



Universidad Nacional
San Antonio Abad del Cusco



SEPIA XIII

Cusco, 10 al 13 de agosto 2009

Tema II

“Los conflictos sociales y socio - ambientales en el sector rural y su relación con el desarrollo rural”

“Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las Iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinas del Cusco”

Guillermo Salas

Conversiones religiosas y conflictos comunales. Las Iglesias evangélicas y la creciente importancia del turismo en comunidades campesinas del Cusco.¹

1. Introducción

En los últimos años el tema del conflicto en las zonas rurales serranas ha estado marcado fundamentalmente por los problemas entre las poblaciones rurales y la incursión de corporaciones mineras. De acuerdo al último informe sobre conflictos sociales de la Defensoría del Pueblo el 50% de los conflictos en el país son de carácter socioambiental. De estos, el 70% (94 casos) corresponden a conflictos relacionados a la actividad minera, siendo Junín, Cusco, Cajamarca, Ayacucho, Lima y Ancash las regiones que presentan mayor cantidad de casos (Defensoría-del-Pueblo 2009). Si bien en estos conflictos no están ausentes pugnas entre facciones al interior de las poblaciones locales - que se acentúan y que influyen en el curso del conflicto - la misma estructura de los conflictos relacionados a inversiones mineras centra la atención a la relación entre la comunidad local y el poderoso agente externo: la corporación minera. Asimismo, este tipo de conflictos centra la atención también sobre la intervención de las instituciones estatales, el marco legal y la forma en que este último se implementa o ignora (ver De-Echave et al. 2009, Salas 2008).

Los conflictos comunales que registra la Defensoría del Pueblo en el informe citado suman 15 a nivel nacional (6% del total de conflictos). Los conflictos registrados son principalmente por disputas sobre la titularidad del territorio y conflictos por linderos. Las cifras de este informe nos harían pensar que el nivel de conflictividad entre comunidades campesinas y al interior de éstas es comparativamente bajo frente a otros conflictos en el escenario nacional. Sin embargo estos conflictos son solamente el registro de una minoría de casos en los cuales la disputa ha rebasado el carácter local y los casos se han judicializado, han involucrado a municipalidades distritales o provinciales y en algunos casos a la Policía Nacional o al Ministerio de Agricultura (Defensoría del Pueblo 2009).

A diferencia de estos casos, en esta ponencia presto atención a otro tipo de conflictividad que se vienen dando entre comunidades campesinas y al interior de éstas. En este texto se entiende conflicto como una situación en la que dos o más partes perciben tener objetivos mutuamente incompatibles (Ormachea 1999: 14).

¹ Los datos con los que se ha elaborado este texto provienen fundamentalmente del trabajo de campo realizado en las comunidades mencionadas en el texto durante 2007 y 2008. Este trabajo de campo está basado en observación participante y entrevistas abiertas ligeramente estructuradas.

Los conflictos a los que prestaré atención se pueden clasificar como una mezcla de valores culturales en conflicto y de conflictos sobre recursos e intereses divergentes. Como casi todo escenario conflictivo estos también incluyen pugnas sobre poder e influencia aunque no estos no son directamente reclamados.

Se trata de conflictos que se podrían calificar como de baja intensidad. Debido a esto estos conflictos tienden a suceder silenciosamente, a pasar desapercibidos tanto en la esfera pública regional como en la nacional. Frente a escenarios conflictivos mucho más llamativos - y muchas veces violentos - como son los conflictos entre comunidades campesinas y empresas mineras, estas tensiones inter e intra comunales no capturan la atención de los medios ni de los investigadores.

Esta ponencia explora escenarios de conflicto debidos dos procesos paralelos que vienen desarrollándose en el espacio rural cusqueño y que se articulan en formas contradictorias generando escenarios conflictivos. El primer proceso es la presencia y crecimiento de iglesias evangélicas en comunidades campesinas de la región.² Una característica de estas iglesias es que tienden a sostener de una manera militante que la tradición cultural indígena es algo esencialmente negativo que tiene que ser abandonado para alcanzar mayores niveles de bienestar, tanto espiritual como material. Las prácticas religiosas andinas tienden a ser enmarcadas y asociadas esencialmente no sólo con la idolatría sino también con el alcoholismo y el atraso en la visión de estas iglesias evangélicas. El segundo, es la creciente importancia del turismo en la región y asociado a este una mayor valoración de la “cultura viva” como atractivo turístico. El crecimiento del turismo viene generando expectativas de ingresos económicos asociados a la conservación y el cultivo de muchas tradiciones culturales indígenas condenadas por el evangelismo. A través de dos casos, uno ubicado en el distrito de San Salvador (Calca) y otro ubicado en Paucartambo (Paucartambo) exploraré estos escenarios conflictivos que están directamente relacionados a formas divergentes en que estas comunidades construyen un imaginario de un futuro con mejores condiciones de vida, esto es un imaginario sobre el progreso y desarrollo. Estas formas de imaginar su futuro y la mejora de sus condiciones de vida se relacionan a formas distintas, divergentes y contradictorias de concebir la relación con la propia tradición religiosa indígena y establecen formas

² Este no es un proceso que se restringe al Cusco. Está presente en todo el escenario nacional (para no ir más lejos). Sin embargo el análisis en este texto se restringe a la sierra de la región del Cusco. Particularmente a comunidades serranas de la margen derecha del río Vilcanota.

divergentes de concebir y lidiar con ideologías hegemónicas de diferenciación y jerarquía social presentes en la sociedad cusqueña contemporánea.

A continuación expondré brevemente ambos casos. Después me detendré en las particularidades socioculturales del proceso de conversión evangélica en la región ilustrado por los casos presentados e información complementaria. De la misma forma prestaré atención a las formas en las cuales el desarrollo del turismo se engarza con poblaciones rurales sobretodo en términos de expectativas de desarrollo de negocios. Finalmente, en la última sección analizaré los contextos en los que estos dos procesos generan escenarios de conflicto, y las formas en las cuales estos conflictos pueden encontrar causas de solución o escalar en formas más agudas. En esta última sección también discuto la relevancia de este tipo de conflictividad en el escenario mayor de discusión sobre los conflictos sociales en las sociedades rurales contemporáneas.

2. Primer caso: Qamawara y otras comunidades de San Salvador

El distrito de San Salvador (Calca) está relacionado de un modo particular a la ciudad del Cusco y a los principales circuitos que articulan la región. San Salvador está al margen del circuito turístico del Valle Sagrado que empieza en el vecino pueblo de Písaq. Tampoco está en la carretera que articula Cusco con Urcos, Sicuani y el altiplano puneño. Esto explica que la construcción de la carretera que pasa por San Salvador y que conecta ambos circuitos mencionados (el tramo Huacarpay-Písaq) no haya sido una prioridad. Su asfaltado actual recién fue concluido hace tres años luego de doce de haberse iniciado los trabajos.

Esta situación ha hecho que el pueblo de San Salvador conserve el aire apacible de las zonas fundamentalmente dedicadas a la agricultura a diferencia de, por ejemplo, el vecino Písaq cuya actividad gira alrededor del turismo y la producción artesanal. A diferencia de las comunidades campesinas de San Salvador que no tienen mayor relación con el turismo, las comunidades campesinas de Písaq se han venido vinculando fuertemente a esta actividad a través de la producción de artesanías de cerámica, textiles teñidos con tintes naturales y más recientemente mediante el desarrollo, aun incipiente, del “turismo vivencial”.

Actualmente se llega de Cusco a San Salvador en poco más de una hora. La comunidades de Qamawara y Uqururu ubicadas en las zonas altas del distrito de San

Salvador cuentan desde hace dos años con una carretera afirmada.³ Durante la época de clases escolares un pequeño camión va diariamente a estas comunidades a las 6 de la mañana y a las 2 de la tarde trayendo y llevando principalmente a escolares al colegio secundario de San Salvador.

Hace diez años que Qamawara y Uqururu cuentan con servicio eléctrico. Mediante la intervención de una ONG durante los noventa, también se tiene un sistema de riego por aspersión que no es utilizado en todo su potencial. El año pasado la municipalidad distrital y estas comunidades han concluido la construcción de sistemas de agua potable con conexiones domiciliarias y baños domiciliarios.

En Qamawara se cultiva principalmente maíz, habas, cebada, trigo y tubérculos de puna. Sus tierras comprenden desde los 3000 metros hasta los 4600. Cada familia cuenta con un pequeño rebaño de ovejas y unas tres o cuatro vacas. Uqururu tiene tierras solamente a partir de los 3700 metros y cuenta con una producción más restringida a los tubérculos de puna y al pastoreo.

En estas comunidades, la vida cotidiana, las asambleas comunales y la gran mayoría de interacciones sociales se llevan a cabo en quechua. La competencia en castellano es mayor en los jóvenes frente a los mayores y en los varones frente a las mujeres. Los varones jóvenes tienen fluidez en el castellano. Esto es más claro en aquellos que han vivido algunos años en el Cusco o en Lima.

La relativa cercanía a la ciudad del Cusco ha facilitado una migración y movilidad a esta ciudad y a Lima. La comunidad de Qamawara ha tenido una migración relativamente más temprana y exitosa que las comunidades vecinas. Prácticamente no existe familia en Qamawara que no tenga alguno de sus miembros viviendo en la ciudad de Cusco o en Lima. Quienes viven en estas ciudades son comúnmente llamados “residentes” y en los últimos treinta años han venido a ser una importante influencia en la vida de la comunidad. La mayoría de “residentes”, los que viven en Lima y buena parte de los que lo hacen en Cusco, ya no son comuneros de Qamawara pues la distancia les impide participar en faenas y en asambleas, y han prescindido de la actividad agrícola en su economía familiar. Hay sin embargo un pequeño número de “residentes” que viven en el Cusco – no más de veinte – que se mantienen como comuneros inscritos y como tales asisten a las asambleas y faenas, y van y vienen a la comunidad para cultivar sus parcelas. Estos residentes comuneros

³ Esta carretera ha sido construida por Provías gracias a gestiones llevadas a cabo por la Municipalidad Distrital de San Salvador. Actualmente se vienen realizando trabajos para que esta carretera afirmada llegue hasta T'irakancha, la comunidad más alejada de la capital del distrito.

son actores importantes en la política comunal. Tienen una participación muy activa en las asambleas comunales y se adscriben y les es reconocida cierta autoridad de tener “más mundo” frente a los comuneros que siempre han vivido en Qamawara.

Los residentes no comuneros visitan periódicamente a sus familiares en Qamawara. Estas visitas se dan sobretodo en la época del carnaval así como en la festividad del Señor Justo Juez en setiembre. Ellas son espacios donde los residentes influyen en la formación de opinión sobre la política comunal, las expectativas y el futuro de la comunidad.

Al inicio de los noventa hicieron su presencia en la zona varias iglesias evangélicas. Casi todas las comunidades de la zona aceptaron a estas iglesias, a excepción de Qamawara. Este fenómeno rebasa el ámbito distrital y regional (está presente en todos los Andes) (ver Allen 2008: 306-319).

Tabla I: Datos de territorio y población

Comunidad campesina	Extensión (has)	Altitudes aproximadas (msnm)	Población Total (2004)	Número de familias (2004)	Número de familias evangélicas (2008)
Qamawara	1655	3000 – 4600	564	141	3
Uqururu	515	3700 – 4600	276	69	20
T'irakancha	3232	3800 – 4600	1008	168	120

Fuente: Elaboración del autor a partir de CCLD, MDSS, CBC 2005: 182, PETT 2006, archivo de la comunidad de Qamawara y trabajo de campo.

El paradigma de la conversión evangélica sucedió en T'irakancha. Esta extensa comunidad de pastos y chacras de tubérculos de puna se encuentra tras las cumbres al noreste de Qamawara y Uqururu. De acuerdo a Sallnow (1987) T'irakancha era considerada en los setenta, la comunidad más tradicional en la zona, llegando a compararla con las comunidades Q'ero entonces ya famosas por una supuesta prístina tradicionalidad.

Si subir la fuerte pendiente de San Salvador a Qamawara por el camino de herradura tomaba unas tres horas “bien caminadas”, el tiempo de camino de San Salvador a T'irakancha era de unas seis horas. En los noventa esta comunidad no contaba con carretera de acceso, tenía un patrón de asentamiento sumamente disperso, no tenía ni agua entubada ni electricidad, y contaba con una pequeña escuela con dos aulas.

Desde la inicial presencia evangélica a principios de los noventa, T'irakancha ha sido una comunidad con una mayoría evangélica que ha asumido su liderazgo. Desde

ella tres iglesias evangélicas – la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Iglesia Evangélica Peruana y la Iglesia Maranata - se expandieron a otras comunidades.

En Uqururu florecieron las iglesias Adventista y Evangélica Peruana. A mediados de los noventa cuarenta de las cincuenta familias eran evangélicas. Sin embargo en Qamawara sólo un pequeño grupo menor a diez familias se convirtió al evangelismo, el cual con el tiempo fue retornando al *catolicismo*.

Actualmente el escenario de presencia evangélica en estas comunidades es el siguiente. Qamawara se mantiene como casi exclusivamente *católica*. Solo hay tres familias evangélicas que acuden a comunidades vecinas para sus cultos. En Uqururu existen dos iglesias evangélicas - la Adventista y la Peruana – pero la cantidad de sus miembros ha disminuido: De una mayoría evangélica en los noventa, actualmente solamente unas veinte familias acuden a los cultos de una de estas iglesias. En T'irakancha, si bien ha habido un pequeño retroceso de estas iglesias, la importancia de las iglesias Peruana y Adventista sigue siendo fuerte.

Kustunri (de *costumbre*) es un hispanismo quechua usado en la zona para referirse a lo que yo llamo prácticas religiosas quechuas. Estas incluyen tanto rituales alejados del canon cristiano (e.g. celebraciones a los animales, ofrendas a los lugares o festividades de carnaval) como prácticas asociadas a celebraciones católicas (e.g. culto a imágenes, cargos de danzas devocionales). Estas prácticas no son consideradas dentro de la categoría *riliyun* (de *religión*). Se tienden a considerar *riliyun* todas las prácticas religiosas católicas directamente vinculadas a un sacerdote católico (e.g. misas, bautizos, procesiones) y los rituales evangélicos.

Los evangélicos critican abiertamente las prácticas católicas en general y las que involucran las imágenes de santos en particular. Las prácticas consideradas *kustunri* también son rechazadas pero no con la misma convicción que aquellas idolatrías católicas. La principal crítica a la *kustunri* es su fuerte relación con el consumo de alcohol⁴, otra práctica condenada por los evangélicos. Una de las fiestas que es tanto *kustunri* como *riliyun*, o que incluye aspectos de ambas, es la del Señor Justo Juez. Este es un busto de Cristo que apareció milagrosamente en Taytaq'asa⁵, un lugar que antes de los setentas se encontraba dentro de los terrenos de la

⁴ Es notorio el daño que hace el consumo de alcohol industrial que ha venido a reemplazar al cañazo como la más accesible bebida alcohólica en las zonas rurales de la región. Para Allen (2008) el consumo de este alcohol altamente dañino y los estragos que causa estarían directamente ligados a la expansión de las iglesias evangélicas en la región.

⁵ Taytaq'asa - Abra del Padre

hacienda de Wallwa y que sería adjudicada prácticamente en su totalidad a la comunidad de Qamawara durante la Reforma Agraria.⁶

De acuerdo a algunas versiones orales la milagrosa imagen fue trasladada a la capilla de Uqururu donde hasta ahora permanece. En las versiones del mito de origen contadas por personas de Qamawara, se insiste en que el señor Justo Juez andaba caminando buscando Ruqamuqu⁷, un céntrico promontorio en Qamawara. En Taytaq'asa, exhausto, el señor Justo Juez había preguntado a una pastora de Uqururu por Ruqamuqu, y esta le habría dicho que Ruqamuqu estaba muy lejos aún, lo cual era falso. Desconsolado por la noticia, este milagroso ser se transformó en Taytaq'asa en la imagen pétreo que luego fue trasladada a la capilla de Uqururu. De modo que debido a la mentira de una mujer de Uqururu, el señor Justo Juez se transformó en piedra en Taytaq'asa y no en Ruqamuqu, en el centro de Qamawara.

El Señor Justo Juez celebra su fiesta el 14 de setiembre que era ocasión de una peregrinación de muchas *naciones*⁸ de danzantes que acudían a Uqururu en representación de sus comunidades. Las comunidades que acudían prevenían principalmente de Paucartambo, San Salvador, Písaq y Calca (Sallnow 1987). Hasta los ochentas parece haber sido una peregrinación de dimensiones considerables no obstante que ese mismo día se celebraba en la zona baja al otro lado del Vilcanota al Señor de Huanca que era y es uno de los santuarios de peregrinación más importantes de la región.

En los noventa muchas comunidades “de altura” comenzaron a convertirse al evangelismo. En esta misma década la cantidad de *naciones* que acudían al santuario del Señor Justo Juez fue disminuyendo paulatinamente. Inclusive los dueños de casa, los comuneros de Uqururu convertidos mayoritariamente a la Iglesia Peruana o a la Adventista, ya no bailan para su fiesta ni asumían los cargos. Los evangélicos de Uqururu criticaban abiertamente este culto a una imagen que solo era una piedra y no Dios.

Pero en Qamawara las iglesias evangélicas no lograron instalarse y sus comparsas siguieron acudiendo a la fiesta del Señor Justo Juez. La situación llegó al

⁶ Esta adjudicación constituye un hito en la historia de las relaciones entre Qamawara y Uqururu. Antes de la Reforma Agraria había también comuneros de Uqururu que trabajaban en la extensa hacienda Wallwa y que esperaban también ser beneficiados con la adjudicación. Una consecuencia de esto es que en la actualidad Uqururu tiene un territorio pequeño y mucho menos productivo que Qamawara.

⁷ Ruqamuqu – Ruqa es un cactus peludo que abunda en la zona. Muqu puede ser traducido como colina. La traducción sería la colina donde crece este particular cactus.

⁸ Este uso de la palabra nación debe provenir de un uso colonial que designaba a una comunidad con criterios tanto geográficos como étnicos.

punto que los qamawarinos y un par de comparsas de otras comunidades, eran los que mantenían la fiesta viva.

Ya en los noventas se hablaba en Qamawara de traer al Señor Justo Juez a Qamawara, donde el realmente había querido estar, y no en Uqururu donde solo había llegado gracias a los engaños de la pastora del mito. Inclusive comenzaron a construir un nuevo templo en Qamawara que alojaría al Señor Justo Juez, logrando conseguir financiamiento municipal para este proyecto. Cuando estaba a medio construir, el nuevo templo se desplomó por fallas estructurales. Debido a este percance también se postergaron los planes de traer al Señor Justo Juez a Qamawara, y las comparsas de Qamawara continuaron acudiendo a Uqururu dándole vida a la disminuida peregrinación.

Recientemente en Qamawara nuevamente se habló de trasladar al Señor Justo Juez. Pero a diferencia de los noventas en que muchos uqururinos “se burlaban del Señor Justo Juez” ahora se oponen rotundamente a que este deje Uqururu. La tensión en torno a quien tiene mayor legitimidad como guardián de esta imagen se ha agudizado.

Hace tres años hubo un confuso incidente en la víspera del día central del Señor Justo Juez. Los danzantes de alguna de las cuatro comparsas de Qamawara tuvieron un entredicho con danzantes de otra comunidad. Pronto esto derivó una batalla campal entre ambas comparsas. Las versiones de personas de Uqururu sostienen que los de Qamawara fueron los que empezaron todo y que estaban muy borrachos y agresivos. Debido a esto los de Uqururu habrían expulsado a esa comparsa de la fiesta.

El siguiente año Qamawara acordó que ninguna de sus comparsas acudiera a la fiesta del Señor Justo Juez en Uqururu. Solo irían en la víspera a presentar sus respetos al señor, pero la fiesta la llevarían a cabo en Qamawara. Los qamawarinos sostienen que todos los de Uqururu son evangélicos y que se burlan de la kustunri. Pero además de burlarse, y gracias a que las comparsas de Qamawara mantienen viva la peregrinación, los de Uqururu se benefician económicamente de esta vendiendo comida y bebidas durante la peregrinación.

Como el Señor Justo Juez quiso desde un principio llegar a Ruqamuqu, los qamawarinos han levantado allí una pequeña capilla donde se venera un cuadro de grandes dimensiones del Señor Justo Juez. Ya van dos años en los que la fiesta se

celebra teniendo como centro la capilla de Ruqamuqu y el cuadro del Señor Justo Juez.

Conforme en Uqururu han ido disminuyendo el número de evangélicos hasta dejar de ser una mayoría, también ha ido aumentando la percepción del potencial económico que tendría la peregrinación al Señor Justo Juez. A través de un regidor uqururino de la municipalidad distrital, han logrado el auspicio de una feria agropecuaria que por primera vez se llevó a cabo el 2008 los días de la peregrinación.

Apoyados por la decisión comunal un grupo de jóvenes residentes de Uqururu en el Cusco ha organizado una comparsa de Qhapaq Qulla para bailar en la fiesta del Señor. El 2008 esta fue la única comparsa de Uqururu y acudieron dos comparsas de otras comunidades (Cotataqui y Lamay). En contraste, en Qamawara hubieron cuatro comparsas: dos de comuneros y dos de residentes en el Cusco que celebran al Señor Justo Juez durante tres días en los cuales acudieron muchos residentes qamawarinos de Cusco y Lima.

En Qamawara hay un fuerte discurso, liderado por los residentes, en el cual se subraya que el progreso de la comunidad está muy vinculado al desarrollo de la actividad turística. Central en este discurso es una valoración explícita de la *kustunri* en cuanto atractivo para atraer turismo a la comunidad. Fundamentalmente se considera que las costumbres de Carnaval y la celebración del Señor Justo Juez son las dos fiestas que atraerán en el futuro a turistas hacia Qamawara. En el caso del carnaval la comunidad de Qamawara ha decidido dejar de asistir al Tupay (encuentro para darse *parabienes* entre danzantes y autoridades de varias comunidades) de Chiwchillani porque según los qamawarinos los comuneros de Chawaytiri (Pisaq) traen turistas que sacan fotos y filman las *kustunri* del Tupay, y así solo ellos se benefician del turismo. Qamawara en coordinación con otra comunidad ha cambiado el 2009 el lugar del Tupay y ya no acudirá más a Chiwchillani en la esperanza de hacer de este nuevo Tupay un atractivo turístico en si mismo.

Los conflictos con Uqururu sobre la custodia de la imagen del Señor Justo Juez, y el cambio de opinión de los uqururinos en la valoración de la imagen están también directamente relacionados con una creciente expectativa de transformar la peregrinación al Señor Justo Juez en un atractivo turístico. En Qamawara se discute incluso la construcción de un santuario en Ruqamuqu que sea estratégicamente

visible desde el piso de valle y desde el santuario del Señor de Wanka, de modo que su visión ya sea parte de su propaganda.

Los discursos de los residentes en Cusco son muy seguros de que el turismo será el futuro económico de la comunidad. Esta percepción es confirmada por los comuneros de Qamawara por su conocimiento del desarrollo de experiencias de turismo vivencial y producción de artesanía en el vecino distrito de Písaq y sus comunidades campesinas.

Uqururu muestra un retroceso en el evangelismo y al mismo tiempo una mayor valoración de las fiestas tradicionales como oportunidades de hacer negocios y conseguir provecho económico. La instauración de la Tablada Ganadera (feria) en Uqururu durante los días de la peregrinación es un claro esfuerzo en esa dirección.

En comunidades donde el evangelismo se ha mantenido fuerte se ha producido un acomodo entre las formas de organización previas y la presencia de las iglesias evangélicas. En T'irakancha ciertamente ha habido una disminución de cargos a través de los cuales se organizaba los patrones de estatus en la comunidad. Sin embargo el sistema sigue funcionando y los evangélicos participan de ciertos cargos en los cuales consideran que no hay culto idolátrico porque solo constituyen kustunri. Entonces en este caso, similar al caso de la vecina comunidad de Chawaytiri (Perez 2004), la condena evangélica a las prácticas de la kustunri ha cedido en la medida que la kustunri no es riliyun, esto es, no es tan importante. Entonces los evangélicos participan de estos cargos (como cargos de faenas en terrenos comunales) que implican rituales en los cuales se reestablecen relaciones con las personas no humanas que constituyen en paisaje. El único reparo de los evangélicos es negarse a consumir alcohol, pero por lo demás cumplen con la kustunri.

3. Segundo caso: La comunidad campesina de Hapu

Hapu es una de las comunidades Q'ero (Paucartambo) que son muy famosas en el imaginario cusqueño. En 1955 un equipo multidisciplinario de la Universidad Nacional del Cusco arribó a la comunidad de Hatun Q'ero. Sus estudios fueron dados a conocer a nivel nacional en el diario limeño La Prensa que había financiado el viaje bautizándolas como el *Último Ayllu Inca*. Viviendo como colonos en una hacienda extremadamente difícil de llegar desde la ciudad del Cusco, los Q'ero fueron retratados como una comunidad cercana a un ser indígena *no contaminado* por lo

hispano. Los varones vestían *uncus*⁹, eran monolingües quechua y sus técnicas textiles eran distintas a las de otras regiones. Los estudiosos hallaron un *tambo inca en funcionamiento*, la primera versión del mito de Inkari detectada por antropólogos y las primeras evidencias de sistemas de parentesco bilateral en los Andes (Flores Ochoa and Fries 1989, Flores Ochoa, Nuñez del Prado, and Castillo 2005). Esta entrada en el imaginario urbano fue crucial para que lentamente estas comunidades se convirtieran en un símbolo: la prueba viviente de la pervivencia de lo prehispánico, y sobretodo lo inca, en el presente. Actualmente son cinco comunidades las que se consideran Q'ero: Markachia, Hatun Q'ero, Q'ero Tukurani, Kiku y Hapu.

Desde los ochenta y con mucha mayor fuerza en los noventa se ha venido desarrollando en la región un turismo interesado en la tradición religiosa indígena (Salas 2003). Debido a su fama como guardianes de la autentica tradición y particularmente como *paqu* y *altumisayuq*¹⁰, muchos comuneros Q'ero se han venido vinculando al turismo "místico" que florece en la ciudad dando sus servicios como especialistas rituales tanto a agencias de viajes como a muchas instituciones y familias cusqueñas que dedican ofrendas a la tierra y los lugares sagrados sobretodo en agosto. Algunos inclusive, llevados por empresarios turísticos, han viajado a Europa y EEUU para brindar sus servicios. La comunidad más directamente relacionada a este proceso es Hatun Q'ero, considerada el centro de estas comunidades y la más famosa. Esta fama también ha llevado a que algunas agencias y operadores turísticos organicen grupos de turistas que llegan hasta esta comunidad. El prestigio de los Q'ero ha atraído a muchas personas interesadas en la tradición andina: investigadores, místicos, ONGs, periodistas. La fama de los especialistas Q'ero en círculos New Age extranjeros es sorprendente.

Hapu, como las demás comunidades Q'ero, es de difícil acceso.¹¹ Desde Cuzco toma unas siete horas en bus o camión-cisterna (ahora reducida a cuatro debido al asfaltado de ciertos tramos de la Interoceánica Sur) llegar al caserío de Coline. Desde allí se puede llegar a Hapu caminando en unas cinco horas remontando un abra de 4700 metros de altitud.¹² Hapu es la comunidad Q'ero que se encuentra más lejana

⁹ Prendas de vestir que se usaban en la época inca. Se trata de túnicas sin mangas que llegan a medio muslo.

¹⁰ Considerado como el chamán quechua más poderoso y efectivo en su comunicación con los lugares sagrados.

¹¹ Kiku es la única comunidad Q'ero que tiene una trocha de acceso que es rara vez usada.

¹² Esta distancia se vera acrecentada cuando entre en funcionamiento la variante Hualla Hualla de la Interoceánica. El nuevo trazo de la interoceánica se aleja hacia el sur (Walsh 2007) de modo que los comuneros de Hapu y Kiku tendrán que caminar unas cinco horas más antes de llegar a la carretera asfaltada. Paradójicamente la construcción de la Interoceánica significara para Hapu y Kiku una mayor dificultad para movilizarse dese sus comunidades al resto de la región y el país.

del pueblo de Paucartambo, la capital provincial. Para llegar de Hapu a Paucartambo se necesitan de dos jornadas a pie. Hapu se encuentra más cerca del pueblo de Marcapata (Quispicanchis) a donde se puede llegar en unas seis horas “bien caminadas”. Hapu no cuenta con electricidad ni agua entubada. No hay ninguna posta de salud en las cercanías. La única institución estatal es la escuela unidocente que enseña los primeros cuatro años de educación primaria.

Hapu tiene alrededor de 80 comuneros inscritos. La dieta está basada casi exclusivamente en tubérculos de puna. Su economía descansa en la agricultura de subsistencia y el pastoreo. Los jóvenes varones entre 15 y 20 años migran estacionalmente a los lavaderos de oro de Madre de Dios donde muchas veces son estafados por mineros informales. Otros migran estacionalmente a la ciudad del Cusco para trabajar haciendo adobes o como obreros de construcción. Solamente unas diez personas acuden a la ciudad del Cusco en fechas claves con el objetivo de prestar servicios como especialistas rituales. A diferencia de Qamawara, no existen personas de Hapu que residan permanentemente en Cusco. Solo recientemente algunos niños viven en el Cusco en casas de compadres ciudadanos con la expectativa que puedan continuar sus estudios formales.

Si bien a Hapu no llegan grupos de turistas como a Hatun Q'ero, si arriban grupos de visitantes que los comuneros de Hapu llaman *turista*. Se trata principalmente de funcionarios de ONGs, personas interesadas en acercarse a la autentica tradición quechua (música, mitos, chamanismo, etc), filántropos y periodistas. Estos visitantes usualmente desean contribuir en la preservación de las tradiciones Q'ero. Los comuneros de Hapu esperan *apoyo* de estos forasteros y este es principalmente entendido como donaciones (ropa, medicina, linternas, kerosene o dinero, y también cañazo o coca en contextos festivos).

Debido a la fama que Q'ero tiene en Cusco (y más allá) y a los discursos de los visitantes que llegan a Hapu, los comuneros de Hapu tienen clara consciencia que su *kustunri* (rituales, mitos, canciones, etc.) es única y altamente valorada en el exterior. Los foráneos tienen que ser generosos con su “apoyo” no sólo porque hay una asimetría obvia en el acceso a ciertos bienes entre los comuneros de Hapu y los visitantes (algo que está inscrito en cosas tan elementales como ropa, zapatos, mochilas, cámaras, etc.), pero también porque los comuneros de Hapu están convencidos que las fotos, videos o audios que estos visitantes lleven consigo serán luego vendidos en lejanos países y con ello estos ganarán mucho dinero.

Los funcionarios de ONGs y los filántropos (tanto peruanos como extranjeros) se presentan como personas que desean ayudar a los comuneros de Hapu sin otra recompensa que su satisfacción personal o su salario, pero la gente de Hapu no sólo los ve como gente que trae “apoyo” sino también como gente que al llevarse un registro de sus *kustunri* obtendrán con ella (altos y directos) beneficios monetarios.

Tabla II: Sectores de Hapu y número de comuneros según afiliación religiosa (2008)

Sector	Católicos	Maranatas	Total
Yanaruma	25	0	25
Quchamarka	1	32	33
Raqch'i	9	7	16
TOTAL	35	39	74

Fuente: trabajo de campo.

En su imaginario el *turista* es concebido un extranjero que proviene de espacios donde hay una vasta cantidad de riqueza. Esta percepción se ha construido a través de la interacción directa con estos visitantes así como por los viajes que ellos hacen a la ciudad del Cusco. Visto desde su economía de subsistencia, el Cusco es parte de este mundo donde hay gente que vive en una grotesca opulencia. Pedir y recibir “apoyo” es prácticamente entendido como un imperativo moral. ¿Cómo esta gente que vive en opulencia no puede dar un poco de su dinero? ¿Cómo no pedir y exigir “apoyo” cuando estos visitantes vienen a llevarse su *kustunri* para ganar aun más dinero?

Pero esta no es la única valoración de la *kustunri*. La Iglesia Evangélica Maranata tiene más de una década en Hapu. Actualmente alrededor de cuarenta hogares son maranatas, unos treinta y cinco permanecen siendo “católicos” (aunque cuidan mucho más su relación con los *lugares* – *ruwalkuna* - que con el dios cristiano).

Estas afiliaciones religiosas están distribuidas geográficamente. Hapu tiene tres sectores. Quchamarka es poblado totalmente por poco más de treinta hogares maranatas y un solo hogar católico. Yanaruma es otro sector donde viven veinticinco familias todas católicas. Y en el sector de Raqch'i hay nueve hogares católicos y siete evangélicos.

Como en otros casos (Salas 2000), estas afiliaciones religiosas siguen líneas de facciones preexistentes en la comunidad. Hace diez años la totalidad de familias de Yanaruma eran *maranatas* y las de Quchamarka era fundamentalmente *católicas*.

Cuando las familias de Quchamarka se tornaron *maranatas*, las de Yanaruma volvieron a su *catolicismo*.

En el discurso explícito los maranatas consideran que la *kustunri*, en este caso muy claramente relacionada a los ritos que renuevan las relaciones entre los humanos y los *lugares*, son prácticas idolátricas y formas de rendir culto al demonio. La condena de la tradición es aquí más radical que en el caso de las comunidades de San Salvador: Los hogares que se convierten al evangelismo tienen que quemar ellos mismos todos sus instrumentos musicales, sus vestidos ceremoniales, sus trajes de danza devocional. No solo hay una condena al consumo del alcohol sino también al masticado de hoja de coca – el *hallpay* -. Ambos, el consumo de la coca y del alcohol, están muy relacionados a las prácticas a través de las cuales se reinscriben las relaciones recíprocas - tanto cotidianamente como en contextos festivos - no solo entre seres humanos sino entre estos y los *lugares*. Desde la visión maranata la *kustunri* son prácticas a través de las cuales el demonio ha logrado tener engañados a sus ancestros.

De esta forma los evangélicos no participan en ningún ritual comunal como carnaval o la peregrinación al santuario de Quyllurit'i. Tampoco celebran los rituales familiares en honor de las altas montañas, la tierra y los animales. A todos estos contextos están asociadas formas musicales y de canto que son exclusivas de las comunidades Q'ero. La conversión evangélica significa la pérdida o por lo menos el empobrecimiento de las prácticas Q'ero en Hapu, sobretodo en Quchamarka.

Hace dos años, los líderes del sector Yanaruma comenzaron a criticar abiertamente las prácticas evangélicas. Un elemento crucial en estas críticas es que los maranatas despreciaban la *kustunri* buscando activamente su desaparición. Sin embargo, en las críticas de Yanaruma, los maranatas al mismo tiempo estaban ansiosos de recibir los *apoyos* entregados por los *turistas* que venían hasta Hapu justamente interesados en la *kustunri*.

De este modo la gente de Yanaruma sostiene que los maranatas son gente interesada en obtener beneficios materiales y monetarios. Adicionalmente, ellos no tienen ningún interés en compartirlos. Esto era claro en su interés por los *apoyos* pero también en su negativa a asumir la responsabilidad de los cargos comunales que significan gastos familiares considerables para que la comunidad se festeje a si misma.

El malestar en Yanaruma y en otros hogares *católicos* escaló debido al quiebre del sistema de cargos para el carnaval. Debido a que tantas familias se habían vuelto maranatas no hubo quienes asumieran los cargos de envarados para las fiestas comunales del carnaval del 2007 y no se llevaron a cabo. La gente de Yanaruma decidió que el siguiente ritual comunal lo harían ellos en su sector y ya no en Hatun Hapu, el centro ritual de la comunidad. Esto nunca antes había sucedido. La cosa fue en serio, pues en Yanaruma inclusive construyeron su propio templo (que no sigue el patrón común a los pequeños templos de la zona sino que es de planta circular y con un *pukara* para quemar ofrendas en el centro). Luego de los festejos de carnaval, Yanaruma también organizó su propia comparsa de danzantes para escoltar una nueva *demanda*¹³ propia, distinta de la de Hapu, en peregrinación al Santuario de Quyllurit'i.

Estas acciones de Yanaruma frente a la presencia de maranatas en Hapu fue celebrada y promovida, con “apoyos” para realizar estas celebraciones, por visitantes regulares de Hapu asentados en la ciudad del Cuzco y comprometidos con la permanencia de las tradiciones Q'ero.

Pero Yanaruma no aglutina a todos los *católicos* de Hapu, una pequeña minoría queda en el sector de Raqch'i (ver tabla II). Estos católicos, como todos los años, también acudieron a la peregrinación al Señor de Quyllurit'i con la demanda de la comunidad. Si bien ambos grupos se ignoraron mutuamente eso fue imposible seguir haciéndolo una vez que ambos llegaron al santuario. Ambos grupos se encontraron en la *kancha* que Hapu tiene en el santuario en medio de una atmosfera muy tensa.

Al llevar su propio grupo de danzantes con una demanda distinta a la de Hapu y luego volver a Yanaruma para celebrar Corpus Christi en su nuevo templo, la gente de Yanaruma estaba definiendo una nueva comunidad con un nuevo centro ritual distinto de Hapu. Esta actitud se volvió a repetir en todas las celebraciones comunales a lo largo del 2008. En Hapu no se celebró carnaval ni pascua por la falta de personas que asumieran los cargos. Sin embargo si aunque si se peregrinó nuevamente a Quyllurit'i.

Lamentablemente en el carnaval de Yanaruma del 2008 uno de los carguyuq murió al parecer por una pulmonía: ebrio se había caído en un arroyo y luego se había ido a dormir sin cambiarse la ropa mojada. En la Pascua otra tragedia sucedió

¹³ Una demanda es un ícono – actualmente una fotografía dentro de una pequeña urna de madera – del santo, virgen o cristo en honor del cual la comparsa baila. El objetivo de la comparsa puede ser entendido como el acompañamiento de la demanda a su encuentro con la persona del cual es un ícono. En este caso se trata de una imagen pequeña del Señor de Quyllurit'i.

en Yanaruma. En la fiesta, uno de los comuneros discutió con su esposa, la golpeo y luego desapareció. Fue hallado muerto un par de días después en una punta rocosa. Al parecer se había suicidado ingiriendo medicina para llamas, aunque los pobladores de Yanaruma no aceptan esta versión.

Estas muertes desencadenaron las críticas de los maranatas. Para ellos era claro que dios estaba castigando a Yanaruma por haber renegado de él y haber vuelto a cultivar la *kustunri*. Por otro lado también quedaba claro para ellos que la *kustunri* era negativa pues en estas fiestas el exceso de alcohol hacía que se llegaran a extremos en los cuales se habían perdido dos vidas. Los *católicos* de Hapu también condenaron que se llevaran a cabo estas fiestas en Yanaruma en lugar de Hapu. Aseguraban que cuando estas fiestas se llevaban a cabo en Hapu nunca habían sucedido estas desgracias.

La Junta Directiva Comunal, constituida mayoritariamente por maranatas, junto con las autoridades del Municipio Delegado del Centro Poblado Mayor de Kiku se constituyeron en Yanaruma al ocurrir la última tragedia. Allí decidieron prohibir que se llevara nuevamente una celebración en Yanaruma bajo pena de multa. Al mismo tiempo impusieron una multa al sector por las muertes sucedidas. Esto llevó a un conflicto abierto entre Yanaruma y el resto de la comunidad. Los representantes de Yanaruma en la siguiente asamblea comunicaron que ya no asistirían a ninguna asamblea de Hapu pues ellos ya se consideraban otra comunidad. Paralelamente comenzaron a hacer averiguaciones para lograr constituirse en una comunidad diferente.

Apoyados por algunos visitantes asentados en Cusco, los comuneros de Yanaruma han seguido celebrando sus fiestas en su sector a pesar de las decisiones de la Junta Directiva. Han constituido legalmente la Asociación Ayllu Yanaruma. Debido a las dificultades encontradas para iniciar un proceso de formación de una nueva comunidad y debido al surgimiento de un nuevo equilibrio y convivencia ciertamente precario entre *católicos* y *maranatas*, a la fecha parecen haber desistido de su intento de constituir una nueva comunidad. Sin embargo, los comuneros de Yanaruma no han dejado de presentarse ante el exterior con un discurso en el cual se reclaman auténticos Q'ero y guardianes de tradiciones heredadas de los incas.

4. Un patrón de presencia evangélica en el escenario rural

Hay un patrón de la presencia evangélica en las comunidades rurales en la región que está bien ilustrado por ambos casos. Las iglesias evangélicas tienden a tener mayor acogida y florecimiento en las comunidades campesinas más lejanas de capitales distritales o provinciales o de carreteras que los articulen con la sociedad regional más fluidamente. No es raro que sean estas comunidades justamente las que están a más altura, las comunidades de puna. En el caso de T'irakancha, de ser el epitome de la cultura campesina tradicional cuando era una hacienda en los sesenta (Sallnow 1987) esa ahora la comunidad más claramente evangélica de la zona. T'irakancha sigue siendo la comunidad campesina de más difícil acceso desde San Salvador. Su acceso más fácil actualmente se da desde Huancarani (Paucartambo) - otra zona fuertemente evangélica - antes que desde San Salvador.

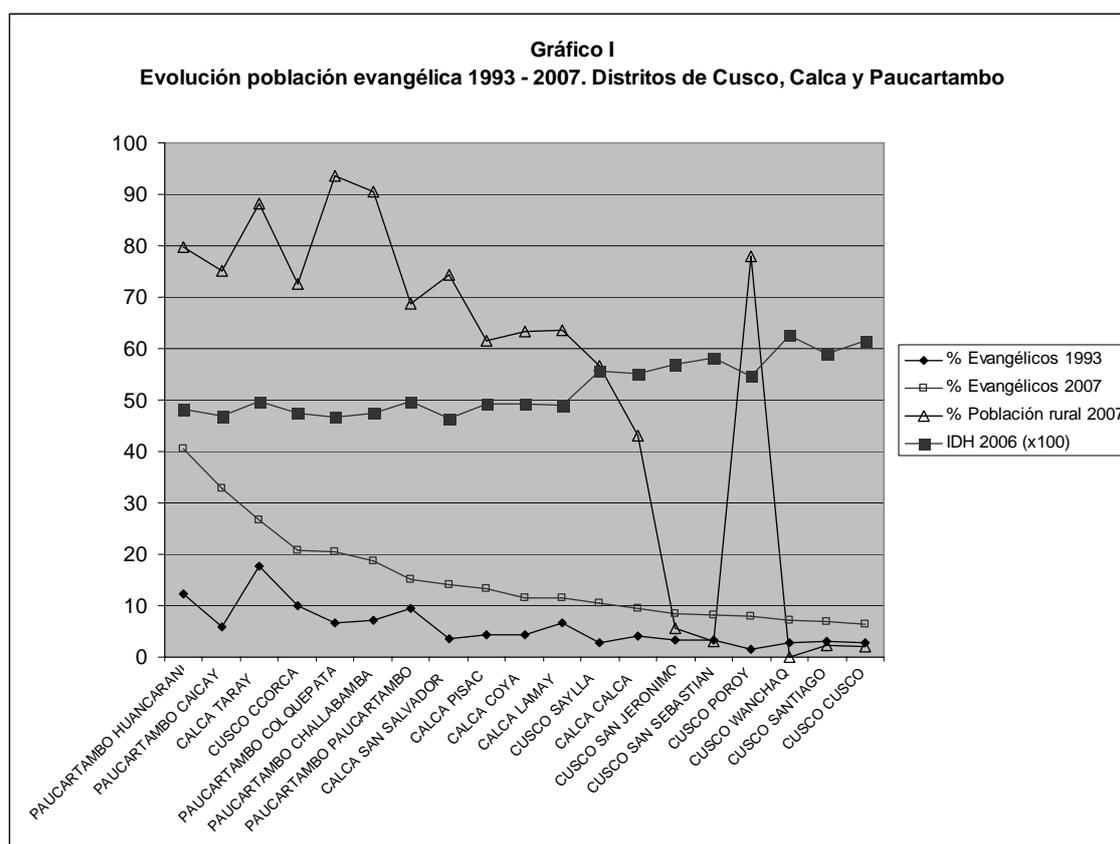
Se puede decir algo similar de Hapu. Se trata de una comunidad campesina remota donde poco más de la mitad de la población se ha convertido al evangelismo a pesar de la existencia de un claro discurso externo y que ha sido apropiado y reelaborado por un sector de la comunidad que valora positivamente la propia tradición.

Este es un patrón extendido. Por ejemplo, este es el caso para el pueblo de Huarcondo (Anta) y sus comunidades vecinas, así como los pueblos y comunidades de Písaq (Pérez 2000: 167), Calca y San Salvador. En estos casos los pueblos capitales son fundamentalmente católicos mientras en las comunidades de "sus alturas" considerables sectores se han hecho evangélicos. Si bien las iglesias evangélicas tienen templos en pueblos y ciudades, su presencia más fuerte se da en las comunidades rurales más pobres. Ocongate presenta un patrón similar aunque en este pueblo la presencia evangélica es mucho más notoria que en los otros mencionados. Además el vecino y creciente pueblo de Tinki es el centro maranata más importante de la zona de Ccatca, Ocongate y Marcapata.

Este proceso de ve reflejado también en la disminución de peregrinos que ha sufrido el Señor Justo Juez. La mayoría de comunidades que acudían a esta peregrinación eran comunidades "de las alturas" de la provincia de Calca y Paucartambo. En contraste, la peregrinación al Señor de Quyllurit'i ha ido creciendo sostenidamente en las últimas décadas mientras progresivamente se ha ido volviendo más urbana (Salas 2006). El grueso de las comparsas que acuden al santuario de Quyllurit'i son comparsas de comunidades de valle, pueblos y ciudades. Al tiempo que esta peregrinación ha ido creciendo muchas comunidades vecinas al santuario

del Señor de Quyllurit'i (situado cerca a los 5000 msnm) han desarrollado una fuerte presencia evangélica y por eso ya no acuden en peregrinación a este santuario sino para hacer pequeños negocios dando servicios a la gran cantidad de peregrinos (alquilando caballos, vendiendo comida o refrescos en el camino al santuario) (ver Salas 2006).¹⁴

Este proceso puede verse en el gráfico I en el que comparo los distritos andinos de las provincias de Calca, Paucartambo y Cusco. Se puede observar que los distritos más rurales y que a la vez muestra un menor *índice de desarrollo humano* (PNUD-Perú 2006) muestran no sólo un mayor porcentaje de evangélicos sino también las tasas más altas de crecimiento de esta población entre 1993 y 2007 (El único distrito que sale del patrón es el distrito cusqueño de Poroy. Es posible que esto se deba a su vecindad con la ciudad del Cusco, a la salida hacia Anta).



IDH: Índice de Desarrollo Humano.

En este cuadro no he incluido los distritos amazónicos de Calca y Paucartambo que muestran una dinámica diferente respecto a los andinos en estas relaciones.

Fuente: Elaboración del autor en base a información de INEI 1994, 2008 y PNUD Perú 2006.

¿Por qué las comunidades más lejanas de los pueblos y las que se encuentran a más altura tienden a acoger con más entusiasmo a las iglesias evangélicas?

¹⁴ Sobre la presencia de Iglesias evangélicas en Ocongate, donde se sitúa el santuario de Quyllurit'i, ver Cárdenas 1997.

En general los miembros de las iglesias evangélicas “son gente que profesa una total confianza en la Biblia” (Marsden 1980 citado por Bonino 1995: 35).

Peculiar importancia se le da a la Biblia, a la que se exalta a la vez como “arma” en la “lucha contra el error” y como un medio indispensable para la evangelización. En ambos sentidos, la Escritura es concebida como teniendo un “poder”, una cierta eficacia intrínseca que reprende, convence y convierte (Bonino 1995: 38).

Para las iglesias evangélicas la fuente última de verdad es un libro. Para dialogar con él es indispensable saber leer (por lo menos que alguien lea por uno). Si bien esta lectura se da en muchos casos en quechua, se trata de lectura a fin de cuentas. El conocimiento adquirido por la lectura y el “estudio” de la biblia está asociado a un estatus superior frente al conocimiento y las prácticas que *sólo son costumbre*. Una de las críticas más fuertes que se hace a la iglesia católica desde estas iglesias evangélicas es que los sacerdotes católicos han ocultado la biblia. Los sacerdotes católicos, teniendo acceso a esta, la habrían ocultado a los fieles dejándolos seguir cultivando la *costumbre* que los mantendría esclavos del demonio.

El usar la lectura como método de acceso a la verdad los vincula a la autoridad de la “ciudad letrada”, esto es, al poder del discurso escrito fundamentalmente asociado a lo urbano, a la ciudad, elemento que ha sido central en la historia de la configuración política del país (y de los países latinoamericanos en general) (Rama 1998[1960]). En general, en la región y el país, hay una clara asociación ideológica entre la literacidad y nociones como “progreso”, “desarrollo”, “conocimiento”, mientras que no saber leer se asocia esencialmente al “retraso”, la “ignorancia”, la “postergación”.¹⁵ Los evangélicos, a través de la lectura de la biblia, capitalizan estas asociaciones que implican, en el escenario comunal, un reclamo de mayor jerarquía sobre los “católicos” que debido a su falta de lectura de la biblia – que también es presentada como no saber leer – siguen practicando la *kustunri* permaneciendo ignorantes y equivocados.

Es sorprendente la consistencia entre diferentes relatos de conversiones al evangelismo. Prácticamente todos siguen un patrón muy claro que puede resumirse en la siguiente fórmula: Antes de ser evangélico era muy borracho, le pegaba a mi mujer, no me preocupaba ni por la educación de mis hijos, todo era borrachera, toda

¹⁵ El rol del conocimiento formal y de la imagen de los intelectuales en la configuración de ideologías raciales-culturales que legitiman la discriminación de los indígenas en la región y el país ha sido analizado por De la Cadena (2000). El reciente incidente provocado por el cuestionamiento de la capacidad de la congresista Hilaria Supa debido a su competencia en el castellano escrito es un claro ejemplo de cómo funciona este mecanismo legitimador de las jerarquías establecidas y de la discriminación. Ver Mariátegui 2009.

mi plata se iba en cargos y fiestas. Ahora ya no tomo, no le pego a mi mujer, me preocupo por la educación de mis hijos para que puedan progresar.

El evangelismo se constituye así en un discurso sobre el ascenso social y el progreso. Es una opción que potencialmente niega el permanecer “ignorantes” y “ciegos” frente al mundo urbano. En este sentido tiene elementos ideológicos emancipadores de estereotipos impuestos desde la ciudad y hegemónicos en la región que asocian a los “campesinos de las alturas” o a los “indios” una esencial “ignorancia” y “premodernidad” muchas veces romantizada en discursos que celebran su rol como “guardines de la auténtica tradición andina”.

Adicionalmente, el evangelismo se presenta como una forma de redención asociada al progreso material. Se condena el consumo de alcohol, el consumo de coca, la *kustunri* presentándolos no solo como formas reñidas con la verdad de la biblia sino también como fuentes de pobreza esencialmente ligadas a la explotación.

El trío conformado por el sacerdote, el terrateniente y el gobernador constituía la expresión inmediata de los explotadores de los indios. Y uno de sus medios más efectivos de dominación era el alcohol y la coca [...] En tal situación era lógico que el protestantismo se presentara como una alternativa de liberación (Barreda 1993: 67).

La siguiente es una evaluación de la situación de los campesinos previa a la presencia evangélica pensada para el caso del distrito de Ocongate (Quispicanchis) y es un buen ejemplo de cómo se retrata a la sociedad rural que sería redimida gracias a la presencia evangélica:

Los campesinos por obligación tenían que recibir los cargos que después se convirtieron en necesidad de conciencia en ellos, en la creencia de que si no cumplen Tayta Diosito les iba a castigar con maldiciones en sus cosechas y ganados. [...] “La crueldad del destino” y la resignación a seguir en tal situación les condujo a esconderse en el vicio de la coca y el alcohol, empeorando su condición paupérrima, no solamente en el sentido económico, faltando irresponsablemente a sus obligaciones de trabajo para su sustento, sino en el sentido moral y espiritual, pues las relaciones familiares se deterioran completamente, la mujer es postergada a rango de inferioridad, los hijos maltratados, ignorados infinidad de veces, violados, abandonados sin protección paterna, con un futuro desesperante hundiéndose en un vacío existencialista sin solución (Cárdenas 1997: 68-70).¹⁶

De esta forma, el discurso evangélico constituye una fuente de liberación de los estereotipos asociados esencialmente al “indio de las alturas” siempre y cuando uno se convierta a esta religión, y así deje de ser uno de ellos. El permanecer

¹⁶ Es fácil refutar una serie de falacias contenidas en estos fragmentos. Respecto al rol de la coca y el alcohol ver Allen 2008. Respecto a la esencial negatividad de los sistemas de cargos ver Perez 2004, Sobre el compadrazgo ver Leinawaiver 2005. Sobre la supuesta resignación a una condición miserable ver De la Cadena 2005, Degregori 1996 entre otros. Estos textos citados muestran visiones menos estereotipadas en las cuales estas prácticas no son ni celebradas románticamente ni condenadas ciegamente y en los que no se deja de mostrar como estas también reproducen jerarquías sociales y son producto y productoras de relaciones autoritarias y clientelísticas.

cultivando la *kustunri* es seguir ciego, ignorante y pobre, y no hacer nada por salir de una condición miserable, es seguir siendo “indio”. Más aún este discurso evangélico niega toda agencia de los campesinos indígenas que no hayan “despertado” gracias al evangelismo. El discurso evangélico no reta sino más bien refuerza ideologías de diferenciación social en las cuales lo campesino culturalmente indígena está asociado esencialmente a la ignorancia y la pobreza. Dejar de ser pobre y de ser ignorante es equivalente a dejar de cultivar la *kustunri* y por ende dejar de ser culturalmente indígena.

Este discurso y sus promesas de “progreso” y “modernidad” han sido recibidos con entusiasmo por cierto segmento de nuevos líderes. Muchos líderes evangélicos asumen cargos en la Junta Directiva Comunal debido a su literacidad. Este es el caso del pastor de Hapu que reiteradamente es nombrado Secretario de la comunidad. Este es también un patrón extendido. Pérez (2004) documenta esto para la comunidad de Chawaytiri (Pisaq), colindante con Qamawara (San Salvador) y Cárdenas (1997) para comunidades de Ocongate (Quispicanchis). Hay casos en que se asocia la presencia y liderazgo evangélico a mejores niveles de organización y a una mejora en los niveles de articulación colectiva reflejada en obras comunales como sistemas de agua potable o construcción de más aulas para la escuela (ver Cárdenas 1997). En las palabras del párroco jesuita de Marcapata (Quispicanchis), los evangélicos “normalmente son gente con una formación un poquito más que los demás, tienen más inquietudes que el resto”(Cárdenas 1997: 42-43).

Estos niveles de articulación colectiva antes que reflejar un ethos comunitario esencialmente andino o una virtud del evangelismo (Cárdenas 1997) están en directa relación con contextos en los que acciones familiares en pos de mayor bienestar son inviables o desventajosas. La “inquietud” potenciada por procesos de conversión al evangelismo fortalece la acción colectiva comunal que constituye una de las pocas formas viables de lograr progresos familiares (Kervin 1989).

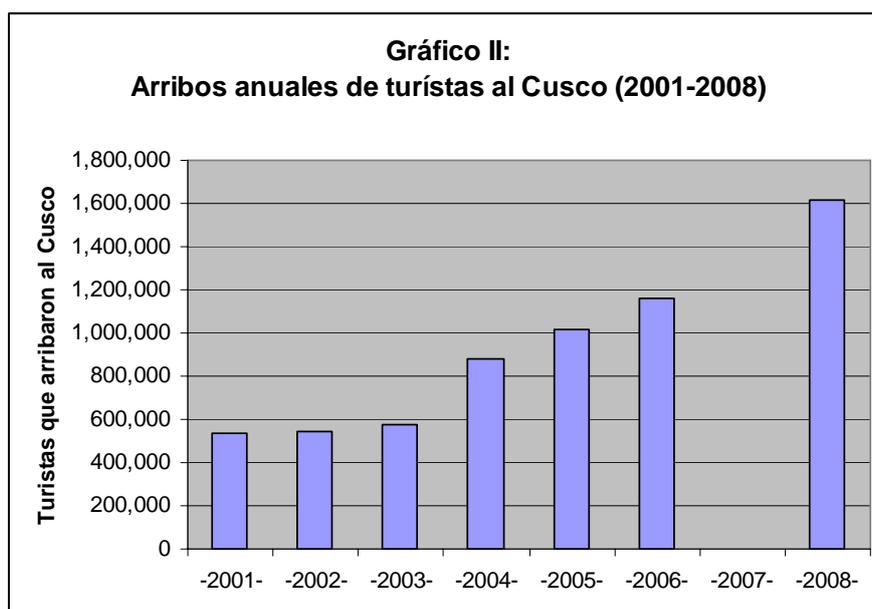
5. Turismo, expectativas y relación con la propia tradición.

En los últimos quince años el turismo ha venido creciendo sostenidamente y se ha consolidado en la principal actividad económica de la región (ver gráfico II). Paralelamente se han venido emergiendo de relativamente nuevas formas de turismo

que van involucrando no solo sitios arqueológicos y monumentos coloniales sino también al espacio rural, sus pobladores y sus culturas.

Quizás una de las primeras formas de relación entre pobladores rurales y el turismo en el Cusco fue el trabajo – muchas veces en pésimas condiciones - como portadores en el Camino Inca y luego en las numerosas rutas de trekking que se han ido desarrollando (ver Laats 2005: 124-132). A través de la emergencia y aun incipiente consolidación de los llamados turismo vivencial, de aventura y místico algunas comunidades rurales se han vinculado más directamente con la actividad turística. Otra forma de relación se ha dado en la producción de artesanía. Aquí el caso de Písaq es muy ilustrativo en relación a la cerámica. A esto se ha añadido un nuevo rubro: la producción de textiles con tintes naturales producidos casi exclusivamente por comunidades “de altura”.

Estos procesos han insertado a algunas poblaciones rurales en circuitos económicos directamente relacionados al turismo, sin embargo, para la mayoría de población rural la posibilidad de involucrarse y beneficiarse directamente de la actividad turística se ha constituido sobretodo en una fuerte expectativa. Los dos casos presentados son claros ejemplos de este proceso. Ninguna de las comunidades de San Salvador ni la comunidad de Hapu se tienen interacción directa con la actividad turística. No obstante en ambas comunidades las expectativas en torno a los posibles beneficios a obtener con esta actividad han sido componentes fundamentales en la configuración del imaginario sobre el desarrollo futuro de estas comunidad y han articulado conflictos.



Fuente: Elaboración propia con estadísticas de la Dirección Regional de Comercio Exterior y Turismo (www.dirceturcusco.gob.pe). No existen datos disponibles para 2007.

La emergencia de estas expectativas se ha venido construyendo sobre un proceso de adopción y transformación de la ideología producida por las élites de la ciudad del Cusco sobretodo entre los años 20 y 50 del siglo pasado, y que se han constituido con diversas variantes en parte fundamental del regionalismo cusqueño contemporáneo. Me refiero en particular a la celebración del pasado inca como piedra angular del orgullo cusqueño, y la casi exclusiva valoración de la cultura rural más tradicional en tanto sobrevivencia (persistencia, resistencia) de lo inca en el presente

Los indigenistas proyectaron esta imagen romantizada el pasado inca en el presente rural geográficamente distante. De acuerdo a las visiones indigenistas el 'auténtico indio', el verdadero rebelde, la cultura andina 'auténtica' está siempre un poco más lejos, en la siguiente provincia, más allá de la frontera (Poole 1987: 368, traducción del autor).

Tal como lo mencioné arriba, el caso de las comunidades Q'ero es el ejemplo paradigmático de esta construcción ideológica (ver Salas 2006). Esta visión que aparentemente revaloriza la cultura indígena esta asociada a visiones que enmarcan lo indígena como esencialmente premoderno y perteneciente al pasado. De esto se sigue que para que las poblaciones rurales accedan a una plena ciudadanía lo indígena – asociado a la pobreza y la ignorancia - debe ser dejada de lado.

La apropiación rural de esta ideología es ambigua. Por un lado produce un discurso de reivindicación cultural indígena pero por otro reduce lo indígena a lo que se entiende como auténticamente tradicional aunque esto último usualmente se trate de tradiciones inventadas (Hobsbawn 1983) y asociando esta autenticidad con una forma de ser indígena esencialmente rural, campesina y premoderna en la que se exalta por ejemplo el “traje típico”. Esta reinterpretación está asociada a una emergente valoración de la *kustunri* presente tanto en Qamawara como en Hapu.

En Qamawara es patente un discurso sobre la necesidad de conservar la *kustunri*, de impedir su desaparición. Este discurso es vehemente enarbolado por los “residentes” que vienen de Cusco para las Asambleas Comunales. Adicionalmente en él se asocia la *kustunri* con el progreso de la comunidad. Si es que se “mantiene” la *kustunri* y en algunos casos si se la “recupera”, entonces será posible con el tiempo poder acceder a los beneficios del turismo. Así en parte la celebración de la *kustunri* está asociada a la expectativa de un futuro ingreso monetario. Esta visión es reforzada por el conocimiento de incursiones iniciales de comunidades campesinas

del vecino distrito de Písaq en negocios relacionados con el turismo: la producción de textiles con tintes orgánicos, la cerámica y el novedoso turismo vivencial.

Desde esta visión, dejar que se pierdan las costumbres es económicamente irracional. En la visión de los residentes, perder las costumbres es echar al agua la principal fuente del futuro progreso de la comunidad. Son estas ideas las que han hecho posible el replanteamiento de la fiesta del Señor Justo Juez en Qamawara y el traslado del Tupaq de carnaval de Chiwchillani a Qamawara que se dio en el 2009.

Este discurso en parte es posible por la autoridad informal que se les da a los residentes. Esta se fundamenta en gran medida en el éxito económico que es exhibido en la ropa, los celulares, las cámaras de video que los residentes usan. También está señalado en los autos en que llegan a la comunidad, ya sean taxis o autos propios; o en el consumo de cerveza o en los platos que incluyen presas de pollo en los cargos que los residentes auspician. Otra fuente de autoridad es la experiencia de haber vivido en espacios urbanos que está asociada a un mayor grado de educación formal. Esta experiencia urbana les daría “más mundo”, esto es, una visión más amplia de la realidad más allá de la comunidad local, que incluye opiniones sobre qué es lo mejor para la comunidad y hacia donde se debe apuntar para alcanzar un mayor progreso.

La fluidez y densidad de las redes entre los comuneros de Qamawara y sus residentes no es un fenómeno que se dé en la misma intensidad en las otras comunidades de San Salvador mencionadas en el texto lo que explicaría en parte el poco éxito de las iglesias evangélicas en Qamawara. Los “residentes” de T’irakancha no tienen la capacidad económica suficiente para reclamar una posición similar a la de los de Qamawara. En T’irakancha no se dan las mismas formas de ostentación en el consumo de bienes suntuarios o en la posesión de taxis.

En el caso de Hapu, la celebración de la kustunri no proviene de procesos migratorios o de la cercanía de un atractivo turístico importante – como el sitio arqueológico de Intiwatana en Písaq - . Esta ha sido elaborada a partir de la fama que las comunidades Q’ero han adquirido en la ciudad del Cusco y en el exterior¹⁷ y que ha hecho que desde hace más de una década diferentes visitantes arriben a esta comunidad interesados en su tradición cultural. En general, los visitantes a Hapu tienen una posición de rechazo y crítica clara a la presencia evangélica en la comunidad y contribuyen activamente tanto con sus discursos como con “apoyos” a la

¹⁷ Una búsqueda de “q’ero” en Google da más de 80 mil páginas.

preservación de la kustunri. En Hapu, en particular en Yanaruma, la kustunri también se ha venido asociando a las posibilidades de desarrollo económico y progreso. El rol de guardianes de la tradición se torna también en una fuente de ingresos económicos. Un aspecto central de las críticas cruzadas entre maranatas y católicos de Yanaruma es que ambos están interesados en beneficiarse de la kustunri. Para los católicos de Yanaruma los evangélicos no tienen derecho a beneficiarse de los apoyos pues estos son obtenidos gracias a la kustunri que ellos buscan erradicar. Para los maranatas, los católicos solamente han vuelto a practicar la kustunri debido a su interés en los apoyos.

Estos procesos de valoración de la kustunri y de un incipiente orgullo étnico emergen pues del diálogo y la apropiación de ideologías de diferenciación social producidas desde la ciudad del Cusco en las que la cultura indígena es enmarcada y valorada en tanto sobrevivencia premoderna de un pasado remoto. Al aceptar el rol de “guardianes de la tradición” estas comunidades o parte de ellas están auto representándose como “auténticos indios”.

Es importante no perder de vista que los esfuerzos por “mantener” la kustunri y más aun el “rescatarla” son formas de emprender invención de nuevas tradiciones (Hobsbawm 1983) que se alimentan de recursos culturales previos. Por un lado la relación y las expectativas respecto al turismo tenderían a hacer de estas nuevas formas culturales productos mercantiles pensados en atraer turistas deseosos de experimentar culturales exóticas y premodernas (Povinelli 2001). Estas entonces estarían funcionando también como poderosos mecanismos de reproducción de las jerarquías sociales establecidas. Sin embargo no se puede descartar que esta valoración de la kustunri pueda también desarrollar formas ideológicas divergentes de las ideologías hegemónicas. Después de todo esta valoración de la tradición tiene como expectativa el acceso a ingreso monetario y con este el acceso a mercancías, servicios y conocimientos inaccesibles desde economías de subsistencia. De esta forma, la kustunri también es vista como un camino al “desarrollo”.

6. Escenarios de conflictos y visiones de desarrollo.

Los dos casos presentados nos muestran escenarios en los cuales están presentes una creciente valoración positiva de la kustunri en tensión y conflicto con la presencia de iglesias evangélicas. Sin embargo estos elementos están configurados

en formas diferentes y también los resultados de estos conflictos corren por causas diferentes.

Es muy probable que este tipo de conflictividad esté presente en muchas otras comunidades campesinas de la región. Como mencioné al principio del texto, este es un proceso mayormente silencioso que no resulta – hasta el momento - en conflictos mayores que impliquen la intervención de autoridades extra comunales. A partir de los dos casos expuestos y de la discusión sobre el evangelismo y el turismo presentada arriba podemos pensar en diferentes formas de configuración de escenarios conflictivos:

El **primer escenario** estaría representado por Qamawara: una comunidad en la cual prácticamente no hay presencia evangélica en la cual el discurso de revaloración de la kustunri es dominante y ha logrado cambiar algunas prácticas con la expectativa de futuros ingresos económicos por el turismo. Este escenario estaría asociado a redes fluidas y vigorosas que vinculan a la comunidad con sus residentes urbanos. En este tipo de escenario el discurso de revalorización de la tradición es mucho más fuerte que las promesas de progreso ofrecidas por las iglesias evangélicas. Después de todo, los residentes en la ciudad ofrecen un camino al progreso - que implica la migración – que no se muestra demasiado esquivo. En este escenario no hay un conflicto dentro de la comunidad. El conflicto más bien termina siendo un conflicto entre comunidades por intentos de apropiación y control de lo que es percibido como futuros atractivos turísticos (la imagen del Sr. Justo Juez, el control sobre los rituales del Tupay).

Un **segundo escenario** estaría representado por comunidades como T'irakancha. A diferencia del tipo anterior, en este escenario las promesas de progreso del evangelismo son dominantes frente a los discursos de revaloración de la kustunri. El evangelismo es abrazado por un porcentaje crítico de la población y por los nuevos líderes comunales. Sin embargo este escenario no implica la erradicación de la kustunri. En T'irakancha, pese a la fuerte presencia evangélica, el sistema de cargos asociado a los alcaldes vara sigue funcionando. Esto es posible a través de procesos de negociación entre católicos y evangélicos que ha logrado llegar a cierto nivel de equilibrio. La negociación ha implicado que ambos grupos cedan algo. Los evangélicos se niegan a participar en cargos que impliquen el culto a santos o cruces (es decir, se niegan a ceder en el campo de la riliyun) sin embargo han aceptado asumir cargos que no impliquen presencia de imágenes católicas pero que implican

rituales donde se interactúa con las personas no humanas que constituyen el paisaje (pachamama, apus, ríos, etc.) a condición de que no se los obligue a consumir alcohol. Es decir, los evangélicos han aceptado participar en espacios de la kustunri. Para los evangélicos esto ha significado un replanteamiento de lo que es la kustunri: algo que solamente es un asunto de repetición ritual que no tiene reales implicancias religiosas y que puede ser considerado simplemente costumbres de los antiguos que no tienen consecuencias reales en el mundo. El caso de Chawaytiri analizado por Pérez (2000: 170) es muy similar al de T'irakancha. Un evangélico de Chawaytiri sostiene por ejemplo:

Según la Biblia el ch'uyay (rituales de fertilidad del ganado), el mojón muyuy (linderaje de la comunidad) esto vale porque solo es una costumbre. Nosotros siempre de la Biblia nos agarramos, y ella es la que nos ordena para hacer cualquier cosa.

En este escenario entonces, el potencial conflicto entre quienes cultivan la kustunri y los evangélicos es resuelto a través de concesiones en ambos grupos. A los evangélicos no se les exige que participen en todos los cargos y estos aceptan participar en algunos cargos que están relacionados a la kustunri pero que no implican imágenes católicas que consideran idolátricas.

Un **tercer escenario** está representado por Hapu. En esta comunidad tanto la celebración de la tradición como el evangelismo están fuertemente presentes en facciones distintas. Esto produce una polarización mayor dentro de la comunidad. En Hapu, a diferencia de los casos de T'irakancha o Chawaytiri, los evangélicos no aceptan participar de ninguna práctica que implique culto a las personas no humanas que constituyen el paisaje. La kustunri en este caso también es parte de la idolatría. Tal como mencioné arriba en la conversión a la iglesia maranata el converso tiene que quemar los instrumentos musicales que utilizados en las celebraciones de la fertilidad de los animales que implican agradecimiento a las montañas y a la tierra. También se niegan a masticar coca, una actividad cotidiana en la que rutinariamente se invita a participar a las personas-lugares. Los maranata también se niegan a bailar si no es para alabar a dios. De este modo se niegan a participar en ningún tipo de práctica relacionada a la kustunri y esto lleva al quiebre de los sistemas de transmisión de cargos. Como reacción a esto los pobladores de Yanaruma deciden practicar la kustunri dentro de su sector y acuerdan prohibir las conversiones al evangelismo entre los miembros del sector. Al relocalizar las actividades comunales de la kustunri en su sector (en particular los carnavales, la pascua y la peregrinación

a Quyllurit'i) tácitamente definen un nuevo centro comunal y esto no tarda en escalar en intentos de constituir legalmente una nueva comunidad.

En este escenario el conflicto puede escalar mucho más fácilmente. En el caso de Hapu el conflicto se viene manteniendo irresuelto y en un equilibrio inestable. Es posible que vuelva a escalar. Un posible fraccionamiento del terreno comunal es muy problemático porque los comuneros de todos los sectores tienen tierras de rotación en todos los sectores de la comunidad. Dividir el terreno comunal implicaría una compleja reconfiguración del patrón de tenencia de parcelas que generaría muchísimos más conflictos entre familias, más allá del conflicto entre sectores presente ahora.

El tercer escenario implica un perfil particular de comunidad: Una que sea de difícil acceso y de débil articulación con espacios urbanos que les proporcionen posibilidades de intentar una migración. Este escenario es aquel en el que florecen las iglesias evangélicas en la región. Por otro lado tiene que ser una comunidad que este expuesta de manera cercana a la actividad turística de tal forma que sus miembros puedan tener cierta certidumbre de que es posible obtener en un futuro cercano beneficios del turismo. Esta configuración posiblemente no es muy común pero ante el desarrollo del turismo vivencial es probable que se haga más amplia. Esto debido a que los operadores de turismo vivencial necesitan de comunidades campesinas que puedan ofrecer una autenticidad indígena lo menos "contaminada" por la "modernidad". Las comunidades que ofrecen esto son justamente aquellas comunidades donde más éxito han tenido las iglesias evangélicas, de modo que el escenarios de conflicto como el de Hapu podrían multiplicarse en un futuro cercano.

Tanto el discurso evangélico que condena la kustunri como la nueva valoración de esta son visiones alternativas y contrapuestas de progreso y desarrollo. Ambas están asociadas fuertemente a la adquisición de ingreso monetario, inversión en educación y acceso a los beneficios de la ciudad letrada. No obstante que estos dos caminos son diametralmente opuestos, ambos comparten y reproducen en distintas formas las ideologías de diferenciación social hegemónicas en la región que ubican al campesino culturalmente indígena en el estrato más bajo de la jerarquía social de la región.

Si bien estos conflictos parten de certidumbres religiosas contrapuestas, es notable cómo están fuertemente relacionados a visiones de desarrollo y progreso ya sea familiar o comunal. Es también importante señalar que el escalamiento de estos

conflictos - como podría suceder en el caso de Hapu - lleva a conflictos sobre el territorio comunal. Tal como los conflictos mineros muestran claramente, una de las objetivos más importantes de la comunidad campesina como institución es la defensa del territorio comunal. En este sentido la presencia de corporaciones mineras en espacio rurales tienen como efecto indirecto el fortalecimiento de las comunidades campesinas (Salas 2008).¹⁸ En el caso de los conflictos que presento en este texto, el tercer escenario podría llevar en su escalamiento a conflictos mayores cuyo centro se desplazaría de la diferencia religiosa a los derechos sobre el terreno comunal y en último caso a intentos de creación de nuevas comunidades.

Referencias

- Allen, C. J. 2008. *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: CBC.
- Barreda, P. 1993. Evidencias de un nuevo protestantismo: El caso de la Iglesia Evangélica Peruana. *Cristianismo y Sociedad* 115:57-81
- Bonino, J. M. 1995. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires y Grand Rapids: William B. Eerd Publishing Company.
- Cárdenas, E. 1997. *Ocongate. Los cristianos no católicos y el desarrollo*. Cusco: CBC Colegio Universitario Andino (monografía).
- CCLD, MDSS, and CBC. 2005. *Plan de Desarrollo Concertado del Distrito de San Salvador al 2014*. Cusco: CCLD, MDSS, CBC
- De-Echave, J., A. Diez, L. Huber, B. Revesz, X. Ricard, and M. Tanaka. 2009. *Minería y Conflicto Social*. Lima: IEP, CIPCA, CBC, CIES.
- De la Cadena, M. 2000. *Indigenous Mestizos : the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991. Latin America otherwise*. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2005. Are mestizos hybrids?: the conceptual politics of Andean identities. *Journal of Latin American studies* 37:259-284.
- Defensoría-del-Pueblo. 2009 *63° Reporte de Conflictos Sociales, mayo 2009*. Lima: Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad.
- Degregori, C. I. 1996. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, 1. edition. *Estudios de la sociedad rural ; 15*. Lima: IEP Ediciones.
- Flores Ochoa, J., and A. M. Fries. 1989. *Puna, qheswa, yunga. El hombre y su medio en Q'ero*. Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva.
- Flores Ochoa, J., J. Nuñez del Prado, and M. Castillo. 2005. *Q'ero, El Ultimo Ayllu Inka*. Lima, : Fondo Editorial UNMSM, INC Cusco.
- INEI. 1994. *Censos nacionales 1993, IX de población, IV de vivienda*. Lima: INEI.
- . 2008. *Censos Nacionales 2007: XI de Poblacion y VI de Vivienda*. Lima: www.inei.gob.pe.

¹⁸ Justamente cuando el conflicto entre católicos y maranatas pasaba por su peor momento en Hapu corrió fuertemente el rumor por la zona de la presencia de mineros. El rumor no ha cesado y efectivamente representantes de una empresa minera se hicieron presentes en la vecina comunidad de Kiku. Es posible que la potencial amenaza de empresas mineras sobre el territorio comunal haya tenido como efecto indirecto frenar el escalamiento del conflicto interno en Hapu.

- Kervin, B. 1989. Campesinos y acción colectiva: La organización del espacio en comunidades de la sierra sur del Perú. *Revista Andina* 7.
- Laats, H. 2005. *Hybrid Forms of Conflict Management and Social Learning in the Department of Cusco, Peru*. Tesis doctoral: Universidad de Wageningen.
- Leinaweaver, J. B. 2005. Familiar ways : child circulation in Andean Peru. PhD Dissertation, University of Michigan.
- Mariátegui, A. 2009. "Supa no supo," in *Correo*, 25 de abril. Lima.
- Marsden, G. 1980 *Fundamentalism and American Culture: The shaping of twentieth Century evangelicalism: 1870 – 1925*. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Ormachea, I. 1999. *Manual de Conciliación*. Lima: IPRECON.
- Perez, B. 2000. *Autoridad, orden e identidad en el sur andino peruano: Las representaciones del wachu en el distrito de Pisac, Calca, Perú*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.
- . 2004. *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert.
- PETT. 2006 *Directorio de comunidades campesinas del Peru*. Lima: Ministerio de Agricultura. Direccion de Titulacion y Saneamiento Legal.
- PNUD-Perú. 2006. *Hacia una descentralización con ciudadanía. Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2006*. Lima.
- Poole, D. 1987. Landscapes of power in a cattle-rustling culture of southern Andean Peru. *Dialectical anthropology* 12:367-98.
- Povinelli, E. A. 2001. "Consuming Geist: Popontology and the Spirit of Capital in Indigenous Australia," in *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Edited by J. Comaroff and J. Comaroff, pp. 241 - 270: Duke University Press.
- Rama, A. 1998[1960]. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Salas, G. 2000. "Entre litigios y predicadores. Desarrollo y escena política actual en comunidades campesinas de Cajamarca," in *Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Edited by J. Ansión, A. Diez, and L. Mujica, pp. 29-62. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- . 2003. Curanderos, peregrinos y turistas. Procesos interculturales en la sociedad cusqueña contemporánea. *Antropológica* 21:145 - 171.
- . 2006. "Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i," in *Mirando la Esfera Pública desde la Cultura en el Perú*. Edited by G. Cánepa and M. E. Ulfe. Lima: Concytec.
- . 2008. *Dinámica Social y Minería. Familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (1997-2002)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sallnow, M. J. 1987. *Pilgrims of the Andes : regional cults in Cusco*. *Smithsonian series in ethnographic inquiry*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.