

PUEBLO INDIO

La religión y los discursos del progreso en el valle del Colca

Eric Hirsch

Proyecto de Estudio Independiente

SIT Study Abroad

Prof. Irma del Águila

Cusco, Perú

Mayo 2008

*“Entre alfalfares, chacras de trigo, de habas y cebada,
sobre una lomada desigual,
está el pueblo.”*

*José María Arguedas,
YAWAR FIESTA*

Índice	Página
1 Introducción	3
I. Prólogo: El “pueblo indio”	3
I.1 Introducción a Yanque y los otros pueblos campesinos del valle del Colca.	5
II. Trasfondo político-social: Pensando en la cultura, la identidad, y el multiculturalismo.	7
III. Problema, hipótesis, y desafíos para este trabajo.	12
IV. Metodología.	14
2 Marco teórico	16
I. La religión como <i>hecho total social</i> .	16
II. ¿Lo “post-étnico”? Las definiciones de <i>etnicidad</i> y <i>raza</i> para este ensayo.	18
III. La temporalidad, la modernidad, y el postcolonialismo	21
3 En el pueblo indio: La religión, lo étnico, la vida campesina, y los discursos de la cultura moderna en la valle del Colca.	24
I. La religión en el Perú: una visión general.	24
II. La religión y la modernidad: tres corrientes religiosos en el valle del Colca	27
II.1 La persistencia del cristianismo sincrético	28
II.2 El “Programa de Patrimonio de la Cooperación Española	32
II.3 El protestantismo en los pueblos	35
III. Progreso andino: El desarrollo social y la restauración cultural	43
IV. Espacios Extraordinarios: La fiesta de la Virgen de Chapi	54
IV.1 Observaciones.	55
IV.2 Gerardo Huaracha, hablando sobre la fiesta de la Virgen de Chapi.	56
IV.3 Análisis: Una reafirmación del “pueblo indio.”	57
4 Conclusión	60
5 Bibliografía y Entrevistas	63
6 Apéndice	66
Grafico 1	66

1 *Introducción*

I. Prólogo: El “pueblo indio”

A TRAVÉS DE las provincias, los campos, y las regiones rurales del Perú andino, se observa pueblos campesinos sin número, en que cada una está sujeta a una red compleja de discursos. Vemos, como resultado de estos discursos, un proceso dinámico de la construcción de identidades individuales y comunitarias. En este proyecto, enfocando en las varias formas de la religión andina con y como expresión de múltiples tipos de historia, orgullo, sistemas sociales, fabricas de valor y de moralidad, y como una parte integral de la construcción de identidad cultural y política en niveles locales y estatales, examinaremos la confluencia de los discursos sobre la noción del progreso como observamos en estos pueblos campesinos.

Para la mejor aproximación hacia este cuadro social, introducimos este ensayo con las palabras iniciales del libro *Yawar Fiesta*, del escritor y antropólogo José María Arguedas. Su primera frase, en palabras mínimas, expresa un microcosmo de lo que analizamos en las siguientes páginas. “Entre” prepara el lector por una serie de detalles. La frase es una frase periódica, en que vemos primero las cláusulas dependientes y necesitamos esperar para la cláusula independiente, el punto de la frase. Retóricamente, esta estructura espeja el movimiento desde lejos—la chakra variada como expresión del macrocosmo del Perú multicultural, con sus contenidos diversos, “alfalfares,” “trigo,” “habas,” “cebada,” en que vemos una mezcla entre plantas nativas y plantas trasladadas de tierras extranjeras—hasta cerca, primeramente la “lomada desigual,” que predice otra vez el multiculturalismo y la desigualdad social que forma el argumento de *Yawar Fiesta*, y últimamente, llegamos a la vista más pequeña, donde “está el pueblo.” También, esta estructura que hace esperar el lector sirve como paralelo a la necesidad de los campesinos en la novela de esperar para la

verificación de la legitimidad de su propia manera de hacer la corrida de toros—para la verificación de la legitimidad de su cultura.¹

En este pueblo, el “pueblo indio” según “los viajeros cuando llegan a esta cumbre y divisan Puquio,” hablando “con desprecio,” existe una desigualdad geográfica y una desigualdad social inscrita en el plan del pueblo. Aquí desarrollará la historia principal del disputo entre los pobladores, que quieren observar su tradición del *turupukllay*, o corrida de toros, en la manera “india” como siempre, y los representantes forasteros del Estado peruano que, siguiendo la misión civilizadora para los indios salvajes, quieren este año una corrida modificada según la manera española. La manera indígena, en su cooptación de la corrida de toros de España y en su simultánea resistencia a la historia del coloniaje, parece a estos oficiales y funcionarios como una mutación salvaje y atrasada del original de España: tiene “un cóndor atado al lomo del animal como expresión de la superioridad del hombre andino sobre España.”

Ciro Gálvez Herrera dice que *Yawar Fiesta*, con su “lenguaje y espíritu totalmente ajeno a occidente,...subraya el poder y la dignidad que el pueblo ha sabido preservar pese a la explotación de los gamonales.”²

En muchos campos diferentes, veremos en las siguientes páginas este tipo de expresión de resistencia en un contexto de cooptación y sincretismo. También, al analizar la existencia simultánea de muchos conflictos sociales diferentes actuales en el Perú como resultado de su multiculturalismo y de lo que yo le llamo su “multitemporalismo,” hay que preguntar lo que pregunta Arguedas en *Yawar Fiesta*: ¿Cómo forma nuestra identidad, y como podemos expresarla con orgullo? ¿Qué es el progreso?

¿Cómo se logra este progreso en el pueblo indio moderno?

¹ Arguedas, José María. *Yawar Fiesta*. Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, Argentina. 1974. p. 7.

² Gálvez Herrera, Ciro. *Predicciones del renacimiento andino: Pachacuti unanchaykuna (4ª edición)*. Editorial Marfil, Huancayo, Perú. 2005. p. 331.

Y una pregunta relacionada con nuestro marco teórico: ¿Es un oxímoron decir *pueblo indio moderno*?

I.1 Introducción a Yanque y los otros pueblos campesinos del valle del Colca.

Los pueblos indios en que estamos basados para arraigar este proyecto están en el valle del Colca, una región en los Andes del sur del Perú, en la región de Caylloma, cuya capital es Chivay, departamento de Arequipa. Chivay es un pueblo más grande que los otros cercos en el valle, y a menudo sirve como el sitio para reuniones de los alcaldes, gobernadores, y regantes de la región; aunque es no más que un pueblo grande, Chivay es el centro cosmopolita de Caylloma. Chivay también tiene los bancos de la región y es el lugar donde unos ONGs y proyectos gubernamentales, notablemente Sierra Sur, tienen sus oficinas. A veces se observa manifestaciones ahí.

El distrito de Yanque es un pueblo que tiene unos 3,500 residentes. Es el único pueblo que tiene chacras y propiedades por ambos lados del río Colca. Era la capital de la región y, según unas personas, una sede del imperio inca y, después, del imperio español.³ Según Gerardo Huaracha, una fuente importante de la memoria local, era nombrado por la palabra *decido* cuando un líder inca levantaba su bastón.⁴ No tienen largos tiempos de lluvias, y por eso es muy seco allá. Sin embargo, sus tierras son muy fértiles, y la mayoría de los campesinos que viven en Yanque son dedicados a la agricultura. Yanque es actualmente el sitio para una variedad de proyectos gubernamentales y proyectos de ONGs.

³ Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. *La doncella sacrificada: Mitos del valle del Colca*. UNSA – Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú. 1997. pp. xix-xxvi, 68-82.

⁴ Gerardo Huaracha Huracha. *Entrevista 3 Abril 2008*.

El pueblo de Sibayo, ubicado en una región más hostil dos horas en carro arriba de Chivay, es otro sitio de nuestra investigación. Allá, se dedica a la ganadería, particularmente las alpacas, y existen organizaciones de obreros de artesanía y de alpaqueros, con el apoyo del proyecto gubernamental Sierra Sur. También esta desarrollando su sector del turismo.

Chivay, Yanque, y Sibayo, con la mayoría de los pueblos en el valle, tienen como su religión difundida el catolicismo, pero también existe un influjo de grupos cristianos no-católicos, como los evangelistas, los pentecostales, los adventistas, los testigos de Jehová, y otros. En estas “sectas” por general se encuentra personas más religiosas y devotadas que en el catolicismo. El catolicismo que se encuentra en general tiene la forma de un catolicismo sincrético con las tradiciones prehispánicas.

Recientemente, Chivay se hacía un centro grande y muy importante para el turismo de la valle, específicamente en el cañón del Colca, y este turismo esta creciendo actualmente. Los otros distritos son más pequeños, pero también están desarrollando sus propios sectores del turismo. Yanque tiene por lo menos cinco hospedajes y hoteles, incluyendo el Eco Inn, un hotel de tres estrellas, y Colca Lodge, uno de los hoteles más caros de la región. En las mañanas, Yanque se hace una parada importante para las turistas en ruta a la Cruz del Cóndor, y entre las seis y las ocho de la mañana, está una feria de artesanía y a veces música y danzas; vemos en Yanque durante estas horas una exposición de la cultura tradicional, una representación o actuación para los turistas usando el escenario de la plaza central de Yanque. Sibayo también está tratando de desarrollar su sector turístico: el grupo nuevo ACETUR (Asociación de Servicios Turísticos Rumillacta—mas allá, presentamos una conversación con su presidente) está al frente de este esfuerzo.

En Chivay, Yanque, Sibayo, y muchos otros pueblos del valle, el gobierno de España está restaurando las grandes iglesias coloniales. Este esfuerzo se llama el “Programa de Patrimonio de la Cooperación Española.” Parece como un acuerdo y beneficio mutuo entre la embajada español y los distritos del valle del Colca: en esta revaloración de sitios históricos, para ambos, hay una apreciación para la historia, la herencia, y el pasado.

Como vamos a ver en las secciones siguientes, existen en estos distritos dos esfuerzos para renovar el pasado: la restauración cultural de tradiciones, rituales, mitos, y modos de vida de las Collaguas y Cabanas,⁵ grupos étnicos preincaicas,⁶ que muchos dicen están desapareciendo, y la restauración de las iglesias españoles, en su inmensidad y en lo que está adentro, los símbolos para la conquista y el coloniaje. Estos dos corrientes de vigorización y recuperación de orgullo están repitiendo, discursivamente, el conflicto del pasado entre los indios y los españoles, y a la vez, el tensión actual entre lo que Gonzalo Portocarrero llama las “dos republicas”⁷: los indios (o mestizos que identifican como “indio”) y los español descendentes.

Por otro lado, existe también una serie de esfuerzos de económicamente estimular estos pueblos, mejorar los estándares de vivir, y adelantarlos en la escena del Perú y del mundo actual.

II. Trasfondo político-social: Pensando en la cultura, la identidad, y el multiculturalismo.

Para pintar este retrato del Perú actual, con la historia y la política de todo del Perú en el fondo y enfocando en la religión, la cultura, y el progreso de los “pueblos

⁵ En los distritos arribas en que yo estaba hablando y entrevistando, principalmente Yanque, Chivay, y Sibayo, la herencia étnica es Collagua, pero había cientos de años de mezcla cultural entre los dos. Por eso, actualmente se ve esta mezcla; por ejemplo, la ropa típica de las mujeres de Yanque tienen elementos tradicionales de los dos.

⁶ Muchas personas con que yo he hablado me decían que “no somos Incas, somos Collaguas,” etc., pero también a veces se observa un orgullo al tener antepasados Incas. Un informante principal por este proyecto, Gerardo Huaracha Huaracha, ha dicho “soy puro indio [Collagual]” y también “soy puro Inca.” Discutimos en las secciones siguientes lo que yo llamo el problemático Inca.

⁷ Portocarrero, Gonzalo. *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, 2007. p.15.

indios” de la valle del Colca, necesitamos al inicio clarificar un premiso importante de este ensayo: Perú es un país multicultural. Antes de seguir, hay que entender exactamente que significa la palabra “multicultural.”

La historia de este país es una de conquista, colonización, y después de la independencia, la época actual de un republicanismo. A través de esta historia, históricamente habían gentes que no tenían poder ni reconocimiento político: al inicio, estas gentes eran los que vivían en esta tierra antes de la llegada de los españoles, y actualmente, las poblaciones sin poder son personas que quizás pueden afirmar “sangre puro indio” y también mucha de la población mestiza. Según el sociólogo Ciro Gálvez Herrera⁸ y el guía de turismo en el cañón del Colca y residente de la ciudad de Chivay, Zacarías Ocsa,⁹ el Perú es una republica “neocolonial”. ¿Por qué creen en el neocolonialismo del Perú? Como vamos a ver en las secciones siguientes, existe una división muy fuerte entre los que afirman herencia española—los criollos— y los que identifican mejor como indígena. Esta división misma crea amargura por ambos lados, y por eso mucha gente con que he hablado de todas partes de este país¹⁰ cree que el Perú falta una identidad nacional.

En vez de una identidad nacional, muchos escritores y muchas personas decían que basta decir que puede ser dos identidades nacionales, o “dos repúblicas”: la identidad de los que identifican como indígena, y la de los que identifican como criollo. Por eso, aplicamos el trabajo de la antropóloga Elizabeth Povinelli, que nota la fuerte distinción australiana entre los aborígenes y lo que ella le llama *settler society*:

⁸ *Ibíd.*, ver “Introducción” y su segundo título, “Neocolonialismo Republicano,” etc.

⁹ Zacarías Ocsa Ocsa. *Entrevista 21 Abril 2008*. Ver la entrevista en la sección *En el pueblo indio: La religión, lo étnico, y la noción de la cultura moderna en la valle del Colca*.

¹⁰ Acá menciono mi experiencia en la fiesta del cumpleaños de Néstor Escobedo Navarro, en Cusco, en que sus parientes y amigos mestizos de clase media/media alta estaban peleando sobre la importancia y la vergüenza de los quechuahablantes peruanos (“ ¡El quechua debe desaparecer! ¡Ya no hay libros científicos en quechua!”). También, ver entrevistas, y Fortes Assa, Eva. *El bilingüismo social: los quechuahablantes en el Perú*. ISP/SIT Study Abroad, Cusco, Perú, 2007.

la sociedad de establecimientos originalmente extranjeros, con límites muy claras y fronteras impenetrables.¹¹

Incorporando la historia del Perú, el pensamiento poscolonial como lo de Povinelli y otros que examinaremos en los siguientes páginas, y los corrientes religiosas y culturales que vamos a ver, un ensayo de William Stein sobre la complejidad de definir lo étnico afirma que

el Perú es un país mestizo, una asombrosa mezcla de, por un lado, conquistadores españoles— los cuales fueron en sí un pueblo mestizo...y, por otro...una población peruana original consistente en diversos pueblos que se habían estado mezclando por miles de años; y además una carga genética y cultural adicional de africanos, chinos y otros.¹²

Stein sigue, escribiendo que el Perú “es también un país postcolonial que aún no ha completado el proceso de descolonización y que en muchas formas se modela a sí mismo sobre su concepción de quienes fueron sus conquistadores.” En los pueblos del Colca, se observa ahora mismo una colección confundida de procesos de descolonización y de esfuerzos para establecer una identidad propia regional y, en esquinas pequeñas de la mente de los pobladores de esta región, quizás una identidad peruana también; unos tienen más odio por el estado que otros. Pero para todo el país, existe un camino largo a una identidad y un orgullo compartido: Stein señala que, con la división entre *settler society* y lo *otro*, o la persona que históricamente y actualmente falta sus derechos y su voz, también existe una división entre *discurso* y *realidad*: “Muchos peruanos no han aceptado aún totalmente su propia mestizaje...y el discurso dominante exalta un pasado incaico mítico, mientras denigra y desprecia a los sobrevivientes pobres de ese pasado: las mayorías rurales y urbanas.”¹³ Siguiendo con estos pensamientos, “todos los peruanos,” según Francois Bourricaud, “se reconocen a sí mismos como indios en el nivel colectivo, aunque ninguno aceptaría

¹¹ Povinelli, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Duke University Press, Durham, 2002.

¹² Stein, William W. *Lo post-étnico y la persistencia de la diferencia*. En López Maguiña, Santiago, et al, eds. *Estudios Culturales: Discursos, poderes, pasiones*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, Perú. 2003. p. 474.

¹³ *Ibíd.*, 474.

completamente tal descripción aplicada a sí mismo, individualmente, porque [en el Perú] las diferencias se sienten más fuerte y genuinamente, de lo que se siente una solidaridad nacional que es aún abstracta y artificial.”¹⁴

Para ver esta identificación colectiva del Perú como país indio distante de la realidad, solamente hay que visitar el sitio Web oficial para el turismo aquí del grupo PromPeru: el mensaje más grande es probablemente la primera cosa que se ve en el sitio es

PERÚ: PAIS DE LOS INKAS.¹⁵

Hay que decir acá que como un sitio para turistas, PromPeru no expresa con objetividad la identidad peruana; sin embargo, eso es revelador del *discurso* de un pasado mitificado. Como indican Bourricaud, Stein, y otros, los peruanos en general se da distancia a su identidad como Inca/indio.

De la mano con esta identidad (¿podemos decir “orgullo”?) cauteloso y ansioso para muchos criollos y mestizos es un racismo fuerte que existe en este país. El racismo contra los grupos indígenas era/es tan fuerte en este país que solamente en 1979 estaban estos grupos capaz de votar. Esta constitución era la primera que permitía el voto por los analfabetos, y por eso, legitimó el derecho del voto y de la participación política para mucha gente en los grupos oriundas, una gran fracción de que no podían leer.

Países multiculturales tienen la elección muy difícil entre (1) mantener un país unido, con una identidad compartida, leyes que aplican a todos los ciudadanos, igualdad en diversidad—una situación en que todos somos únicos y por lo tanto nadie es único—y por eso un sentido de fraternidad y (2) un país heterogéneo con

¹⁴ Bourricaud, Francois. “Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification.” 1975. Citado por Stein en *Estudios Culturales*, 474-475.

¹⁵ *Bienvenidos al Perú. Ven al Perú: PromPeru*. República del Perú – Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo. 6 mayo 2008. <<http://www.peru.info/peru.asp>>

colecciones autónomas de grupos sociales en que hay leyes, normas, y excepciones únicos para respetar la existencia de estos grupos especiales.

¿Qué nivel de reconocimiento tiene los indígenas en el Perú?

Donna Lee Van Cott explica que los desarrollos recientes en las constituciones de toda Latinoamérica sobre el reconocimiento de multiculturalismo o pluriculturalismo eran muy importantes y buenos, especialmente considerando el hecho de que antes, “retórica oficial a través de la región declaraba la naturaleza homogénea de sociedades latinoamericanas, bajo la asunción que los rasgos culturales e identidades distintivos existente en Latinoamérica colonial había sido integrado en un tipo nuevo híbrido tras la mezcla de razas y la integración social.”¹⁶ Notablemente, la constitución actual del Perú (la de 1993 con actualizaciones después) tiene reconocimiento retórico del multiculturalismo en general del país, reconocimiento de derecho consuetudinario, derechos a la propiedad colectiva, y el reconocimiento oficial de lenguas no-castellanos en sus zonas propias.¹⁷ Las lenguas oriundas más habladas en el país son el quechua, con más de tres millones de hablantes monolingües, y el aymara, que tiene medio millón hablantes; también existe más de cuarenta lenguas en las regiones amazónicas.¹⁸ Existen actualmente diez millones de quechua hablantes bilingües en quechua y castellano.¹⁹ El Perú no tiene regímenes autónomos oficiales para los lugares en que dominan los “aborígenes,” ni educación bilingüe mandado por el Estado, como Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Nicaragua, y Paraguay.²⁰

¹⁶ Van Cott, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburg Press, Pittsburg, PA, EE.UU. 2000. 269. Traducción libre: “Oficial rhetoric throughout the región declared the homogenous nature of Latin American societies, based on the assumption that the distinctive cultural traits and identities existing in colonial Latin America had been integrated into a new hybrid type through racial mixing and social integration.”

¹⁷ Y, según la Ley No 28106, “Ley de reconocimiento, preservación, fomento y difusión de las lenguas aborígenes,” es en la “interés nacional la preservación, fomento y difusión de las lenguas” aborígenes.

¹⁸ Gálvez, 294.

¹⁹ *Ibíd.*, 295.

²⁰ Van Cott, 266-267.

Acá solamente tenemos una introducción al cuadro multicultural del Perú: lo exploramos más profundamente en el marco teórico.

III. Problema, tesis, y desafíos para este trabajo.

Con la perspectiva del multiculturalismo y unos discursos consecuentes que discutimos abajo en el marco teórico, aproximamos el punto de contacto entre la religión, la modernidad, y el progreso en los pueblos indios de la valle del Colca. El problema al hablar de estos tres conceptos es que no tienen definiciones fijas, sino definiciones sujetos a los discursos difundidos y a las tendencias individuales.

Nuestro problema principal es así: en el conjunto de discursos en los pueblos del Colca, el “progreso”—sin duda una cosa buena—tiene dos significados en conflicto. El progreso significa (1) hacerse como los otros del mundo occidental, que es el mundo que actualmente es lo más avanzado; según Gonzalo Portocarrero, hay que “acriollarse,” por que “el indio accedería a la ciudadanía siempre...cuando dejara atrás su barbarie. Aprender el castellano, dejar atrás las costumbres y el idioma.”²¹ Pero en estos pueblos, que sí están sujetos al significado primero, también el progreso significa (2) redescubriendo las raíces en la cultura antigua, las historias, las tradiciones; recuperar una identidad perdida; desechar la contaminación de la modernidad; vivir en los pueblos, y no en las ciudades; desarrollar la autenticidad propia, el orgullo, la expectación, el sistema de normas, y la estructura social para persistir como los indios de antes (siempre que estas prácticas no son repugnantes frente a los ojos extranjeros/del estado/de *nosotros*).

Con estas dos nociones conflictivas de progreso, en esta paradoja, ¿en cual camino está la población campesina del Colca?

²¹ Portocarrero, 22.

Este conflicto existe porque (1) existe la pobreza y, en unos casos, la pobreza extrema en estos pueblos del Colca y (2) existe una colección de factores que están causando la desaparición de una cultura antigua, tradicional, indígena, y auténticamente andina.

Complicamos más esta noción de progreso al hablar de la religión en esta región. Por un lado, tenemos el catolicismo, que era la religión impuesta por los colonos españoles y adoptada por los indios, que ha combinado su catolicismo con mucha de sus tradiciones, rituales, y creencias prehispánicas. Y por otro lado, tenemos el influjo de cristianismos no-católicos (los llamamos “protestantes” en este ensayo) que, con la extensión de modos de vidas “modernos” o occidentales, están una de las causas más fuertes por la pérdida de estas tradiciones antiguas. En general, la religión tiene posiciones al centro de la sociedad en estos pueblos.

Para explorar este conflicto, investigamos varios sectores de la sociedad en los pueblos campesinos del Colca: la religión católica, la religión protestante, las manifestaciones de la antigüedad, las manifestaciones de la modernidad, y los esfuerzos para el desarrollo económico y cultural.

Preguntamos las siguientes preguntas:

¿Qué es esta cultura misteriosa antigua, y por qué pensamos (piensan) que está desapareciendo? ¿Cómo son los esfuerzos de revitalizar esta cultura? ¿Qué significa el desarrollo, el progreso, y la modernidad? ¿Cómo se manifiesta la discrepancia entre el discurso y la realidad?

Vamos a tratar de contestar y aproximar estas preguntas, pero como empezamos con preguntas, también terminamos con preguntas, porque ese debe ser la meta de un estudio provocando.

Un trabajo de este tipo tiene un montón de problemas potenciales, porque convivir con y dedicarse a un grupo de personas no puede resultar en un estudio completamente objetivo. (Actualmente, la creencia falsa en la objetividad de antropología es una cosa del pasado.²²) Me gustaría admitir que en unas maneras, esta papel va a tener subjetividad, el “yo” que me hace coevo con mis informantes—mis amigos (no me gusta usar la palabra “sujetos”) del valle del Colca, y además, yo creo que este proyecto está informado y reforzado por mi subjetividad y mi inversión emocional en la gente.

También, en cuatros semanas, que era la duración de este estudio, desde el trabajo de campo hasta la escritura, no podía hablar con toda la gente, y debe a limitaciones que no puedo controlar, el cuadro que yo pinto en este ensayo no posiblemente puede ser completo. Irónicamente en el sentido fabianesco, este límite del tiempo va de la mano con un límite del espacio: incluyo mucha teoría aquí y a hay que decir que corrientes de pensamiento intelectual nunca son estables, sino siempre en tensión entre si. Yo estoy involucrado críticamente con estos escolares, pero mi criticismo mejor usa estos pensadores para construir un cuadro crítico-discursivo del pueblo indio andino. No podía explorar tensiones intra-académicos porque eso no es mi enfoque en este proyecto, pero sí hay que notar que, obviamente, los teóricos que uso aquí no son perfectos, ni correctos todo el tiempo; quizás en un estudio siguiente, tendrá el espacio para más criticismo así.

IV. Metodología

Este proyecto representa, en parte, una aplicación de la teoría y la literatura a la vida diaria en los pueblos campesinos del valle del Colca. Pero solamente esto no sería justo: para mí, lo más importante era no nublar el cuadro del pueblo campesino

²² Ver Fabian, Povinelli.

con lo que escribía otros antropólogos, filósofos, y sociólogos. Por lo tanto, este proyecto es tan una aplicación de la literatura al pueblo campesino como una aplicación de los modos de vida en el pueblo campesino a la literatura escolástica.

Estaba veinte tres días viviendo en el pueblo de Yanque en el valle del Colca. He vivido en la casa de Don Gerardo Huaracha Huaracha y su esposa Doña Luisa Cutipa. Gerardo y Luisa son ancianos del pueblo, y Gerardo tiene mucho respeto en Yanque por su vida de servicio político, social, y cultural al pueblo. El es la fuente de conocimiento sobre todo de Yanque; a veces se llama “la memoria de Yanque.” En su casa, por años y años han tenido antropólogos, arqueólogos, e historiadores como huéspedes y residentes. Rápidamente Gerardo se hacía uno de mis informantes principales.

Viviendo en Yanque, he entrevistado muchas residentes de ese pueblo, y también he viajado hasta Chivay y Sibayo muchas veces para entrevistar, pero la mayoría de mi tiempo en Colca estaba en Yanque. También había muchas entrevistas con las personas con poder como líderes de los pueblos y personas involucrados en proyectos gubernamentales. Además, mi proyecto tiene como una fuente rica de información conversaciones informales sin número. Cada vez cuando un hombre o una mujer del pueblo y yo nos hacíamos amigos, ganó otra fuente de información cultural.

En adición a las entrevistas y conversaciones, mi proyecto tiene su información en observaciones diarias en que he hecho los esfuerzos para observar lo más de la cultura colqueña que podía. Por lo tanto, he asistido misas, fiestas católicas, fiestas de cumpleaños, y reuniones municipales, y también he tratado de ser parte de la vida cotidiana, que significa comer comidas con Gerardo y Luisa y trabajar unos días en la chacra, entre otras cosas.

2 *Marco teórico*

El propósito de este proyecto es examinar el progreso en el pueblo indio a través de la religión. Pensamos en la religión como manifestación de identidad política y como (la) parte integral de la vida pública, y sus varios papeles en la construcción de discursos de progreso, modernidad, y multiculturalismo en el Estado peruano. Por lo tanto, hay que marcar teóricamente las lentes a través de que vamos a examinar (1) la religión en la vida cotidiana (la filosofía social de Durkheim y Mauss), (2) lo social en los escenarios microcósmicos de los pueblos y macrocósmicos del escenario de todo el Perú (el trabajo de Stein y Portocarrero), y (3) el pensamiento sobre el pasado, la importancia del tiempo y de la temporalidad, y esta idea paradójica de “regresar al pasado en el presente o en el futuro” (la teoría de Fabian y Povinelli).

I. La religión como *hecho total social*.

Aproximamos la religión en una manera poco inusual. La religión, como vemos en estos pueblos campesinos en que la mayoría de los residentes pueden afirmar que tienen “sangre indio,” en general es muy importante en su impacto sobre la vida cotidiana. En la mayoría, vemos un sincretismo que existe entre las creencias católicas y las tradiciones prehispánicas. Se varía por cada persona, pero elementos de esta religión andina son manifiestos todos los días.

¿Cómo se manifiesta esta religión?

No puedo hacer una lista de todas las maneras, pero por ejemplo, durante mi trabajo del campo, he visto: una mujer campesina que dibuja la cruz sobre su cuerpo cuando pasa al frente de la iglesia, un hombre en la chacra que da unas gotas de su taza de chicha o trago a la Pachamama diciendo en lengua mezclada “Pachamama,

Santa Tierra,” un grupo que hace el pago a la tierra antes de los tiempos de cosechar, antes de construir una casa nueva, y que hace un gran pago a la tierra para pedir a los Apus que la fiesta católica vaya bien, un hombre católica que dice que su círculo de amigos solamente tiene católicos porque (cree que) los otros “sectas” o “religiones” no les gusta mezclar y tener amistades con los católicos, una mujer campesina evangélica que da sus gracias a Dios para su trabajo en la chacra y su comida en la casa.

Como parte importante de cada día y de la vida social en el pueblo campesino, operamos en este proyecto bajo la teoría del sociólogo Emile Durkheim del *fait social* (hecho social), y la extensión de este concepto por su sobrino Marcel Mauss del *fait social total* (hecho social total). Según Durkheim, el hecho social es “cualquier manera de acción, fijo o no, capaz de esforzarse sobre el individuo una restricción externa; o: que es general sobre todo de una sociedad mientras teniendo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.”²³ Marcel Mauss establece su propia vista del hecho social en su trabajo importante, *Essai sur le Don* (Ensayo sobre el regalo), en que él ubica una cosa—en este caso particular, el regalo—que en una sociedad incorpora todas las instituciones, la acción social, los pensamientos, y las emociones de todos sus miembros alrededor de esta cosa particular.²⁴

La religión en Yanque y los otros pueblos colqueños, como vemos en este proyecto, es importantísima en todos círculos de la vida cotidiana y de la vida extra-cotidiana o extraordinaria, extendiendo hasta la chacra, la cosecha, la comida, las

²³ Durkheim, Emile. “¿Qué es un hecho social?” De *Las reglas del método social*. Steven Lukes, editor; W.D. Halls, traductor (en inglés; traducción libre al castellano en el texto de este ensayo). Nueva York: Free Press, 1982. p. 59.

<[http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theory Web/readings/DurkheimFactForm.html](http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theory%20Web/readings/DurkheimFactForm.html)> “Our definition will therefore subsume all that has to be defined if it states: A social fact is any way of acting, whether fixed or not, capable of exerting over the individual an external constraint; or: which is general over the whole of a given society whilst having an existence of its own, independent of its individual manifestations.”

²⁴ Mauss, Marcel y W.D. Halls (tr.). *The Gift (Essai sur le Don)*. Routledge, Londres, Reino Unido, 1990.

bebidas, las fiestas, los momentos importantes, et cetera. En este presente ensayo, yo aproximo la religión campesina como hecho social total.

II. ¿Lo “post-étnico”? Las definiciones de *etnicidad* y *raza* para este ensayo.

Entender la formación y sostenibilidad de discursos sobre la religión y la cultura en el mundo andino peruano, parte de un estado multicultural, exige un entendimiento y una concentración sobre la identidad individual y la identidad social. Por eso, hay que entender los dinámicos entre grupos en esta sociedad que generan los discursos sobre ellos.

Específicamente, hay que definir qué significa, para este proyecto, las formaciones discursivas de *etnicidad* y *raza*.

Por eso, enmarcamos el estudio con la teoría de dos escolares: William Stein y Gonzalo Portocarrero. En su artículo “Lo post-étnico y la persistencia de la diferencia,” Stein afirma que, aunque somos en una época de *posts* y guiones, por ejemplo, “post-moderno, post-colonial, post-imperial, post-estructural, post-guerra fría, post-feminismo, post-derechos civiles” y otros, los cambios reales y el progreso con respeto a la igualdad social no presenta un escenario en que tenemos un mundo feliz y sin conflicto (no es un mundo post-conflictivo).²⁵ En este día, ¿estamos posicionados más allá de distinciones étnicas? El ejemplo del Perú que ofrece Stein y que hemos discutido arriba muestra que la diferencia todavía existe, y todavía es fuerte, a pesar de esta multitud de *posts* que llena el discurso actual. Sí, la diferencia persiste, pero en su conclusión, Stein tiene un poco de esperanza, invocando la complejidad de un país multicultural, en que la diferencia es (nominalmente) importante, pero remarcado según la noción de Van Cott discutido arriba como

²⁵ Stein, 450. Me gustaría notar, también, que actualmente en los Estados Unidos, existe un debate muy fuerte sobre la idea de una elección *post-racista* y de un presidente de *post-race*, y duda y confusión en el discurso de la campaña del Senador Barack Obama sobre la pregunta, “Debe Obama identificar como un candidato negro, o no?”

diversidad homogéneo: “Las señales de las calles de Lima están, después de todo, en castellano, aunque contienen muchas palabras que se originaron en el Perú precolonial. Los peruanos son también así.”²⁶

Si no podemos decir que existimos en una época post-étnica, ni que la diversidad ha subsumido la diferencia, ¿qué significa la etnicidad hoy día? Stein sostiene que la etnicidad es imaginaria, como la *nación* que es, según Benedict Anderson, “una comunidad política imaginada” porque “en la mente de cada uno” de la misma nación “vive la imagen de su comunión.”²⁷ Pero, “la etnicidad existe menos en las cabezas de sus miembros y más en las cabezas de sus historiadores y analistas naturales.”²⁸ Según Stein y Anderson, etnicidad, nación, y también raza son subjetivos. Yo diría que el concepto de etnicidad invoca grupos limitados por sus orígenes familiares y geográficos, mientras nación significa algún tipo de reconocimiento y frontera formal y raza es una construcción política que a menudo tiene sus orígenes en rasgos superficiales y/o un cierto imaginario histórico-social.²⁹

La historia de mezclar entre lo occidental y lo andino crea un hibridismo cultural que contribuye a la inestabilidad del concepto de etnicidad, al conflicto religioso-social, entre poblaciones de los pueblos y a las dificultades al aproximar el desarrollo cultural y económico.

Según Gonzalo Portocarrero, “se puede definir al racismo como un modo de dominación social que se funda en identificar diferencias entre la gente, diferencias que son integradas en una jerarquía que va de lo superior (lo moral, sabio y hermoso) hasta lo inferior (lo perverso, ignorante y horrible).” La raza es, como he dicho arriba, subjetiva, y por procesos de construcción social—de jerarquización—se hace

²⁶ *Ibíd.*, 475.

²⁷ Citado por Stein, 457.

²⁸ Stein, 457.

²⁹ Mahmood Mamdani decía que, para distinguir entre raza y etnicidad, “la raza es política” (Lección, Noviembre 2006, la Universidad de Columbia). También ver Mamdani, Mahmood. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press, Princeton, 2002.

institucionalizada, pero “a diferencia de otros modos de jerarquización, las diferencias son naturalizadas, es decir son vistas y postuladas como sustanciales e insuperables.”³⁰

¿Por qué discutimos el racismo en el contexto de este proyecto que estamos desarrollando? Podemos ubicar las raíces del racismo en el Perú actual en la llegada de los españoles y en la conquista. Pero más específicamente, el proceso de evangelización y “la fundamentación religiosa del colonialismo implicó proclamar una desigualdad radical entre los seres humanos, es decir una afirmación anticristiana.”³¹ Con su creencia católica, y también su noción inherente de superioridad, los españoles traen un discurso de distinción entre sangre sucia y sangre pura que hoy día todavía tiene su sombra sobre la vergüenza de ser indio o mestizo.

La religión, entonces, es relacionada íntimamente con la formación de la raza y del racismo. Para reafirmar y arraigar nuestras distinciones en este contexto particular: La raza se manifiesta en el contraste entre indio y blanco, mientras la etnicidad se manifiesta cuando vemos grupos del mismo origen familiar, geográfica, y lingüística, entre otras. En las afirmaciones de culturas propias, distintas o autónomas, también vemos la relación fuerte entre la religión de un grupo y su identidad étnica. Durante y después del coloniaje, el control gubernamental no podía ser muy fuerte en todas partes, especialmente en las regiones remotas andinas; eso permitía la cooptación y asunción, eventualmente armónica, de la iglesia católica a la religión y cultura que tenían en sus grupos étnicos antes de la llegada de los españoles. Por lo tanto, en la religión católica vemos un sincretismo que es simultáneamente un acto de resistencia y un acto de aceptación. En las prácticas contemporáneas de los católicos campesinos, también *vemos una expresión de etnicidad*. Luego, con la llegada de

³⁰ Portocarrero, Gonzalo. *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007. p. 13.

³¹ Portocarrero, 17.

otras sectas cristianas, sí a veces vemos el sincretismo pero, debido al hecho de que adaptación de estas sectas era y es mayormente opcional, en general falta este elemento de resistencia.

En este ensayo, operamos con estos premisos: que todavía existe la diferencia en este país multicultural; que *etnicidad* es un concepto inestable; que la identidad étnica, el hibridismo social, y la presencia persistente del racismo informa las siguientes discursos sobre el progreso, el tiempo, y el desarrollo cultural; y que “etnicidad” y “autenticidad” tienen relaciones discursivamente incómodas.

III. La temporalidad, la modernidad, y el postcolonialismo.

A la vez, este proyecto será una análisis del poder de los discursos³² y una construcción de unas realidades peruanas y unas realidades microcósmicas en lo que estamos llamando el “pueblo indio,” circulando alrededor del tema de la religión. Por lo tanto, para completar nuestro marco teórico, primero definimos “hegemonía” y después, examinamos dos ejemplos de ello. Informando por el trabajo de Antonio Gramsci, Gayatri Spivak, y otros de la escuela de estudios postcoloniales y subalternos,³³ quería definir hegemonía, en una manera bastante simplificado para quedarse sin problemas en los límites de este texto, como *propiedad discursivo* que niega y silencia la voz del otro, en este caso, la voz del víctima del coloniaje. Hegemonía merece una discusión meticulosa, pero en este ensayo, no tenemos espacio; en su lugar, exploramos la religión en el pueblo campesino a través de dos tipos específicos de hegemonía.

³² Para nosotros, “discurso” significa una manera difundida de pensar en algo que, como un hecho social, tiene poder social y es a veces difícil de escapar.

³³ Beverly, John. “The Im/possibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony.”

Primero, una discusión de la temporalidad, que debe existir en cualquier lugar en que se discute críticamente el turismo, que vamos a hacer en las siguientes páginas. Según Fabian, la escritura de la antropología tradicional o “científica,” con sus orígenes (en parte) en programas de colonialismo e imperialismo, que tiene en su corazón el trabajo de campo, usa tiempo como una herramienta para enfatizar distancia de espacio. Fabian dice que “el discurso que pretende de interpretar, analizar, y comunicar conocimiento etnográfico a la sociedad del investigador esta pronunciado desde una ‘distancia,’ es decir, desde una posición que niega lo coevo al objeto de pregunta.”³⁴ Distancia, entonces, se hace tiempo. Este proceso va de la mano con el discurso teleológico de *stagism*, (la creencia en una serie de épocas por el desarrollo humano) que notablemente se puede encontrar en la filosofía histórica de Hegel y la filosofía social de Marx pero que se encuentra también en filosofía tan temprano como las obras de Platón y Aristóteles, en que hay diferentes etapas desde el primitivismo hasta la cumbre, civilización; los grupos que son percibidos como “primitivos” por los “civilizados,” aunque viven en el mismo tiempo, en el mismo “ahora,” los “primitivos” son vestigios antiguos salvajes o bárbaros, ubicados en otra zona temporal, como “antepasados contemporáneos.”

En este discurso de tiempo como distancia, nociones de la oposición de “ahora” versus “entonces” fue superpuestos sobre la oposición de “nosotros” versus “ellos.” Este fenómeno en la antropología vieja o clásica formaba parte de un proyecto que mantenía la otredad de los objetos de estudio, y uno de estos resultados era un discurso neocolonial a pesar de las independencias recientes de muchos países que ahora forman lo que llamamos “el tercer mundo.” También, gracias en parte al discurso de temporalidad y progreso entre lo primitivo y lo civilizado—lo premoderno

³⁴ Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. [Tiempo y el Otro]. Columbia University Press, Nuevo York, 2002. p. 27.

y lo moderno—modernización se hacía el objetivo para todos los países y todos los pueblos. Pero en la antropología y, más visible, en el turismo y la literatura de viaje, frente a poblaciones más “primitivas,” aproximamos la modernidad con ambivalencia: “La autenticidad propuesta de un pasado (salvaje, tribal, campesino) usamos para denunciar un presente inauténtico (lo desarraigado, evolucionados, cultos).”³⁵

Vemos en los esfuerzos de desarrollar los pueblos del Colca para los fines de restauración cultural y tener sectores de turismo mejorados que esta noción de lo auténtico problematiza la noción del progreso según el mundo afuera del pueblo campesino.

Si existe en un país multicultural grupos sociales desarrollados y grupos sociales subdesarrollados, grupos tradicionalmente construidos como “civilizados” o “modernos” y grupos tradicionalmente construido como “primitivos,” ¿podemos decir que también tenemos un país “multitemporal”?

La temporalidad como elemento integral de la formación de la otredad es una noción que teóricamente va de la mano con la situación de postcolonialidad y en las luchas para reconocimiento indígena en una sociedad dominada por *settler society*. El trabajo antropológico de Elizabeth Povinelli, que podemos ubicar en la escuela postcolonial, tiene como su punto de partir, para explorar obstáculos al reconocimiento para reclamaciones de tierra para los aborígenes de Australia, la escritura de un Reverendo Lorimer Fison sobre los tribus indígenas los *Kamilaroi* y los *Kunai* (1880): Fison sentía

Una *cosa* que ofrecía él y los otros etnólogos la vislumbra de un orden antiguo penetrando al presente, a menudo híbrido y degenerado, horizonte social indígena

³⁵ Fabian, 11. Traducción libre del inglés: “The posited authenticity of a past (savage, tribal, peasant) serves to denounce an inauthentic present (the uprooted, *évolués*, acculturated).”

Pero el objeto de estudio antropológico, según él, era esta *cosa* divorciado completamente del “efecto traumático del asentamiento” del hombre blanco.³⁶ De esta *cosa*, que todavía existe en Australia contemporánea, sostiene Povinelli, viene mucho prejuicio y malentendido contra los aborígenes y también muchas políticas, leyes, proyectos de ley, y debates políticos en el camino equivocado. Y esta busca para la *cosa* en general en el mundo grande por las partes de la gente popular, en nuestro caso turistas, resulta en una comodificación de la cultura. Examinamos esta comodificación en el contexto de desarrollo social y restauración cultural.

Cuando combinamos la temporalidad que construye el objeto “premoderno” como otro y esta busca de la *cosa* por el parte de Fison, los “objetos” de estudio no tienen lugar ni importancia en nuestro mundo, y vemos “el conflicto entre tradición y modernidad.”³⁷ En este ensayo, a través de entrevista, observación, y convivencia en el valle del Colca, negociamos entre estos dos extremos discursivos del concepto problemático de moderno y modernización, y de este noción edénica de una autenticidad pura que es mejor que el presente híbrido, mutado, y contaminado.

3 *En el pueblo indio: La religión, lo étnico, la vida campesina, y los discursos de la cultura moderna en la valle del Colca.*

I. La religión en el Perú: una visión general.

Perú es, como casi todos los países de Sudamérica, un país cuyas ciudadanas son mayormente católicas. Hay dos artículos en la Constitución del Perú, 1823, que dan el catolicismo el máximo prioridad en el Estado nuevo:

³⁶ Povinelli, 35-36. Traducción libre. “He described feeling...a some *thing* that offered him and other ethnologists a glimpse o fan ancient order puncturing the present, often hybrid and degenerate, indigenous social horizon...Only by stripping from their ethnological análisis the traumatic effect of settlement on indigenous social life could the researcher reach, touch, and begin to sketch the outline of that thing, which was not the present corrupted Aboriginal social body but an immutable form that predated and survived the ravage of civil society.”

³⁷ Beverly, 49.

ARTICULO 8°.-
La religión de la República es la Católica, Apostólica, Romana con exclusión de cualquier otra.

ARTICULO 9°.-
Es un deber de la Nación protegerla constantemente, por todos los medios conformes al espíritu del Evangelio, y de cualquier habitante del Estado respetarlo inviolablemente.³⁸

Con la eliminación de las palabras “con exclusión de cualquier otra” en la siguiente constitución (1826), habían casi 90 años de la época republicana en que se prohibieron todas religiones no-católicas, pero gradualmente el Perú tendía hacia la libertad religiosa, que finalmente fue lograda en octubre de 1913.³⁹ Sin embargo, si incluimos la dominación de la Corona, era casi 400 años en que, según las leyes, ninguna creencia era tolerada. También, es bastante revelador que “el racismo tiene una fundamentación religiosa,” en que creía los primeros misioneros católicos que el diablo era con los indios.⁴⁰ Como anunciaba el fray Domingo de Santo Tomás,

Y estos demonios son los que a nosotros cada día nos aconsejan el pecar, engañándonos y persuadiéndonos lo malo y a vosotros (aunque no lo veis) os ponen en vuestros corazones malos pensamientos, os dicen “adorad al Sol, a la Luna, a las piedras, a los ídolos.” Y, por esto, habéis enojado en vuestros pecados mucho a Dios nuestro Señor.⁴¹

Catolicismo era parte del nacimiento del Perú. Por lo tanto, hoy día “80 por ciento de la población se identifica como católico romano.” Además, hay un reconocimiento de la libertad religiosa, y “La Constitución establece la separación de Iglesia y Estado; sin embargo, reconoce el papel de la Iglesia católica como ‘un elemento importante en el desarrollo histórico, cultural, y moral de la nación.’”⁴²

El catolicismo andino muestra el hecho de que aunque esa religión era impuesta sobre los andinos prehispánicos durante la conquista, ellos no perdieron completamente sus propias tradiciones. En los pueblos indios, existe un sincretismo

³⁸ República del Perú. Const. de 1823.

³⁹ “Religious Freedom in Perú: Constitution Atended to Guarantee Toleration of All Sects.” *New York Times*. 5 octubre 1913. Archivos de Web. < [http://query.nytimes.com/gst/abstract.html...>](http://query.nytimes.com/gst/abstract.html...)

⁴⁰ Portocarrero, 17.

⁴¹ Citado por Portocarrero, 18.

⁴² “Estado de la religión en el Perú.” Tomado de *Internacional Religious Freedom Report 2004*, hecho por el Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. Publicado 15 septiembre, 2004. Traducción: Colectivo Libertades Laicas. <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35551.htm>>

en que “el campesino sea indígena o mestizo acepta con sinceridad la religión cristiana y frecuenta la iglesia con fervor autentico, pero no ha dejado de practicar los ritos oriundos.”⁴³ En vez de dejarlos, la religión católica subsumió las tradiciones prehispánicas; por lo tanto, en mis entrevistas, generalmente era muy difícil entender mis preguntas como, “¿Qué piensa usted de la mezcla de la religión católica y sus tradiciones collaguas-prehispánicas- indias?” He descubierto que ese no era una buena pregunta, porque en general, no se separan los dos principios de creer. Con esta combinación, la religión católica se toca y es integral para todos los sectores de la vida, y por eso, he decidido que la religión predominante en los pueblos de Colca es un hecho total social. Durante los años, el catolicismo era adaptado y ajustado a las tradiciones y maneras de vida que sobrevivían desde la época prehispánica, especialmente el lugar especial social-religioso de chicha, cerveza, y trago; la reverencia por la tierra, los Apus, y los aguas; las ceremonias del pago a la Pachamama; otras rituales; y un cuerpo rico de tradición oral. Entonces podemos decir que la iglesia católica era una fuerza importante en la fundación de la etnicidad moderna de esta gente. El resultado de esta combinación, después de cientos de años, era una identidad social; esta posición en el punto de contacto es una manera en que podemos distinguir esta población, y es una manera en que su diferencia persiste en este país multicultural.

Existe también un corriente fuerte en los Andes y en todo el Perú del crecimiento de cristianismos protestantes o alternativas, que en el valle del Colca se llaman “sectas,” que empezó al inicio de los 1970. Notablemente había un crecimiento de evangelismo, pentecostalismo, y adventismo. En el Colca en los últimos 40 años, unos pueblos ganaban muchos conversos. Por ejemplo, en los 1980,

⁴³ Gálvez, 297-298.

casi 90 por ciento de los ciudadanos del pueblo de Lari eran adventistas (a partir de los 1990, este número disminuyó).⁴⁴ En general, según unas personas, no hay divisiones sociales muy grandes entre personas perteneciendo a las sectas y los católicos; se dice que la vida campesina cotidiana es mayormente el mismo.

Pero, la primera cosa que me dieron todos—evangelistas y católicos—era que los no-católicos no toman. También, los no-católicos no participan en muchas fiestas que hacen la mayoría de la gente en los pueblos campesinos, y porque dicen que una ceremonia como el pago a la tierra es un ritual pagano, los campesinos que están adoptando estas religiones relativamente nuevas están dejando de todos rituales que se llaman paganos. Según Stein y el sentido común, la etnicidad no es una elección. Después de cientos años de sincretismo entre lo católico y lo prehispánico, este elemento de catolicismo, en ser parte muy importante para las vidas indígenas y una herencia de tiempos de los abuelos, como parte de la identidad cultural, se hacía una parte inseparable de su etnicidad misma. Por lo tanto, la nueva presencia del protestantismo representa un desafío a la etnicidad, un desafío contra el *statu quo* étnico.

II. La religión y la modernidad: tres corrientes religiosas en el valle del Colca.

Tres corrientes que va a formar el trasfondo de nuestro cuadro religioso-social del Perú son: (1) la persistencia del cristianismo sincrético; (2) el proyecto del gobierno español, que se llama “Programa de Patrimonio de la Cooperación Española,” para restaurar las iglesias de cada pueblo en la valle (con restauraciones también en todo el Perú) en el nombre de patrimonio cultural, asociación en partes iguales, y ayuda

⁴⁴ Zacarías Ocsa Ocsa. *Entrevista 21 Abril 2008.*

internacional; (3) la presencia de lo que llamamos el protestantismo en los pueblos (en este ensayo, “protestantismo” incluye todos los sectas cristianas no-católicas).

II.1 La persistencia del cristianismo sincrético

Desde el imperio inca, la conquista de los españoles, y el coloniaje, ha perdurado muy bien las culturas antiguas de los Andes. Los grupos étnicos que domina(ba)n en el valle del Colca, los collaguas y los cabanas, eran grupos bastante autónomos durante la época incaica; los incas, aparentemente, “no imponían su religión y más bien, respetaban los sentimientos y los hábitos de los pueblos integrados.”⁴⁵ Quizás, el permiso de continuar elementos de esta cultura a pesar de la demanda de participar en la iglesia católica facilitaba esta dominación mismo del reino español, el coloniaje, y ahora, lo que unos le llaman la republica neocolonial.

Yo sostengo que el catolicismo mezclado permitía la supervivencia de estas culturas prehispánicas; también sostengo que el cristianismo sincrético tiene mucha importancia para los discursos de lo étnico y la concepción del tiempo, del desarrollo y la restauración cultural.

La mayoría de Colca es, fácilmente, católica. Existe una estabilidad relativa entre la religión católica—el vestigio del coloniaje que hasta hoy día es muy íntimo con el gobierno y tiene un artículo en la constitución que nota su importancia para el desarrollo del país⁴⁶—y, en mucho del valle, la tradición diaria collagua. Le llamo “tradición diaria” porque yo creo que la serie de prácticas prehispánicas domina más que esferas religiosas especiales, porque extiende a casi todas las acciones rituales-

⁴⁵ Gálvez, 299.

⁴⁶ De la Constitución de 1993: Artículo 50°

Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración.

El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas. República del Perú. *Constitución Política del Perú 1993 con las reformas de 1995, 2000, 2002, 2004 y 2005 (hasta octubre)*. Base de Datos Políticos de las Américas. última actualización: 16 febrero 2006. < <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Peru/per93reforms05.html>>

religiosas a los espacios ordinarios, como los de trabajo en la chacra o de comida en la cocina, y en espacios extraordinarios, como días y noches de fiesta. “En la vida diaria el campesino coexiste con el cosmos; para emprender sus viajes se encomienda a su *Apu*,...[etc.]”⁴⁷ No se separe “religión” y “vida social” y, por lo tanto, la religión es un hecho social total.

Una mujer de Yanque, Gloria Huerta, me contaba la historia de su tradición religiosa. Vemos en su narrativa palabras, pensamientos, e ideas que iluminan la mezcla y su importancia por la vida yanqueña:

GLORIA. Yanque es la capital de la cultura collagua. [Era así desde] más o menos diez mil años antes de Cristo. Tenemos evidencia de esta existencia en cavernas de Qulla Punku...Y tenemos evidencias claves de que nuestra cultura es pre-inca, y que se ha desarrollado diez mil años antes de Cristo.

Bueno. Después, cuando ya en este época la vida en las cavernas los hombres que eran primitivos, ¿no?, nómadas, vivían de la caza y de la colección. Posterior a eso, se han ido ya domesticados, ya han ido ya asientos con [sus] familias. Se han ubicado, antiguamente, en la cima de los cerros, no habían pueblos, sino aldeas, encima de los cerros vivían donde estaban distribuidos según la actividad que se ha desarrollado...Luego, se han ubicado en el frente, en el pueblo de Uyu Uyu [Yanque viejo], en la zona llamada Uyu Uyu, allí que han ubicado, pero mas que todo, habían los pobladores organizacionales. De ese punto es donde se organizaba para el trabajo agrícola...Era, es decir que, el centro, digamos la concentración de todos los hombres...Y, esa cultura, básicamente su desarrollo fundamental fue la agronomía, ¿no?, sea, ese es su riqueza milenaria, la agronomía. Por eso es que nosotros tenemos una buena distribución de cultivos, una buena distribución de agua, de cereales, de sistemas de riego incomparables, ¿no?⁴⁸

Contando la historia del pueblo de Yanque, Gloria nos da cuenta de que historias de épocas antiguas no son fijas, sino existe una serie de eventos o corrientes aceptados, y con lo específico, se puede añadir y ajustar para formar una historia propia. Vemos lo que puede ser la presencia de orgullo: como “capital cultural,” y luego con las palabras “riqueza milenaria,” Gloria sugiere la importancia de Yanque y expresa orgullo en el pasado collagua. El orgullo del pueblo existe en su pasado. En ser ambos preincas y prehispánicos, los collaguas de entonces y los yanqueños de ahora son “una cultura propia” que ha sobrevivido desde los tiempos de cazar y

⁴⁷ Gálvez, 308.

⁴⁸ Gloria Huerta. *Entrevista 22 abril 2008*.

coleccionar hasta la actualidad. En la siguiente frase, la repetición sirve como expresión de su orgullo:

Y nosotros no tenemos influencia incaica, somos una cultura propia, que no tenemos influencia incaica.⁴⁹

Gloria me decía que los collaguas y los cabanas tenían sus propias tierras, pero ahora muchos elementos de las culturas son mezclados; sin embargo, porque ella sostiene que tiene sangre collagua, en sus siguientes palabras, Gloria solamente enfoca en las collaguas. Tiene una vista bastante objetiva porque no es muy religiosa, pero como vamos a ver, parece que ella tiene más orgullo en lo ancestral que en lo católico.

Entonces, en este tiempo, si tu trabajo es la investigación religiosa, te podía decir, es, que creía en dioses ancestrales. Los dioses ancestrales de las collaguas fueron los Apus—los cerros, el agua, y la tierra, la Pachamama. El agua y la Pachamama y cada asentamiento humano que había cada aldea tenía su cerro titular, actualmente lo tiene. Por ejemplo, Yanque adora a Huarangande, a su cerro titular, su Apu Huarangande, Umajala, y Mismi, tres dioses ancestrales tienen...Podemos darnos cuenta que antiguamente los dioses eran los Apus, el agua, y la Pachamama. Entonces este tipo de religiosidad ancestral lo llevan hasta hoy en día. Es una combinación, ¿no?

Después, cuando conquistaron los españoles, nos introdujeron el catolicismo. Es por eso que en Yanque y en muchos pueblos en el valle del Colca, se festejan. Por ejemplo en Yanque hay una diversidad de fiestas religiosas...[una lista de todas las fiestas del año]. Entonces, hay una combinación, ¿no?...se combinan el año con las fiestas ancestrales. Por decir, en Agosto van a ser el pago al Apu y al agua, en el Huarangande....Entonces hacen fiestas paganas. Paganas. Hacen fiestas ancestrales.

Otro pago que hay es el Tinkachi. El Tinkachi que lo hacen en el mes de febrero. Dicen que en febrero, la tierra se abre. Y pagan a la Pachamama....Ahora, todavía, como te digo, eso es una combinación, pero por lo general la gente aquí, yo, con, por lo que veo, tienen mucha devoción, mucha—mucho espíritu de adoración a sus Apus y a su dios. A sus vírgenes, ¿no? Pero por decirte yo lo que...en lo que tienen más fe es la santa tierra, Pachamama, siempre a la Pachamama.

ERIC. ¿Es más?

GLORIA. Más, me parece. Más en su trabajo agrícola, más es la Pachamama que al único Dios. ¿No? Más es a la Pachamama, Santa Tierra Pachamama, tayta Mismi, tayta Huarangande, mama Umajala, llaman a sus dioses ancestrales. Para que todo les vaya bien... ¿Por qué? Porque cuando pasa algo, ellos más están, digamos, cuando están tomando, quiere comer algo...están agradeciendo todos ellos cuando comen...no [agradecen] “Virgen,” “inmaculada mamita,” o “mamita Carmen.”

[También] hay personas muy antiguas que miran al cielo para poder sembrar, que miran al cielo para poder cosechar, miran al cielo para saber que productos deben sembrar, si va a ser bien año, si va a ser mal año, mira al-al cielo.⁵⁰

⁴⁹ Ibid..

Después, Gloria continuaba, hablando sobre las preparaciones de la chicha y de las otras cosas para la fiesta de la Virgen de Chapi, que yo he visto y voy a discutir. Unos días después, Gloria ha tenido su cumpleaños, y en la fiesta, seguíamos el ritual de dar unas gotas a la Pachamama. También, personalmente, cuando no quería tomar mas, he sentido de repente fuertemente como forastero, y pensaba que eso es probablemente la razón de que los protestantes que no toman no asisten las fiestas. En sus breves menciones de las poblaciones no-católicas, ella los describe como simplemente otro grupo que vive en los pueblos, sin amargura, con aceptación fácil, y me decía que su sobrina Jeny es un Testigo de Jehová, y que podemos hablar.

Para continuar mi exploración del catolicismo sincrético, la herencia prehispánica, y la religiosidad de la vida diaria, hablé con un guía de turismo que se llama Zacarías Oca Oca, en su oficina-casa. Estábamos sentando al frente de un estante con muchas cosas viejas y mucho polvo. Luego Zacarías me mostraba unos de estas cosas como restos de los tiempos del coloniaje y de los tiempos collaguas. Él me decía que, durante el pago a la tierra,

En ese mismo instante de hacer el ritual del pago a la Pachamama, también pedimos a Dios que bendiga, que esta Pachamama nos dé tierras más fértiles, nos dé lluvias, nos dé vida...Es una mezcla que se mantiene a pesar de que los españoles nos prohibieron, les mataron, porque ya no practicaban esa idolatría que decían ellos, pero ahora nosotros creemos en los Apus, en la Pachamama, en el mismo sol...[Pero ahora estas rituales están desapareciendo por la influencia] de las sectas religiosas...

[Me muestra una cosa.] Esto, tiene la forma del casco, de la pata de una vaca. Es exactamente, ¿no es cierto?, tiene la forma. Y éste es como un milagro que se encuentra en el campo. Los pastores la encuentran y la van a proteger, la van a guardar como una cosa sagrada. Porque este va a traer la bendición de tener vacas. Y entonces en torno a estos elementos van a ser su pago a la Pachamama.⁵¹

Vemos en la descripción de la mezcla de religiones de Zacarías el elemento de resistencia que viene simultáneamente con la aceptación de la religión católica

⁵⁰ *Ibíd.*. Aunque Gloria me decía que Gerardo sabe como va el año de las estrellas, Gerardo no tenía mucha confianza en su poder de leer las estrellas, pero me decía que otros sí pueden.

⁵¹ Zacarías Oca Oca. *Entrevista 21 abril 2008.*

originalmente impuesta sobre los collaguas. La idea de protección que dan los Apus se hacía un tema a través de estas entrevistas.

A pesar de la estabilidad de la creencia sincrética, mencionar su existencia no es decir que el sincretismo católico representa el mantenimiento conservador del statu quo. No; en su lugar, esta religión dominante queda bien con las narrativas de ciertos aspectos del desarrollo social, cultural, y económico. Como vemos en la sección sobre el desarrollo y la modernidad, el catolicismo parece que ser la religión favorita para la revaloración de la cultura antigua y para retomar y recuperar esta identidad.

II.2 El “Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española”

Quedando bien con nuestra discusión de la religión y su relación con la modernidad, el desarrollo y la restauración cultural de los residentes indígenas-campesinos de los pueblos es la introducción al Perú del proyecto “Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española.”

Hay que considerar este proyecto en su contexto: la Cooperación Española actualmente está involucrado en un gran proyecto de ayuda internacional, desarrollo sostenible, y revitalización cultural en unos de los países más pobres del mundo, con prioridad especial para Latinoamérica. Es un proyecto vinculado con “la agenda internacional” del desarrollo y comparte los Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas. Invocando la filosofía de Kant, la publicación que presente el esquema de planes del grupo Cooperación Española dice que siguen el “imperativo ético” en el “fundamento y objetivo final: la lucha contra la pobreza.” Avanzando “hacia una política de Estado a favor del desarrollo humano,” hay que, según el proyecto, “ampliar los derechos, oportunidades y capacidades de la población

desfavorecida del planeta.”⁵² Entonces, este proyecto español, con apoyo de los NN UU, tiene proyectos a través de Latinoamérica, África, Asia, las regiones pobres o inestables de Europa del Este, y partes de Oceanía y Australia.

Este plan muestra un reconocimiento del multiculturalismo de los países que son los sitios de los varios proyectos: especialmente, prometen de defender, entre otras cosas, “la equidad de género y el respeto a la diversidad cultural” y de devotarse a “la profundización en la vinculación entre cultura y desarrollo.”⁵³

La falta de reconocimiento de la diversidad es fuente de una importante discriminación, que hoy día padecen cerca de 900 millones de personas en todo el mundo como consecuencia de aspectos relacionados con su identidad. Lo anterior genera situaciones de exclusión social que condiciona la defensa de los derechos humanos.⁵⁴

Tenemos este proyecto de desarrollo internacional de los países más pobres acá para contextualizar el enfoque principal de la organización Cooperación Española. Su proyecto específico del patrimonio cultural en el Perú ha empezado en 1989 “con el objetivo de cooperar con el país en la conservación de su patrimonio y la recuperación de su identidad cultural,” y ahora existe “al menos 60 proyectos en diferentes regiones del país.” A la vez, el grupo está devotado a apoyando el “autodesarrollo” de los “pueblos indígenas.” Tienen tres categorías de proyecto: Revitalización de Centros Históricos, Restauración de Monumentos, y Escuelas Taller.

El Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española en Perú orienta sus intervenciones a la idea del patrimonio como motor de desarrollo, impulsando la ejecución de proyectos en los que la intervención del patrimonio es el pretexto para articular unas acciones que contribuyan a mejorar la calidad de vida de la población, dotar de equipamiento cultural y social público, capacitación de jóvenes, contribuir a la lucha contra la pobreza, creación de empleo local, fomento de desarrollo de nuevas actividades productivas, cooperar con las administraciones en la gestión de su patrimonio, fomentar los espacios de encuentro entre cultura viva e historia, etc.⁵⁵

⁵² Cooperación Española, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Secretaría de Estado de Cooperación Internacional, ESPAÑA. *Plan Director de la Cooperación Española 2005-2008*. pp. 4-6.

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ Cooperación Española. “Programa de Patrimonio Cultural, PERÚ.” <<http://www.aeci.org.pe/proyectos/index.php?accionExt=listChildsProyects&idMod=20>> 6 mayo 2008.

⁵⁵ *Ibíd.*

En los pueblos del valle del Colca, parece que el esfuerzo de la Cooperación Española tiene con su objetivo tan “la conservación de *su* patrimonio y la recuperación de *su* identidad cultural” como la conservación de *nuestro* patrimonio y la recuperación de *nuestra* identidad cultural. Lo mas visible de este proyecto es la restauración de iglesias católicas coloniales, construidas por España en la misma época en que habían la consolidación forzada de la gente collagua y cabana en pueblos y la consecuente fundación oficial, en los ojos de la administración colonial, de los pueblos como existen hoy día,⁵⁶ la conversión forzada de esta gente al catolicismo, y la siguiente asimilación de las practicas originalmente forzadas del catolicismo a la tradición, religión, y vida diaria como antes del coloniaje.

Fijase en esta frase “fomentar los espacios de encuentro entre cultura viva e historia.” Según su argumento, recuperar espacios históricos pueden estimular la “cultura viva” en su conocimiento y recuerdo del pasado. En este esfuerzo española, permitido por los gobiernos locales de Colca para hacer en asociación igual, se expresa el valor del pasado. La restauración de sitios históricos, notablemente la iglesia grande al centro de Yanque, Chivay, Sibayo, y los otros pueblos, es un proyecto con expresiones ambivalentes. Es un mensaje mixto. Esta restauración física es también una restauración del orgullo en el pasado—del orgullo en lo que los españoles dejaron, el catolicismo (para unos, ¡los españoles también han dejado salvación!), la estructura del pueblo que existe actualmente, y su idioma. Pero también, es una restauración de los horrores de un pasado de conquista, colonización, guerras, violaciones, y racismo; un señal por la causa original de la desigualdad profunda del Perú actual. Por mejor o por peor, es un señal por la causa original de la cultura mezclada hoy día en los pueblos entre lo europeo y lo andino y un señal por la

⁵⁶ Benavides, María A. “Reseña histórica del pueblo de Yanque, Provincia de Caylloma, Departamento de Arequipa, Perú.” Abril 1983. [De los archivos personales de Gerardo Huaracha Huaracha.]

causa original de la mestizaje de los andes y del país, y cuando estos sitios viejos católicos son también los sitios para fiestas que combinan tradiciones, este símbolo de patrimonio cultural para España y Perú es también un símbolo del sincretismo entre lo occidental y lo andino. Es también un poco irónico si se cree que España misma fuera una posible razón original de las regiones subdesarrolladas. Pero en realidad, la presencia de estos edificios históricos sí puede ayudar el desarrollo social, religioso, y económico en restaurando un lugar para orar como católicos, en traer turistas, en instalar sentidos más profundos para la identidad (si estos sentidos son los de orgullo o indignación, etc.), y en vigorar los imaginarios del pasado.

II.3 El protestantismo en los pueblos

Existe una fuerte presencia de los sectas en el Perú. ¿Por qué había este crecimiento, qué son las consecuencias, y como lo impacta la vida en los pueblos del Colca?

Primero, caracterizamos la tendencia grande al protestantismo en Latinoamérica y en el Perú. Tradicionalmente en la primera parte del siglo XX, ciertas iglesias protestantes como la iglesia pentecostal y la iglesia adventista tenían mucha atracción entre los campesinos pobres y los grupos sociales a los margenes de la sociedad peruana. Además de las minorías protestantes, hace siglos la iglesia católica romana tenía mucha poder para hacer conversos de religiones oriundas o extranjeras. Pero, según Dennis Smith y Rolando Pérez, “con la globalización de una cultura de consumidores y la consolidación de sistemas de media comercial global en los noventa,” disminuyó el poder cultural de la iglesia católica, y crecía la oportunidad de elegir de “una variedad extensa de bienes simbólicos.”⁵⁷

⁵⁷ Smith, Dennis y Rolando Pérez. “The Churches, The Media and Cultural Power in Latin America.” Traducción libre del inglés: “With the globalization of consumer culture and the consolidation of global commercial media systems in the nineties, the

Escribiendo de las iglesias pentecostales, Smith y Pérez escribe que “pentecostales clásicas tienden de ser iglesias de los pobres; personas en las marginas de la sociedad que encuentran en sus comunidades religiosas un espacio en que pueden buscar comunidad y pedir a Dios por curación y perdón. Es un espacio donde vienen los silenciados para encontrar su voz.” Casi 80 por ciento, dicen estos autores, son Pentecostés.⁵⁸

Al nivel individual, ¿qué significa ser parte de un grupo protestante? Según Ángel Eduardo Espinar Álvarez, el pentecostalismo, con los otros movimientos populares no-católicos, requiere que el converso construya “una nueva identidad” en que los conversos “se incorporan prácticas y representaciones del sistema religioso, las mismas que son reproducidas en las situaciones concretas de cada una de ellas vive.” En ello, se da nuevos significados a la vida: “Este proceso de resemantización implica vivir bajo un nuevo campo de relaciones y significados religiosos que orientarán su conducta” en que se crea un nuevo *habitus*.⁵⁹ Eso es la verdad también con dos evangelistas con que he hablado, cuyos modos de vida eran estructurados alrededor de su fe en Dios según las enseñanzas de la iglesia evangelista.

La noción de *habitus*, introducido por Pierre Bourdieu, implica un elemento de lo social alojado dentro del cuerpo de un individuo. Es “una estructura social interiorizada.”⁶⁰ Se puede explicar *habitus* en el contexto de un juego: como los juegos sociales o juegos lingüísticos (a la Wittgenstein), en el fútbol existe un impulso dentro del cuerpo para dar una patada en una manera particular cuando está viniendo la pelota. *Habitus* existe en el cuerpo cuando el individuo esta sujeto al hecho social

cultural power of the traditional churches began to wane. Sociologists in Latin America began to speak of a global religious supermarket that offered individual religious consumers a broad variety of symbolic goods.”

⁵⁸ Smith y Pérez. Traducción libre: “Classic Pentecostals tend to be churches of the poor; people on the margins of society who find in their religious communities a space where they can seek community and petition God for healing and forgiveness. It is a space where the silenced come to find their voices.”

⁵⁹ Espinar Álvarez, Ángel Eduardo. “Prácticas y representaciones de la identidad femenina pentecostal.” En Marzal, Manuel M., et al. (eds). *Para entender la religión en el Perú – 2003*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004. pp. 317-318.

⁶⁰ Espinar Álvarez, 323.

de Durkheim: cuando el *habitus* religioso queda con el individuo pentecostal o evangelista no solamente en su tiempo orando dentro de la iglesia sino también en las tareas del día, en la chacra, cuando está cocinando la cena para sus niños, y todo el día y la noche, y cuando se identifica fuertemente como pentecostal o evangelista no solamente en el “espacio privilegiado” del culto sino también para todo el día y en todas partes, podemos sostener que este pentecostalismo o evangelismo se hace el hecho total social, como el regalo de Mauss.

Lo más notable sobre el pentecostalismo y evangelismo es la entusiasma y goce que tienen la mayoría al tener este fe. Porque hablamos de la religión como un fenómeno social, no hay que explicar los detalles intrincados de sus practicas, pero entender básicamente no hace daño. Las iglesias pentecostales y evangelistas en sus edificios físicos son bastante sencillos; estos grupos, posicionado contra toda que puede ser idolatría y adoraciones paganas, no tienen imágenes elaboradas del Cristo y su familia. Como he escrito, no se puede tomar como miembro de la iglesia pentecostal, evangelista, o adventista. “Entonces,” me contaba Gloria Huerta,

había un poco de alcoholismo en estas zonas, entonces, cuando viene esta religión, definitivamente las otras religiones no beben alcohol y hacen ver como la religión católica no es adorada y no esta buena. Hacen creer sus pastores que los católicos son más pecadores...allí no beben y se dedican a la palabra de Dios. Entonces para acá la gente es fácil de convencerles.

Los Testigos de Jehová sí pueden tomar, pero solamente en moderación: como vamos a ver en la entrevista, la moderación es muy importante por el Testigo de Jehová. Ya existe la distinción entre cielo e infierno, y el objeto de todos es creer para que ir con Dios en el cielo. Como leímos en las declaraciones de la fe cristiana por los conquistadores que los indios son demonios, vemos lo mismo en la Iglesia Pentecostal en que “los enemigos del fiel y de la Iglesia Pentecostal que impiden realizar el

camino de la santificación son, en primer lugar, Satanás y sus demonios...”⁶¹ Pero, en general, los católicos y los no-católicos van bien y no tienen problemas trabajando juntos, porque por lo menos en los pueblos del Colca, la mayoría de personas tratando de mejorar la vida, la economía, y los pueblos no le importan la religión. Aquí, la religión se subordina a las nociones del progreso. Podemos decir que también existe algo como lo que Weber llamaba “la ética protestante respecto al trabajo” en las narrativas de los miembros de estas iglesias: por ejemplo, Inés, una evangelista del pueblo de Sibayo, me decía en letanía:

Dios nos metió la vida para vivir,
Dios nos ayuda,
Dios nos da trabajo,
Dios nos cuida,
Dios nos cura.⁶²

Inés no parecía diferente de cualquier otra mujer campesina: tenía su ropa típica, su gorra cabana, la falda bordada, y sus sandalias andinas. Ella es una mujer de la casa, que también trabaja en artesanía y a veces ayuda en la chacra. No tiene más educación del quinto año de primaria. Tiene un esposo, el gobernador de Callalli, y un hijo, y son evangélicos con entusiasmo también. Contó una historia de su padre, que en tiempos en que la iglesia católica nunca tenía misas ni reuniones para orar afuera de las fiestas grandes, tenía hambre para aproximarse y conectarse con Dios:

INÉS. Mis padres había el deseo de ser religioso, y venían hermanos evangélicos; eso era la oportunidad. Y por eso yo sigo el camino de mis papas. Ahora, creo que mi mente esta allá en la iglesia evangélica...

ERIC. ¿Cómo se mezcla los evangélicos con la tradición prehispánica?

INÉS. [Después de un periodo breve de confusión:] Normal. Mezclan normal. Solamente no toman whisky, trago, cerveza. Nosotros normal participamos.

ERIC. ¿Y la gran fiesta católica mañana?

INÉS. Mañana si, pero allí no participamos. Mañana es el día del trabajador, entonces mañana vamos a festejar el día del trabajador, ¿no?

ERIC. ¿Y hacen pagos a la tierra los evangélicos?

⁶¹ Espinar Álvarez, 329.

⁶² Inés. *Entrevista 30 Abril 2008*.

INÉS. No hacen como antes. Hacían tomando...pero ahora, ya no toman. Pero si hacen el pago.

ERIC. ¿Es la vida de cada día de un evangélico diferente de la de un católico?

INÉS. Es igual. [Pero] oramos todos los días que le vaya bien...Nosotros no pedimos a la tierra. A Dios no más...Nosotros festeamos para los cumpleaños.

ERIC. ¿Es difícil ser evangelista en una sociedad predominantemente católica?

INÉS. No es difícil...Hay veces cuando no hay comprensión, cuando dicen que los evangélicos no deben hacer así, hay veces también cuando nosotros decimos también que los católicos no deben hacer así. Debemos ser como hermanos, como iguales.

Describiendo su iglesia, ella decía,

INÉS. Mi iglesia no tiene imágenes ni cruces. Es una iglesia bilingüe. Hay oraciones y canciones en quechua y castellano. [Con frecuencia] sí logran muchas personas...Hay que hacerle entender que no pueden tomar, que es mal, y entienden y dejan de tomar y después van a la iglesia. Entonces ya no toman. Han cambiado su vida.

También Inés me decía que tiene orgullo por su herencia collagua/inca, y que está de acuerdo con los esfuerzos de restaurar las culturas antiguas de la región, según el proyecto gubernamental Sierra Sur. Su esposo llegó a la plaza en que estábamos entrevistando, y me decía que él identifica fuertemente como evangélico porque tenía la experiencia de cambio de otras religiones. Él conceptualiza “Dios como guía moral” por todas sus decisiones y todo su trabajo. Él también está a favor de los esfuerzos de recuperar las tradiciones antiguas, pero “nosotros como evangélicos no tenemos esta tradición. No participamos.” Y, respecto a las fiestas tradicionales, “Ahoritita nosotros no lo hacemos. Pero más antes, sí.” ¿Participan en el pago? “En el pago...en el pago...en el pago, no.” Y su esposa: “Sí lo hacen culturalmente, sí. No tomamos.”

EL ESPOSO GOBERNADOR. En otras palabras, es nuestra tierra, nuestra tradición, se va allí. No hay convicción. Es representativo nada más.

ERIC. ¿Es un ritual pagano?

GOB. Exacto.

ERIC. ¿Y como es la participación política evangélica?

GOB. Antes, los evangélicos no podían participar en la política. Antes la política era un poco mal, ¿no? Pero en los 90, [se creció] la participación de los evangélicos. Últimamente, [el gobierno peruano] están actuando responsablemente.

ERIC. [A Inés] ¿Tiene orgullo en su país? ¿Cómo está usted como peruana?

INÉS. Yo como peruana ahoritita estamos un poco mal, por las subas de los precios estoy, yo me siento a veces preocupado, ¿no? Por que hay familias de más o menos poco económico tienen, entonces, no pueden alcanzar fácilmente para comprar, ¿no es cierto? Y tienen varios hijos, entonces, es un poco difícil, entonces yo me siento un poco preocupada, y [siento] que no debe haber estas cosas... Muchas veces hay que ayudar los ancianos del pueblo, quien tienen menos y están sufriendo por eso. Los jóvenes no tienen respeto para ellos. Pero yo, sí. Yo les ayudo.⁶³

Aquí, se da cuenta al hecho de que Inés se siente un impulso muy fuerte a ayudar, a ser una buena ciudadana. Este va con la afirmación de su esposo que Dios es el guía moral, y que está con ellos todo el tiempo.

También, un Testigo de Jehová tenía su propia narrativa de “encontrando Dios.” Se llama Jeny; es la sobrina de Gloria Huerta, y es la dueña de un restaurante pequeño en Yanque.

JENY. Yo, desde joven, siempre he ido a los grupos carismáticos... Pero, en ese entonces, yo cuando me dirigía a Dios, yo decía Dios mió, Dios como toda persona, ¿no es cierto? Y sentía un vacío porque creo que yo no sabía a quien estaba dirigiendo. Entonces ya cuando yo me vine acá a Yanque, quise [encontrar] un grupo católico [y carismático]. Entonces fui a Chivay, [para] conocerse con un padre, para tratar de formar un grupo carismático acá en Yanque, ¿no? Porque siempre nos hace falta, entonces, no no se pudo, no... había grupos que reunían por supuesto, pero eran muy diferentes que, digamos, a lo que yo estaba buscando. Porque en Arequipa hay grupos que nos reunamos los sábados, los martes, hacer adoraciones, ¿no?, algo a sí. Aquí en Yanque, tuve la oportunidad de recibir las revistas del Atalaya y de [otras partes], y como yo disponía el tiempo me puso a leer, a leer y leer, y era que como cada revista me llegaba, de acuerdo a mi necesidad. Por el primer lugar, me empecé a leer revistas donde decían quien es Dios, cual es su nombre, esto, ¿no? [Y me daba cuenta] de que Dios tiene un nombre. Incluso esta en la Biblia, dice su nombre. Entonces, después, por ejemplo en la iglesia católica yo siempre tenía conocimiento de que era tres personas en uno, ¿no?, sea que Dios era uno, Jesús era otro, y el espíritu santo queda, tres personas en una sola, pero no es así. Eso también me daba cuenta leyendo, y compara un poco con la Biblia, ¿no?, sea Dios, Jehová, es el padre, nuestro padre. Jesús es su hijo. Y el espíritu santo es una fuerza activa. Es una fuerza. ¿Entiendes? Entonces estas cosas [son] importantes para mí. Entonces cuando yo me dirijo a Dios, ya no digo Dios, Dios mió, no, digo Jehová o Padre Jehová, pero le llamo por su nombre. Después, lo que también aprendí es que Jesús verdaderamente vino a este mundo para sacrificarnos—o para sacrificarse para nosotros, ¿no?, dando su vida. Y bueno, del espíritu santo como te digo que es una fuerza, que cuando nosotros le pedimos a Jehová que nos ve, que nos envíe su espíritu santo y nos de esa—nos envíe esa fuerza activa, ¿para qué? Para—por que cosa que nosotros necesitamos, ¿no?...

Bueno, lo que sí se prohíbe es la transfusión de sangre, es lo único. Con que después, por ejemplo, en cuanto a bebidas, a bailadas, a la diversión, está permitido, pero, moderadamente. Lo que ellos se aconsejan, y lo que se dice en la Biblia, todo exceso es malo. Todo exceso es malo... Si vas a la reunión [de los Testigos de Jehová], tienes la impresión de que ya, tienes que ser una perfecta persona, pero no es así...

⁶³ Inés y esposo. *Entrevista 30 abril 2008.*

El hombre ya era imperfecto...[Pero] si nosotros somos testigo a Jehová, vamos a ser protegidos. Todo el tiempo.⁶⁴

En este narrativo, Jeny nos da cuenta que estaba buscando por un nombre, un nombre para llamar a Dios. Vemos que, para ella, el catolicismo no es muy satisfactorio, no es algo que llena con satisfacción. También, es interesante ver que ella lleva hasta su propia narrativa esta noción de protección que vemos en la historia de Gloria y de Zacarías en sus palabras sobre las autoridades divinas de los Apus, que también, como Jehová de Jeny, protegen.

Aunque Gloria y otras personas no tienen problemas conviviendo con individuos que pertenecen a las sectas protestantes, el cuadrado de la situación religiosa en la valle no es tan armoniosa según Zacarías Ocsa. En su breve historia del valle, me decía que “hasta los años 70, cien por ciento de los pobladores de la valle del Colca, fueron católicos.” Examina con atención su lenguaje al continuar:

Pero a partir de allí, van a ingresar algunas sectas religiosas, primero los evangelistas, después los adventistas, y al último, hay los mormones y otras sectas que vienen dividiendo a la población...Estos religiosos de otras sectas, muchas veces son peores. Por ejemplo, tú eres el religioso aparte, yo soy católico, yo te pido un favor, nunca te haces. De un que ese próximo del otro,...dicen que el otro se muera. Solamente se protegen entre su grupo.⁶⁵

Él habla sobre el influjo de las “sectas” como una invasión, una colonización de nuevo. Hay que mencionar que el uso de las palabras “sectas,” y en sus palabras, “sectas religiosas,” indican su creencia que el protestantismo es una religión completamente diferente. Hablando de una serie de conversos regresando al catolicismo, Zacarías me decía que tenían que pagar un décimo de lo que ganaban para estar parte de estas iglesias protestantes, y después,

Ya son católicos. Nuevamente. Y es que esta religión católica fue la primera, ¿no?, desde la conquista, y íntimamente relacionada con nuestras tradiciones y costumbres. Por ejemplo, uno de las tradiciones que nosotros tenemos es el pago a la tierra. Entonces, en este pago a la tierra, por ejemplo, hay un sincretismo cultural, una mezcla de lo andino con lo occidental...[pero] ellos dicen de que los católicos adoramos a las imágenes y no adoramos al Dios verdadero. Y además dicen que el hacer un pago a la tierra es la práctica del ritual, es

⁶⁴ Jeny. *Entrevista 22 abril 2008.*

⁶⁵ Zacarías Ocsa Ocsa. *Entrevista 21 abril 2008.*

para el diablo, para el demonio. Por lo tanto hay que desechar. Hay que dejar de practicar. Entonces, ¿qué han hecho? Ellos que se han convertido en adventistas o evangelistas lo que tenían los algunos elementos rituales, las han desaparecido. Las han botado. Las han botado. Entonces, ahora, [mucha gente] ya no se creen, y no se practican.⁶⁶

Actualmente y en las últimas décadas, el protestantismo ha tenido un impacto importante en el Perú. Ahora, “instituciones políticas y sociales antiguos están en crisis.” Smith y Pérez apuntan que el protestantismo en el Perú es “mayormente pentecostal, mayormente conservador, y profundamente influido de fundamentalismo estadounidense.” Pero, el movimiento evangélico actualmente está aumentando su voz en lucha para un Perú mejor, notablemente usando el radio y otras medias, movilizando para el bien público. Porque había mucha inestabilidad política en las últimas décadas, con periodos de guerra, líderes corruptos, y violaciones de derechos humanos, “las instituciones evangélicas del Perú ha estado organizando para influir política pública, combatiendo la corrupción, participando en manifestaciones sin violencia a favor de democracia, y participando en comisiones públicas sobre gobierno bueno.”⁶⁷

CONEP, o el Concilio Nacional Evangélico del Perú, creció en los ochenta en su pensamiento y activismo, no solamente por sus miembros y por asuntos perteneciendo a la iglesia evangélica, sino también en la escena nacional: desarrollando su habilidad y su confort en la esfera política, CONEP había participado en el esfuerzo nacional para fundar la Comisión de Verdad y Reconciliación en el Perú. En este esfuerzo, que involucraba participación importante con varias organizaciones de periodistas y la prensa, y también colaboración con la iglesia católica y organizaciones para los derechos humanos, la asociación se posicionó fuertemente contra la injusticia social. Finalmente, CONEP era integral en el proceso

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ Smith y Pérez, 7. Traducción libre del inglés: “Old political and social institutions are in crisis... Protestantism in Perú is mostly Pentecostal, mostly conservative and deeply influenced by U.S. fundamentalism... Perú’s evangelical institutions have been organizing to influence public policy, combating corruption, engaging in non-violent protest in favor of democracy, and participating in public commissions on good governance.”

de hacerse las iglesias evangélicas peruanas foros para compartir el dolor y la tristeza resultados de los tiempos de violencia y violaciones contra los derechos humanos.⁶⁸

Eso no es decir que la iglesia católica no hace nada; habían muchas esfuerzos en que las iglesias de todas denominaciones han colaborado sobre la injusticia y la violación de los derechos humanos. También, al nivel local, la iglesia católica en Callalli tiene un programa en que da comida a los ancianos del pueblo todos los días.

III. Progreso andino: El desarrollo social y la restauración cultural

En las secciones introductoras, hemos discutido brevemente el significado y la importancia de la modernidad como discurso en un estado multicultural y un mundo globalizado. Hemos preguntado si un país multicultural que contiene ambos modernos y premodernos, que tiene grupos tradicionalmente llamadas “civilizadas” y otros grupos tradicionalmente llamadas “primitivas,” puede ser también un país multitemporal. ¿Puede ser que unos lugares no son “espacios modernos”? ¿Cómo se moderniza una cultura tradicionalmente premoderna? Parte de la respuesta para esta pregunta nos trae a la religión: en el uso que asumimos acá, lo “moderno” es atado a lo “occidental,” por lo tanto, la religión católica en el tiempo del coloniaje y las religiones protestantes desde los 1970 eran fuerzas para la modernización. Fuerzas que contribuían a la erradicación de lo tradicional. Fuerzas de acriollar. Aunque ahora existe un sincretismo entre catolicismo y algunas tradiciones prehispánicas, no es difícil conceptualizar la cantidad de cosas que fueron perdidos cuando llegaba el catolicismo. Y ahora, los protestantes están dejando partes de lo que todavía existe de la época “primitiva.” Acá, antes de discutir los esfuerzos específicos para el desarrollo social y la restauración cultural en el valle del Colca, hay que aproximar la

⁶⁸ Ibid., 8-9.

“modernidad” en una manera diferente: ¿Qué significa la modernidad en el mundo andino?

Para aproximarnos a unas respuestas posibles, regresamos al trabajo de Ciro Gálvez Herrera, cuyo optimismo para una revitalización de, y, más importante, un *renacimiento* total en los andes, nos da una perspectiva interesante. Antes de continuar, quería decir que su concepción de lo occidental es una generalización muy grande y es problemático; pero, como hombre andino que afirma que es parte de una región dependiente y subdesarrollado, sus generalizaciones son bastante comprensibles. En el mundo occidental, según Gálvez, “el hombre ya no se siente parte de la naturaleza sino que se propone poseedor de ella y su saber es instrumental, no es el saber para contemplar sino para explotar a la naturaleza que se supone está ahí para ser dominada.”⁶⁹

Gálvez indica que la modernidad tiene significado muy diferente para los andinos que para los occidentales. Afirma que las nociones de individualidad que forman el orgullo del hombre occidental no eran posibles en los andes, por razón de “la accidentada geografía,” con otros factores, que

Imposibilitaron la privatización de la tierra y la mecanización de la agricultura y al contrario fortalecieron el espíritu colectivista en la posesión de la tierra y en la realización del trabajo, asimismo enervó la formación de la sensación individual de autosuficiencia. No ocurrió la revolución industrial ni surgió la obsesión por la artificialidad: el hombre no se apartó de la naturaleza; y, consecuentemente no la explota ni la depreda sino coexiste con ella; su ocupación principal sigue siendo la agricultura...el concepto de modernidad también es holístico, no se refiere únicamente al avance científico tecnológico ni solamente a la búsqueda del confort artificial, sino al desarrollo integral, al progreso y a la recreación permanente de la vida y el cosmos en su totalidad. Se refiere a la revitalización y bienestar de la colectividad entera y no solamente del individuo.”⁷⁰

Gálvez enfatiza que aún en la modernidad existe entre las gentes andinas un sentido de coexistencia entre sí y con la naturaleza. La modernidad andina consiste de trabajar

⁶⁹ Gálvez, 463.

⁷⁰ Gálvez, 463.

hacia un futuro “real, previsible, viable” y uno que “no es una utopía como en occidente.”⁷¹

Esta idea de modernidad andina como “la revitalización,” “el desarrollo integral,” y esfuerzos para el “bienestar de la colectividad” nos trae a la organización principal en la región que tiene como uno de sus metas exactamente esos. Gloria Dueñas es la jefa del proyecto del programa gubernamental Sierra Sur, cuya oficina está en Chivay, la capital de la provincia de Caylloma. Yo he ido a hablar con la Señora Dueñas para determinar qué propósito sirve Sierra Sur por la gente campesina de la región; también, he visto en su narrativa y sus palabras una confluencia de discursos en conflicto. Principalmente, Sra. Dueñas me presentó con una tesis paradójica: *Si cofinanciamos e invertimos en la revitalización, la recuperación, y el reconocimiento de la cultura antigua prehispánica, del pasado, y nos damos cuenta en la importancia del mantenimiento de esa identidad, y el crecimiento del orgullo en ello, entonces vamos a progresar y tener una futura mejor.*⁷²

Según la señora, Sierra Sur pone su dinero en grupos organizados como alpaqueros, artesanos, agricultores, asociaciones para mejorar el medio ambiente, grupos para mejorar la situación de la mujer, y en general “lo que es fortalecimiento de negocios rurales.” A menudo hay cumbres en Arequipa de todas estas organizaciones para el desarrollo rural, no solamente para discutir el progreso económico de cada una, sino también para mostrar su producto en procesos de mejorar (por ejemplo, mostrando unas alpacas vestidas en maneras festivas, o sus tejidos, o sus cultivos) y su identidad cultural y para representar. Como el mercado y las danzas durante las mañanas en la plaza principal de Yanque, estas representaciones crean espacios extraordinarios para expresar una identidad

⁷¹ Gálvez, 464.

⁷² Gloria Dueñas. *Entrevista 17 abril 2008.*

limpiamente antigua y pura, en que en el escenario central del evento, solamente se muestra algo tradicional, y se olvida toda del mestizaje, de la cultura híbrida entre occidental y andina, y de la complejidad de lo étnico. Notablemente, en estas reuniones, se ve miembros de todas persuasiones religiosas, mezclando y mostrando la identidad tradicional collagua-cavana sin problema.⁷³

Sierra Sur es un proyecto gubernamental que tiene bastante autonomía del gobierno central (“tiene su propia administración, ¿no?”). Parece que Sierra Sur tiene como prioridad mejoramiento económico; con el apoyo monetario del Estado, el proyecto está buscando maneras en que pueden mejorar las vidas de los campesinos del valle principalmente con dinero.

Según ella, el pueblo de Yanque tiene como propiedad tierra en la Tocra, la mesa alta entre Chivay y Arequipa donde están vicuñas. Allí Sierra Sur está trabajando con artesanos y vicuñeros, que cuiden las vicuñas, que son “propiedad del estado...porque es una especie protegido” que están, en un paralelo interesante a la cultura prehispánica que es parte de la motivación para el cofinanciamiento de la ceremonia de las vicuñas, “en peligro de desaparecer.” Las familias que usan las fibras de las vicuñas para vender pueden tener el ingreso económico de esta venta. Pero también, la vicuña tiene un papel importante para la identidad cultural campesino. La vicuña está al centro de esta ceremonia antigua tradicional:

GLORIA. Siempre respetamos sus costumbres y tradiciones. Entonces ellos hacen cada año el chaku de la vicuña, que es la esquila de la vicuña que hacía que le llaman chaku, el chaku de la vicuña que es una práctica tradicional. Que hacen todo una ceremonia del pago a la reproducción de la vicuña, pero para eso necesitan mucha gente, porque tienen que formar un cordón—Yo tengo un video...Porque siempre les—el pago a la reproducción de la vicuña, sea para que se siga aumentando en cantidad. Entonces aquí también hacen pago a la tierra. Es una costumbre también de la zona andina.

Eso es [con las vicuñas] un ritual. Exacto. Entonces, ellos lo hacían cada año como una costumbre de respeto a las vicuñas, y a la tierra donde les están dando todo esas cosas, desde el año pasado ellos han organizado este evento [con la ayuda de Sierra Sur], con todo el respeto posible,...[ha llegado un grupo de turistas que] participan de esa dinámica, entonces lo

⁷³ *Ibíd.*.

que están logrando es que estas organizaciones—también su costumbre—les están ayudando generar ingresos económicos [por razón del turismo cultural].

Ahora vemos el video durante la entrevista. El narrador tiene un voz muy profundo, y está hablando lentamente sobre un fondo de música exótica, diciendo, “El Tocra: lugar donde se reúnen los comuneros...hombres—mujeres—y niños—para celebrar.....*el Wik’uña Chakuy.*”⁷⁴ Vemos círculos grandes de mucha gente, turistas y campesinos en sus vestimentas tradicionales, y vemos en el fondo, interesadamente, la bandera peruana.

Ver la ceremonia del pago a los Apus...Y utilizan sus instrumentos antiguos, eso es el pinkullo...Es el cordón que forman con mucha gente, para capturar las vicuñas...Y el año pasado, toda esta gente ya eran los turistas. Los que quieren ese—no sé—experimentar, de formar parte de un ritual, ¿no?...Todos esos son las prácticas ancestrales. Los ritos...con el Apu, con el Dios sol, ¿no? Y ese siguen mantenimiento...Esto, es parte de sus costumbres. Ante, cuando no habían carretera ni transportes, los alpaqueros iban con los llamas a otros pueblos vecinos para hacer el trueque, el cambio de alimentos.

Parece que Gloria se hacía experta sobre ceremonias como así, para que ayudar mejor. Después del video, y después de una conversación breve sobre la presencia de las otras sectas no-católicas, Gloria continuaba:

Pero en algunos lugares por ejemplo estas prácticas de pago a la tierra se están perdiendo. Hay unas familias que lo hacen, pero muchos están dejando de hacer. ¿Por qué? Sea por la presencia de las otras, este, sectas. Entonces una de las cosas con el proyecto [Sierra Sur] es justo la recuperación de estas [tradiciones].

Otro proyecto que está desarrollando Sierra Sur

se llama Gestión de Conocimiento y Archivos Culturales. Lo que queremos es recuperar el conocimiento ancestral sobre algunas prácticas tradicionales, y hacer reconocimiento de todos. Y también lo que se quiere es recuperar y revalorar estas cosas, las costumbres y tradiciones para ponerlas en valor, ¿no?.

Entonces este video, por ejemplo, hemos financiado esta asociación de Tocra, es un utilizado muy bien han empezado con esto a para poner y buscar y hacer que este Chaku sea pues con participación de turistas. Y lo que [estamos] buscando es vender esto, lo harán la multiplicación y venderla para que sigan desarrollando algunas trabajos en beneficio a la población. Esas cosas están haciendo.

El pago a la tierra ya no los están haciendo como antes. Sé lo que se quieren más bien es que vuelven hace esos practicas ancestrales porque es parte de su identidad. Se da la libertad—quien quiera practicar, está allí...[pero también está perdiendo el catolicismo.] Entonces lo interesante es más bien que se recupere sus practicas ancestrales, o sea, parte de su identidad

⁷⁴ *El Wik’uña Chakuy.* Video, producido por Sierra Sur, mostrado por Gloria Dueñas durante la entrevista.

desde la época porque ellos son collaguas y cavanas que eso es una étnia que aquí apareció...Entonces lo que [el proyecto está] haciendo es valorizar lo que ellos tienen.⁷⁵

La palabra “valorizar” tiene un doble significado aquí: significa una valorización en la escena socio-política, y también una valorización literalmente económica. Podemos aceptar que Sierra Sur está haciendo buenos trabajos, pero al decir “lo que [estamos] buscando es vender esto,” ¿representa una comodificación de una cultura auténtica según la imaginación de Sierra Sur?

Los proyectos bajo la organización paraguas de Sierra Sur son semejantes al proyecto de patrimonio cultural de Cooperación Española. Las metas principales también tienen el doble objeto de estimular economías en maneras creativas—erradicando la pobreza y mejorando la calidad de vida y la calidad económica del pueblo—y de instalar, o reinstalar, o recuperar orgullo, identidad, y el pasado en el esfuerzo del desarrollo de recursos culturales.

Al leer las palabras de Gloria Dueñas, se puede ver que existe una relación incomoda entre lo económico y lo cultural: hay que preguntar, ¿sería estos esfuerzos de recuperar identidades y culturales si no hubiera una devolución económica? Y, por otro lado, ¿serían estos esfuerzos económicos—para gente que sin duda los necesitan—si no hubiera la presencia de una cultura auténtica para recuperar? Según Zacarías Ocsa, que entrevistamos en las paginas siguientes, la respuesta sería “no,” que no existe un esfuerzo satisfactoria para revalorar la cultura como fin en si mismo. Pero, cuando vemos que estos grupos y estos pueblos actualmente se están mejorando, ¿es importante la motivación, y que este esfuerzo para recuperación cultural quizás no existe como fines en si mismos?

Sibayo: Un breve estudio de casos prácticos. Para aproximar respuestas y continuar con los temas de religión, cultura, y modernidad, examinamos el doble

⁷⁵ Gloria Dueñas. *Entrevista 17 abril 2008.*

esfuerzo creciente para aumentar la economía y el turismo en el pueblo de Sibayo, *rumillacta*, o el pueblo de piedras. He ido a Sibayo durante mi estadía en Colca por una noche y dos días. Este pueblo es muy diferente que Yanque: en el nivel geográfica *puna*, es menos fértil, y había bastante frío y más lluvias de Yanque, que casi no tenía ninguna lluvia afuera de los meses de enero y febrero. Como los otros pueblos del valle, tiene su catedral grande, pero ahora no ha empezado la restauración de la Cooperación Española.

Hay dos miembros de la organización norteamericana Cuerpos de Paz, Gregory y Ángela, y solamente digo eso porque ellos eran responsables en parte de traer la celebración de *Earth Day*, o día de la tierra, a Sibayo. Para hacer consciente los jóvenes del pueblo, Gregory y Ángela comenzaron un proyecto en que cada joven hacía un póster con un mensaje que tenía que ver con conservando la tierra y el medio ambiente. Notablemente, el póster que estaba colgando sobre las puertas de la iglesia decía

DIOS TE PERDONARÁ.
PERO LA NATURALEZA NUNCA.

Me gustaba leer eso porque en una manera ligera y con un sentido de humor, vemos una combinación del respeto por Dios en su lugar, la iglesia, y respeto por la naturaleza, que parece más fuerte que Dios en este mensaje, en un paralelo a la hipótesis de Gloria Huerta que para la mayoría en su pueblo, la tierra tiene más importancia que el Dios católica. ¿Puede ser que este mensaje fuera resultado de la prioridad de la tierra sobre el catolicismo en el subconsciente de un joven ingenioso?

He hablado con un señor que se llama Etson, un regidor del pueblo y el presidente de la Asociación de Servicios Turísticos Rumillacta (ACETUR). Según el folleto, “ASEITUR RUMILLACTA es una organización de 32 socios activos, formalizada para el impulso y desarrollo de la actividad turística, con la participación

activa y dinámica de los actores involucrados en el desarrollo turístico de Sibayo.”⁷⁶ Como hablaba Gloria Dueñas, Etson habló primero de las actividades productivas que eran los enfoques de inversión, y después de la promoción del turismo y la recuperación cultural en el respiro mismo. Estas actividades productivas son la pescadería, la artesanía, la ganadería, y el turismo. Inversión en estas actividades, decía Etson, van a estimular la economía local y últimamente mejorar las vidas de todo el pueblo de Sibayo.⁷⁷

Etson me decía que aunque Cooperación Española tiene una pequeña oficina en Sibayo, los españoles todavía no han empezado su restauración de la iglesia allá, pero no hay ninguna oposición a este esfuerzo—solamente entusiasmo o indiferencia. Junto a la recuperación física de la iglesia, existe como parte del trabajo de ACETUR un esfuerzo de recuperar y mejorar las fiestas católicas, y en eso, recuperar el entusiasmo en la mente del pueblo. Según Etson, en hacer fuerte y socialmente importante las fiestas que combinan el catolicismo con la tradición prehispánica, y también las fiestas culturales como el Tinkachi y los pagos a la tierra, “estamos recordando nuestros abuelos.” Dice que los evangelistas de Sibayo, una población bastante grande, generalmente son muy activos para promover la economía y el turismo, y que la única diferencia está en el hecho de que ellos usualmente no participan en las fiestas. Hay esfuerzos de cada grupo religioso de hacer “acciones sociales, como dar comida a los ancianos.” Etson también tiene como preocupación la recuperación del quechua: me decía que “los niños de Sibayo no hablan quechua.” Eso es el mismo con los nietos de Gerardo Huaracha y otros niños de Yanque.

En el turismo, con el esfuerzo de recuperar fiestas y traer turistas durante estos tiempos, también existen tres categorías de promoción turística: turismo vivencial,

⁷⁶ Folleto de ASETUR. *Sibayo: Visetenos. Una nueva forma de hacer turismo. Sibayo, pueblo de piedra.*

⁷⁷ Etson. *Entrevista 24 abril 2008.* Para esta entrevista, teníamos una reunión informal con almuerzo y no podía grabarlo; por eso, tengo que dar un resumen, no más, en este ensayo.

turismo de aventura, y turismo gastronómico. En el folleto, hay ochos secciones, cada con unas fotos: “Acetur Rumillacta,” una introducción a la organización y los grupos involucrados en el turismo, “Conoce su *historia*,” “*Danzas: vive su ritmo*,” y al lado de esta sección vemos una foto de Wititi y otras danzas durante una de sus fiestas católicas-prehispánicas en un campo al lado de la iglesia, “Descubre sus *raíces*,” “*Artesanía: Aprendiendo arte ancestral*,” “Disfruta sus *sabores*,” “*Naturaleza y Paisaje: Vive y siente su esplendor*,” y una sección especial sobre la “*Tradición oral: ‘El Atahua*.” Las fotos capturan el pueblo en sus momentos más auténticos, con la ropa tradicional en su multitud de colores vibrantes, en su combinación sincrético entre tradiciones, en su armonía con la modernidad; capturan el pueblo con su rostro mejor.⁷⁸

Folleto y otros anuncios que apoyan y recomiendan por un pueblo, un evento, o un negocio en la esfera del turismo tienen que ser sencillos y, con pocas palabras y buenas fotos, tienen que mostrar lo mejor. En este caso, como todo el turismo del valle del Colca y aún como el turismo de Machu Picchu y otros lugares promocionados como “exóticos,” los anuncios de Sibayo muestran una autenticidad, o mejor, una confluencia de una serie de autenticidades que afirman que el distrito de Sibayo es un espacio extraordinario.

El concepto de “autenticidad” nos trae otra vez hacia nuestro marco teórico: en la expresión de la identidad cultural de este confluencia particular de etnicidades y religiones (que impregnan toda la vida, según los criterios de Durkheim y Mauss para el *hecho social total*), hay que recordar la cita de Fabian: “La autenticidad propuesto de un pasado (salvaje, tribal, campesino) usamos para denunciar un presente

⁷⁸ Folleto de ASETUR. *Sibayo: Visetenos. Una nueva forma de hacer turismo. Sibayo, pueblo de piedra.*

inauténtico (lo desarraigado, evolucionados, cultos).”⁷⁹ También nos recuerda del concepto de la *cosa* que encontramos en el trabajo de Povinelli, que se busca los antropólogos del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX en Australia. Aquí, vemos que la *cosa* no está impuesta *sobre* Sibayo por turistas o antropólogos, sino esta organización representante de residentes de Sibayo dice desde adentro, “Ven acá, porque nosotros tenemos la *cosa*. Ven acá para viajar al pasado.”

De este folleto, podemos decir que hay ciertos rasgos de un pueblo, una región, o un lugar que son más importantes que otros para el turismo. He preguntado Zacarías Ocsa sobre las cosas actuales de Colca que constituyen paquetes atractivos:

ZACARÍAS. Nosotros estamos propiciando, otro tipo de turismo. Este es el turismo participativo que básicamente estamos ya trabajando con algunas municipalidades de la parte alta de Colca, como son Sibayo, Callalli, Tutti. Con ellos, se está promoviendo el turismo vivencial. Para esto, nosotros nuevamente hemos hecho el conocimiento de nuevas rutas, se ha hecho un inventario de recursos turísticos... como un sitio arqueológico, un paisaje natural, eso es un recurso turístico.

En las casas vivenciales,

pueden alojar a los turistas, pueden compartir sus actividades, y de esta manera pueden perseguir mejores económicos.

Finalmente, mi pregunta sobre la identidad:

ERIC. ¿Hay un esfuerzo en general para preservar tradiciones incas/antiguas [o collaguas-cavanoas] como el pago a la tierra?

ZACARÍAS. Lamentablemente, por influencia de los medios de comunicación—radio, televisión, Internet ahora, y también la migración de los pobladores, que van de aquí a la ciudad, debido a estos factores, se están perdiendo, poco a poco, la identidad cultural. Por ejemplo antes, todos llevábamos un sombrero, una ropa más o menos así tejida [mostrando una parte de su ropa tejida], cuero de llama, pero ahora, que, ya visitamos la ciudad hemos visto que en la ciudad, están en un pantalón bonito, un calzado, ya dejaron de un sombrero, entonces tratamos de imitar... Está haciendo que vayamos perdiendo nuestra identidad... Cuando vamos ya a la ciudad, [también nuestro idioma materno, el quechua] vamos olvidando...

Que hace falta es revalorar nuestra identidad cultural e ir rescatando nuestras tradiciones y costumbres. Y para esto, lamentablemente, no hay autoridad, no hay ONGs, no hay nadie que nos defiende... Debemos rescatar... debemos preservar... debemos cuidar esta identidad preciosa.⁸⁰

⁷⁹ Fabian, 11. Traducción libre del inglés: “The posited authenticity of a past (savage, tribal, peasant) serves to denounce an inauthentic present (the uprooted, *évolués*, acculturated).”

⁸⁰ Zacarías Ocsa Ocsa. *Entrevista 21 abril 2008*.

Esta cuestión de identidad no tiene ninguna importancia en Lima, según él; no tienen voz los indígenas que están perdiendo su “identidad preciosa.” Estos grupos no son prioridades quizás porque Lima esta viviendo el mito de lo “post-étnico” y del concepto paradójico que introduce Van Cott de la “diversidad homogéneo.” Es, según Zacarías, un país “neocolonial”: “Hoy, es el virrey es el presidente de la republica. Se ha cambiado de nombres.” Perú, cree Zacarías, no está allí para apoyarlos en una de las “últimas esquinas” del país. En el pasado, con los presidentes Juan Velasco Alvarado y Alberto Fujimori, sí. Pero ahora, no; Zacarías tiene mucha indignación por el presidente actual Alan García. Es interesante que durante el tiempo que yo estaba en el valle, habían manifestaciones en Chivay; uno, que era grupos locales marchando contra la subida de precios de comidas en el Perú (y también, actualmente, en todas partes del mundo) y la falta de acción del presidente García, cantaba, “¡Gobierno incapaz! ¡Atrás, atrás, atrás!” No es una sorpresa que Zacarías, junto a sus vecinos en la región, tiene mucha más devoción y orgullo en su distrito y su región que su país: “Aquí uno mas se identifica con lo local, con lo nuestro. Es mas regionalista, la gente. Porque nosotros pensamos que Perú está en Lima. Nosotros somos del Colca. Ese es nuestra tierra.”⁸¹

Definir y diagnosticar la modernidad no es fácil. Es fácil decir que el espacio de la ciudad representa la modernidad y que el espacio del pueblo, de la chacra, y del “puro indio” como (decía) Gerardo Huaracha son primitivos. Pero, como mantenemos a través de esta investigación, no vale una superposición del tiempo (modernidad-primitivo) sobre espacio (ciudad-campo). La modernidad consiste de, en el pueblo indio, la confluencia de estructuras, asuntos, problemas, discursos, optimismos, pesimismo, proyectos, y necesidades de hoy día y de mañana. Para un campesino

⁸¹ Ibid..

como Gerardo, lo que se llama “la modernidad”—la ciudad—no es lo mejor, sino “contaminado. Por eso no me gusta Lima.”⁸² La modernidad significa la revalorización del pago a la tierra por parte del proyecto gubernamental Sierra Sur. Significa el crecimiento de la presencia de evangelistas, adventistas, y testigos de Jehová en un mundo predominantemente católico. Significa el conflicto, a veces paradójico o confuso, de discursos sobre lo que el progreso es y debe ser. Significa el momento en la chacra en que, cosechando papas, el campesino Gerardo hace una llamada con su celular Movistar y escucha la música popular con una radio en su espalda.

IV. Espacios Extraordinarios: La fiesta de la Virgen de Chapi

En mayo de cada año, ocurre una de las fiestas más grandes de todo el valle: la fiesta para la Virgen de Chapi, que ocurre en una capilla afuera y arriba del pueblo de Yanque. El día central es el primer de mayo. Este día, todo el pueblo va a la fiesta en la capilla, y Yanque se convierte en un pueblo fantasma. Es una fiesta muy divertida, loca, y cargada con energía. Acá, primero voy a describir lo que sucedió en Chapi el primer de mayo. Después, presento una genealogía de esta fiesta, contado por “la memoria de Yanque” Don Gerardo Huaracha, y al fin de esta sección última, analizo los contenidos de la fiesta y la narrativa de Gerardo para generar una relación con el marco teórico, para ubicar la fiesta y la narrativa sobre la fiesta de una fuente “auténtica” en este complejo de discursos, y para concluir sobre las luchas, los síntomas, y las esperanzas del “pueblo indio.”

⁸² Gerardo Huaracha Huaracha, de una conversación el 1 abril 2008, hablando sobre Lima contaminada.

IV.1 Observaciones.

Yo fui a la fiesta con mi “papa” Gerardo y unos de sus amigos a pie desde Yanque hasta la capilla de Chapi; caminábamos por casi una hora. Cuando llegábamos, estábamos con muchos otros amigos de Gerardo del pueblo. No había estructura; simplemente agrupaciones de personas tomando chicha, cerveza, y trago. Tomábamos en un círculo, en que una persona tiene su taza con su alcohol, primero da un poco a la Pachamama (derramando unas gotas al suelo), y toman, mientras la próxima persona para tomar tiene la botella en la mano. Se hace esto, con una sola taza, hasta que todo el círculo de personas han tomado su taza de chicha o cerveza (la consunción de trago usualmente ocurre al nivel más individual y más discretamente). Después, se hace este círculo de tomar otra vez.

Durante el día, por un lado de la capilla, se vende todos tipos de comida: galletas en paquetes, helados, gelatinas, sopas, chicharrones.

Al comienzo de la tarde ocurre la misa. Es una misa especial; no entran todas las personas que están asistiendo la fiesta (Gerardo no tenía ningún interés, aunque él es, al menos por nombre, católico), pero sin embargo la capilla está llena de gente. Había una sección al lado del altar de músicos: guitarras, tambores, y un coro. Al otro lado del altar, había una grandísima santuario para la Virgen: era una figura de su cuerpo, vestido precisamente como, según Gerardo, “una mujer Yanqueña,” vistiendo en una falda bordada, la camisa tejida de vibrantes rosados, rojos, azules, verdes, y anaranjados, y el sombrero collagua (en vez de las gorras negras o blancas y bordados de colores con la forma más común, esta gorra es el color de trigo y más sencillo, con solamente una raya de color oscuro sólido), con pelo negro pero con piel blanca. Después de esta misa festiva, el feligrés marcha afuera de la capilla hasta la plaza para

los toros, andando lentamente con la Virgen como se anda con Taytacha Temblores en Cusco, y en cada esquina de la plaza, dicen oraciones para su Virgen.

Después, se come muchísima y se baila. Puede comprar comida—en el mercado pequeño hacen un chicharrón muy rico y sazonado—y también los mayordomos sirven chicharrón, sopas, y chicha para los huéspedes más estimados y también por las otras personas que están cerca. Gerardo siempre pertenece a la categoría de huéspedes estimados; por lo tanto, hemos comido mucho. Hay un periodo de bailas, y los huéspedes más estimados, como los mayordomos, la torera, y otras, están vestido en una capa y una corazón de pan.

Finalmente, el evento principal: el *turupukllay* (quechua) o la corrida de toros. Había un corral en que estaban esperando unos quince toros. Hacían enojado cada toro, y después, el toro corrió en la plaza hasta las mantas rojas. Era claro que los toreros, que jugaban antes de la torera principal (mientras ella estaba gritando y tomando su cerveza con soles en su sombrero), eran amateurs. No mataban los toros, pero sí jugaban y los torturaban. Cuanto estaban aburridos, también traían los caballos y las vacas del corral. Después, entraba la torera, y era lo mismo. Todo el pueblo, en estos momentos, estaba situado alrededor de la plaza, borracho, a veces enojado, y le gustaba derramar sus cervezas y tirar piedras y otras cosas a los toros.

Y eso es el día central de la fiesta por la Virgen de Chapi. Aunque está festeando el pueblo tres días más, solamente tenemos observaciones sobre este día primera central.

IV.2 Gerardo Huaracha, hablando sobre la fiesta de la Virgen de Chapi.

Lo que sigue es la historia de la fiesta según Don Gerardo Huaracha:

GERARDO. Ese...[tenemos] la fiesta de la virgen de Chapi desde tiempos, ¿no? Casi como 50 años. Esa fiesta actualmente...estaba en sector de Colina que actualmente está hotel. Ayer, a, el dueño se llama Manuel Rivera, era un señor que era, mm, ha hecho la fiesta allí porque ha hecho milagros allí [la Virgen], pero era mentira, la virgen no se ha hecho milagros allí. El ha

traído la virgen de Arequipa y puso allí, y ha hecho la fiesta. Y casi...[toda] la provincia de Caylloma—tenían esta fiesta, esta fiesta de Chapi, ¿no? El caballero se llamaba Manuel Rivera y, Manuel Rivera hacía la fiesta allí. Y la gente se creía que hace milagros a la virgen, pero no era la verdad. Este señor era...un abusivo, quitaron las tierras, las chacras de la gente, ¿no?, Abusivamente. [Quitó] la chacra y sembraba la chacra. Cebada, unos 4 centavos al dueño ya...totalmente abusivo. Y ese nació en su capilla de la virgen de Chapi, y cuando vino el arzobispo un año le dijo el arzobispo a Don Manuel, le dijo, vas a dejar esa chacra para la virgen. Y para los mayordomos que van a hacer la fiesta, vas a dejar para que ayude la fiesta, ¿no? Y el señor no quiso. No quiso dejar la chacra y por eso esta virgen. Lo trasladaron a este sector que se llama Sincapata ahora. Sincapata. Allí se demora el pueblo ha hecho el pueblo...¿no? Como todo...en la capilla, hemos hecho la pared, todo, ¿no? Todo, ¿no? Entonces si cuando terminó la capilla, de hacernos, [hecho] con calamina, todo, y, un señor de Chivay se ha hecho para traer la virgen de Arequipa. Entonces por eso lo que estamos haciendo ahora hace como 20 años, más, que ser, y actualmente está siguiendo...

El mayordomo hace la fiesta, el mayordomo tiene su prevista...El mayordomo y la prevista hacen la fiesta, y el torero es la persona de la corrida de toros, ¿no? Son tres, tres personas, son tres. El mayordomo, la prevista, y el torero. Entonces hay una costumbre que actualmente no la hemos visto [hoy día], después de la misa, hacen su fiesta...toman chicha,...toman su trago...Salud, tayta prevista, salud, tayta mayordomo, salud, señor torero, se toman, y se pegan sus corazones de pan. Hay otro, traen regalos así...Ropas y sombreros, ¿no? Pero em, sus familiares,...o hay otras ponen plata, no? Y soles, 50 soles, 100 soles. Se ponen en el sombrero se llama wayt'a. Después, esta fiesta dura como...4 días.

El día de hoy central, el día central, ¿no?, hoy día, y mañana están ya en sus casas y están curándose y a los tres, a tayta mayordomo, a la prevista, al torero, se cura en la casa. En la casa toma su...chicha caliente, se toman, y bailan todo el día. Al tercer día se invitan al torero, se invitan al mayordomo y a la prevista igual [para tomar] chicha calentado, ese se llama Pachinaychu (¿), toman su almidón y todo, y la chicha...y los [vasos] ya están ya vacíos, ¿no es cierto?, sacan al patio...Lo hecha a una hoyo, ¿no?, en la chacra, y, todavía, esa chicha, lo mezclan con azúcar y trago leche, leche y toman...que se llama Tonq'o. Aha Tonq'o.

Ahí termina la fiesta.⁸³

IV.3 Análisis: Una reafirmación del “pueblo indio.”

Vemos en las palabras rítmicos y bonitos de Gerardo ciertos prejuicios y valores morales que construyen y verifican su identidad “puro indio.”⁸⁴

Con las palabras “desde tiempos,” el lector está preparado por una edad como cientos de años, pero solamente es 50 años, menos tiempo de la vida de Gerardo. Podemos inferir que “desde tiempos” es un referente desplazado, refiriendo en su lugar a la tradición de fiestas de ese tipo, invocando, quizás, un subtexto de autenticidad cultural. La idea de la cultura antigua en el proceso de desaparecer puede ser un subtexto en la siguiente frase, la “fiesta...estaba en [un lugar] que actualmente está hotel.” Manuel Rivera, un terrateniente, se hace la figura de todo inmoral: abusos,

⁸³ Gerardo Huaracha Huaracha. *Entrevista 1 mayo 2008.*

⁸⁴ Gerardo me dijo, “¡soy puro indio!” en una conversación el 1 abril, 2008.

mentiras, acciones de egoísmo; como hacendado, es el símbolo de dominación económica, y quizás, su significado extiende a la dominación colonial.

Después de deja Gerardo de hablar sobre “Don Manuel,” cuyo nombre él menciona cuatro veces, él enfatiza que en el lugar nuevo, como grupo de campesinos, juntos, “hemos hecho la pared.” Vemos la idea importante de trabajar juntos, de ayudar uno al otro, de la reciprocidad, el concepto de *ayni*. Aquí podemos recordar la noción de renacimiento que existe no solamente en la conversión hasta unas sectas protestantes, sino también en el subtexto de estos contextos de desarrollo social: el lugar nuevo es el sitio para la colaboración y la reciprocidad, un valor prehispánica muy importante. Lo demás de la narrativa de Gerardo nos da una imagen de una fiesta que celebra la amistad y el orgullo de un campesino, un ciudadano para el otro y felicidad en ser juntos. Tenemos en estos días un cambio de chicha, de comida, de compañía. Esta idea de felicidad y libertad sin fin esta expresada en las palabras “se toman, y bailan todo el día.”

En todos los eventos de la fiesta en este día, se observa este pueblo bastante tranquilo y conservador en la mente la condición carnavalesca. Según Mikhail Bakhtin, lo carnavalesco es un modo de ser afuera de las normas y reglas oficiales y usuales del estado, de la iglesia, o lo que sea en la vida cotidiana: una fiesta carnavalesca se crea un espacio extraordinario que se posiciona contra la vida ordinaria. El tiempo extraordinario de carnaval es un tiempo de libertad máxima. Lo carnavalesco crea una zona encerrada que es “su propio mundo versus el mundo oficial, su propia iglesia versus la iglesia oficial, su propio estado versus el estado oficial.”⁸⁵

⁸⁵ Bakhtin, Mikhail (Helene Iswolsky, tr.) *Rabelais y su mundo*. Universidad de Indiana, Indiana, EE.UU., 1984. p. 88

Como la victoria que vemos en *Yawar Fiesta*, en que los campesinos y comuneros de Puquio, el modelo por el “pueblo indio,” esta fiesta es una expresión del derecho de hacer su fiesta en la “manera indígena,” la manera propia, aunque es una apropiación y una cooptación de la manera español. En la fiesta de la Virgen de Chapi, solamente vemos el *turupukllay* y no el cóndor encima del toro, mordiéndolo hasta que sangra el toro, mostrando la fuerza y la vigencia del campesino indígena sobre lo español, lo occidental, lo criollo, y, quizás, también las enfermedades de modernidad. Pero, en esta fiesta también se observa una expresión de orgullo y poder del campesino. Y entonces, con la discusión se esta fiesta, podemos concluir este proyecto en una manera triunfante.

En la zona temporal-espacial (tiene su propio tiempo; tiene su propio espacio) de la fiesta de la Virgen de Chapi, vemos el sincretismo católico-collagua en su clímax, en su cumbre. Tenemos la religión católica pero con una figura que desafía el statu quo en su apariencia y vestimenta no como las Vírgenes de Europa, sino como una mujer Yanqueña. Vemos una corrida de toros que es más una expresión del poder del campesino humano sobre sus animales que una expresión de la herencia española. No matan los toros porque no pueden, pero también, no necesitan; no necesitan ser toreros profesionales, porque existe una expresión de orgullo en el hecho de que solamente son campesinos normales, comuneros, en la lucha contra y dominación de los toros. Si seguimos el simbolismo de *Yawar Fiesta*, los toros representan España, y entonces España es simbólicamente dominada por los campesinos yanqueños. Pero, lo más importante, sobre todo: el sentimiento más difundido durante esta fiesta es la regresión, casi obligatoria, desde la modernidad—representado por una sociedad tranquila, una orden establecida, las obligaciones cotidianas como el trabajo en la chacra y la misa—hasta lo salvaje, lo primitivo. En su fuerte resistencia contra lo

occidental, lo moderno, la religión en que obediencia es la regla, se presenta una expresión de orgullo en la herencia india, pero además, vemos una expresión exagerada de orgullo en lo premoderno, en el pasado, en los días de gloria antes de dominación y represión colonial y neocolonial. Existe en esta fiesta una evocación de la *cosa*. “Nosotros tenemos la *cosa*. Nosotros somos más antiguos de ellos; tenemos una cultura más profunda. Nosotros nunca vamos a ser vencidos.”

4 *Conclusión*

EL CORRIENTE GENERAL que ha fluido debajo de este proyecto entero está manifiesta en los siguientes preguntas: ¿Es amenazada la cultura indígena, específicamente la cultura collagua-cabana de los pueblos del Colca? Si existe una amenaza, si estas culturas son como las vicuñas que se cuida unos campesinos de Yanque, ¿qué pueden/podemos hacer?

De este análisis, hemos visto que sí, una amenaza existe, y es el resultado de muchos factores, como el influjo de la presencia de sectas protestantes y como el influjo de influencias del mundo occidental. Pero estos dos factores no son completamente males: hemos visto que, también, la presencia protestante en los andes y en el Perú contribuía al aumento de estándares morales en el gobierno y en la sociedad. La presencia de España en estos pueblos, desarrollando sitios históricos para la recuperación cultural, aunque puede ser un poco incomodo cuando pensamos en el pasado, sí puede traer bienes a los pueblos. La persistencia del sincretismo católico puede ser clave a la recuperación cultural, pero no es la única cosa que va a lograr esta revalorización de la identidad antigua.

Hemos aproximado las dinámicas étnica-religiosas, la confluencia de tensiones, y las maneras en que unas organizaciones y personas en el campo de

desarrollo económico-cultural funcionan, a través de las lentes teóricas que (1) pone religión al centro de la sociedad en una manera en que lo religioso, que por supuesto incluye la tradición y los rituales prehispánicos, cala en todos aspectos de la vida, según el concepto del *hecho total social*, (2) toma lo étnico como algo elusivo, impuesto, y que, con la raza, aún en una época “post-étnica” del mito de diversidad homogéneo, puede ser la razón por la persistencia de la diferencia y (3) toma la temporalidad, la modernidad, y la autenticidad como nociones subjetivas.

Un punto sobre lo étnico: después de examinar los varios escenarios de este proyecto, aquí podemos añadir algo más optimista: que lo étnico también es una fuerza unificada, una fuerza de orgullo, una fuerza con que los campesinos de Yanque afirman su cultura y su tradición antigua en la fiesta de la Virgen de Chapi.

También hemos presentado el dilema del progreso: ¿Hacia que lugar, hacia que tiempo podemos ir para el progreso social máximo? Grupos como Sierra Sur y ACETUR están combatiendo las fuerzas “dañinos” de la modernidad en los esfuerzos para la recuperación cultural. ¿Hay que contra-intuitivamente ir al pasado para lograr y adelantarnos? O, como señala Gonzalo Portocarrero, ¿debería el indígena acriollarse?⁸⁶ ¿Hay que tener, redescubrir, encontrar, mostrar la *cosa*, y presentarnos según la imagen del turista, o del representativo del estado? ¿Tenemos que cambiar nuestros modos de vida actuales para aumentar nuestras situaciones económicas?

Ahora, no se puede contestar estas preguntas difíciles. Hemos explorado los varios discursos que conjuntan en los pueblos de Yanque, Sibayo, y Chivay, entre los otros pueblos del Colca, sobre estas preguntas. Pero sí podemos estar de acuerdo del concepto de auto-desarrollo, que parece ser el fin de estas organizaciones. Sí podemos afirmar que la modernidad no es un lugar, sino un tiempo, una época. Sí podemos

⁸⁶ Portocarrero, 22.

decir que puede existir un pueblo indio moderno, mezclado y sincrético por resultado de las fuerzas de su historia. Sí podemos decir que la “modernidad” no está solamente *allá* sino también *acá*. La modernidad puede ser una recuperación de algunos elementos del pasado y el (re)establecimiento de una identidad propia en combinación con el autosostenimiento con mejores estándares económicos y sociales y políticos. Para progresar en la manera más sana y mejor para todos, para encontrar una respuesta únicamente campesina, únicamente andina, únicamente colqueña, únicamente yanqueña, hay que buscar adentro.

5 *Bibliografía y Entrevistas*

Bibliografía

Arguedas, José María. *Yawar Fiesta*. Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, Argentina. 1974.

Bakhtin, Mikhail (Helene Iswolsky, tr.) *Rabelais y su mundo*. Universidad de Indiana, Indiana, EE.UU., 1984. p. 88

Benavides, Maria A. “Reseña histórica del pueblo de Yanquye, Provincia de Caylloma, Departamento de Arequipa, Perú.” Abril 1983. [De los archivos personales de Gerardo Huaracha Huaracha.]

Bienvenidos al Perú. Ven al Perú: PromPeru. República del Perú – Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo. 6 mayo 2008.
<<http://www.peru.info/peru.asp>>

Cooperación Española, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Secretaria de Estado de Cooperación Internacional, ESPAÑA. *Plan Director de la Cooperación Española 2005-2008*. pp. 4-6.

Cooperación Española. “Programa de Patrimonio Cultural, PERÚ.”
<<http://www.aeci.org.pe/proyectos/index.php?accionExt=listChildsProyects&idMod=20>> 6 mayo 2008.

Durkheim, Emile. “¿Qué es un hecho social?” De *Las reglas del método social*. Steven Lukes, editor; W.D. Halls, traductor (en inglés; traducción libre al castellano en el texto de este ensayo). Nueva York: Free Press, 1982.
<<http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/TheoryWeb/readings/DurkheimFactForm.html>>

El Wik'uña Chakuy. Video, producido por Sierra Sur, mostrado por Gloria Dueñas durante la entrevista.

Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. *La doncella sacrificada: Mitos del valle del Colca*. UNSA – Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú. 1997.

Espinar Álvarez, Ángel Eduardo. “Prácticas y representaciones de la identidad femenina pentecostal.” En Marzal, Maunel M., et al. (eds). *Para entender la religión en el Perú – 2003*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.

“Estado de la religión en el Perú.” Tomado de *Internacional Religious Freedom Report 2004*, hecho por el Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. Publicado 15 septiembre, 2004. Traducción: Colectivo Libertades Laicas.
<<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35551.htm>>

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. [Tiempo y el Otro]. Columbia University Press, Nuevo York, 2002.

Folleto de ASETUR. *Sibayo: Visetenos. Una nueva forma de hacer turismo. Sibayo, pueblo de piedra*.

Fortes Assa, Eva. *El bilingüismo social: los quechuahablantes en el Perú*. ISP/SIT Study Abroad, Cusco, Perú, 2007.

Gálvez Herrera, Ciro. *Predicciones del renacimiento andino: Pachacuti y unanchaykuna (4ª edición)*. Editorial Marfil, Huancayo, Perú. 2005.

Mamdani, Mahmood. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press, Princeton, 2002.

Mauss, Marcel y W.D. Halls (tr.). *The Gift (Essai sur le Don)*. Routledge, Londres, Reina Unida, 1990.

New York Times. "Religious Freedom in Perú: Constitution Attended to Guarantee Toleration of All Sects." *New York Times*. 5 octubre 1913. Archivos de Web. <<http://query.nytimes.com/gst/abstract.html...>>

Perú. Cong. *Ley para el reconocimiento, preservación, fomento y difusión de las lenguas aborígenes*. [Ley No 28106.] Lima: 21 noviembre 2003. <<http://www.congreso.jgob.pe/ntley/imagenes/leyes/28106.pdf>>

Portocarrero, Gonzalo. *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, 2007.

Povinelli, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Duke University Press, Durham, 2002.

República del Perú. *Constitución Política del Perú 1993 con las reformas de 1995, 2000, 2002, 2004 y 2005 (hasta octubre)*. Base de Datos Políticos de las Américas. última actualización: 16 febrero 2006. <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Peru/per93reforms05.html>>

Smith, Dennis y Rolando Pérez. "The Churches, The Media and Cultural Power in Latin America."

Stein, William W. *Lo post-étnico y la persistencia de la diferencia*. En López Maguiña, Santiago, et al, eds. *Estudios Culturales: Discursos, poderes, pusiones*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, Perú. 2003.

Van Cott, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburg Press, Pittsburg, PA, EE.UU. 2000. 269.

Entrevistas

Etson. *Entrevista 24 abril 2008.*

Gerardo Huaracha Huaracha. *Entrevista 1 mayo 2008.*

Gloria Dueñas. *Entrevista 17 abril 2008.*

Gloria Huerta. *Entrevista 22 abril 2008.*

Inés y esposo. *Entrevista 30 abril 2008.*

Jeny. *Entrevista 22 abril 2008*

Zacarías Ocsa Ocsa. *Entrevista 21 Abril 2008.*

6 Apéndice

Gráfico 1

Estadísticas de la religión en el Perú.

PERÚ

24.300.000 hab.

Estadísticas: 89% Católico, 3% Protestante, 1% animista. Razas: 45% indígena, 37% mestizo, 15% blanco.

- Datos: U.Mich.: 43% semanalmente, 64% mensualmente min. Annual Report on International Religious estima

que los católicos practicantes son en verdad un 14%; En el censo de 1993, 89% declaró ser católico + 7.3%

protestante + 1.4% ateo o agnóstico.

- Abortos: estimado (1989) un 56.1 / Ratio: 30%.

- Nueva estadística I (estimación): 2% ateo, 1% agnóstico, 16% deista, 12% deista cristiano, 40% sincretista,

2% Protestante, 4% Católico, 25% neodukobor.

- Nueva estadística II (basada en las encuestas de Tomás Calvo de 1993 a la población escolarizada entre los 13 y 20

años): 2% ateo, 3% agnóstico, 29% deista, 11% deista cristiano, 13% neodoukhobor, 42% católico o protestante

pero siendo los ortodoxos una minoría en cuanto los indígenas son normalmente sincréticos.

- Nueva estadística (WVS 2000): 1% Agnóstico, 0.5% Ateo, 0.5% Pseudoateo, 17% Deista, 14% Deista Cristiano,

3% Testigo de Jehova, 1% Mormón, 5% Evangélico, 20% Neodoukhobor (estimación), 38% Sincrético.

DE: *Adhesion, Believers and Beliefs*, de Carles Vilar.

<http://www.religionstatistics.net/estadamer1.htm>

**REAL INTERNATIONAL STATISTICS
ON RELIGION** [2005]