sin embargo, no puede faltar en el juego de las alacitas intentos de robo o de estafa. Eso hace que el ritual adquiera mayor verosimilitud. Por eso en el juego de las alacitas no hay solamente un banco o personajes que simulan ser cambistas de dólares, sino también una comisaría y personajes que representan a notarios, abogados y jueces. Son frecuentes los problemas que surgen entre jugadores que alegan tener la propiedad sobre alguna misma mercancía. Fue lo que ocurrió con un caso de venta de un mismo “terreno” a dos diferentes dueños. Cada uno de ellos tenía su título de propiedad, sus “papeles” que con la firma del notario daba legalidad a la posesión del terreno en cuestión. Uno de ellos alegaba que llegó primero y avisó a sus “vecinos” que era el dueño e incluso hizo el ritual de inauguración de la casa (con cajas de cerveza en miniatura, serpentina y una sarta de cohetes que hizo reventar), que le otorgaba legitimidad sobre el mencionado terreno. El otro alegaba que había comprado dicho terreno primero y que no había ningún vecino cuando él hizo la compra, pero tenía sus “papeles” que demostraba que en realidad había hecho la compra. No había forma de ponerse de acuerdo, hasta que el que decidieron ir donde el “comisario”, que no era otra persona que un Ukuko que fungía como dicha autoridad. Para ir donde el “comisario” uno de los litigantes llamó a otro Ukuko que hacía las veces de policía y llevaron su caso ante la autoridad correspondiente (comisario/juez), donde cada uno expuso sus argumentos. Antes de eso, cada uno tuvo que contratar los servicios de un “abogado”, que no eran otros que amigos de ellos que habían comprado sus títulos en el juego. Uno de ellos quizá sobornó al abogado del otro con tres mil dólares y al parecer algo similar logró hacer con el comisario, ya que cuando este demandó los argumentos de los litigantes puso evidente parcialidad hacia aquellos de quien le había dado el dinero. El comisario/juez hizo rápidamente justicia al preguntarle muy prepotentemente al otro sobre sus “papeles”. Se los

quitó y los empezó a revisar, encontrando que tenía la firma de un testigo que se apellidaba de manera similar al propietario: Quispe. El juez rápidamente dictaminó que se trataba de una estafa (en realidad sin ninguna prueba), ya que la firma de la testigo había sido hecha por “su pariente” y por ese motivo no tenía validez. El juez en su fallo dictaminó que la casa le correspondía al otro litigante, ya que el interrogado habría cometido el delito de estafa. Su castigo consistió no sólo en perder el juicio, sino también recibir tres latigazos –suaves- de parte del Ukuko que fungía como policía.

La presencia de las representaciones de las mercancías no son los únicos referentes transnacionales en el santuario. También lo es la cada vez más hay una presencia de turistas “gringos” que instalan sus carpas en una zona “exclusiva”, demarcada imaginariamente para ellos. Se puede apreciar junto a sus carpas de montañismo sofisticadas cámaras fotográficas y filmadoras de video tratando de captar todos los detalles del santuario. Se trata de una versión del turismo que vuelve cada vez más la cultura de los “otros” objeto de consumo, a lo cual contribuyen las expectativas de búsqueda de experiencias “exóticas” de los turistas, y las imágenes esencialistas inventadas por las agencias de viaje, con propaganda del siguiente tipo:

<p><i>Adventure Paradises</i> Travel Agency &amp; Tour Operator</p> <p>Hike on Inke Trails &amp; Explore Unkown Sites</p> <p style="text-align: center;"><b>QOYLLUR RIT'I</b> The real indian style of life</p> <p>Participate in the pilgrimage, walk 5 hours uphill to reach the sanctuary and join the music, dances, Ukukus, the sacred ice!</p> <p>Tour: leaving SUNDAY 10<sup>th</sup> of June 8pm Returning TUESDAY 12<sup>th</sup> of June around 11pm</p> <p>Includes: Trasport, guide, equipment (tent, mattress). Meals (2 breakfast, 2 luches &amp; 1 dinner)</p> <p>Information/Inscripcions: Aventuras Peruanas, Procuradores 46, telf 224372 – 241507 Cel 622922 e-mail: <a href="mailto:advparadises@latinmail.com">advparadises@latinmail.com</a></p>
--

La propaganda presenta al santuario como una suerte de enclave donde se pueden encontrar expresiones puras y genuinas de la religiosidad andina, al margen de la contaminación que produciría el contacto con otras culturas. Se trata de un discurso creado para turistas extranjeros, ansiosos de experimentar procesos de inmersión en culturales diferentes, cargados con altas dosis de misticismo y esoterismo. A esto ayuda la percepción de que el santuario, además de lugar privilegiado para la comunicación con lo divino, es considerado también como el "verdadero" centro de la cultura y la encarnación del núcleo de sus valores e ideales. De esta manera, se le considera depositaria de la tradición, espacio privilegiado para mostrar las costumbres y, por lo tanto, una de las expresiones máximas de la cultura.

Pero el santuario no sólo se convierte en referente para el creciente número de devotos regionales y turistas extranjeros. También lo es para muchos grupos migrantes que (re)crean fiestas en honor del taytacha en la ciudad de Lima. Desde la urbe, emprenden viajes a un santuario ubicado en la periferia del espacio cotidiano propio, en busca de un contacto cercano con lo sagrado y la cultura imaginada como originaria, que alimente la elaboración de nuevas poéticas regionalistas en la ciudad, expresión de luchas por ciudadanía cultural, las mismas que se integran al repertorio de estrategias con que comunidades migrantes deslocalizadas desarrollan lo que Manuel Castell llama "identidades de resistencia" e "identidades proyecto" en Lima y el extranjero.

Es lo que viene ocurriendo con la recreación de fiestas y santuarios del Señor de Qoyllur Ritti en Lima y Nueva York. En el caso de Lima, la hermandad del Señor de Qoyllur Ritti se funda el año 1985, bajo la iniciativa de un grupo de migrantes rurales cusqueños que luego de varios años se habían animado a volver a realizar la peregrinación, ahora desde la capital hasta el santuario. Eran peregrinos que formaban parte del "Club Provincial Quispichanchis", el mismo que aglutinaba a muchos otras organizaciones de paisanos suyos procedentes de distritos y comunidades de esa provincia, residentes ahora en Lima. El grupo de peregrinos que decide hacer la peregrinación desde Lima se encuentra con un santuario transformado, distinto al anterior que ellos habían conocido cuando eran jóvenes en los setentas, llamandoles la atención el incrementado en el número de sus devotos (se calcula que en los setentas habían unos 10,000 peregrinos, y que para los noventas la cifra llegaba a los 50,000). El impacto del reencuentro con el nuevo santuario fue tan grande entre el grupo de peregrinos, quien no salían de su asombro ante el conjunto de cambios que apreciaban en el culto. Contagiados de la atmosfera de devoción y religiosidad que se vive dentro de la capilla, e impactados por las referencias a la condición "milagrosísima" del taytacha, el grupo de peregrinos decide hacer la promesa de conformar una hermandad en Lima que permita que el culto al Señor de Qoyllur Ritti pueda ser realizado para sus otros paisanos en la ciudad. De esta manera, con las fotos que tomaron, los videos aficionados que consiguieron y uno que otro recortes periodísticos que cubría notas sobre la peregrinación, a su regreso a Lima, el grupo de peregrinos migrantes no tardo mucho en convencer al resto de sus paisanos organizados en el "Club Social Quispichanchis" de fundar la hermandad en la capital.

Las primeras fiestas en honor al Taytacha se realizaron en los locales del Club Provincial Quispichanchis. Sin embargo, el punto de inflexión en el culto limeño del taytacha ocurrió cuando la hermandad se puso en contacto con el Padre Juan Serpa, Vicario de las

poblaciones quechuhablantes en el Perú. El padre Serpa venía haciendo desde hace varios años misas en idioma quechua en una pequeña capilla del barrio de Monserrate. También tenía un programa en radio, perdido en la Amplitud Modulada (A.M.), junto a otros programas radiales que pasaban música “chicha”. Cuando la Hermandad invita al Padre Serpa a que haga una misa en Quechua para la fiesta del taytacha, se produjo el encuentro entre una hermandad que venía aglutinando a otras asociaciones en torno al culto de una imagen que venía ganando cada vez más prestancia regional entre los cusqueños y sus migrantes en Lima, con un ala progresista de la iglesia católica interesada en desarrollar una pastoral cristiana que respete y promueva la diversidad cultural, especialmente las de las poblaciones quechuhablantes radicadas en la ciudad.

De esta manera, se forjó una nueva alianza que terminó capturando el año 1994 la recién reabierto iglesia de San Sebastian, ubicada en pleno Centro Histórico de la ciudad de Lima. En dicho local diferentes asociaciones y hermandades cuzqueñas instalaron las imágenes de sus vírgenes y santos locales. Ocupando un espacio privilegiado la nueva imagen del Señor de Qoyllur Ritti dibujada en un lienzo grande por un devoto, la misma que antes de su instalación fue llevada al santuario en Cusco por la Hermandad para su bendición ante la imagen real del taytacha. A partir de ese año la iglesia de San Sebastián y el nuevo local de la Hermandad ubicado a tres cuadras de la iglesia, se han convertido en centros de activismo cultural y religioso muy intensos. Cada primer viernes de mes el padre Serpa hace sus misas en Quechua, acompañado de múltiples comparsas con personajes que buscan reproducir a los que participan de las danzas en el santuario en Cusco. Se dictan clases de música y danzas quechuas en el local de la Hermandad para los hijos de muchos paisanos y devotos, quienes participan como bailarines en la fiesta en Lima. Las comparsas entremezclan entre sus miembros a migrantes cusqueños que “conocen” los pasos, si no de baile, por lo menos de vista, con los hijos limeños de muchos de sus otros paisanos. Recurriendo a videos, fotografías y la tradición oral, buscan reproducir con la mayor verisimilitud posible pasos y ropajes que señalan como “genuinos” del santuario en Cusco. Sin embargo, según refieren ellos mismos, también han introducido la modernización de muchos pasos de baile y adornos en las vestimentas, para darle un toque más urbano y moderno a sus comparsas. Luego de la misa en Quechua, las comparsas salen por las calles del Centro de Lima, llevando en procesión la imagen del taytacha para velarlo en la gruta que han construido en el nuevo local de la Hermandad. Allí, entre cirios y velas que permiten vislumbrar en el fondo dibujos que buscan representar al nevado, la capilla, los devotos peregrinando al santuario, las comparsas de bailarines, los ukukos escalando el nevado para extraer hielo, etc. se ubica la imagen urbana del taytacha, frente a la cual las comparsas empiezan a danzar frenéticamente.

Ahora bien, la toma simbólica de espacios públicos no se reduce únicamente a los primeros viernes de cada mes, luego de la misa en Quechua. Sino sobre todo a la fiesta central del taytacha que se realiza en Lima dos semanas después de la peregrinación en el santuario, luego del regreso de muchos devotos que hacen la ruta desde Lima al santuario. En ese día la Hermandad logra congrega a decenas de hermandades y asociaciones de migrantes cuzqueñas para llevar a sus santos y vírgenes en una larga procesión/pasacalle por las calles del Centro Histórico de la ciudad, hasta llegar a la misma plaza mayor, a la catedral de Lima. Las ocho cuadras que separan a la iglesia de San Sebastián de la catedral son recorridas por una gran procesión de imágenes y comparsas de danzantes, que interrumpen

el tráfico de las principales avenidas del Centro Histórico, el mismo que ese día se ve totalmente paralizado por una invasión de virgenes y santos cusqueños que se pasean como si fuera la fiesta del Corpus Christi en la plaza de la ciudad de Cusco. La alianza entre las hermandades y asociaciones de migrantes cusqueñas con el Padre Juan Serpa han logrado lo que hasta hace poco hubiera parecido algo imposible en la ciudad de Lima: que se realice una misa íntegramente en idioma Quechua dentro de la catedral, a pocos metros del palacio de gobierno, en el corazón mismo de la antigua ciudad criolla. Desde el año 1997 la fiesta del taytacha en Lima incluye la realización de misas en quechua en la catedral de Lima, la misma que se realiza con la presencia de todos los santos que desfilan en la procesión, ubicados al interior de la catedral durante la ceremonia.

**Cuadro 3**  
**Asociaciones de migrantes y Hermandades que participan en la fiesta del Señor de Qoyllur Ritti en Lima**

Nombre	Lugar de procedencia
1. Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti	
2. Club distrital Huaro	Quispicanchis
3. Centro distrital Checacupe	Canchis
4. Club distrital Livitaca	Chumbivilcas
5. Club social Rondocan	Acomayo
6. Club Provincial Calca	
7. Hermandad Señor de Pampacucho	Sicuani
8. Hermandad Señor de Pampacucho	Lucre
9. Club distrital Yucay	Urubamba
10. Club Virgen María de la “O”	Apaquilla – Anta
11. Hermandad Patrón San Sebastian	Livitaca – Chumbivilcas
12. Hermandad Señor de los Temblores de Sasaca	Calca
13. Asociación San Sebastian del Cusco	
14. Hermandad Santísima Cruz Señor de Torrechayoc	
15. Hermandad Señor de Huanca Patrón valle sagrado de los Incas	Calca
16. Hermandad Niño Melchor de Marcacocha	Ollantaytambo
17. Hermandad Señor de Huanca	
18. Hermandad Virgen del Rosario del Cusco	
19. Hermandad Virgen del Carmen San Pablo Chara	Canchis
20. Hermandad Virgen de las Nieves	Canchis
21. Virgen Asunción Cusipata	
22. Hermandad Virgen Belen San Pablo	Canchis
23. Hermandad Virgen del Carmen de Quiquija	
24. Asociación de la Hermandad Virgen del Rosario de Calca	San Salvador
25. Centro Social San Esteban Yaurisque	Paruro
26. Hermandad Señor de Pampacucho Cristo Nazareno de Huayqui	Acomayo
27. Centro Social San Salvador de Pucyura	
28. Club Social Cultural Pisac	
29. Hermandad Virgen del Rosario Taray	



30. Club Provincial Paucartambo	
31. Hermandad Señor de Pampacucho	Ccopi
32. Club Provincial Acomayo	
33. Hermandad Virgen Rosario de Pucyura	
34. Asociación cultural Ocongate	
35. Centro Social Pitumarca	
36. Centro distrital Ollantaytambo	

Las asociaciones y hermandades de migrantes son organizaciones de personas que tienen en común la procedencia de un mismo lugar, cuyos miembros fluctúan entre los 500 a 2,000. En realidad se trata de un conjunto de personas vinculadas entre sí por lazos de parentesco extenso (consanguíneo, por afinidad y espiritual) y lazos de paisanaje, definidos también como “redes étnicas”. Las redes étnicas son el soporte inicial que permite a los migrantes rurales la inserción material y simbólica en una ciudad como Lima. En un principio son redes de carácter informal, caracterizadas por su extrema flexibilidad y poca institucionalización. Sin embargo, el proceso de la mayor parte de ellas consiste en dar el salto a su paulatina formalización como asociación voluntaria. De esta manera, las identidades regionalistas no sólo se construyen en un contexto generalizado de exclusión étnica y globalización. Requieren también de un soporte institucional que es el resultado de la presencia de por lo menos otros tres elementos para construir una matriz que permita su desarrollo y fortalecimiento:

- a) Redes étnicas de parentesco y paisanaje
- b) Un “complejo-ritual”
- c) Un aspecto formal como “Asociación voluntaria” con personería jurídica.

En principio, es muy difícil imaginar la migración de los diferentes grupos cuzqueños en Lima sin la pre-existencia de redes de parientes y paisanos. Estas han sido las que otorgaban el soporte material y afectivo requerido. Sin embargo, para que estas redes y su sistema de reciprocidad funcione, los migrantes tenían que mantenerla “aceitada”. El lubricante lo constituyó el “complejo-ritual” construido en torno a la fiesta patronal de origen rural recreada en la ciudad, que fortalecía el sentido religioso y el de paisanaje; junto con los “rituales de paso” (bautizos, matrimonios, velorios, cumpleaños), que fortalecían las redes de parentesco. En este contexto funcionan aún como redes informales que se rearticulan cada cierto tiempo para jugar con las reglas de reciprocidad que permiten la recreación del sistema de cargos según el cual se organiza la fiesta. En este contexto los discursos regionalistas aun son de carácter “reactivo”. El punto de quiebre se produce cuando las redes han logrado un nivel de densidad y fuerza interna que permite su institucionalización. Esto no se trata de un simple trámite legal, ya que va acompañado por lo general de un nuevo perfil del discurso regionalista, que de “reactivo” ha pasado a “proactivo”. La formalización de las redes como asociación voluntaria, con personería jurídica propia, permite a su vez que las redes y el complejo ritual adquieran mayor solidez, y que la participación de los migrantes adquiera mayor regularidad y constancia (un estatuto, créditos, local, bienes, padrón socios, junta directiva, elecciones, etc.). En el



*nueva identidad que redefine su posición en la sociedad.*” (Castell, op cit). Nuestra hipótesis es que la actual lucha por ciudadanía cultural desarrollada por las comunidades migrantes cusqueñas en Lima se ubica en medio del proceso de tránsito de una “identidad de resistencia” desarrollada antes de la alianza entre las organizaciones cuzqueñas con el ala progresista de la iglesia católica, a una “identidad proyecto” desarrollada posteriormente.

En este proceso el ritual de la fiesta patronal recreada en la ciudad en torno al significativo principal del santuario –la imagen del tatyacha Qoyllur Ritti-, juega un papel importante. Clifford Geertz ha señalado en relación al ritual que se trata no sólo de un “modelo de” expresión objetiva de los discursos, sino también un “modelo para” la recreación, mantenimiento y fortalecimiento de estos (Geertz, 1991). Es decir, en nuestro caso, la fiesta y el complejo ritual desarrollado en torno a esta (misas, bailes, música, procesiones, etc.) inicialmente desarrollados en medio del anonimato de la ciudad, eran al principio expresión de las creencias religiosas que los migrantes trasladaban del campo a la ciudad. Sin embargo, luego del proceso de inserción en la ciudad y de la adquisición de la condición de ciudadanos peruanos a través de la pérdida de referentes identitarios originales, desarrollan un proceso de búsqueda de nuevos referentes anclados en la tradición perdida, rescatando en el proceso elementos rituales como la fiesta, que se vuelve el ritual fundamental que aglutina en un nuevo contexto de alianza entre los grupos cuzqueños con la iglesia católica, el desarrollo de identidades regionalistas y creencias religiosas que se construyen en el tránsito entre la inicial condición de identidad de “resistencia” a la identidad “proyecto”, contexto en el cual las nuevas expresiones rituales y discursivas de los cuzqueños ganan “visibilidad” al tomar por asalto simbólico la plaza del antiguo poder colonial criollo peruano y desarrollar ante los medios de comunicación performances que ubican al idioma Quechua como expresión lingüística “viva” entre las poblaciones migrantes.

Sin embargo, en la última década también un grupo de miembros de la Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti se ha logrado establecer en la ciudad de Nueva York. Se trata de un núcleo de devotos y familiares que han venido participando de las actividades de la Hermandad y por causa de la inmigración a los Estados Unidos decidieron fundar una institución similar en su nuevo lugar de residencia. Se trata de una institución que forma parte de la red de organizaciones de peruanos en Nueva York, participando de manera activa en los desfiles que la colonia peruana realiza en dicha ciudad por las fiestas patrias peruanas. La nueva Hermandad mantiene contacto permanente con su contraparte en Lima, y organiza meses antes de la peregrinación al santuario al Cusco actividades que permitan sufragar los costos de la peregrinación al santuario, o en su defecto, sufragar los gastos del viaje del mismo Padre Juan Serpa para que haga misas en Quechua en Nueva York, trayendo consigo también la imagen dibujada del Señor de Qoyllur Ritti que la Hermandad de Lima ha colocado en la Iglesia de San Sebastián, la misma que cada vez más es considerada como “milagrosísima”. La nueva Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva York ha logrado sacar también en procesión a la imagen del Señor de Qoyllur Ritti que el padre Serpa lleva desde la iglesia de San Sebastian en sus viajes a Estados Unidos. La procesión se realiza en el marco de las actividades y desfiles que la colonia peruana organiza cada año para las fiestas patrias. De esta manera, cuando las diversas asociaciones de peruanos van desfilando por las calles de Nueva York, la imagen lo hace en su turno

acompañada de nuevas comparsas de Wayri Chunchos que los migrantes han conformado en Estados Unidos.

## 7. Bibliografía

- ALBO, Xavier  
1 “Bolivia: La Paz/Chukiyawu: las dos caras de una ciudad”, en: América Indígena. Volumen 51. Número 4. Instituto Indigenista Interamericano. México.  
2 “El retorno del Indio”  
2000 Identidades étnicas y política en Bolivia, Perú y Ecuador, (en prensa).
- ALTAMIRANO, Teófilo  
1986 Presencia andina en Lima metropolitana, PUC. Lima.  
1 Cultura andina y pobreza urbana, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial de la PUC.  
2 Los que se fueron: peruanos en los Estados Unidos. Fondo Editorial de la PUC  
1 “Pastores Quechuas en el Oeste Norteamericano”, en: América Indígena. Volumen 50. Número 2 y 3. Instituto Indigenista Interamericano. México.  
1 Migración, el fenómeno del siglo. Peruanos en Europa, Japón y Australia. Fondo Editorial de la PUC.  
2000 Organizaciones de peruanos en Estados Unidos, Promperú, Lima.
- ALTAMIRANO Teófilo y Lane HIRABAYASHI  
3 “Culturas regionales en ciudades de América Latina: un marco conceptual” en: América Indígena. Volumen 51. Número 4. Instituto Indigenista Interamericano. México  
2 Migrants and Regional Identities in Latin American Cities.
- APPADURAI, Arjun  
1996 Modernity as large. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis y Londres University of Minnesota Press.
- AUGE, Marc  
1993 Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. GEDISA, Barcelona.
- BALBI, Carmen Rosa  
3 LIMA, aspiraciones, reconocimiento y ciudadanía en los noventa. Fondo Editorial de la PUC.
- CARRASCO, Hernan  
4 “Indígenas serranos en Quito y Guayaquil: relaciones interétnicas y urbanización de migrantes”, en: América Indígena. Volumen 50. Número 4. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- CASTELLS, Manuel  
1996 La sociedad red. Alianza editorial, Madrid.
- CORNEJO POLAR, Antonio  
1996 “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, en: Revista Iberoamericana, Vol. LXII, N° 176-177, Julio Diciembre 1996.
- DEGREGORI, Carlos Iván  
1 “Del mito de Inkari al mito del progreso”, en: Socialismo y participación, # 34, CEDES, Lima.  
1 Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres, Lima, IEP.

- 1 Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas, Lima, IEP.
- 1998 “Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia”, en: La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia. Claudia Dary (compiladora), Flacso, Guatemala.
- 1999 Globalización, diversidad cultural y redefinición de identidades en los países andinos. Documento presentado al seminario permanente, IEP, Lima.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero (editores)  
1999 Globalización y cultura. Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, Lima, Perú.
- DIEZ, Alejandro  
2000 Globalización y fiestas patronales: ciudadanía y redefinición de identidades. IEP – Fundación Rockefeller, Lima. (en prensa)
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA E INFORMÁTICA (INEI)  
1997 Actividades de cultura en hogares urbanos 1997. Resultados de la encuesta nacional de hogares 1997: II trimestre. Lima.
- FRANCO, Carlos  
1 Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad
- GARCIA CANCLINI, Néstor  
5 Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, México, Grijalbo.  
1 Culturas en Globalización, América latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración, Venezuela, Nueva Sociedad.  
2 Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización, México, Grijalbo.
- GIDDENS, Anthony  
1994 Consecuencias de la modernidad, Alianza editorial, Madrid.
- GOLTE, Jürgen  
2 Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima  
1995 “Antiguas culturas, nuevos actores”, en: Perú 1964-1994, Julio Cotler (editor) IEP, Lima.  
3 Globalización, culturas y la construcción de capitalismos. Texto mecanografiado. IEP.  
2000 “Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos”, en: No hay país más diverso: compendio de antropología peruana, Carlos Iván Degregori (Editor), Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, Lima, Perú.
- GROMPONE, Romeo  
1 El velero en el viento. Política y sociedad en Lima. IEP, Lima, Perú.
- GUPTA, Akhil y FERGURSON, James  
1997 Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science. Berkeley, University of California press.
- HANNERZ, Ulf  
2 “Cosmopolitas y locales en la cultura global”, en: Alteridades # 2, Universidad Autónoma de México, México.  
3 “Escenarios para las culturas periféricas”, en: Alteridades # 3, Universidad Autónoma de México, México.
- HIRABAYASHI, Lane

- 1991 “La politización de la cultura regional: Zapotecos de la Sierra Juárez en la ciudad de México”, en: América Indígena, Volumen 51, Número 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 4 Cultural Capital. Mountain Zapotec Migrant Associations in México City. Arizona, The University of Arizona Press.
- HUBER, ludwig  
1997 Etnicidad y economía en el Perú, IEP, Lima.
- HUBER, Ludwig y Andreas STEINHAUF  
1996 “Redes sociales en una economía étnica: los artesanos de la costa norte del Perú”, boletín IFEA, N° 25, Lima.
- 1997 “Redes sociales y desarrollo económico en el Perú: los nuevos actores”, en: Debates en Sociología, PUCP, Lima.
- KINGMAN GARCES, Eduardo (compilador)  
5 Ciudades de los andes. Visión histórica y contemporánea. Quito, Ciudad.
- LONG, Norman “Globalization and localization: new challenges to rural research”. En: Henrietta Moore (editora), The future of Anthropological knowledge. Londres y Nueva York, Routledge.
- LULL, James  
1999 ¡HELP! Cultura e identidad en el siglo XXI, (fotocopia) Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- MATOS MAR, José  
1 Desborde popular y crisis del Estado, Lima, IEP.
- MOOSBRUCKER, Harald  
1991 “El proceso de la migración en el Perú: la revolución clandestina”, en: América Indígena, número 2-3, Instituto Indigenista Interamericano. México.
- NUGENT, José Guillermo  
1 El laberinto de la choledad, Lima, Fundación Ebert.
- PANFICHI, Aldo  
4 “Cambios de perspectivas en la sociología urbana: del vecindario a las redes sociales”, en: Debates en sociología N° 20, Lima, PUC.
- PARKER, Christian  
1998 “Cultos y religiones populares en América Latina. Identidades entre la tradición y la globalización”, en: Revista Allpanchis, Instituto de Pastoral Andina, Cusco. Perú.
- PORTOCARRERO, Gonzalo  
2 Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular. Lima, Sur.
- QUIJANO, Anibal  
1999 “¡Que tal raza!”, en: Revista Socialismo y participación N° 86, Cedep, Diciembre Lima.
- 1994 “Colonialidad del poder y democracia en América Latina”, en: Revista Debate, N° 76, año XV, Lima, Perú.
- 1 Dominación y cultural. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú, Mosca Azul editores, Lima.
- RAMA, Angel  
1978 Transculturación narrativa de América Latina. Siglo XXI, México.
- ROBERTSON, Roland  
1992 Globalization. Social Theory and Global Culture, Sage, London.
- SANCHEZ PARGA, José

- 4 Globalización, gobernabilidad y cultura. Instituto Latinoamericano de  
Investigación Social. Quito-Ecuador. Abya-yala
- VALDIVIA Néstor y Norma ADAMS
- 1 Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en  
Lima, Lima, IEP.