

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

Procesos interculturales en la sociedad cusqueña contemporánea

Guillermo Salas C.



ESTE ARTÍCULO¹ busca indagar en la interacción entre la sociedad rural cusqueña, la sociedad urbana y los extranjeros que arriban a Cusco. Analizamos algunas ideas comunes sobre la cultura andina: los discursos que se han venido construyendo a su alrededor, en el sentido común o en las disciplinas académicas. Nuestros datos de campo, en su mayoría, provienen de la provincia de Quispicanchis, en particular del distrito de Ocongate. Parte del texto girará en torno a la peregrinación anual de Qoyllur Rit'i y a las visiones que se

¹ La primera versión de este texto fue la monografía "La tradición religiosa andina: entre el esoterismo y la reinención", presentada en el pregrado de antropología en 1998. Posteriormente, una versión corregida de ese mismo trabajo ganó una mención honrosa en el concurso de ensayos "El Perú al fin del milenio", organizado por la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Este artículo es una versión más cuidada de ese ensayo de 1999, enriquecido con las discusiones sostenidas con tres colegas: Marcel Velásquez, Esteban Arias y Juan Javier Rivera. Quiero agradecer, además, a quienes me acompañaron en los últimos años en la peregrinación al Señor de Qoyllur Rit'i: el antropólogo Juan Javier Rivera Andía, la estudiante de ciencias sociales Adriana Dávila, y Juan Salas, estudiante de arte de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

GUILLERMO SALAS C.

tienen de ésta y de sus protagonistas desde espacios más bien urbanos. El resto de datos proviene de otras áreas serranas del departamento de Cusco y de la ciudad, donde se construyen discursos sobre el mundo rural y sobre su interacción con el turismo extranjero.

1. SOBRE LA PEREGRINACIÓN A QOYLLUR RIT'I

Lo andino: a propósito de cómo se ve la peregrinación

La imagen que se ha ido construyendo sobre la peregrinación a Qoyllur Rit'i es la de una fiesta indígena en la que los campesinos de los altos terrenos andinos –generalmente pastores de puna– acuden anualmente a un lugar totalmente inhóspito, al pie de un nevado, para reafirmar su relación con la naturaleza y agradecer y propiciar la fertilidad de la tierra y de los animales. Los campesinos van a adorar a los *apus* y a las *huacas*, que no han podido ser vencidos no obstante los quinientos años de presencia de la Iglesia y de los occidentales. En medio de esto se recrearían mitos de origen y las relaciones entre grupos étnicos cuyos orígenes se pierden en las épocas incaicas y preincaicas. Estos orígenes se expresan a través de danzas como los *qollas* o los *chunchos* (Quispicanchis, Paucartambo, etc.) o en la ascensión de los *ukukus* a un nevado.

Esta imagen se ve alterada y amenazada por los cambios que se han ido produciendo en las últimas décadas. La incursión de los juegos con piedras y las *alasitas*, la presencia del mercado, los peregrinos urbanos “mestizos”, la disminución de comparsas de *wayri chunchos*² y la aparición de las bulliciosas bandas puneñas amenazan a esta esencia y a este sentido primordial de la peregrinación.

² Los bailarines de *wayri chuncho* están recargados con lo que sería lo más esencialmente andino en Qoyllur Rit'i. Las comunidades tradicionales y cercanas del santuario, que se encuentran entre las más pobres, son las que traen esta danza con sus tocados y pelucas de plumas de guacamayo y lanzas de chonta. La danza representa a los indígenas selváticos. Estos danzarines son los preferidos del Señor y la música de esta danza es utilizada por todas las demás cuando se trasladan de un lugar a otro. Hay investigadores que los asocian con los mitos de Inkarrí recogidos en Q'ero o con los *nawpa machus*, humanidad anterior a la de los runas que huyendo a la selva lograron sobrevivir a la primera salida del sol.

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

Para unos, este sentido aún se mantiene y perdura, a pesar de la presencia de todos estos elementos, a los que hay que sumar cada vez mayor cantidad de turistas, documentalistas y antropólogos. Hay grupos selectos de quechuas herederos de las antiguas tradiciones que tercamente conservan el sentido primordial de la fiesta, ejemplo paradigmático de ello son los famosos y pobres *q'eros*³. Para otros, las posiciones esencialistas son trasnochadas y arcaicas. Lo que se encuentra en Qoyllur Rit'i son quechuas empobrecidos que van renunciando a sus raíces y se van volviendo occidentales. Ya no mantienen esa relación armoniosa con la naturaleza, de alguna manera su ser indígena se ha visto alterado y trastocado por la influencia de Occidente, del mercado, de los medios de comunicación. Qoyllur Rit'i sólo es una sobrevivencia, más o menos bastarda, de lo que alguna vez fue una gran fiesta inca relacionada con las pléyades. El futuro de lo indígena en la peregrinación es poco menos que nulo.

Las posiciones antes presentadas no han sido construidas por la gran mayoría de los peregrinos que anualmente inundan la rinconada de Sinak'ara, a 4800 m.s.n.m., sino por intelectuales, investigadores, periodistas y artistas más bien urbanos y de clase media, cusqueños, peruanos y extranjeros. Ambas posiciones son dos extremos de un mismo eje. Comparten el presupuesto de que las culturas son esenciales, que tienen un núcleo duro y definido que no cambia con el tiempo. Además, las culturas luchan entre ellas, como organismos coherentes y tienen cierto grupo selecto (que podrían ser los sacerdotes *q'eros* en este caso) encargado de mantenerlas intactas mediante un mecanismo misterioso. También está

³ Los *q'eros* son una comunidad que se ha convertido en el paradigma de la pervivencia de lo incaico en comunidades contemporáneas. En los años cincuenta, una expedición a cargo del antropólogo Óscar Núñez del Prado los dio a conocer luego de vencer la oposición de hacendados, autoridades y la difícil geografía que los mantenía prácticamente aislados. Se los bautizó como el "último ayllu inca" y de ellos se recogió la primera versión del mito de Inkarrí (una no mesiánica). Sus *uncus*, sus técnicas de tejido, sus largas trenzas eran distintas a las demás comunidades quechuas cusqueñas. Actualmente gozan de fama de ser excelentes curanderos y de ser la única comunidad que alberga *altomisayoq*, el más alto grado de la jerarquía de los curanderos quechuas.

GUILLERMO SALAS C.

presente el supuesto de que un individuo o un grupo manejan solamente una identidad y que, al empezar a manejar otra, inevitablemente la primera va siendo dejada de lado y desaparecerá con el tiempo.

Si se entiende la cultura como un conjunto de sistemas simbólicos, lo anterior es fácilmente rebatible. La cultura es la forma en que los seres humanos aprehendemos el mundo. Cada momento es una situación nueva que es asimilada a través de nuestra experiencia previa. Nuestro universo simbólico se está reconstituyendo constantemente, cada vez que nos enfrentamos a hechos nuevos. La transformación de una cultura es uno de sus modos de reproducción.

Desde este punto de vista, es lógico que ante posibilidades de apropiación de nuevos universos simbólicos, cualquier individuo, y por ende cualquier cultura que entre en contacto con otra, se apropiará de todo lo que de ella le resulte útil (Fuenzalida 1992: 11). Es preciso entender que la cultura está en la cabeza de los individuos, en el plano de la interioridad. Una cultura no es un ente supraindividual que tenga una existencia homogénea al exterior de las personas. Es más bien cierto grado de homogeneidad entre los sistemas simbólicos de un conjunto de individuos (una sociedad) que puede ser muy alto (como en una sociedad de bandas) o bajo y diverso (como en las subculturas de una cultura urbana contemporánea).

Por otro lado, estos sistemas simbólicos se pueden entender también como un conjunto de soluciones acumuladas a problemas surgidos en la historia de una sociedad. Estos problemas nacen en la relación con la naturaleza y con otros hombres. En la medida en que los problemas cambien, las soluciones también lo harán. Es obvio que desde que se dio el contacto entre las culturas occidentales y las andinas, los problemas han ido variando mucho a través del tiempo. La vigencia de soluciones a problemas está relacionada con su capacidad de actualización. Lo valioso, útil se conserva y lo otro se deja de lado, adoptando soluciones nuevas sin importar si provienen de “culturas enemigas” (Golte 1981: 59) Así, no tiene sustento suponer costumbres y principios inmutables en una cultura.

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

Una aproximación más adecuada hacia “una” cultura en particular (como “la cultura andina”) es entenderla como un proceso en el tiempo. La particularidad de cada cultura no se debe a una esencia inmutable sino a un proceso particular debido al cual esta cultura presenta su configuración actual. Cuando miembros de culturas diferentes se “encuentran”, es decir, empiezan a interactuar, no lo hacen en relaciones de igualdad. Inevitablemente, se establecen entre ellas jerarquías en diferentes ejes que pueden tender hacia la horizontalidad o la verticalidad.

El proceso de interacción entre diferentes culturas, la “interculturalidad”, que empieza con estos encuentros, va reconfigurando y transformando las culturas involucradas, en la medida en que sus miembros y los universos simbólicos de éstos se encuentran frente a situaciones radicalmente nuevas y enfrentados universos simbólicos ajenos. Se van estableciendo y consolidando relaciones jerárquicas entre los miembros de diferentes culturas y, a su vez, las propias culturas van tomando características nuevas que las hacen diferentes de las “culturas” que originalmente “se encontraron”. El proceso es complejo y multívoco. En la medida en que mayor sea la jerarquía entre miembros de las diferentes culturas, y se vaya configurando un nuevo sistema político, este último tendrá mayores características de la “cultura hegemónica”.

En un nivel formal, la cultura hegemónica busca no adoptar elementos culturales de la subordinada, o los adopta en la medida en que le son útiles (por ejemplo, las estrategias de gobierno indirecto a través de estructuras políticas indígenas de base) mediante herramientas políticas, la ideología, la religión, los ritos, la educación, la historia, etc. Fabrica justificaciones de la situación jerárquica y va construyendo discursos que subvaloran a los subordinados.

Asimismo, a mayor jerarquía en la relación, la organización política de la cultura subordinada y, asociada a ésta, la económica, se desestructura o se trastoca cuando entra a formar parte de las estructuras políticas y económicas de la cultura hegemónica. Las decisiones políticas y económicas adoptadas por las elites dominantes de cada “cultura” y de las partes dentro de cada una de éstas influyen (muchas veces radicalmente) en el proceso, pero al mismo tiempo mucho de estos procesos son incontrolables y van por cur-

GUILLERMO SALAS C.

sos que difícilmente pueden prever sus protagonistas. Hay que tener en cuenta también que “una cultura” no es un todo uniforme. Dentro de ella hay muchos grupos diferentes, determinados por distintos ejes de ordenamiento social: el económico, el étnico, el de género, el de prestigio, etc. Los grupos distintos, y los individuos al interior de ellos, reaccionarán de diferentes maneras frente al proceso intercultural y tendrán estrategias políticas diferentes. La estrategia de defensa de los intereses de grupo no siempre va a la par de la defensa de los intereses de los demás grupos de la “misma cultura”. Las culturas resultantes de un proceso intercultural largo (a estas alturas culturas complejas que incluyen muchas subculturas) no pueden trazar una línea clara, directa y pretender ser las versiones actuales de una u otra de las culturas que se encontraron.

En los Andes se tiene un largo y muy complejo proceso intercultural que empieza, para los fines de este texto, con la llegada de los españoles⁴. Lo “andino” presentaba una complejidad y diversidad muy grande. Si bien las culturas andinas compartían, de alguna manera, una misma matriz cultural (lo cual podría ser refutado), estamos hablando de estructuras políticas, idiomas, religiones, estrategias económicas, estructuras sociales y recursos diferentes. Por otro lado, lo occidental en este proceso también es muy complejo. Quizás se pueda apreciar esto más claramente en el tiempo. Primero llegaron militares españoles, luego burócratas, más tarde se configuró el grupo de criollos en contraposición a los españoles (ambos grupos seguirían siendo occidentales), después grupos diferentes de criollos (terratenientes y oligarcas), paralelamente llegaron inmigrantes africanos, chinos y anglosajones. Además, existen diferentes influencias externas que se recibían de acuerdo a los procesos mayores en los que la colonia o la república se encontraba involucrada.

Así, lo que se tiene actualmente en los Andes es resultado de un largo proceso que no puede ser analizado con criterios maniqueos de occidental y andino claramente delimitados y aplicados a largos

⁴ Es decir, el inicio del proceso intercultural podría colocarse en otra época, dependiendo de los intereses del estudio y de las posibilidades de información disponible. Por ejemplo, el proceso intercultural inca-chimú o chavín-paracas.

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

periodos temporales (Ansión 1994). Lo quechua andino contemporáneo, en el imaginario de la gran mayoría de peruanos, está asociado directamente con el poncho y el chullo, con el consumo de coca, con las llamas, con lo campesino comunero y la extrema pobreza. También lo quechua está asociado a lo indio, a lo cholo, es decir, a uno de los escalones más bajos de la estratificación social que los peruanos manejamos. Lo quechua, en el imaginario de la sociedad urbana, es un conjunto de atributos culturales socialmente estigmatizados.

Los estudios sobre economía campesina muestran las múltiples restricciones que impiden pensar en la agricultura de los Andes como la actividad más viable para el desarrollo de la población rural del país. Desde la calidad del suelo, la escasez de agua, la incertidumbre del clima y la baja productividad, hasta las políticas de importación y macroeconomía del país, hacen que los campesinos tengan que mantenerse “en las fronteras del mercado” para poder reproducirse (González de Olarte 1995).

La asociación entre lo quechua y lo campesino comunero es directa. En la medida en que los campesinos comuneros luchan por acceder a otros espacios que les posibiliten otras actividades económicas más rentables, van dejando de ser campesinos y, al mismo tiempo, van perdiendo sus atributos quechuas externos (el poncho, el chullo, el quechua, etc.). Un quechua hablante monolingüe se encuentra en una situación de desventaja muy grande frente a un hispanohablante en su relación con la sociedad oficial, con el aparato legal y el ejercicio de otras actividades económicas adicionales a la agricultura.

Los campesinos andinos ven que las posibilidades de sus hijos no serán las mismas si no hacen todo lo posible por apropiarse de las herramientas de los poderosos, y el primer paso será el castellano. La lucha por la escuela ha sido una de las más tenaces y generalizadas acciones de las comunidades y poblaciones campesinas. El padre campesino desea que su hijo hable castellano; su sueño es que logre ser un ingeniero. En este sentido, lo quechua empobrecido, estigmatizado, relacionado simbólicamente con lo campesino comunero tiende a autodisolverse, al menos en la forma estereotipada en que se lo concibe cotidianamente.

GUILLERMO SALAS C.

Este proceso de apropiación de lo externo como vía de “progreso” se ve reforzado por una característica general de las sociedades campesinas. Éstas se dan dentro de estados complejos. En sociedades campesinas lo poderoso siempre es visto y percibido como externo. El ordenamiento de las jerarquías entre los seres sobrenaturales, los espíritus de los cerros y “el gobierno”, en la cultura andina refleja claramente esto.

Todo esto debe tomarse en cuenta cuando se habla de la identidad andina y cuando se lamenta la pérdida de las costumbres que configuran la imagen de lo quechua en el imaginario de la población urbana. Hay que decir también que no existe y no ha existido una identidad andina (criterio geográfico) o india homogénea, que tenga rasgos de identidad étnica. Los pobladores del espacio rural andino no se identifican como indios ni como andinos. Lo hacen si es que les conviene identificarse como tales, si en un discurso dado “el término entraña mayor peruanidad” o alguna coyuntura similar.

Para este mismo autor, los ejes a través de los cuales los andinos construyen su imagen son su pueblo de origen y su familia. Aspectos ambos estrechamente vinculados. Las identidades son múltiples, se manejan a diferentes niveles e inclusive pueden ser contradictorias. Se asumen en diferentes momentos y en diferentes contextos. “No parecen existir límites para el número de *sets* alternativos de que puede ser portadora una persona, como tampoco parecen existirlos para el número de variantes dialectales y lenguajes que podemos aprender y manejar corrientemente” (Fuenzalida 1992: 22).

Los pobladores andinos han estado siempre interaccionando con formas culturales distintas, muchas variedades dialectales, diferentes especializaciones étnicas, diferentes idiomas. Siempre han estado interaccionando con “otros” culturales. El andino muestra una fascinación por lo extraño, una tendencia a apropiación de lo nuevo⁵. En este sentido, ser o no ser no es tan dramático para los

⁵ Esta característica, en su versión más sofisticada, fue la que permitió el éxito del Estado inca y a su vez fue su mayor logro: la capacidad de una rápida asimilación de los logros tecnológicos de los “otros” culturales y una tolerancia polí-

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

pobladores rurales o para los peruanos populares de origen andino. Se es diferente en cada contexto, y en cada uno se tienen lealtades diferentes, se vive un presente denso y un yo frágil en el tiempo. “La cultura andina privilegia el presente en desmedro del pasado y, sobre todo, del incierto y borroso futuro”. Estas características hacen que las personas de origen andino sean gente abierta al cambio, dispuestas a trocarse en otros, a apropiarse de símbolos ajenos, a ser cosmopolitas.

La identidad, en general, se asocia comúnmente con la raíz, con un asunto de esencia que se encontraría en los fundamentos de una cultura. Es generalizado aceptar que la cultura cambia, pero también se asume que su esencia no cambia, esencia sobre la cual se constituiría la identidad.

Una mejor manera de entender la identidad es tratarla como un asunto de autorrepresentación. Las identidades se crean, se construyen, son ejercicios de memoria selectiva. Esta memoria selectiva va creando una historia y una tradición, va imaginando una comunidad y configurando una identidad. Estos elementos, conforme van consolidándose, adquieren una aureola ancestral e inmutable en el tiempo. Al decir que estas identidades son construidas, o imaginadas, no se quiere decir que dependan de una mente maquinadora o se den independientemente de procesos culturales amplios e insertos en el tiempo.

Se ha construido una imagen de qué es lo andino (de cómo era y cómo debería seguir siendo para no dejar de serlo) que lo muestra estereotipado y estático. Se asocia esto generalmente con características culturales. Se tiene una gran admiración por lo inca y se valora lo quechua actual como supervivencia de lo incaico. Las comunidades campesinas serían de esta forma herederas de los *ayllus* incas. Las danzas indígenas son parte de esta herencia, se les ha puesto coreografía y llevado a teatros. Se discute sobre cuál es la versión auténtica, la autóctona. Se admira el *chiaraje*, que no sería otra cosa que un sacrificio humano a la Pachamama, y de cómo los *q'eros* en Qoyllur Rit'i adoran al sol y no a Cristo. Todo este conjun-

ticamente condicionada a otras formas culturales (organización social, religión, idioma), todo entrelazado en un complejo sistema de reciprocidad.

GUILLERMO SALAS C.

to de visiones de lo andino tiene una historia y se ha ido tejiendo en una interacción constante entre el sentido común y los estudios académicos. El indigenismo cusqueño y la antropología andinista, desde lo académico, han tenido un papel importante en este proceso⁶.

LOS PROTAGONISTAS: ENDÓGENOS Y EXÓGENOS

Conforme la sociedad rural ha ido cambiando, la peregrinación de Qoyllur Rit'i también lo ha ido haciendo. Con algunas exageraciones respecto a la dicotomización entre cusqueños y puneños –asociada más o menos directamente a las dicotomías entre agricultores y comerciantes, o entre tradicionales y modernos–, el artículo de Poole (1988) sobre Qoyllur Rit'i refleja los cambios que se han dado en la fiesta y el camino que parece seguir. Ahora hay un gran componente de peregrinos provenientes de la ciudad de Cusco, y en mucha menor proporción de Urcos y Sicuani. La mayoría de los ciudadanos llega individualmente, aunque también hay comparsas. La población rural va al santuario colectivamente, como comunidades, llevando una comparsa. A los dos grupos anteriores les llamo los “endógenos” de la fiesta, pues van principalmente a participar de ésta en forma activa como fieles y son los que hacen que ésta sea posible. Su principal motivo es la fe en el Señor de Qoyllur Rit'i. Mientras las personas de la ciudad suben al santuario y pasan en él sólo una noche (después de haber escuchado la misa, bajan al día siguiente), los campesinos se quedan casi por todo el ciclo ritual, que dura más o menos una semana. Es obvio que dentro de esta categoría de endógenos se encuentra gente muy diversa, de diferente condición económica, ocupacional e inclusive cultural. El otro grupo, al que llamaré peregrinos “exógenos”, está constituido por turistas extranjeros, periodistas, fotógrafos y antropólogos. Los denomino así porque están allí principalmente como espectadores, van porque les atrae este fenómeno religioso.

Lo que más me sorprende y sobrecoge de esta peregrinación es la cantidad de gente que va y las condiciones en que se está allí

⁶ Cf. Remy (1991) y Poole (1991).

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

los días de la fiesta. Es un lugar que se encuentra a 4800 metros de altura sobre el nivel del mar. Los peregrinos campesinos suelen llegar en camiones soportando el polvo y el frío. Los de la ciudad tienden a llegar en omnibuses hasta Mahuayani. Desde ese punto se sube a pie los ocho kilómetros que restan. En el santuario no hay habitaciones donde hospedarse, salvo algunas comunidades que han construido sus “celdas”. La gran mayoría de la gente duerme, cuando lo hace, a la intemperie, arropada con una o dos frazadas y un plástico azul que se encuentra a la venta por un sol el metro. El suelo es un bofedal bastante húmedo. Durante el día tiene una consistencia algo fofa, pero en las noches es duro, pues el agua que contiene se congela. Las carpas y los plásticos amanecen con una delgada capa blanca de escarcha dura.

En esta fiesta no están permitidos los borrachos. Está sancionado beber. Sin duda se bebe para mitigar el frío, pero si alguien es encontrado borracho se lo sancionará. Es quizás la única fiesta andina donde sucede esto. Los danzantes y *ukukus* permanecen bailando casi todo el tiempo. Las cerca de cincuenta bandas musicales, con sus respectivas comparsas, permanentemente hacen un ruido tal que, sumado al frío y las explosiones de dinamita, hacen difícil conciliar el sueño. Es impresionante ver que tanta gente se reúna en un lugar tan inhóspito, en condiciones tan adversas y gastando una considerable suma de dinero. El contraste con los exógenos es bastante grande. Se dispone, en estos casos, de una carpa de alta montaña, ropa térmica, zapatos de *trekking*, aislantes de aluminio, bolsas de dormir, cámaras fotográficas o, en su defecto, una cámara de vídeo. Hay que decir también que la cantidad de endógenos es inmensamente mayor a la de exógenos. Indagando luego por la percepción que se tiene de los turistas y en general de los exógenos (considerando que el entrevistador era un exógeno), me sorprendió el grado de apertura que se tiene hacia los extraños: “¿Cómo se va a prohibir a alguien que venga a ver al Señor? El que viene a la peregrinación se hace automáticamente hermano, no importan su procedencia ni su color”. Otras respuestas argumentaban que si él fuera como turista a España le gustaría ir a ver las danzas que tienen allá y ¿por qué le tendrían que prohibir, si está gastando su dinero?

GUILLERMO SALAS C.

Las cámaras, por otro lado, en algunos casos son impertinentes y hasta violentas, provocando reacciones hostiles. Pero también provocan una interacción no conflictiva. Los *ukukus* se ponen más traviosos, actúan para la cámara. Lo mismo pasa con algunos danzarines, que aceptan posar para fotografías. Existe el sentimiento de que estos documentos rendirán provecho económico al extranjero, beneficio del que están excluidos y que se logra mediante sus imágenes y su fe. Así, los que son filmados o fotografiados no tendrán reparo en pedir algo de dinero a cambio.

¿POR QUÉ VAN LOS “ENDÓGENOS”?

No obstante las diferencias entre los campesinos andinos y los migrantes urbanos andinos, se puede decir que el motivo principal de ambos es la fe en que el Señor de Qoyllur Rit'i les cumpla un “milagro», que puede ser algún tipo de beneficio material, satisfacción de necesidades urgentes, adquisición de bienes o de una nueva posición social. En el santuario hay un lugar donde se juega a tener lo que uno quiere que el Señor le conceda milagrosamente: *Pucllanapampa*, es decir, la explanada del juego.

Repartidos por el suelo, cientos (quién sabe si miles) de personas amontonan piedras, armando casas o estancias, corrales o canchones para llamas y alpacas, ferreterías o depósitos de cerveza, garajes para flotas inmensas de camiones o centros de estética. Las piedritas se convierten en paredes, techos, escaleras, camiones, ganado. Después de la construcción, para quien guste, vienen las transacciones y el regateo. “Vendo casa de tres pisos con agua, luz y chanchos”, figuraba escrito en un trocito de papel de cuaderno escolar. Las conversaciones previas al pacto son serias, minuciosas, fieles al modo de ser real. “O sea, es tu sueño que quieres hacerlo realidad, y no lo vas a hacer en broma. Allá se hace en serio. Allá tú no tienes que jugar tampoco con ellos” (Dávila 1996: 2).

A continuación se pone un ejemplo de cómo se da una transacción en este ambiente lúdico de la peregrinación de Qoyllur Rit'i. El ejemplo muestra el grado de detalle con que se hacen las transacciones.

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

Tampoco tú vas a decir: “Estamos en mayo o junio”. Dices: “No, estamos en diciembre”. Entonces, el que va a comprar sabe en qué mes está. En mes de escasez tú no vas a comprar a un precio alto, tienes el riesgo de que se mueran. Diciembre es la época de lluvia en que el pasto está verde y todos comen y se engordan bien. Tú haces las preguntas también. El comerciante que va a comprar tiene que convencerse. “¿Está bien para ti a diez soles?”, “no, papá, es mucho. Yo podría pagar ocho soles por cabeza, además estamos en diciembre y ahora se alimentan harto”. “¿Y las crías que van a parir?”. Bueno, llegan a 8 soles. Uno dice: “Si hasta antes que me las lleve, paren, es para ti. Pero si en el camino paren, yo me lo cojo, así se mueran”. Ya arreglan. Dicen cuántas cabezas machos hay, cuántas cabezas hembras hay, todo. “¡Mira, pues, son un montón, mira!”. Y el otro le dice: “No sé, hay algunas que están pequeñas, que son maltoncitas [que todavía no se pueden preñar]”. Empiezan a hablar: “No”, “que sí”. Y sabes que están jugando, que el corral es un pedazo de tierra. Lo marcan con piedritas el canchón, y acá hay unas piedritas blancas, en orden, ésas son las llamas. Y por ahí dicen: “¿Tienes alpacas?”. “Sí”. Y hay otro canchón donde las piedritas son más oscuras. Es el juego. Pero ellos lo hacen tan real que juegan a eso. Uno puede decir: “Entonces, ¿cómo es, pues? ¿Hay *tinka* o no hay *tinka*?”. “¡Hay! Sí, papá, disculpa”. Saca una botella con agua y unas copitas y te sirven. *Tinkar* es compromiso de que se está quedando en un buen acuerdo. Como te digo, hemos hecho esa transacción, hemos celebrado el contrato, hemos hecho un documento y han firmado. En todo caso, ellos no han podido firmar, han puesto sus huellas. Se lo ha arreado su ganado, se lo ha llevado. Y los dos estaban felices. Uno que quería negociar. Entiendo yo que ha querido tener en ese momento bastantes cabezas de llama para poder vender y ha hecho el sueño. Y el otro seguro estaba con deseos de comprar ganado, y ha “comprado”. Y los dos se han quedado muy felices. Nosotros hicimos legalizar, para que no haya dolo (entrevista realizada por Adriana Dávila, en 1996, a Fernando Pancorvo, peregrino urbano).

Las cosas que se piden son por lo general cosas materiales: casas, terrenos, ganado, negocios, camiones, carros, títulos universitarios, etc. También se pide por la salud, por un buen matrimonio,

GUILLERMO SALAS C.

por la familia. Los pedidos al Señor están muy ligados a las necesidades y deseos materiales, concretos, que son capitales para las vidas de los que los piden. Para explorar las peticiones de los campesinos más tradicionales, voy a tomar una etnografía sobre aspectos míticos y religiosos hecha en la zona. Los testimonios fueron recogidos alrededor de 1975, en la comunidad de Pinchimuro, que se encuentra a diez kilómetros del pueblo de Ocongate. En ellos se dice que al Señor de Qoyllur Rit'i se le pide que las alpacas estén sanas y se reproduzcan y que la chacra dé buenos frutos. Las mujeres piden destreza en los trabajos femeninos de hilar y tejer. Los mestizos piden dinero introduciendo sus cartas en la gruta de la virgen (Gow 1982: 89). Los que danzan de *ukukus* bailan como alpacas, porque quieren tener alpacas. Suben a traer la nieve para curarse de las enfermedades. Los que bailan *qolla* quieren ser comerciantes. Los que bailan *kachampa* es para tener ropa nueva, para que no se envejezca rápido, para tener bastante producto. La impresión que tengo, luego de cuatro años seguidos yendo a la peregrinación, es que ambos tipos de cultos se dan dentro de una concepción coherente del mundo. La versión que resumiría la lógica de la relación entre ambos cultos es la siguiente: se va donde el Señor de Qoyllur Rit'i a pedirle muchas cosas, entre ellas que el *apu* Sinakara reciba sus despachos⁷. Los despachos, o pagos al *apu*, se hacen en el nevado y los pedidos al Señor en el templo. La gran mayoría de peregrinos endógenos no habla de los *apus*. Parece ser que el culto en este santuario está claramente concebido como un culto al Señor de Qoyllur Rit'i. Esto no quita que los atributos del Señor de Qoyllur Rit'i sean casi los mismos que los del *apu* Ausangate (el *apu* más importante de la región) y que haya innegables elementos de religión indígena en los ritos (los *ukukus*, su ascensión al nevado, su bajada con bloques de hielo, danzar en honor a la divinidad, lo recargadas que están simbólica y étnicamente las danzas,

⁷ Hay que aclarar que el santuario de Qoyllur Rit' i no se encuentra al pie del nevado Ausangate. Se encuentra al pie del nevado Qolquepuncu que es parte del grupo de nevados que reciben en general la denominación de Ausangate. Respecto al *apu* de este lugar hay diferentes versiones. Unos dicen que es el *apu* Sinakara, otros el *apu* Qolquepuncu y hay quienes también hablan del *apu* Qoyllur Rit' i.

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

el que la gruta de la virgen y el soporte de la imagen del Señor sean rocas⁸, etc.). Pero a nivel consciente y en el discurso de los endógenos no está presente una asociación directa entre la peregrinación y el culto a los *apus*.

Esto puede deberse, en parte, a que todo discurso oficial en el santuario hace referencia al Señor, entendido como Cristo (en una inmensa roca se ha escrito: “Viva Cristo Rey”). Los grupos de mayor poder (la hermandad y los sacerdotes) manejan el discurso católico cristiano y creo que, a estas alturas, éste es un sentimiento generalizado⁹. En general, los peregrinos endógenos dicen que la fiesta está mejorando. Dicen esto porque cada vez hay más comparsas, más gente. Este año hubo cinco danzas más que el año pasado. En general la fiesta está creciendo. Ahora hay aproximadamente cincuenta comparsas. En los años sesenta “si había 15 era mucho”. El hecho de que haya más bandas de metales, cosa que aumenta la sonoridad en detrimento de “la belleza de los tradicionales pitos, violines o acordeones”, es para los campesinos tradicionales otro indicio de mejora de la fiesta.

LOS MOTIVOS DE LOS “EXÓGENOS”:

“¿POR QUÉ HAS VENIDO A SUFRIR CON NOSOTROS?”¹⁰

En su mayoría, los peregrinos exógenos no ponen la fe como su principal motivo de presencia en ese lugar. Los motivos que están presentes son, en algunos casos, ganas de conocer una fiesta andina, sin dar mayor explicación sobre el asunto. Antropólogos y otros cien-

⁸ Un dato interesante en este sentido es que cuando ya es sumamente difícil ingresar al templo, muchos peregrinos colocan sus velas en las partes de la roca sobre la que está pintada la imagen del Señor que ha quedado fuera del templo. Esta roca inicialmente estaba a la intemperie, ahora hace las veces de altar mayor del templo que fue construido sobre ella.

⁹ No pretendo profundizar en la discusión sobre la forma de relación entre las religiones indígenas y cristianas (sincretismos, resistencias, etc.). Creo que lo que se esboza sobre interculturalidad también es aplicable a estos problemas.

¹⁰ Pregunta tomada de Poole (1988) y que en parte inspiró este texto. Esta pregunta se la formuló un peregrino endógeno. Poole la retoma para interpelarse e interpelar a la comunidad académica sobre sus razones para interesarse en la peregrinación de Qoyllur Rit'i.

GUILLERMO SALAS C.

tíficos sociales, la mayoría estudiantes, peruanos y extranjeros, están allí porque aprovechan que se encuentran en Cusco haciendo alguna investigación y quieren conocer más de la cultura andina. Hay una persona que estudia peregrinaciones en el centro del país, por lo que esta peregrinación es una buena comparación. Otra, holandesa, estudia el efecto del turismo en las fiestas tradicionales. Y quien escribe tiene ya cuatro años confrontándose con sus fantasmas de antropólogo-cusqueño-blanquiñoso-de-clase-media, inserto en una sociedad como la cusqueña.

Pero el centro de interés de la mayoría de los peregrinos exógenos pasa por las referencias a los *apus*, la Pachamama, la relación con la naturaleza, los cultos antiguos que aún sobreviven. El discurso que no se encuentra fácilmente entre los peregrinos endógenos es reiterativo entre los exógenos. Una estudiante de geografía, peruana, pero que vive hace diez años en Suiza, habla sobre los motivos de su presencia en el santuario:

“Sobre todo porque yo me considero animista, yo he venido por el *apu*, no por el símbolo de la Iglesia católica, sino por lo que está detrás, más que nada por eso. Nunca había venido hasta ahora y quería tener un encuentro con el *apu*. (...) Siempre que voy a la montaña, hablo con las montañas y siento su energía. (...) Aquí en la región andina, pero lo he experimentado también en otros países, como en el Himalaya. También sentí un contacto con la naturaleza”.

Un cusqueño de unos cuarenta años, ciudadano, cuenta que viene casi ininterrumpidamente hace 27 años. Entre otras cosas contó cómo se fugó de casa para venir por primera vez a la fiesta cuando tenía 14 años:

- *¿Básicamente, por qué estas en la fiesta, aquí, ahora?*
- “Porque yo soy indio. De conciencia. Por eso no puedo faltar a esto”.

- *¿Todos los indios deben venir acá?*
- “Bueno, siempre hemos venido... ¿no es cierto? Y ahora, na-

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

turalmente, católicos también, ¿no? Pero básicamente ésta es una fiesta de la indignidad”.

- *¿Cuál es el meollo de la fiesta para ti?*
- “La *huaca*, la restitución de la vida. Éste es un santuario fantástico. El más grande de la humanidad, del mundo. Aquí se rehace la vida a cada nada. Bueno, es un día especial para festejar; antes era solsticio de invierno, pero ya ves los montajes, los sincretismos”.

Una joven estudiante cusqueña de odontología de la Universidad Andina de Cusco nos habla sobre sus motivos para ir a la fiesta:

- *¿Por que viniste?*
- “Porque tengo fe, porque sabía que este lugar era energético y tenía un paisaje precioso”.

- *¿A qué te refieres con energético?*
- “Como soy cusqueña, sé que la tradición cuenta mucho, pero también sé que los del lugar vienen a hacer como un peregrinaje, pero no exactamente al Señor de Qoyllur Rit'i, sino a la madre naturaleza”.

También estuvo una entrenadora de chamanismo, cusqueña. Hace 18 años que vive en Estados Unidos. Allí descubrió todo lo que sabe ahora, aprendió hinduismo, religiones europeas antiguas, chamanismo de los aborígenes norteamericanos. Llegó hasta el santuario con un grupo de discípulos suyos. El conjunto de sus carpas, que incluye una pequeña para baño y otra grande para comedor, está rodeada por un círculo de *champas* y tienen de trecho en trecho una gran pluma de pavo real. También tienen *pututos* andinos, que los tocan en la puerta del templo cuando las comparsas están bailando delante de él.

- “Estoy aquí porque generalmente quiero enseñar a mi gente, a mi nación indígena, acerca de la Pachamama y los *apus*,

GUILLERMO SALAS C.

los padres ancestrales, una religión muy ancestral que es la primera religión, antes de las demás religiones. (...) Religión de amar a la tierra, de amar al cielo, al sol, a la luna. Se originó en todos los sitios del mundo como se originó aquí en los Andes de Sudamérica. (...) Yo hago entrenamiento de chamanismo en estos momentos y las personas que vienen conmigo son para aprender a pasar a un espíritu superior y asimismo traer sus conocimientos ancestrales de ellos, de sus experiencias de sus espíritus, para poder enseñar a la gente. Entonces, yo estoy haciendo este entrenamiento acá, porque yo considero que éste es el lugar más divino y más sagrado, donde nuestros ancestros han dejado muchas de sus sabidurías ancestrales. Y es aquí donde tenemos que escucharlos a ellos”.

- *¿Tú crees que actualmente el campesino peruano viene a relacionarse con la Pachamama y los espíritus de la tierra en forma espiritual o viene más bien a pedir a una divinidad poder tener un carro, una profesión, una casa, poder salir de la pobreza tan grande en la que se encuentran?*
- “La pobreza existe dentro de nuestro espíritu y esa es la razón por la cual pedimos, pedimos, pedimos... Y, cuando la riqueza existe dentro de nuestro espíritu, simplemente las cosas llegan espontáneamente a nosotros”.

También se respira en los discursos de los exógenos un sentimiento de tristeza o de desencanto, al ver el que hay comercio, que se juega a obtener bienes materiales. Ya no es como antes, antes había más misticismo, mayor espiritualidad. Una estudiante alemana de trabajo social que hace sus prácticas en Perú habla del asunto.

- “No sé... pienso que es algo comercial, y no sé qué es lo que la gente realmente busca. Porque todas estas cosas, las casas, los carros... que si tú los pones, los obtienes el próximo año, es realmente materialista, ¿no?”.

CURANDEROS, PEREGRINOS Y TURISTAS

- *¿Y tú?*
- “No me gusta”.
- *¿Por qué?*
- “Porque pienso que es una fiesta religiosa y debería ser religiosa, pero es muy materialista”.