

Fall 2018

La relación de prácticas religiosas e la identidad:
Los campesinos migrantes q'eros / The relationship
of religious practices and identity: The migrant
peasants q'eros

Autumn DeLong
SIT Study Abroad

Follow this and additional works at: https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection

 Part of the [Family, Life Course, and Society Commons](#), [Latin American Studies Commons](#), [Migration Studies Commons](#), and the [Sociology of Religion Commons](#)

Recommended Citation

DeLong, Autumn, "La relación de prácticas religiosas e la identidad: Los campesinos migrantes q'eros / The relationship of religious practices and identity: The migrant peasants q'eros" (2018). *Independent Study Project (ISP) Collection*. 2931.
https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2931

This Unpublished Paper is brought to you for free and open access by the SIT Study Abroad at SIT Digital Collections. It has been accepted for inclusion in Independent Study Project (ISP) Collection by an authorized administrator of SIT Digital Collections. For more information, please contact digitalcollections@sit.edu.

**La relación de prácticas religiosas e la identidad:
Los campesinos migrantes q'eros**

Autumn DeLong

Director Académico: Alex Álvarez

Asesora: Mirtha Ircó

Macalester College

Estudios Religiosos e Internacionales

América Latina, Perú, Cusco, Distrito San Sebastián

Presentado en cumplimiento parcial de los requisitos del Programa Perú:

Pueblos Indígenas y Globalización, SIT Study Abroad

03 de diciembre 2018

RESUMEN

Este estudio se enfoca en la relación entre la experiencia religiosa de los campesinos migrantes q'ero y la concepción de la identidad. Describe el estado de los rituales religiosos en la ciudad de Cusco y explica la preservación y el cambio de las prácticas a través de la migración de los q'ero del campo a la ciudad. Además, explica el papel de las tradiciones religiosas como un fortalecimiento y reafirmación de la identidad q'ero en medio del nuevo ambiente de la ciudad. Este informe muestra que las perspectivas de los especialistas y practicantes de los rituales de la cosmovisión andina de la comunidad q'ero contrastan con los trabajos anteriores sobre los q'ero, la cosmovisión andina y la concepción de identidad.

La migración de los q'ero a la ciudad de Cusco es un fenómeno reciente que está marcado por las realidades de desigualdad y marginalización de la sociedad cusqueña contra los migrantes. La percepción común de los q'ero muchas veces se centra en la conexión con los Incas y promueve la idea que los q'ero no se han adaptado ni cambiado a través de tiempo. A pesar de esto, los q'ero se han mudado a la ciudad para buscar mejores oportunidades de educación y trabajo. Mi investigación explora la relación entre este cambio de ambiente, las prácticas religiosas de la comunidad migrante y la concepción de la identidad en el nuevo ambiente. Los datos de este estudio fueron recolectados durante dos semanas de trabajo de campo en la ciudad de Cusco, en el cual realicé entrevistas con los especialistas y practicantes de las tradiciones religiosas, además que observé y participé en algunos rituales.

Palabras claves: cosmovisión andina, identidad, religión, los q'ero, migración

ABSTRACT

This study focuses on the relationship between the religious experience of q'ero migrants and their understanding of identity. It describes the state of the religious rituals in the city of Cusco and explains the preservation and change of the practices through the migration of the q'ero from the country to the city. In addition, it explains the role of religious traditions as strengthening and reaffirming the q'ero identity in the midst of the new urban environment. The results of this study show that the perspectives of the specialists and practitioners of the rituales of the q'ero community's Andean cosmovision contrast with the previous academic work about the q'ero, Andean cosmovision, and the concept of identity.

The q'ero migration to the city of Cusco is a recent phenomenon which is marked by the realities of inequality and marginalization by the cusqueñan society against the migrants. The common perception of the q'ero often focuses on their connection with the Incas and promotes the idea that the q'ero have not adapted or changed over time. In spite of this, the q'ero have moved to the city to seek better educational and work opportunities. My research explores the relationship between this change of environment, the migrant community's religious practices, and the understanding of identity in the new environment. The data from this study was collected during two weeks of fieldwork in the city of Cusco, during which I conducted interviews with specialists and practitioners of the religious traditions, as well as observation and participation in a few rituals.

Keywords: Andean cosmovision, identity, religion, the q'ero, migration

RECONOCIMIENTOS

Quiero agradecer a todos los q'ero que me saludaron y dieron la bienvenida en su comunidad y me permitieron observar rituales y prácticas tradicionales de la nación Q'ero. Específicamente, quiero darle un gran agradecimiento a la señora Victoria, Víctor Machaca, Don Agustín, Don Claudio, Don Nicolás y Doña María por participar en esta investigación, prestarme su tiempo y compartir sus ideas y experiencias conmigo. También quiero darle infinitas gracias a mi asesora Mirtha Irco, quien me ayudó con encontrar los entrevistados claves para este estudio, trabajó durante algunas entrevistas como traductora y me dio ideas y consultos invaluable sobre mi tema de investigación y el proceso de conceptualizar el tema durante todo el proceso, desde el trabajo de campo hasta las correcciones finales del informe. Estoy muy agradecida también con el Director Académico del programa, Alex Álvarez, por sus consejos durante el período de ISP y su apoyo en definir el tema de este estudio cuando tenía dudas sobre la habilidad de investigar algo tan amplio.

Me gustaría agradecer con todo el staff de SIT - Alex Álvarez, Sonia Fullerton, Ana Hermoza y Julia Catalán Cervantes - por sus sonrisas, conversaciones y apoyo durante todo el semestre. Finalmente, quiero dar todas las gracias a mi familia anfitriona, Angela Castillo Gutiérrez y Henry Salas Zapata, por siempre estar a mi lado e incluirme en la familia. No olvidaré su apoyo y su amor durante toda esta experiencia.

ÍNDICE

RESUMEN.....	1
RECONOCIMIENTOS	2
I. INTRODUCCIÓN.....	4
I.I Planteamiento del problema.....	4
I.II Justificación.....	7
I.III Objetivos.....	9
I.IV Marco teórico.....	9
II. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	11
II.I La migración en el Perú.....	11
II.II Los q'ero.....	13
II.III La religión andina.....	14
II.IV La concepción de la identidad en el Perú andino.....	17
III. METODOLOGÍA.....	19
III.I El medio.....	19
III.II Instrumentos y técnicas de investigación.....	19
III.III La población.....	19
III.IV Análisis de datos.....	20
III.V Ético.....	21
IV. GENERALIDADES DEL ESTUDIO.....	21
IV.I La historia y las creencias de los q'ero.....	21
IV.II La migración de los q'ero y la economía.....	23
IV.III La concepción de la identidad en el contexto social del Perú.....	24
V. RESULTADOS.....	25
V.I Razones para migrar.....	26
V.II Tradición en el campo.....	27
V.III Tradición en la ciudad.....	28
V.IV La relación con el cristianismo.....	29
V.V Cambios y dificultades de la migración.....	30
V.VI La tradición como fortalecimiento de la identidad.....	32
VI. DISCUSIÓN.....	35
VI.I La preservación y cambio de las tradiciones.....	35
VI.II La concepción de la identidad.....	38
VII. CONCLUSIONES.....	40
VIII. BIBLIOGRAFÍA.....	42
IX. ANEXOS.....	45
IX.I Los entrevistados.....	45
IX.II Guías de entrevistas.....	48

I. INTRODUCCIÓN

I.I Formulación del problema de investigación

En recientes años, Perú ha visto una tendencia de migración de campesinos andinos de sus hogares en los pueblos rurales a las ciudades más grandes del país.¹ Aunque este proceso ha sido motivado por los beneficios económicos de vivir en los centros urbanos, las vidas aparte de la ubicación de estos migrantes son afectados por la migración también. Antropólogos como Diana Steele (2018) y Jensen et.al (2018) se han enfocado en el fenómeno de la migración y las implicaciones de este fenómeno en recientes años. Sin embargo, como estudiante de la religión, a mí me interesa la experiencia religiosa de los migrantes y su relación con el concepto de la identidad, cual es obviamente un conjunto de diferentes aspectos de la vida. En este trabajo, me interesa describir y entender la identidad a través de la religión, específicamente la religión andina como es practicada fuera del contexto del origen cultural y geográfico y cómo esa relaciona con el concepto de la identidad.

En este estudio, me enfocaré en la nación q'ero, una porción de la que se ha mudado a la ciudad de Cusco en recientes años. La identidad de los q'ero en su contexto propio tiene una conexión fuerte con la geografía y la organización social.² En el campo, la tierra es organizada con tres espacios que sirven para las varias actividades de la comunidad, conocido como “verticalidad andina”.³ Entre 4,000 y 3,500 metros, el primer espacio contiene las residencias. El segundo sirve principalmente para las acciones políticas y prácticas religiosas. Finalmente, el tercer espacio contiene las chacras y las casas en que la gente se queda durante el trabajo. Esta conexión con la tierra es representada no solamente en la organización de la comunidad, pero también en la cosmovisión y las tradiciones religiosas de los q'ero. Según Jorge A. Flores Ochoa, “Cualquiera sea el ángulo desde el que observemos la cultura q'ero, se notará el fuerte

¹ Ronald Skeldon, “The Evolution of Migration Patterns During Urbanization in Peru,” *Geographical Review* 67, no. 4 (October 1977): 394.

² Oscar Núñez del Prado Castro, Jorge A. Flores Ochoa, Juan V. Núñez del Prado B., Manuel Castillo Farfán, and Luis Barreda Murillo, *Q'ero, el último ayllu inka: homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*, Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, 2005. Holly Wissler, “Foundations of Andean Cosmology: *Animu*, *Yanantin*, and *Ayni*,” en: From grief joy sing social and cosmic regenerative processes in the songs of Q'eros, Peru, Florida State University, (Tesis Doctoral), pág. 48.

³ Jorge Flores Ochoa, “Los q'ero. Últimos descendientes de los Incas,” en: *Q'ero, el último ayllu inka: homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*, 421.

sentido religioso con que impregna sus actividades.”⁴ La gente es conocida por su trabajo con la *Pachamama* (Madre Tierra), que da a todo el mundo lo necesario para ser, y los *Apu* (Señores), o los “guardianes espirituales especializados en las diferentes tareas que requiere el bienestar.”⁵

No solamente tiene la comunidad una conexión con la tierra, pero también hay miembros especializados - conocido como *paqo* - que tienen la habilidad y el trabajo especial de hacer ofrendas y comunicarse con las divinidades. Los *paqo* sacan este trabajo por propia decisión o por señales interpretados como la voluntad divina, cual muestra los que deben seguir el sacerdocio. Dentro de este trabajo existe también una organización nivelada por la medida de comunicación con los *Apus*. Todos los *paqo* empiezan con un *karpay*, o una iniciación, después de años de aprendizaje bajo la instrucción de un “maestro.” Este maestro “les enseña y perfecciona hasta que estén capacitados para convocar y hablar con los *Apus*.”⁶ Después del *karpay*, sin embargo, algunos llegan a ser *pampamisayoq*, mientras otros continúan para convertirse en *altomisayoq* (que también contiene tres niveles).⁷ Estos varios tipos de *paqo* tienen habilidades de comunicarse con varias divinidades, incluyendo el Dios cristiano, los Santos, la *Pachamama* y los *Apus*.⁸ El mes de agosto marca el principio del año andino y es un tiempo para ofrecer “pagos” a la *Pachamama*, “para que bendiga el año agrícola que también se contabiliza a partir de este mes.”⁹ Los *despacho* son las ofrendas para las divinidades, cual terminan con la preparación de un paquete para las divinidades.¹⁰ Aunque esta información es interesante y útil para entender las tradiciones q’ero, las fuentes de información son antiguas y no discuten mucho las tradiciones con el paso de tiempo.

La migración de los q’ero hacia la ciudad del Cusco es un fenómeno reciente que presenta un desafío a la relevancia de esta información que originó en el campo. Ahora, aproximadamente 75 familias viven en la ciudad de Cusco, por la mayor parte en el distrito de San Sebastián.¹¹ Aunque no todos viven en la misma parte de la ciudad, fue evidenciado durante

⁴ Ochoa, 422.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid, 423.

⁷ Washington Rozas Álvarez, “Los paqo en Q’ero,” en: *Q’ero, el último ayllu inka: homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q’ero en 1955*, 265.

⁸ Ibid.

⁹ Ochoa, 423.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Dato recolectado durante trabajo de campo, por el entrevistado Víctor Machaca.

el período de trabajo de campo de esta investigación que los q'ero de toda la ciudad se han organizado recientemente como comunidad. En el centro urbano, las prácticas y creencias de la cosmovisión andina se han convertido en atractivas y los *paqo* q'ero que hacen las ofrendas han logrado renombre por sus habilidades y sabiduría.¹² La gente de la ciudad ha empezado en solicitar los servicios de los *paqo* q'ero “para que efectúen estas ceremonias, aunque con propósitos propios de la vida en la ciudad.”¹³ Esta demanda pide a la gente Q'ero a ofrecer los servicios, y muchos de los q'ero están en proceso de aprendizaje.¹⁴ Con este nuevo factor económico, me interesa también los motivos de mudarse a la ciudad en primer lugar.

Este estudio investiga acerca de las prácticas religiosas actuales de dichos migrantes y su relación con su concepto de la identidad. ¿Cómo es la experiencia religiosa ahora, en un ambiente nuevo y diferente? Por supuesto, con el cambio del ambiente también viene el cambio de la experiencia del mundo y las necesidades de la vida. Holly Wissler, quien estudió las prácticas musicales de los q'ero, describe un fenómeno en el que “las elecciones musicales les permiten flexibilidad de identidad entre los Q'eros tradicionales en su comunidad natal, y la del mundo urbano, o los *mistis*, según ellos (mestizo) en Qoyllurit'i.”¹⁵ La cosmovisión cohesiva de la nación q'ero crea “una práctica continua de expresiones musicales que refuerzan y re-crean esa visión.”¹⁶ Según Wissler, el cambio del ambiente y comunidad tiene un gran impacto en el concepto de la identidad a través de la música. Me pregunto si este cambio pueda tener también un impacto en la experiencia de la religión y la relación de esta experiencia con la identidad - un tema que nadie ha estudiado. Si hay un cambio en la experiencia de la religión - elegido o no - eso podría afectar el concepto de la identidad. Si los migrantes todavía quieren asociar con sus tradiciones andinas, necesitan trabajar más fuertemente para mantenerlas. Por otro lado, si no quieren asociar con esta identidad, su participación en las tradiciones podría disminuir. Me pregunto si la experiencia de la religión en el ambiente nuevo podría revalorar las normas y fortalecer la concepción de la identidad.

¹² Ochoa, 423.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Holly Wissler, “Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música,” *Anthropologica* 28 (diciembre 2010): 97.

¹⁶ Ibid, 98.

Por tanto, mi pregunta principal de investigación es: ¿Qué relación existe entre las experiencias religiosas de los campesinos migrantes q'eros a la ciudad de Cusco y su concepto de la identidad?

I.II Justificación

Aunque los temas de la migración, la religión y la identidad son bastante estudiados separadamente, el tema de la identidad en relación con la experiencia religiosa es menos estudiado. Entonces, esta investigación podría ser un aporte para el mismo grupo de migrantes y la comunidad académica de la religión, específicamente en la comprensión de la experiencia religiosa de una comunidad indígena en un ambiente nuevo. Mucha de la lectura previa se enfoca casi sumamente en el estatus de los q'ero como “el último ayllu inca,” la reputación establecida originalmente por Dr. Jorge A. Flores Ochoa en 1984.¹⁷ Entonces, como una comunidad y cultura estática que no cambia con el paso del tiempo. Esta percepción existe también en la comunidad académica de la religión, con una idea común que las tradiciones no cambian a través de tiempo y ambiente.¹⁸ Olinda Celestino explica:

La mayoría de los investigadores contemporáneos utilizan datos prehispánicos para comprender materiales etnográficos, olvidando que el rito y el ritual andino evoluciona y tiene una historia, que en su mayoría no son expresiones de una concepción religiosa que pueda remontar a los tiempos prehispánicos... Muchos de ellos no analizan detenidamente los antiguos gestos litúrgicos así como las adaptaciones, las adecuaciones y las repercusiones que se han efectuado con la introducción del sistema litúrgico romano, sin dejar de lado el aporte cultural y político español.¹⁹

Como discutiré abajo, esta concepción ha crecido en la sociedad cusqueña con la creación y el desarrollo del indigenismo en los 1950s y el turismo místico más reciente. A través de tiempo, la preservación de partes de su cultura antigua, por ejemplo la vestimenta y el idioma, ha creado

¹⁷ Jorge Flores Ochoa, “¿Por qué q'ero?,” en: *Q'ero, el último ayllu inka: homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*, 29.

¹⁸ James W. Laine, “Mind and Mood in the Study of Religion,” *Elsevier* 40 (2010): 239-240.

Enzo Pace, “Systems Theory and Religion,” *Civitas* 17, no. 2 (May-August 2017): 345.

Olinda Celestino, “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos,” *Gazeta de Antropología* 13, artículo 6 (1997): 1.

¹⁹ *Ibid*, 8.

una percepción ambos en el mundo académico como en la sociedad urbana que los q'ero se quedan estacionarios en su forma de vida. Al mismo tiempo, investigaciones como la de Sébastien Boillat y Fikret Berkes²⁰ discuten un cambio en la relación de los campesinos andinos con la tierra y la naturaleza con el cambio climático. Mi investigación, sin embargo, irá contra de ambas de estas ideas. Los entrevistados refirieron indirectamente el cambio dinámico de su comunidad. Por eso, voy a argumentar que la nación Q'ero es dinámica y experimenta cambio al mismo tiempo que mantiene sus tradiciones religiosas, su conexión con la naturaleza y por eso la identidad de Q'ero.

Aunque este tema no es una preocupación de la sociedad en general, tiene gran relación con los problemas de la desigualdad, la discriminación, y las varias formas de identificarse en la sociedad cusqueña. Aunque el objetivo y el enfoque de mi estudio no se dirigen a esos problemas, sugiero que mi investigación pueda ser útil para estudios futuros de la desigualdad y discriminación que existen en el Cusco. Además, el tema relaciona con cómo la comunidad indígena encaja en la sociedad peruana en total. Los estudios sobre los migrantes q'ero son iniciales en diferentes aspectos.²¹ Con relación a las prácticas religiosas y su relación con la identidad de los migrantes q'ero en procesos de adaptación y cambio a través de la migración del campo a la ciudad, todavía no han sido investigados hasta ahora. Las prácticas religiosas, sin embargo, forman una parte integral de la identidad y juegan una parte en las percepciones del resto de la sociedad. Este estudio, entonces, podría mejorar el entendimiento de aspectos que no han sido visibles anteriormente. Para la comunidad académica de la religión, esta investigación podría arrojar luz sobre la experiencia religiosa en el proceso de cambio (la migración) y sobre el papel de la religión como parte de la identidad en el nuevo ambiente.

²⁰ Boillat and Berkes, 21.

²¹ Holly Wissler, tesis doctoral.

Holly Wissler, "Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música."

Mirtha Irco, La cultura como recurso económico: caso Q'ero, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (tesis doctoral).

Yann Le Borgne, "Évolution de l'indigénisme dans la société péruvienne: Le traitement du groupe ethnique q'ero," *Ateliers d'anthropologie* 25 (2003). Accesado por web.

Oscar Núñez del Prado Castro, Jorge A. Flores Ochoa, Juan V. Núñez del Prado B., Manuel Castillo Farfán, and Luís Barreda Murillo, *Q'ero, el último ayllu inka: homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*.

I.III Objetivos

Objetivo general:

- Describir y explicar las prácticas religiosas de los campesinos migrantes Q'eros después de su migración al Distrito San Sebastián del Cusco.

Objetivos específicos:

- Analizar la preservación además del cambio de las prácticas a través de la migración.
- Relacionar las prácticas religiosas de los campesinos y la concepción de la identidad como “q'ero” después de la migración.

I.IV Marco Teórico

Como mi objetivo principal es para entender las prácticas religiosas de la nación Q'ero en el proceso de la migración, la concepción de la religión ha sido integral en mi estudio. En el lugar de una definición occidental, planeo a conceptualizar la religión con la definición de Enzo Pace, quien propone el uso de la teoría de sistemas para estudiar la religión. Desde este punto de vista, la religión funciona independiente del ambiente, pero también tiene la habilidad para adaptarse y mantener su relevancia con los cambios sociales que el autor se llama “self-referentiality.”²² Me parece que esta capacidad para resistir la prueba del tiempo y el cambio de ambiente aporte la concepción de la importancia de la religión en la vivencia de la gente. Para ver la religión como un sistema de relaciones con el ambiente social podría explicar la relevancia continua de la cosmovisión andina, como la religión tiene la habilidad para mantener su importancia. Además, podría desafiar la concepción de la migración como algo que necesariamente promover la asimilación. Pace cambia la pregunta “¿Qué es el propósito de la religión?” para ser “¿Cómo funciona un sistema de creencias religiosas?”, cual tal vez pueda explicar cómo el papel de la religión desarrolla con sociedades en el proceso de cambio. Desde la teoría de sistemas, la cosmovisión andina no debe desaparecer a través de la migración, pero podría adaptarse o aún convertirse en algo más fuerte para proteger la experiencia de sus creyentes.

²² Pace, 345.

Además, he utilizado la distinción de E. Valentine Daniel (1984, 1996)²³ entre la religión de la mente y la religión del ambiente por la interpretación de James Laine. Estoy de acuerdo con Laine que el uso de Daniel de esta distinción es demasiado simplista y pasa por alto la existencia de religiones influyentes que no encajan con la definición occidental. También, agradezco su pensamiento sobre las religiones que hacen una transición de la experiencia del ambiente a la experiencia de la mente cuando tienen distancia de su lugar original. El autor refiere el uso mayor de los textos hindús en Estados Unidos, donde los rituales necesitan más explicación para conectar completamente con la religión de los antepasados.²⁴ Esta transición podría relacionar con la experiencia de los migrantes indígenas en el Perú, como salen de sus ambientes originales y se acostumbran a los centros urbanos. Me pregunto si los migrantes andinos cambian sus prácticas en el proceso de la migración o si empiezan a justificar nuevamente sus prácticas de la cosmovisión andina en su nuevo ambiente. En esta investigación, analizo la experiencia de los q'ero para ver si experimenten una transición del ambiente a la mente como explicado por Laine.

Sumado a ello, mi proyecto involucra la concepción de la migración y la identidad. El trabajo del sociólogo Andrés de Francisco ha sido útil en estudiar el papel de la migración en la vivencia de la nación Q'ero. En su libro "Sociología y cambio social," Francisco define la realidad social como dinámica. Descompone y analiza las dimensiones de cambio social y revisa los dos metodologías principales de estudiar el cambio social. Finalmente, busca una síntesis entre las ideas de un historicismo evolucionista y una pretensión universalista. Un punto de su trabajo específicamente útil en mi estudio será la negación fuerte de la concepción unitaria de las sociedades que "limita enormemente las posibilidades de la sociología comparada."²⁵ Francisco concibe de la migración como una transición fluida en vez de un cambio muy estructurado. Como de Francisco sugiere, he utilizado los pocos casos de mi investigación sólo para describir y analizar la propia experiencia de los participantes y su comunidad. Aún más integral para mi investigación es su discusión de la identidad en relación con el cambio social. Define la identidad como una amalgamación de aspectos diferentes de la vida (la vestimenta, el arte, las

²³ E.V. Daniel, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, University of California Press, Berkeley, 1984.
E.V. Daniel, *Charred Lullabies*, Princeton University Press, 1996.

²⁴ Laine, 239.

²⁵ Andrés de Francisco, *Sociología y cambio social*, Barcelona: Editorial Ariel, S.A. (1997), 177.

formas de organización, la alimentación, etc.) que incluye un núcleo esencial.²⁶ Desde este punto de vista, una sociedad puede mantener su identidad si los otros aspectos alrededor del núcleo cambian, pero la identidad original no puede sobrevivir si la sociedad pierde el núcleo en el centro de la concepción de la identidad.²⁷ Creo que la cosmovisión andina funciona como el núcleo de la identidad indígena de la nación Q'ero. Entonces, la amenaza de cambiar o perder las prácticas religiosas y la manera de ver el mundo de los q'ero a través de la migración corre el riesgo de transformar o modificar fundamentalmente la identidad de la comunidad. Esta teoría ha sido especialmente importante para la realización del segundo objetivo de mi investigación.

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Aunque existen varios artículos sobre la migración, los q'ero, la religión y la identidad como temas separados, la mayoría no los conjuntan para discutir sus relaciones, como ya he discutido en las secciones anteriores. Estos estudios, sin embargo, han sido integrales para crear una concepción adecuada y previa del tema de mi trabajo. Empezaré por hablar sobre los estudios de la migración, continuaré por discutir la religión y terminaré mi discusión de la literatura por hablar poco sobre la concepción de la identidad en el Perú.

II.I La migración

La migración del área rural al área urbana (campo – ciudad) ha sido el fenómeno demográfico más fuerte en el Perú contemporáneo y pasó mano a mano con varios momentos históricos la movilización política de los indígenas que fue arraigado en la búsqueda para igualdad.²⁸ En 1940, un 35% de la gente peruana vivía en lugares urbanos; en 1970, un 70% de la gente vivía en las ciudades.²⁹ Diez millones de los 31 millones de peruanos viven ahora en Lima y 17 millón viven en las ciudades de la costa.³⁰ El fenómeno de la migración representa el choque cultural entre los migrantes indígenas y la gente urbana, además que la eventual cholificación de los indígenas urbanos. El país ahora es fuertemente centralista y sigue

²⁶ Francisco, 152-159.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ramón Pajuelo Teves, *Un río invisible: ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los Andes*, Lima: Ríos Profundos Editores, 2016: 373.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

invisibilizando lo indígena. La mayoría de los estudios recientes de la migración en el Perú se enfocan en el desarrollo de recursos materiales a través del tiempo y el cambio de lugar. Un ejemplo clave de ésta es la encuesta y artículo hecho por Jensen et.al, se llama “Small Scale Migration in Madre de Dios” (2018). Los investigadores del artículo utilizaron la encuesta con 522 participantes para explorar y comparar los recursos materiales y (desde un punto de vista occidental) la calidad de vida de ambos migrantes y no migrantes en la región de Madre de Dios.

³¹ Los autores discuten la seguridad alimentaria, el acceso al agua, la salud y el capital financiero, entre otros factores. La investigación revela una disparidad en el acceso a estos factores entre las poblaciones migrantes y no migrantes en la región. Al fin, simplemente sugieren que estos resultados muestran la necesidad de más liderazgo y empoderamiento de la comunidad.

Diana Steele provee más interpretación de la migración en la etnografía “Higher Education and Urban Migration for Community Resilience: Indigenous Amazonian Youth Promoting Place-Based Livelihoods and Identities in Peru.” La autora discute la migración como un instrumento para mejorar tanto la vida del individual como la comunidad en la región de La Convención, en la Amazonía peruana.³² La etnografía y la discusión de la autora sobre las ideas de la modernización y el papel de la ubicación en la experiencia de la vida son muy claves. Estoy de acuerdo especialmente con su proceso de pensamiento sobre el papel de la ubicación y el diviso entre lugares urbanos y rurales en la modernización. Al mismo tiempo, me gustaría explorar e interrogar su suposición que la modernización sólo sigue el proceso descrito en la teoría americana y occidental. Me parece que la migración de los estudiantes descritos en el artículo al centro urbano del Cusco es sólo una forma de un cambio de la cultura, y aunque podría ser una cultura diferente que la del pasado, todavía es una cultura válida. Para mí, este tipo de cambio cultural muestra una forma de integrar las ideas occidentales en una cultura más antigua. La educación no es intrínsecamente incompatible con estas comunidades, sólo es una forma de cambio. Finalmente, me pregunto por qué Steele nunca cuestiona su propia concepción

³¹ Jensen, et.al, “Small scale migration along the interoceanic highway in Madre de Dios, Peru: an exploration of community perceptions and dynamics due to migration,” *BMC International Health and Human Rights* 18:12 (2018): 1-14.

³² Diana Steele, “Higher Education and Urban Migration for Community Resilience: Indigenous Amazonian Youth Promoting Place-Based Livelihoods and Identities in Peru” *Anthropology & Education Quarterly* 49 (2018): 89-105.

de la modernización y la globalización. Cómo una autora occidental, este tipo de crítica es necesario para explorar y estudiar algo tan subjetivo como la modernización.

II.II Los q'ero

La mayoría del trabajo sobre los q'ero se enfoca en la conexión con los Incas y el estatus como “El último ayllu inka,” dado por Dr. Jorge A. Flores Ochoa. El primer artículo que mencionó la nación Q'ero fue publicado en 1922 y le refirió a la nación como primitiva, monótona, pasiva, melancólica y triste.³³ De allí, los q'ero no fueron mencionados hasta 1955 en el trabajo de Oscar Nuñez del Prado, quien se enfocó en la ausencia de cambio en la nación Q'ero y la preservación de las tradiciones a través de la danza y la tradición oral.³⁴ Desde ese trabajo, los q'ero han sido bajo estudio por varios investigadores que proveen representaciones similares de la preservación de las tradiciones antiguas y sus trabajos representan la nación Q'ero como casi completamente estática. Uno de los trabajos más conocidos sobre los q'ero es un libro de varios investigadores, llamado *Q'ero, el último ayllu inka*.³⁵ El libro se enfoca en el ambiente, la tecnología, la organización social, la religión y la cultura expresiva de la nación Q'ero. Aunque hay una sección dedicada también al cambio, los artículos incluidos no discuten la religión tradicional y su parte en el cambio. Le Borgne, sin embargo, refiere la evidencia de la influencia de la sociedad cusqueña en la identidad de los migrantes q'ero y la percepción de algunos cusqueños de los q'ero como “auténticos sabios andinos” (traducción es mía).³⁶ Aunque algunos de la ciudad aprecian las habilidades de los q'ero en las tradiciones andinas, todavía son vistos por la sociedad en total como pobres indios que son maleducados e incompetentes.³⁷ Aun con esta discusión de la identidad de q'ero en la comunidad migrante, este estudio no discute el estatus de las prácticas y tradiciones religiosas en la ciudad y su relación con esa concepción de la identidad. El trabajo anterior sobre los q'ero, entonces, deja un espacio abierto para estudiar las prácticas religiosas de la comunidad migrante y su relación con la identidad. Además, la conclusión común que los q'ero siguen siendo básicamente estáticos me hace preguntarme si los

³³ Le Borgne.

³⁴ Ibid.

³⁵ Oscar Núñez del Prado Castro, et.al.

³⁶ Le Borgne.

³⁷ Ibid.

q'ero que han migrado a la ciudad (y también los que viven en el campo) no han experimentado ningún efecto de la globalización del Perú.

II.III La religión andina

Como los artículos anteriores discuten principalmente el proceso, la historia y el papel de la migración en la región andina, también hay algunos investigadores que se han enfocado en la religión de esta región. Este tema también varía entre la experiencia de la comunidad urbana que practica el cristianismo y el catolicismo por la mayor parte, y las rituales tradicionales de la cosmovisión andina de los campesinos. Un capítulo de la tesis doctoral de Holly Wissler (2009) es sumamente útil en entender el fondo de la cosmovisión andina, como discute tres de los principios más fundacionales de esta tradición: *Animu*, *Yanantin* y *Ayni*. La autora explica los tres principios en relación al trabajo anterior y también al nuevo trabajo de la autora propia con la nación Q'ero. Entonces, la información del artículo es integral para entender la cosmovisión de los q'ero y el papel de la religión en su vida.

Desde este punto de vista, el *Animu* es el concepto que todas las cosas del mundo (la gente, los animales, las cosas de la naturaleza, y los objetos culturales) tienen un espíritu.³⁸ Entonces, la comunidad andina cree en una tierra - la Pachamama - que está infundida de energía. Además, en la cosmovisión andina, hay una dualidad necesaria en todo, se llama *Yanantin*.³⁹ Como la *Pachamama* es femenino, los *Apus*, o los centros con la mayor energía, son por la mayor parte masculinos. Entonces, existe una relación colaborativa entre todo el mundo. Finalmente, el concepto de *Ayni* describe el sistema de reciprocidad que existe entre las relaciones de *Yanantin* y entre todo el mundo.⁴⁰ A través de esta relación es creada una unidad de la dualidad, y los dos dependen el uno del otro. De esta manera, la idea de *Ayni* facilita el sistema social de la comunidad y dicta la obligación de uno del otro en la comunidad. Di Salvia describe las creencias de los campesinos andinos como una amalgamación de todos los aspectos de la vida:

Tales sustratos se encuentran fuertemente interrelacionados: se amalgaman y complementan uno con otro, constituyéndose en estructuras conceptuales básicas que dan

³⁸ Wissler, "Foundations of Andean Cosmology: *Animu*, *Yanantin*, and *Ayni*," 42.

³⁹ *Ibid*, 45.

⁴⁰ *Ibid*.

sentido a específicas creencias en la vitalidad consciente de diversos seres del mundo natural-religioso, como son, por ejemplo, los *Apus* y la *Pachamama*.⁴¹

Las tradiciones de la cosmovisión andina, entonces, tienen una relación fuerte no sólo con la naturaleza como concepto, pero también con la ubicación específica de la comunidad, la ropa típica, la comida, el horario, entre otros aspectos de la vida. Entonces, la cosmovisión andina y sus prácticas pueden ser afectados con el cambio de la forma de vida.

Los conceptos principales de la cosmovisión andina han sido adaptadas a través de tiempo y con la evangelización de la sociedad latinoamericana por la iglesia católica. Varios académicos han discutido este fenómeno que se llama el *sincretismo*. Dos de los investigadores más conocidos del tema del sincretismo en la sociedad andina son Manuel Marzal y Manuel Gutiérrez Estévez, quienes presentan ideas diferentes de esta mezcla del catolicismo con las tradiciones anteriores de la región andina. En su libro *Tierra Encantada: Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*, Marzal discute específicamente el sincretismo en el pago a la Pachamama y en los mitos andinos.⁴² Aunque refiere a las varias maneras de practicar el catolicismo, su concepto del sincretismo en este caso enfoca más en los cambios observados en las tradiciones andinas e ignora casi plenamente los efectos en el catolicismo. Gutiérrez Estévez desafía esta concepción del sincretismo y ofrece una idea más abierta del sincretismo en el mundo andino. Específicamente, dice, “No nos basta con decir que los elementos incorporados son ‘contradictorios’ porque, precisamente, lo que muestran estas culturas es que lo contradictorio no se corresponde con lo incompatible.”⁴³ Propone la opción de tomar distancia al monoteísmo y enfocarse en conexiones epistemológicas en vez de analizar todos los detalles y orígenes de las prácticas religiosas sincréticas.⁴⁴ Además, José Luis González M. expande en la idea de Gutiérrez en su ensayo, “Sincretismo: El Proceso Hacia Una Nueva Identidad Religiosa y Cultural.” Explica:

⁴¹ Daniela Di Salvia, “Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los *Apus* y la *Pachamama*,” *Gazeta de Antropología* 27, artículo 13 (2011): 10.

⁴² Manuel Marzal, *Tierra Encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid: Editorial Trotta (2002), 202-205.

⁴³ Manuel Gutiérrez Estévez, “Otra vez sobre sincretismo,” en: *Los Rostros de La Tierra Encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo*, José Sánchez Paredes y Marco Curatola Petrocchi, editores, Lima: Fondo Editorial, (2013), 519.

⁴⁴ *Ibid*, 520.

Los españoles también amalgamaban las creencias que habían traído de Castilla, con las prácticas, rituales y creencias indígenas. Parece que ellos también sentían la necesidad de una nueva síntesis funcional para la nueva situación social y culturalmente inédita en que se encontraban América.⁴⁵

El sincretismo funcionó (y continúa funcionando) en las dos direcciones, no sólo cambiando las tradiciones indígenas, pero también afectando la experiencia del catolicismo de los colonizadores. Esta discusión será sumamente útil en mi trabajo mientras exploro las prácticas espirituales de los campesinos Q'eros en relación con la cosmovisión andina y el cristianismo en el proceso de cambio.

Relacionada a las tradiciones transiciones de la comunidad indígena, Michael Hill condujo una etnografía sobre la comunidad *Intic Churincuna* describió su experiencia en el artículo “Myth, Globalization, and Mestizaje in New Age Andean Religion: The *Intic Churincuna* (Children of the Sun) of Urubamba, Perú.” Según Hill, el grupo ha incorporado varias prácticas y creencias de varias tradiciones del mundo, las que han cambiado sus antiguas tradiciones. Estoy de acuerdo con esta interpretación de la transición y agradezco su explicación que la empresa del turismo podría afectar o cambiar la experiencia de la tradición. Sin embargo, creo que su discusión sobre este aspecto del grupo podría ser más pensativa y concienzuda. En un momento, Hill dice que el grupo practica “a purportedly ‘authentic’ Quechua spiritual tradition,” efectivamente cuestionando la autenticidad de la tradición y la cultura.⁴⁶ Aunque la comunidad y la tradición obviamente han cambiado a través de años, este proceso no necesariamente rebaja el valor de la tradición como un vestigio de la tradición quechua. Este tipo de llamada de juicio disminuye la utilidad y la relevancia del artículo para un estudio crítico y objetivo. También, me pregunto qué significa una frase en particular del artículo: “Quechua religious practices are appropriated across ethnic borders and Quechua people are essentialized as containing an immutable and natural ... spirituality.”⁴⁷ El autor obviamente piensa que hay algo intrínsecamente malo con compartir la tradición del *Intic Churincuna* con el mundo

⁴⁵ José Luis González, “Sincretismo: el proceso hacia una nueva identidad religiosa y cultural. Jacinto de la serna y el combate contra las idolatrías en México (1630),” en: *Los Rostros de La Tierra Encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo*, 542.

⁴⁶ Michael Hill, “Myth, Globalization, and Mestizaje in New Age Andean Religion: The *Intic Churincuna* (Children of the Sun) of Urubamba, Peru,” *Ethnohistory* 57 (Spring 2010): 264.

⁴⁷ *Ibid*, 282.

occidental, pero me parece que la tradición ya hubiera sido afectado por otras culturas y religiones del mundo, y me pregunto qué ha cambiado esta experiencia desde algo transnacional en origen hasta algo adecuado por otras gentes y culturas.

II.IV La concepción de identidad en el Perú andino

Aunque hay algunas perspectivas problemáticas en este estudio, también presenta ideas interesantes relacionada con la identidad de los indígenas. Hill describe la tradición del *Intic Churincuna* como “a vibrant example of mestizaje in theory and practice.”⁴⁸ Concibe la identidad cultural “mestizo” como a la vez pura e híbrida, afirmando que mestizos latinoamericanos mezclan los elementos tradicionales y modernos de su cultura libremente. En vez de “indio” o “mestizo,” eligen identificarse como “andino.” Otros trabajos también refieren a este fenómeno de identidad y la negociación hecho por los indígenas en el esfuerzo de sacar más respeto e igualdad de la sociedad peruana en total. Larson y Harris discuten específicamente los beneficios de identificarse no sólo como “mestizo,” pero también como “urbano,” como es comprendido por la sociedad peruana. Explican, “The city has assumed increasing importance as a source of economic power and political prestige. Urban work is valued more highly than rural work.”⁴⁹ Continúan, “Whereas landownership once defined ‘mestizos’ and ‘whites’ as such, now urban residence, employment, or lifestyle determine who [is] ‘non-Indian.’”⁵⁰ Los indicadores de identidad crean una percepción fuerte por el resto de la sociedad y esta realidad dicta como los indígenas deciden identificarse.⁵¹ Estos indicadores de identidad no sólo crean relaciones étnicas, pero también muestran límites fluidos y permeables.

Para los migrantes q'ero, el proceso de cambiar la identidad tiene relación con la ropa, la comida y el idioma, además que el prestigio del trabajo y el nivel de educación.⁵² En su discusión de la música de los q'ero usado en el festival cristiano del Señor de Qoylloritty, Holly Wissler explica:

⁴⁸ Hill, 265.

⁴⁹ Brooke Larson and Olivia Harris, *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Durham: Duke University, 1995: 334.

⁵⁰ Ibid, 339.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid, 340.

El término misti para los q'eros, y para otra gente andina, alude a aquellos que tienen un estilo de vida considerablemente diferente al suyo y está asociado con el mundo urbano y tiene atributos como la educación, el uso diario del español y no del quechua, la ropa hecha en fábricas y el trabajo en la economía monetaria. En otras palabras, los q'eros han adoptado una nueva danza y un instrumento como un modo de integrarse exitosamente y de identificarse con los muchos peregrinos misti que participan en Qoylluriti.⁵³

Wissler afirma que los q'eros tienen flexibilidad en identificarse con el mundo campesino o el mundo urbano, según lo que quieren presentar al resto del mundo.⁵⁴ Esta habilidad también tiene efecto en la percepción de los q'eros por la sociedad cusqueña. En una discusión sobre la migración de los Inuit en Canadá, Donna Patrick y Gabriele Budach dicen, “this simultaneous localizing and distancing operates to transcend conventional Western notions of time and space and, by extension, notions of urban and nonurban as relevant categories in the construction of [indigeneity].”⁵⁵ Entonces, la percepción de identidad tiene relación con la migración y la forma de presentarse en la ciudad.

Planeo en fundamentar mi investigación en los estudios que he discutido anteriormente, pero el trabajo discutido también deja un espacio amplio para el tema de mi investigación. Aunque la auto-identificación de la población peruana ha sido estudiada en una forma demográfica, no he tenido la habilidad de encontrar investigaciones que enfocarse en el papel de la religión en esta identificación. Además, aunque el sincretismo ha sido estudiado en el contexto de la Conquista, no ha sido tan discutido en el proceso de la migración más reciente. Generalmente, la sociedad peruana, tan como la comunidad académica, ha visto los indígenas como estáticos de la manera que preservan sus tradiciones antiguas. Aunque otros autores han estudiado las varias partes de mi tema separadamente, la comunidad académica no se ha enfocado en el objetivo específico de mi investigación. Entonces, mi trabajo con los campesinos migrantes Q'eros podría ser integral en el entendimiento de la experiencia religiosa y la identidad de los indígenas a través de la transición de la migración.

⁵³ Wissler, “Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música,” 111.

⁵⁴ Ibid, 97.

⁵⁵ Donna Patrick and Gabriele Budach, “Urban-Rural” Dynamics and Indigenous Urbanization: The Case of Inuit Language Use in Ottawa,” *Journal of Language, Identity and Education* 13:4 (2014): 251.

III. METODOLOGÍA

III.I El Medio

El enfoque de mi investigación en la comunidad migrante se requiere estar en la ciudad de Cusco, pero la marginación física y la falta de accesibilidad al dinero de la gente Q'ero hace difícil la elección de un lugar específico. Por eso, elegí hacer esta investigación de mi propio hogar en el Cusco, viajando a las varias ubicaciones de los q'ero en la ciudad. Fui el primer día del trabajo de campo para pedir la aprobación de los entrevistados y sacar las citas de entrevistas más tarde durante el trabajo de campo. De allí, viajé varios días durante dos semanas para entrevistar miembros de la nación Q'ero. También durante ese tiempo, observé y participé en algunos rituales de la cosmovisión andina, incluyendo una lectura de la coca y un llamado del *Animu*.

III.II Técnicas de Recolección de los Datos

Como el objetivo de este proyecto es para entender las prácticas religiosas tradicionales en relación con la identidad, la investigación ha sido un estudio cualitativo. Por eso, utilicé principalmente el método de la entrevista para hacerla y los guías de preguntas (disponibles en los anexos) eran los instrumentos de realizar las entrevistas. Las entrevistas con los especialistas religiosos (por la mayor parte los *pampamisayoq*) fueron especialmente integrales en la colección de los datos. Para aumentar su utilidad, escribí los detalles y mis reflexiones de las entrevistas en el diario de campo después de cada una. Usé también el método de la observación cuando estaba en la comunidad. Tuve la oportunidad de observar algunas prácticas pequeñas durante mi tiempo en el trabajo de campo, incluyendo una lectura de la coca, un techamiento comunal de una casa y un llamado del *Animu* a través de la bendición de una manta. Finalmente, utilicé mi propio análisis de otros documentos y artículos escritos por otros investigadores para interpretar el diálogo entre mis datos recolectados y de los descubrimientos anteriores. Las notas que tomé durante ese tiempo fueron integrales para lograr mi objetivo y explicar la conservación y el cambio de los rituales religiosos de los q'ero en la ciudad de Cusco.

III.III La Población del Trabajo de Campo

En esta investigación, la población bajo estudio fue los miembros de la nación Q'ero que se han mudado a la ciudad de Cusco. Aunque me interesa la experiencia de los practicantes de la comunidad en general y sus ideas de la identidad después de la migración, trabajé principalmente con los especialistas religiosos de la comunidad que hacen los rituales y las prácticas tradicionales en relación con la *Pachamama* y los *Apus*. Durante el tiempo del trabajo de campo, hablé con cuatro *pampamisayoq* y una *altomisayoq* (la última de la nación Q'ero) sobre sus prácticas religiosas y la preservación (o falta de preservación) de las tradiciones en la ciudad, después de la migración. En total, realicé cinco entrevistas con especialistas de las tradiciones de la cosmovisión andina, además de una entrevista con una practicante de la cosmovisión. Como el tiempo fue una gran limitación de este proyecto, faltó entrevistar a más practicantes en general. Sin embargo, esta falta no fue un gran problema, como los especialistas religiosos podían exponer en su experiencia de la identidad en el proceso de la migración además de las prácticas religiosas. Entonces, los participantes de mi investigación fueron ambos mujeres y hombres adultos que tienen más de dieciocho años y que han migrado a la ciudad de Cusco para vivir. La mayoría de ellos son o *pampamisayoq* o *altomisayoq*, con la adición de una participante de los rituales.

III.IV Análisis de Datos

Como dije arriba, tomé notas de las entrevistas y mis observaciones en la comunidad durante el trabajo de campo. Estas notas, ideas y reflexiones fueron el modo principal de describir y explicar las prácticas religiosas de la comunidad migrante Q'ero. Las notas también fueron integrales para realizar mi objetivo para explicar la preservación y el cambio de las prácticas a través de la migración. Los libros y artículos de otros académicos en los temas de la migración, la religión y la identidad fueron útiles para entender los datos que este estudio en relación con la información previamente existente. Finalmente, para organizar todas estas notas, separé la información que recolecté en subtemas: los detalles de la migración, la experiencia previa y actual de la religión, su relación con el cristianismo, la situación social de los q'ero en la sociedad cusqueña y la concepción de la identidad. Este modo de separar mi investigación creyó la habilidad de analizar los datos más fácilmente y con más claridad.

III.V Ética

Por supuesto, la ética de la investigación fue considerada y los derechos de los sujetos necesitan ser protegidos. Mi investigación se enfoca en una población vulnerable en la ciudad de Cusco, como existe mucha desigualdad y discriminación contra la gente indígena en el Perú y en Cusco. Para evitar cualquier explotación de los participantes, los entrevistados fueron informados de lo que estaba haciendo antes de empezar con las entrevistas. Saqué su consentimiento informado para usar sus nombres, datos y fotos en este informe de la investigación. En todo caso, este proceso pasó verbalmente, como muchos de mis informantes no pueden leer ni escribir (y a veces no pueden hablar el castellano tampoco). En el caso de que el entrevistado no podía hablar el castellano, la asesora Mirtha Irco tradujo los detalles de la investigación al quechua para ayudar al participante en entenderlos totalmente. Tomaba nota de su consentimiento verbal en el diario de campo para recordarlo durante el período de escribir el informe final.

IV. GENERALIDADES DEL ESTUDIO

IV.I La historia y las creencias de los q'ero

La representación de la identidad de q'ero ha evolucionado a través de tiempo. Los q'ero vivieron sin contacto de la sociedad peruana hasta la década de 1950, a excepción de un artículo temprano que mencionó una comunidad indígena y la refirió como primitiva, monótona, pasiva, melancólica y triste.⁵⁶ Además, las características exactas de los q'ero fueron pasadas por alto a favor de una representación idealista que identificó la comunidad con los Incas. De allí, los q'ero no fueron mencionados casi para nada hasta 1955 en el trabajo de Oscar Nuñez del Prado, quien también refirió a los q'ero como los últimos Incas.⁵⁷ Desde ese trabajo, los q'ero han estado bajo estudio por varios investigadores que muchas veces proveen representaciones similares de la preservación de las tradiciones antiguas y sus trabajos representan la nación Q'ero como casi completamente estática. Ahora, la nación Q'ero tiene 3,000 miembros de cinco comunidades y algunos se han mudado a la ciudad de Cusco para vivir. Le Borgne refiere la

⁵⁶ Le Borgne.

⁵⁷ Ibid.

evidencia de la influencia de la sociedad cusqueña en la identidad de estos migrantes y la percepción de los cusqueños de los q'ero como “auténticos sabios andinos” (traducción es mía).⁵⁸ Aunque algunos de la ciudad aprecian las habilidades de los q'ero en las tradiciones andinas, todavía son vistos por la sociedad en total como pobres indios que son maleducados e incompetentes.⁵⁹

La conexión con la tierra es representada fuertemente en la cosmovisión y las tradiciones religiosas de los q'ero. La *Pachamama* (que es femenina) vive en las tierras de cultivo y da energía y fuerza a la agricultura, los animales y las plantas. La gente se la recuerda con los primeros bocados de chicha y licor; se le ofrenda el despacho periódicamente a la *Pachamama* para pedir salud de la agricultura, los animales y las plantas.⁶⁰ Los *Apus* (que son masculinos) son seres sobrenaturales que viven en las montañas. Son “el símbolo en la vida ideal” y son virtuosos y poderosos.⁶¹ Son conocidos como los “guardianes espirituales especializados en las diferentes tareas que requiere el bienestar.”⁶² La mayoría de los q'ero es católica y creen en el Dios (que se llaman el *Taytaychis*, o “Padre Nuestro” en Quechua), el Señor y los santos cristianos también. Creen que los santos viven en el *hanaq pacha* (el Cielo) y cada uno recibe ofrendas de despacho y misas.⁶³

Hay miembros de la comunidad, conocido como *paqo*, que tienen la habilidad y el trabajo especial de hacer ofrendas y comunicarse con las divinidades. Los *paqo* sacan este trabajo por propia decisión o por señales interpretados como la voluntad divina, cuales muestran los que deben seguir el sacerdocio. Dentro de este trabajo existe también una organización nivelada por la medida de comunicación con los *Apus*. Todos los *paqo* empiezan su trabajo con un *karpay*, o una iniciación, después de años de aprendizaje bajo la instrucción de un “maestro.” Este maestro “les enseña y perfecciona hasta que estén capacitados para convocar y hablar con los *Apus*.”⁶⁴ Después del *karpay*, sin embargo, algunos llegan a ser *pampamisayoq*, mientras otros continúan

⁵⁸ Le Borgne.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Álvarez, 266.

⁶¹ Álvarez, 266.

⁶² Ochoa, “Los q'ero. Últimos descendientes de los Incas,” 422.

⁶³ Álvarez, 267.

⁶⁴ Ochoa, “Los q'ero. Últimos descendientes de los Incas,” 423.

para convertirse en *altomisayoq* (que también contiene tres niveles).⁶⁵ Estos varios tipos de *paqo* tienen habilidades de comunicarse con varias divinidades, incluyendo el Dios cristiano, los Santos, la *Pachamama* y los *Apus*.⁶⁶ El mes de agosto marca el principio del año andino y es un tiempo para ofrecer “pagos” a la *Pachamama*, “para que bendiga el año agrícola que también se contabiliza a partir de este mes.”⁶⁷ Los *despacho* son las ofrendas para las divinidades, cuales terminan con la preparación de un paquete para las divinidades.⁶⁸ Aunque esta información es interesante y útil para entender las tradiciones q’ero, las fuentes de información son antiguas y no discuten mucho las tradiciones con el paso de tiempo.

IV.II La migración de los q’ero y la economía

La migración de los q’ero hacia la ciudad del Cusco es un fenómeno reciente que presenta un desafío a la relevancia de esta información que originó en el campo. Ahora, la mayoría de las 75 familias migrantes q’ero viven en el distrito de San Sebastián, aproximadamente 20 minutos en transporte público al sur de Cusco. La mayoría de la comunidad con quien trabajé vive en los barrios como Salvadores y Ununchis, en alto Cusco. En el centro urbano, las prácticas y creencias de la cosmovisión andina se han convertido en atractivas y los *paqo* q’ero que hacen las ofrendas han logrado renombre por sus habilidades y sabiduría.⁶⁹ La gente de la ciudad ha empezado a solicitar los servicios de los *paqo* q’ero “para que efectúen estas ceremonias, aunque con propósitos propios de la vida en la ciudad.”⁷⁰ Esta demanda pide a la gente Q’ero a ofrecer los servicios, y muchos de los q’ero están en proceso de aprendizaje.⁷¹ Varios miembros de los migrantes Q’eros trabajan exclusivamente en el “turismo místico,” haciendo ofrendas para la *Pachamama* y los *Apus* y otros rituales con la gente creyente de Cusco o de otros países.⁷² Por la mayor parte, los participantes de esta investigación trabajan en estas tradiciones, y el resto de la comunidad trabaja en varias cosas, incluyendo el tejido

⁶⁵ Álvarez, 265.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ochoa, “Los q’ero. Últimos descendientes de los Incas,” 423.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Norma Fuller, *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*, Lima: Fondo Editorial, 2009: 13-16.

tradicional. Mucha de la gente ha cambiado de trabajo durante de la migración, como no hay chacra para hacer la agricultura.

IV.III La concepción de la identidad

Existe en el Perú varias formas de identificarse, todos los cuales tienen implicaciones en la percepción de la sociedad. Mucha de la gente rural se mudó a las ciudades durante el siglo XX, que cambió la forma los espacios peruanos para ser más urbanos que en el pasado. Fiona Wilson explica que, con la migración, también ocurrió una transición en las demográficas en el Perú. Dice, “the previously despised mestizo was moving into positions of local power and had replaced the old native elite as mediators between the white and Indian populations.”⁷³ Las ciudades, percibidas como criollas o mestizas, también han visto una afluencia de la gente indígena también.⁷⁴ Entonces, describe Odegaard, la ciudad conceptual difiere de la ciudad real; y la gente urbana muchas veces niega esa realidad.⁷⁵ Esta paradoja perpetúa la larga historia de desigualdad y marginalización de la indígena en el Perú.

En la experiencia de la comunidad migrante campesina, esta realidad crea un fenómeno en el que “people seem to internalize the stigma and negativity associated with the Andean by under-communicating their background, whilst on other occasions they celebrate their Andean background as positive in contrast to the urban or mestizo way of life.”⁷⁶ Wissler describe este fenómeno a través de la música:

Aunque muchos ya no usan la vestimenta completa de q’eros en su vida cotidiana, sí lo hacen cuando tienen la oportunidad de ganar dinero, aprovechando (en el buen sentido) el uso de su identidad q’eros. El etnomusicólogo peruano Raúl Romero se refiere a este proceso de identidad contextual cambiante como «identidad móvil».⁷⁷

⁷³ Fiona Wilson, “Indians and *Mestizos*: Identity and Urban Popular Culture in Andean Peru,” *Southern African Studies* 26, no. 2 (June 2000): 252.

⁷⁴ Cecilie Vindal Odegaard, *Mobility, Markets and Indigenous Socialities: Contemporary Migration in the Peruvian Andes*, Burlington: Ashgate, 2010: 40.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid, 204.

⁷⁷ Wissler, “Q’eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música,” 111.

Además, Hill observa el dicho fenómeno en el grupo del *Intic Churincuna* de Urubamba, como la religión sincrética que incluye aspectos de la cosmovisión andina y el catolicismo además de otras religiones del mundo. Él dice que ésta experiencia religiosa “allows urban Andean mestizos to ground their identities in indigeneity simultaneously as to position themselves relative to contemporary contexts of globalization.”⁷⁸ Entonces, los migrantes no necesariamente aspiran para abandonar sus identidades ni comunidades para la de “mestizo,” pero para encarnar las partes ventajosas de cada identidad en un mundo continuamente globalizando.⁷⁹

Esta negociación de identidad existe en parte como resultado de la historia de la evangelización del Perú y el sincretismo resultante de este proceso. Como describe Manuel Marzal, “La evangelización produjo cambios no sólo en la identidad religiosa del pueblo (sincretismo) sino también en su identidad cultural (etnicidad).”⁸⁰ A través de este proceso, la religión andina se convirtió en ser el núcleo de una nueva identidad para los andinos.⁸¹ De aquí crece la cuestión del papel de las tradiciones religiosas en la concepción de identidad de los campesinos migrantes que viven en la ciudad, fuera de su ambiente original. ¿Cómo relacionan las prácticas religiosas tradicionales y la identidad - sirven para fortalecer la identidad campesina, o cambian de forma y frecuencia para destacar una identidad urbana y mestiza?

V. RESULTADOS

Discutiré los resultados de esta investigación en el orden en el que fueron recolectados durante las entrevistas. Organizado en subtemas, explicaré los detalles de la migración, la experiencia religiosa de los q'ero en el campo tanto como en la ciudad, la relación entre la cosmovisión andina y el cristianismo, la situación social de los q'ero en la sociedad cusqueña y finalmente la concepción actual de la identidad entendida por los entrevistados. Creo que esta forma de organizar los datos hará más fácil de entender la sección de análisis después.

⁷⁸ Hill, 263.

⁷⁹ Steele, 101.

⁸⁰ Marzal, 196-197.

⁸¹ González, 524.

V.I Detalles de la migración

Aunque todos los entrevistados pertenecen a los mismos requisitos de este estudio y han compartido algunos factores de la migración, han tenido varias experiencias antes y después de la migración. Don Claudio, por ejemplo, fue uno de los primeros q'eros en mudarse a Cusco permanentemente, hace quince años. En cambio, Víctor Machaca se mudó con su familia a Cusco hace un año. Entonces, he incluido aquí una tabla de los datos para dar una mejor concepción de los entrevistados y sus detalles en relación con la migración y su pertenencia a la nación Q'ero. La tabla incluye los detalles de edad, tiempo pasado en Cusco, ocupación y comunidad a la que pertenece dentro de la nación Q'ero.

	Fecha de Entrevista	Edad	Años en Cusco	Ocupación	Comunidad
La Señora Victoria	06 NOV 2018	32	10	Directora de tejidos	N/A
Víctor Paucar Machaca	07 NOV 2018	42	1	<i>Pampamisayoq</i>	Marache
Don Agustín	07 NOV 2018	57	14	<i>Pampamisayoq</i>	N/A
Don Claudio	09 NOV 2018	66	15	<i>Pampamisayoq</i>	Hatun Q'ero
Don Nicolás	09 NOV 2018	65	3	<i>Pampamisayoq</i>	Hatun Q'ero
Doña María	12 NOV 2018	91	12	<i>Altomisayoq</i>	Kiko Grande

La mayoría de los participantes de esta investigación explicó que decidieron mudarse a Cusco para mejorar el futuro de sus hijos a través de la educación. Explicaron que la infraestructura educacional de la ciudad es más amplia de la que se dispone en el campo. Algunos también mencionaron que tenían dificultades con la producción agrícola y el pastoreo en el campo con el cambio climático. Además, Doña María, la última *altomisayoq* de la nación Q'ero, se mudó a Cusco específicamente para trabajar en las tradiciones del turismo místico en la ciudad. Como la última *altomisayoq*, ella tiene mucha responsabilidad y continúa haciendo rituales para la comunidad en el campo tanto como en la comunidad urbana.

V.II La experiencia de la religión en el campo

Entrevisté a cuatro *pampamisayoq* q'ero y una *altomisayoq* q'ero. Como estos dos tipos de *paqo* tienen habilidades diferentes de hablar con la naturaleza, sus prácticas tradicionales también son diferentes. Los *pampamisayoq* tienen la habilidad de comunicarse con la *Pachamama* y dan las ofrendas tradicionales a ella para pedir el bienestar y la salud de todo el mundo. Víctor me explicó que hacen las ceremonias de los q'ero, tanto en el campo como en la ciudad, para la *Pachamama* para pedir su energía para el bienestar de la comunidad. Esta descripción de la ofrenda y las de todos los *pampamisayoq* es muy similar a la descrita en el archivo de información sobre los q'ero. Las hacen en el quechua y usan la vestimenta típica de los antepasados. Además, cada persona me mostró su vestimenta para hacer la ofrenda (muchos de los cuales pueden ser vistos en los anexos) sin pedirles. Los varones usan un poncho negro y el gorro típico de muchos colores para hacer la ofrenda. Recogen y bendicen coca, galletas, licor, flores y otras cosas pequeñas durante la ofrenda. Esas cosas crean el *despacho* que últimamente le darán a la *Pachamama*. Al final de la ofrenda, incineran o entierran el *despacho* para complacer a la *Pachamama* y pedir su ayuda.

También, Doña María, la última *altomisayoq* de la nación q'ero y la única *paqo* mujer que entrevisté, me explicó su tradición con los *Apus*. Usa una falda negra (se llama una *pollera*), una manta de colores (se llama una *llikya*) y un sombrero marrón con un cinturón bordado con cuentas. Para este ritual, Doña María habla en quechua muy antiguo que no se podría oír ahora en la comunidad. Hacen la ofrenda en una habitación completamente oscura en el campo. Dijo que “no necesitas ver, sólo escuchar a los *Apus*,” que vienen en la forma de aves. Durante el ritual, Doña María se comunica directamente y “camina con los *Apus*,” pidiendo su protección. Como Doña María es la última *altomisayoq* de toda la nación Q'ero, toda la gente le pide sus servicios. Por eso, ella tiene mucho trabajo tanto en el campo como en la ciudad.

Don Agustín explicó que hacían las ceremonias en el campo para la chacra, los animales, y los cultivos que proveían para la comunidad. Me describió que hay ofrendas específicas para cada animal (llama, alpaca, oveja, etc.) y cada planta (el maíz, las papas, etc.). El objetivo específico y la forma de hacer cualquier ofrenda dependen de lo que indica la coca sobre la

situación en específico. Dan ofrendas pequeñas a la *Pachamama* antes de empezar a tejer, a trabajar, y a comer. Entonces, hay ofrendas para cada situación. Todo gira alrededor de la conexión con la naturaleza y está hecho con amor y respeto. Las creencias de los q'ero tanto en el campo como en la ciudad son muy amplias, aunque las fuerzas espirituales de los *Apus* y la *Pachamama* han bajado un poco con la migración a la ciudad. Toda la gente dijo que creen igualmente en los *Apus* (Doña María mencionó en específico una pareja de *Apus* se llama *Inti Paykiki* y *Anawarqe*), la *Pachamama*, Dios, el señor Jesús, sus antepasados, las *chaska* (estrellas), *Tayta Inti* (padre sol) y *Mamakilla* (madre luna).

V.III La experiencia de la religión en la ciudad

La ofrenda descrita por toda la gente que entrevisté tiene la misma estructura en la ciudad como en el campo. Los q'ero mantienen la esencia de la ofrenda (la coca primero, el *despacho*, el uso de la ropa y el quechua tradicional), aunque el lugar de vivienda ha cambiado. Todavía, algunos cambios han pasado al mismo tiempo que han preservado el fondo del ritual, incluyendo el inicio de usar las tradiciones en una forma económica. La nueva situación económica en la ciudad fue compartida por la mayoría de los entrevistados. En el campo, todos los varones trabajaban como agricultores. Tenían animales y sacaban el dinero para aportar a la familia a través de esa ocupación. Al mismo tiempo, hacían los rituales y las ofrendas a la *Pachamama* habitualmente para aportar a la familia con sus necesidades. Para la gente con quien hablé, hacer las tradiciones antiguas de los q'ero no tenía un fin económico en el campo. Era un sistema de autosostenimiento en el campo. Don Claudio me describió que hacía las ceremonias en el campo para la salud, el trabajo, la agricultura - para pedir la ayuda de los *Apus* en las vidas de la gente Q'ero. En cambio, en la ciudad piden plata y oportunidades de trabajo. Ahora hace las ofrendas varias veces al año para la gente cusqueña y también gente del resto del Perú y fuera del país a través del turismo.

En cambio, sólo hacen las ofrendas para ellos mismos en julio o agosto para el mes de la tierra y en enero para celebrar el carnaval. Como no hay chacra ni animales en la ciudad, hacen la ofrenda para pedir la salud y el bienestar de la gente, algo que depende muchas veces del dinero. Don Claudio aún dijo que tiene más trabajo en la ciudad que en el campo, por el aporte

de los cusqueños y extranjeros creyentes que piden a los q'ero ofrendas. Don Agustín comentó específicamente que la participación en las ofrendas como comunidad ha cambiado con la migración. Explicó que, en el campo, hacen los rituales juntos, como comunidad. En cambio, como todos viven en lugares diferentes en la ciudad, las familias hacen las ofrendas separadamente. La mayoría de los entrevistados dijo que invocan a los *Apus* de la ciudad y el pueblo original en el campo para pedir su aprobación y apoyo cuando hacen la ofrenda en Cusco. Varios comentaron que la energía de los *Apus* es un poco menos fuerte en la ciudad. Me pareció que una gran parte de esta falta de energía es la falta de la chacra en la ciudad para conectarse con la *Pachamama*. Comentaron que es difícil encontrar un lugar tranquilo para conectarse con la tierra con toda la bulla que existe en la ciudad. Entonces, hacen las ofrendas en el campo para pedir plata como forma de bienestar y salud en la ciudad. Don Nicolás me dijo que, aunque hacen ofrendas para el trabajo en el campo, la conexión de eso con la plata tiene mucha más importancia en Cusco.

V.IV La relación de la cosmovisión andina y el cristianismo

Todos los entrevistados son católicos. Tienen varias experiencias con la misa y los rituales con los santos católicos. La señora Victoria asiste a la misa con su familia una o dos veces al mes con su esposo e hijos. Víctor me dijo que asiste a la misa una o dos veces al año, lo mismo como en el campo. Don Claudio asiste a la misa con su familia para las celebraciones importantes, como la Navidad o la semana santa y la pascua. Don Nicolás asiste a la misa una vez al mes. Doña María se va dos veces al mes en las iglesias de San Sebastián o Santa Rosa. Varios se casaron en la iglesia católica en el campo, antes de la migración. Don Nicolás aún fue bautizado en Qoylloritty cuando era niño.

Aunque muchos de los entrevistados no asisten a la misa católica tan frecuentemente ni en el campo ni en la ciudad, varios me dijeron que incluyen sus creencias en las divinidades cristianas en las prácticas tradicionales de la nación Q'ero. Don Agustín me explicó que pide al Señor de Huanca, el Dios, el Señor y los Santos antes de hacer las ofrendas para pedir su permiso. Este sentido fue expresado también por Don Claudio, que dijo que no sólo invoca a los *Apus*, pero también a las divinidades cristianas y el *Padre Inti* y *Mamakilla*. Doña María

también explicó que incluye los Santos, la Virgen María, el Dios y el señor Jesús en la ceremonia. Me explicaron que la iglesia católica da la aprobación para continuar con esas tradiciones de sus abuelos y bisabuelos fuera de la misa, algo que otras iglesias cristianas no permiten.

V.V La situación social de los q'ero en la sociedad cusqueña

Pregunté específicamente durante las entrevistas sobre las dificultades que la gente ha experimentado por la migración a la ciudad. Casi todos los entrevistados insistieron al inicio que no experimentan dificultades para vivir en Cusco, que todo está bien. Sin embargo, con un poco más de tiempo todos hablaron de los cambios del estilo de vida y la necesidad de acostumbrarse a la nueva forma de vida de la ciudad. Don Claudio habló de vivir en Cusco como un “sacrificio” de una manera, como han cambiado casi toda la vida para proveer una mejor situación para sus hijos y nietos. Don Agustín dijo que “siempre hay dificultades en la ciudad” y Doña María explicó que, al principio especialmente, lloró por su comunidad y extrañó su tierra, su gente y su *Apus*.

El motivo principal de esa preocupación fue el tema económico, enfocado en la falta de dinero. Este sentimiento y el enfoque en la necesidad de plata fue compartido por varios de los participantes. Comentaron: “todo es plata en la ciudad”(Don Claudio), “si no haces [la ofrenda], no hay trabajo, no hay plata” (Don Nicolás) y “aquí en Cusco, lo que necesitas es totalmente el dinero” (Doña María). Víctor dijo que, aún para mudarse a la ciudad necesitas plata, más aún para vivir allí. Ambos Víctor y Don Claudio comentaron la dificultad de encontrar dinero para comprar terreno. Además, explicaron que no sólo es la dificultad de comprar terreno, sino también la dificultad de ganar dinero para construir la casa después. Aunque Don Nicolás ha pasado tres años viviendo en Cusco, todavía no tiene su propia casa y vive con su hermana y cuñado. Además, es muy difícil trabajar como agricultor en Cusco, como no hay chacra ni animales para desarrollar esas actividades. Por eso, los migrantes tienen que encontrar otra manera de aportar a sus familias. Por eso, hay más énfasis en las tradiciones y el turismo místico como un medio económico, a través de esto pueden ganar más dinero en la ciudad y apoyar sus familias más fácilmente. Don Nicolás me explicó que había todo en la comunidad y que ahora

dependen del resto de la sociedad. Hicieron las ofrendas para la comunidad; ahora en la ciudad las venden a la gente no-Q'ero. Siempre hacían los tejidos en el campo también, pero ahora los venden a la gente cusqueña. Por otro lado, como describió Doña María, “en la comunidad hay chacra, animales; no teníamos dinero, pero no era tan necesario tampoco” (traducción por Mirtha Ircó durante la entrevista).

El idioma también ha sido una dificultad principal en el proceso de la migración para la gente Q'ero. El quechua es el idioma principal en sus pueblos originarios y mucha gente no había aprendido nada del castellano antes de mudarse a Cusco. Don Agustín, Don Nicolás y Doña María (los tres mayores) específicamente han tenido la mayor dificultad para hablar el castellano y acostumbrarse al nuevo ambiente en términos del idioma. Todos han aprendido más del castellano poco a poco a través de tiempo, pero todavía se sienten más cómodos hablando el quechua. Don Nicolás dijo que todavía es difícil porque la gente cusqueña no entiende mucho del quechua y él no entiende mucho del castellano. Aunque él está tratando, es un proceso para aprender y entender cada vez más a través de tiempo.

Además, la gente migrante ha experimentado muchos cambios en el estilo de vida desde el inicio de su tiempo en Cusco. Me pareció específicamente que la dependencia en la naturaleza ha disminuido con la migración a la ciudad. Don Agustín me explicó que, en el campo, observan el sol para saber qué hora es para despertarse, para trabajar, para comer y para dormir. No tenían un reloj ni una manera creado por la gente de hacer el horario; sólo la naturaleza. En la ciudad, toda funciona bajo horarios hechos por la gente urbana. Además, no comían arroz ni trigo, comidas descritas por Don Agustín como “comida urbana.” Sólo comían chuño, moraya y papa, o en las palabras de Don Agustín, “comida natural.” Describió como, ahora en la ciudad, la gente Q'ero come la comida de la ciudad y se enferma más rápido. Finalmente, mencionó también la ausencia de carros y basura en el campo. Dijo, “en el campo, todo es natural.” Cuando pregunté a los otros entrevistados, ellos también mencionaron algunas de las cosas descritas por Don Agustín.

Una cosa mencionada por algunos también fue el cambio de la ropa después de vivir en la ciudad. En el campo, su ropa solamente era hecho por la comunidad del pelo de llama o alpaca. Don Claudio, uno de los primeros migrantes de la comunidad a Cusco, me explicó que, al

principio, estaban llevando su ropa típica en la calle de Cusco. Desafortunadamente, algunos cusqueños expresaron su prejuicio contra los q'ero por decir cosas como “unkhu q'ero” cuando los veían en su ropa tradicional. Después de poco tiempo, los q'ero empezaron a llevar la ropa urbana para llamar menos atención y comentarios. Los entrevistados insistieron que parte de la gente cusqueña es acogedora con los q'ero, pero encuentros así muestran la marginalización y desigualdad que experimentan los q'ero en la ciudad. Todos los participantes citaron la existencia de algunas personas en la ciudad que no quieren a los q'ero allí, pero que se enfocaron más en la gente que los aprecian por su trabajo con la *Pachamama* y que les ha dado la bienvenida a su comunidad.

Don Agustín discutió este tema de una manera relacionada con las tradiciones antiguas y los valores de los q'ero. Dijo que la gente que hace malas cosas en la ciudad contra la otra gente muestran la falta de ayuda, apoyo y reciprocidad en la ciudad. Don Agustín refirió a la falta del *Ayni*, o el valor de la reciprocidad que es muy importante para los q'ero y en la cosmovisión andina. Le pregunté entonces más específicamente sobre ese valor en el campo en comparación con la ciudad. Él me dijo que el *Ayni* es muy importante en el campo para promover el bienestar de toda la comunidad para ayudarse uno a otro. Aunque el *Ayni* todavía tiene importancia para los migrantes q'ero, no es un valor compartido por toda la ciudad de Cusco. Me parece que, en la ciudad, la sociedad está enfocada más en lo individual y la necesidad de plata. Este enfoque en el dinero crea un sistema más de competencia que de reciprocidad. Me pregunto si la falta de la reciprocidad y el enfoque en lo individual puede ser un resultado del sistema capitalista.

V.VI La concepción actual de la identidad

La existencia del *Ayni* en la comunidad de migrantes q'ero se manifiesta en otros ejemplos de los entrevistados y de mis propias observaciones también. Como describió Don Nicolás, todavía necesita encontrar terreno y plata para construir su casa en la ciudad. Durante los tres años pasados, ha trabajado en la construcción de las casas de los otros migrantes para que ellos también ayuden eventualmente con la construcción de su propia casa. Observé un techamiento de una casa q'ero durante el período de trabajo de campo. En esa situación, mucha de la comunidad se juntó para construir el techo (los varones) o para cocinar y proveer un

almuerzo comunal para todas las familias. Este techamiento no sólo fue un trabajo de construcción, pero también fue una oportunidad para reunir la comunidad y celebrar. Finalmente, una mujer mayor de la comunidad murió durante el trabajo de campo y me mostró la presencia del *Ayni* en las situaciones difíciles tanto como en las situaciones festivas. Varias de las familias planearon para viajar al campo y asistir a la ceremonia para esa mujer y su familia. De todos estos ejemplos, me parece que los valores integrales de la comunidad del campo (el *Ayni* en este caso) no han cambiado. La creencia en el *Animu* ha sido preservada también a través de las ceremonias y ofrendas de la cosmovisión andina practicadas en la ciudad. Estos valores definen una gran parte de la identidad de los q'ero todavía y tienen un lugar principal en la experiencia de la vida de los migrantes. La conservación del valor de *Ayni* y las tradiciones religiosas en la comunidad de migrantes q'ero indica una preservación más amplia de la identidad como q'ero. Cuando pregunté sobre sus ideas de identidad, todos los entrevistados se auto-identificaron como “q'ero” en vez de “cusqueño,” aunque comparten en muchos de los aspectos de la vida cusqueña.

Me parece que esta concepción de identidad tiene una relación fuerte con las ideas de comunidad e historia. Muchos de los entrevistados describieron las ofrendas como las tradiciones actuales de los antepasados. Víctor me explicó que la ofrenda es el vestigio de la cultura de los Incas y Don Agustín refirió los q'ero como los descendientes de los Inca. Además, Doña María dijo en su explicación de la forma de la ceremonia, “hago como me enseñaron mis padres” (traducción por Mirtha Irco). Estas referencias a los antepasados de la comunidad crea una conexión fuerte con la historia de la comunidad y con la significancia de la identidad de q'ero específicamente. Víctor me dijo que, en pensar en el significado de la ofrenda, él considera su aprendizaje desde su juventud. Toda su familia ha sido *pampamisayoc* - su papá, su abuelo, su bisabuelo - y que para continuar las ofrendas es para hacer lo que le enseñaron a él. Don Nicolás, Don Claudio y Don Agustín expresaron sentimientos similares también. Ahora, es su responsabilidad para mantener las tradiciones y enseñarlas a sus hijos; no sólo para continuar las ofrendas, pero también para continuar la historia de los antiguos q'ero hoy en día. Aunque no existe chacra ni animales para hacer las ofrendas ahora en la ciudad, Víctor me dijo que la comunidad usa las ofrendas ahora como una manera de pedir la tierra para mejorar su situación

económica y social en la ciudad (especialmente contra la discriminación de una parte de la sociedad cusqueña).

Los entrevistados refirieron la existencia de varios *Apus* en toda parte del mundo. Doña María, además que un par de los *pampamisayoq*, han viajado a otros países en suramérica, norteamérica y europa para hacer rituales allí. Me dijeron que, si vives en el campo de los q'ero, invocas a los *Apus* allí, pero si vives en Estados Unidos, invocas a los *Apus* allí. Con la posibilidad de conectar con los *Apus* de todo el mundo, existe la oportunidad para mantener esa parte de la identidad sin estar en su lugar original. La ofrenda del *despacho* a la *Pachamama* es todavía el principal medio para resolver problemas y ayudar a la familia. Mantienen el medio de las ofrendas y el fondo persiste. Aunque la forma de las ceremonias en la ciudad ahora incluye la participación de los cusqueños y los extranjeros no-Q'ero, los migrantes todavía hacen las tradiciones para conectarse con sus antepasados y su cultura.

Como los migrantes están preservando la práctica de las ofrendas en la ciudad, también están pasando las tradiciones a sus hijos y nietos. La comunidad migrante está enseñando las técnicas de las ofrendas y otros rituales a los jóvenes q'ero de la ciudad y ellos tienen sus propios *karpay* (iniciación). Esos jóvenes continuarán con trabajar en las ofrendas para los cusqueños y otros no-q'ero en el futuro. Idealmente el aprendizaje de los jóvenes preservará la cultura de los q'ero en la ciudad después del muerte de los propios migrantes, como los migrantes se identifican todavía como los descendientes de los Incas, una identidad que ha sido pasado de generación a generación. La continuación del ritual del *karpay* no sólo sirve para continuar la línea de los *paqo*, pero también para reafirmar los requisitos de los rituales andinos. Todos tienen que lograr permiso para hacer las ofrendas a la *Pachamama* y los migrantes han preservado ese requisito.

Los migrantes también han creado otras formas de reafirmar su identidad de q'ero en la ciudad. Los entrevistados me dijeron que mucha de la comunidad de migrantes q'ero regresa al campo para las festividades del mes de la tierra (en agosto) y el carnaval (en enero / febrero) para celebrar con la comunidad en el campo. Entonces, la continuación de las tradiciones religiosas ha preservado también el calendario andino y la lógica agrícola que son tradicionales en el campo. Las celebraciones del campo reafirman las tradiciones de la cosmovisión andina en su

medio original que ha cambiado en la ciudad para ser una forma de trabajo. A través de estos viajes, los migrantes se conectan con su tierra y su gente y continúan en identificarse con el resto de la nación Q'ero. Entonces, los viajes sirven como una reafirmación de la cultura de los q'ero en medio de la adopción de varios aspectos de la vida urbana. Además, el uso de la ropa y el idioma tradicional durante las ceremonias muestra una conexión con la cultura más antigua de los q'ero. Como describieron, la vestimenta típica mejora la energía de las ofrendas y no las harían con la ropa de la ciudad. Sólo usan el quechua antiguo cuando comunican con la *Pachamama* o los *Apus* - un quechua que no escucharías en la comunidad hoy en día. La inclusión exclusiva de estos aspectos en la forma de la ceremonia crea una experiencia arraigada en la cultura antigua de los antepasados de los q'ero.

Al fin de las entrevistas, pregunté si se sientan como parte de la sociedad cusqueña. Todos los que he entrevistado me dijeron que se sienten más como q'ero y que esa conexión con su comunidad todavía es muy fuerte, mostrado por los viajes descritos arriba. Además, conocí durante el trabajo de campo que los migrantes recientemente han creado una asociación de residentes q'ero en la ciudad. Esta forma de asociar con los otros q'ero también está preservando la comunidad y la identidad de los q'ero después de la migración y en el nuevo ambiente de la ciudad. Todos dijeron que las dificultades de vivir en Cusco han mejorado a través de tiempo, pero algunos más fácilmente que otros. Algunos explicaron que se están acostumbrando a la forma de vida en la ciudad con el trabajo más estable allí. Con el mejor estatus económico en la ciudad, el trabajo de *pampamisayoq* y *altomisayoq* ha ayudado con vivir en su nuevo hogar fuera de la comunidad. Para mis entrevistados, entonces, la continuación de las tradiciones ha servido como un fortalecimiento de la identidad de q'ero en el proceso de migración a la ciudad de Cusco, aunque algunos aspectos de las tradiciones han cambiado. Las tradiciones todavía tienen una importancia para aportar en las cosas más importantes en cualquier lugar, si esas son la agricultura en el campo o la necesidad de dinero en la ciudad. Siempre están respondiendo a las nuevas circunstancias y necesidades del lugar de vivencia. Todavía quieren depender de los *Apus* para ayudarse.

VI. DISCUSIÓN

VI.I La preservación y el cambio de las tradiciones

Ahora que entendemos las prácticas en la ciudad como son descritos por los entrevistados, necesitamos discutir ambos lo que ha sido preservado y lo que ha sido cambiado de las tradiciones del campo. Además, necesitamos entender lo que la conservación de las tradiciones significa para la gente Q'ero. Según todos los entrevistados, conservan la esencia de la ofrenda, como el *despacho*, la ropa, el idioma. Por eso, la gente insiste en que las ceremonias sean “iguales” tanto en la ciudad como en el campo. Todos estos aspectos de la ofrenda tienen una conexión fuerte con el lugar y comunidad original. Sin embargo, estos aspectos de la ofrenda eran lo típico en el campo. Ahora, utilizan la ropa y el idioma de la gente urbana en la vida diaria. Además, como describió Don Agustín, casi toda la vida es diferente en la ciudad: el horario, la forma de viajar, la comida, la ropa, más aún las normas de reciprocidad, respeto y amor que existían en el campo - esencialmente, los valores de la sociedad. Las ceremonias religiosas sirven como una preservación de la cultura tradicional en el medio de un ambiente increíblemente diferente. Como dijo Víctor, la ofrenda significa una preservación de la cultura entre ambos los Incas tanto como los antepasados de la gente Q'ero.

Aunque los rituales tradicionales no han cambiado según la propia comunidad, un par de cosas los han afectado, a saber, la importancia de la plata en la sociedad urbana. En el sistema capitalista de la ciudad, la necesidad de plata para sobrevivir juega un rol en la experiencia de la vida. Esa realidad no ha dejado solo la nación Q'ero; los migrantes necesitan el dinero para sobrevivir tanto como el resto de la sociedad de Cusco. Entonces, ese factor ha afectado las tradiciones al doble. Primero, en las ceremonias de la propia gente, piden ahora a la *Pachamama* no por el bienestar de sus chacras y animales, sino dinero para gastar en su vida y apoyar a sus familias. Segundo, la gente Q'ero ha empezado a involucrarse en la empresa del turismo místico. En otras palabras, hacen las tradiciones de su comunidad - ofrecen *despachos* a la *Pachamama*, leen la coca y Doña María habla con los *Apus* - para la gente cusqueña y los extranjeros que visitan al Perú. Hacen aún más frecuentemente para los no-q'ero que para la propia comunidad. Entonces, aunque la ofrenda en su forma no ha cambiado con la migración, el ambiente del capitalismo ha afectado el objetivo de hacer las tradiciones en la ciudad.

En esta investigación, he tratado de trabajar desde el punto de vista de James Laine y Enzo Pace en relación con la religión. Con el uso de la concepción de la religión de Laine, la inclusión de la plata en las tradiciones sólo demuestra un cambio de religión del ambiente a religión de la mente. En su trabajo, Laine afirma que, cuando las religiones hacen una transición de lugar y tienen distancia de su lugar original, pueden crear un enfoque más fuerte en el pensamiento sobre la experiencia.⁸² En esta investigación, he averiguado que los migrantes andinos han mantenido la forma de los rituales con la migración, pero también han cambiado el objetivo de las tradiciones para incluir los factores económicos para vivir en la ciudad. Esta transición del objetivo justifica nuevamente sus prácticas de la cosmovisión andina en su nuevo ambiente. Aunque han empezado a pensar más en la conservación de las tradiciones, tiene una importancia aún más fuerte en la ciudad para preservar la identidad que fuera del ambiente original.

Con la ayuda de Pace, he cambiado la pregunta de “¿Cuál es el propósito de la religión?” para ser “¿Cómo funciona un sistema de creencias religiosas?” en esta investigación. Como Pace describe en su trabajo de la teoría de sistemas, la religión funciona independiente del ambiente y tiene la habilidad de adaptarse y mantener su relevancia con los cambios sociales, al cual el autor lo llama “self-referentiality.”⁸³ Entonces, la religión mantiene su relevancia en la vivencia de la gente a través de no sólo el tiempo, sino también del ambiente. Para ver la religión como un sistema de relaciones con el ambiente social explica la relevancia continua de la cosmovisión andina. La religión se adapta para preservar su relevancia en el ambiente capitalista que no existía antes de la migración. Desde la teoría de sistemas, la cosmovisión andina no desaparece a través de la migración, pero podría adaptarse o aún convertirse en algo más fuerte para proteger a sus creyentes. Podemos ver este poder de la religión a través del inicio del trabajo en el turismo místico. Las prácticas se han adaptado para incluir la importancia de la plata para el bienestar en la ciudad. La religión se ha mantenido en relevancia en la ciudad para preservar el fondo del ritual, aunque la forma de hacerlo ha cambiado. Aunque la migración ha creado la asimilación de muchas maneras en la sociedad cusqueña, la asimilación no ha pasado en la atmósfera religiosa.

⁸² Laine, 239.

⁸³ Pace, 345.

VI.II La concepción de identidad

Para dar respuesta a mi pregunta de investigación, “¿Qué relación existe entre las experiencias religiosas de los campesinos migrantes q’eros a la ciudad de Cusco y su concepto de la identidad?” refiero otra vez las ideas de los entrevistados. Las tradiciones practicadas en la ciudad han fortalecido la identidad q’ero para los entrevistados. La conexión fuerte de las ofrendas con los antepasados, además de la conexión con los Incas, ha creado una identidad fuerte de los q’ero en el campo. En el proceso de la migración, aunque ha cambiado bastante en su experiencia de la vida, la gente Q’ero todavía se identifica a través de las tradiciones religiosas de la comunidad y su conexión con la cultura de los antepasados.

Los migrantes q’ero encuentran una dificultad para evitar la marginalización empleada por una porción de la gente urbana. Para la mayor parte, este estudio se centra en una parte de un fenómeno más grande de la identidad de los q’ero. Holly Wissler explica:

Es frecuente que los hombres de Q’eros cambien su vestimenta tradicional por ropa *misti*, como pantalones y casacas, cuando llegan a la ciudad de Cusco. Esta práctica es parte de una negociación de identidad y es empleada por muchos andinos para participar en una sociedad urbana que históricamente los ha discriminado.⁸⁴

Entonces, la gente Q’ero no sólo utiliza el agradecimiento de las tradiciones para evitar la desigualdad de la ciudad, pero también cambia la vestimenta y la comida tradicional para la forma de vida urbana. Como lo dicho arriba, Raúl Romero se refiere a este proceso de identidad contextual como “identidad móvil.”⁸⁵ Ambos Romero y Wissler afirman una experiencia de identidad que depende de la ubicación y el contexto social. Este punto de vista es compartido también por investigadores del cambio climático. Sébastien Boillat y Fikret Berkes⁸⁶ discuten un cambio en la relación de los campesinos andinos con la tierra y la naturaleza con el cambio climático. Ellos predicen una disminución en la relación con la tierra por los cambios del clima y la gran dependencia de la gente campesina en la naturaleza. Los entrevistados de esta investigación también han discutido la necesidad de irse a la ciudad por la disminución de

⁸⁴ Wissler, “Q’eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música,” 111.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Boillat and Berkes, 21.

participación en la agricultura. Sin embargo, la migración y la disminución de la agricultura no ha debilitado la conexión con la tierra. Desde mi punto de vista, la migración ha ido mano a mano con el fortalecimiento de las tradiciones andinas para conectarse con la *Pachamama* y los *Apus* aunque la gente ya no vive en el campo.

Finalmente, la nueva participación de los q'ero en el turismo místico y el comportamiento de las tradiciones antiguas con la gente cusqueña y extranjera ha creado una nueva discusión en el mundo académico de la “autenticidad” de las creencias actuales de los migrantes Q'ero. Los trabajos de Norma Fuller⁸⁷ y Rubén Pilares Villa⁸⁸ discuten el turismo místico hoy en día. Ellos, además de varios de los autores del libro *Q'ero, el último ayllu q'ero* critican la idea que los q'ero todavía creen en la cosmovisión que practican en la ciudad con los no-q'ero.⁸⁹ Este discurso académico, aunque interesante, no tiene importancia para los propósitos de este estudio. Antes de nombrar las prácticas actuales de la comunidad como “auténtico” o “inauténtico,” la comunidad académica necesita una definición clara de la autenticidad de una cultura y sus creencias. Sugeriría el establecimiento de una definición concreta de esa palabra antes de crear una nueva discusión de la autenticidad de las prácticas del turismo místico. Sin importar si las tradiciones practicadas en la ciudad son representaciones auténticas de la cosmovisión andina del grupo q'ero, esta investigación muestra que la conservación de las tradiciones religiosas de la nación Q'ero sirve como un fortalecimiento de la identidad q'ero. A la luz de los datos, hay cambio en el objetivo de las prácticas religiosas en la ciudad, pero estos cambios no afectan el fondo del ritual.

Sumado a ello, en la concepción de la identidad las tradiciones de los migrantes q'ero juegan un papel integral. Teniendo en cuenta la teoría del cambio social de Andrés de Francisco que referí arriba, la migración es una transición fluida que expresa la realidad dinámica del mundo social. Según Francisco, la identidad existe como amalgamación de varios aspectos de la vida; incluyendo la vestimenta, el arte, las formas de organización, la alimentación, el horario y

⁸⁷ Fuller.

⁸⁸ Rubén Pilares Villa, *Turismo místico: parodia o trascendencia*, Cusco: Impresiones Lezama S.R.L., 2017.

⁸⁹ Fuller, 96-108.

Pilares Villa, 59.

David Ugarte Vega Centeno, “Prólogo,” en: *Q'ero, el último ayllu inka: homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*, 15.

otros más, con el núcleo esencial en el centro. Desde este punto de vista, una sociedad puede mantener su identidad si los otros aspectos alrededor del núcleo cambian, pero la identidad original no puede sobrevivir si la sociedad pierde el núcleo en el centro de la concepción de la identidad.⁹⁰ Esta identidad, aunque conectada con la vestimenta típica, la comida, la agricultura y varias otras cosas, no depende de ellas para sobrevivir. Todas esas cosas han cambiado durante la migración y todavía la gente migrante se identifica con su comunidad - como q'ero. Por otro lado, los rituales y los valores de esta comunidad *no* han cambiado con la migración. Además, los valores tradicionales como el *Ayni* no han sido perdidos con la migración y sirven como una reafirmación de la identidad q'ero para los migrantes. De los resultados de este estudio, podemos ver que la cosmovisión andina - construido de los rituales para la *Pachamama* y los *Apus*, tanto como los valores de reciprocidad y respeto - crea el núcleo o esencia de lo que significa para ser q'ero. Perder esa parte de la vida sería una gran amenaza para la identidad fundamental de la comunidad.

VII. CONCLUSIONES

El archivo de estudios de los q'ero y la cosmovisión andina no se han enfocado en la conexión integral entre las tradiciones religiosas y la identidad de este grupo de campesinos. Para entender esta relación podría ser esencial para los q'ero una resistencia continua de la forma de vida de la sociedad cusqueña. Sumado a ello, las conclusiones de este estudio es doble. Primero, esta investigación muestra la preservación de las prácticas y valores religiosos de los migrantes q'ero en la ciudad de Cusco. Aunque hay cambios en la vida de los q'ero en la ciudad, en el fondo los rituales han continuado igualmente como en el campo. El protocolo de hacer las ofrendas, específicamente el uso de la coca, el *despacho*, la ropa típica y el idioma del campo, ha sido conservado por los q'ero aunque hayan migrado a la ciudad. La gente Q'ero también preserva los requisitos de las tradiciones a través del *karpay* tradicional para los jóvenes que logran el estatus de *paqo* en la ciudad. Para los entrevistados, la continuación de estas prácticas ha fortalecido la conexión ritual con la *Pachamama* y los *Apus*. Aunque han dejado de practicar la agricultura en el campo, la lógica agrícola y el calendario andino han sido conservados a

⁹⁰ De Francisco, 152-159.

través de las tradiciones religiosas. Los dos meses para conectarse con la *Pachamama* están conectados con la agricultura. Finalmente, la importancia de las ofrendas ha sido preservada por los migrantes. El *despacho* siempre viene primero y todavía es la manera de resolver problemas o pedir ayuda para la familia. Todos estos aspectos indican la continuación fuerte de los valores y prácticas de la cosmovisión andina en la comunidad de migrantes q'ero en la ciudad de Cusco.

Segundo, la preservación de las tradiciones religiosas de esta comunidad sirve para fortalecer la identidad q'ero, no para asimilarse a la sociedad cusqueña. Desde el punto teórico, la identidad gira alrededor de un núcleo esencial que preserva esa identidad cuando todo el resto cambia. Para los migrantes q'ero, las tradiciones antiguas y la cosmovisión de su comunidad son integrales en definir su identidad como “q'ero” en vez de “peruana” o “cusqueña” o “campesina.” Las tradiciones religiosas no sólo han sido preservadas más que cualquier otro aspecto de la identidad, pero también tienen una relación fuerte con los otros factores y proveen la oportunidad para sus practicantes para conectarse con la nación Q'ero y su historia. Aunque el contexto de las prácticas ha cambiado de forma en la ciudad con la inclusión de los no-q'ero, es evidente que los resultados de este estudio de la preservación de las tradiciones religiosas de la comunidad fortalecen la identidad. Finalmente, la importancia continua del *Ayni* discutida arriba reafirma la identidad y el sentido de la nación Q'ero en medio de la sociedad capitalista de Cusco. La cosmovisión andina crea el núcleo de lo que significa ser q'ero. La conservación de las tradiciones de esta comunidad ha preservado también la concepción de la identidad aún a través de algo tan complicado como la migración.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Giorgio, y Enrique Mayer. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Boillat, Sébastien, and Fikret Berkes. "Perception and Interpretation of Climate Change among Quechua Farmers of Bolivia: Indigenous Knowledge as a Resource for Adaptive Capacity." *Ecology and Society* 18, no. 4 (2013): 21.
- Celestino, Olinda. "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos." *Gazeta de Antropología* 13, artículo 6 (1997): 1-19.
- Cipriani, Roberto. *Manual de la Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- De Francisco, Andrés. *Sociología y cambio social*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1997.
- Degregori, Carlos Iván. "Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional." *Cambios culturales en el Perú*. Lima: Ministerio de Cultura y Viceministerio de Interculturalidad, 2014.
- Di Salvia, Daniela. "Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama." *Gazeta de Antropología* 27, artículo 13 (2011): 1-13.
- Enríquez, Milian Guillermo. "La filosofía intercultural andina en la posmodernidad y la globalización." *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 28, no. 97 (2007): 11-19.
- Fuller, Norma. *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Fondo Editorial, 2009.
- Hill, Michael. "Myth, Globalization, and Mestizaje in New Age Andean Religion: The *Intic Churincuna* (Children of the Sun) of Urubamba, Peru." *Ethnohistory* 57 (Spring 2010): 263-289.
- Ircó, Mirtha. *La cultura como recurso económico: caso Q'ero*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. (Tesis Doctoral). 2016.

- Isbell, Billie Jean. *Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2005.
- Jensen, et.al. "Small scale migration along the interoceanic highway in Madre de Dios, Peru: an exploration of community perceptions and dynamics due to migration." *BMC International Health and Human Rights* 18:12 (2018): 1-14.
- Laine, James W. "Mind and Mood in the Study of Religion." *Elsevier* 40 (2010): 239-249.
- Larson, Brooke, and Olivia Harris. *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University, 1995.
- Le Borgne, Yann. "Évolution de l'indigénisme dans la société péruvienne: Le traitement du groupe ethnique q'ero." *Ateliers d'anthropologie* 25 (2003): 141-159.
- Los Rostros de La Tierra Encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo*. José Sánchez Paredes y Marco Curatola Petrocchi, editores. Lima: Fondo Editorial, 2013.
- Marzal, Manuel. *Tierra Encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- McSweeney, Kendra, and Brad Jokisch. "Urbanization and Emigration among Lowland Indigenous Societies in Latin America." *Bulletin of Latin American Research* 26, no. 2 (April 2007): 159-180.
- Meyerson, Frederick A. B., Leticia Merino, and Jorge Durand. "Migration and Environment in the Context of Globalization." *Frontiers in Ecology and the Environment* 5, no. 4 (May 2007): 182-190.
- Nugent, David. "Building the State, Making the Nation: The Bases and Limits of State Centralization in 'Modern' Peru." *American Anthropologist* 96, no. 2 (June 1994): 333-369.
- Odegaard, Cecilie Vindal. *Mobility, Markets and Indigenous Socialities: Contemporary Migration in the Peruvian Andes*. Burlington: Ashgate, 2010.
- Q'ero, el último ayllu inka*. Jorge Flores Ochoa, Juan Núñez del Prado Béjar, y Manuel Castillo Farfán, editores. Lima: Fondo Editorial e Instituto Nacional de Cultura, 2005.

- Ranabolvo, Claudia. *Enfoques de desarrollo territorial y rural*. La Paz: Plural Editores, 2009.
- Pace, Enzo. "Systems Theory and Religion." *Civitas* 17, no. 2 (May-August 2017): 345-359.
- Pajuelo Teves, Ramón. *Un río invisible: ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los Andes*. Lima: Ríos Profundos Editores, 2016.
- Paredes, Christian L. "Multidimensional Ethno-racial Status in Contexts of *Mestizaje*: Ethno-racial Stratification in Contemporary Peru." *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 4: 1-18.
- Patrick, Donna and Gabriele Budach. "Urban-Rural" Dynamics and Indigenous Urbanization: The Case of Inuit Language Use in Ottawa." *Journal of Language, Identity and Education* 13:4 (2014): 236-253.
- Pilares Villa, Rubén. *Turismo místico: parodia o trascendencia*. Cusco: Impresiones Lezama S.R.L., 2017.
- Skeldon, Ronald. "The Evolution of Migration Patterns During Urbanization in Peru." *Geographical Review* 67, no. 4 (October 1977): 394-411.
- Steele, Diana. "Higher Education and Urban Migration for Community Resilience: Indigenous Amazonian Youth Promoting Place-Based Livelihoods and Identities in Peru." *Anthropology & Education Quarterly* 49 (2018): 89-105.
- Watchel, Nathan. "La réciprocité et l'État inca: de Karl Polanyi à John V. Murra." *Histoire, Sciences Sociales* 29, no. 6 (November-December 1974): 1346-1357.
- Wilson, Fiona. "Indians and *Mestizos*: Identity and Urban Popular Culture in Andean Peru." *Southern African Studies* 26, no. 2 (June 2000): 239-253.
- Wissler, Holly. 2009. "Foundations of Andean Cosmology: *Animu*, *Yanantin*, and *Ayni*." En: Wissler, Holly. From grief joy sing social and cosmic regenerative processes in the songs of Q'eros, Peru. Florida State University. (Tesis Doctoral), pág. 25-37.
- Wissler, Holly. "Q'eros, Perú: la regeneración de relaciones cosmológicas e identidades específicas a través de la música." *Anthropologica* 28 (diciembre 2010): 93-116.