

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



Capítulo 10



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

QOYLLUR RITTI TRANSNACIONAL: UN CULTO ANDINO

Teófilo Altamirano

Pontificia Universidad Católica del Perú

Javier Ávila Molero

Instituto de Estudios Peruanos

Globalización y mundo andino

La globalización está convirtiendo al mundo entero en una red de relaciones sociales por donde circulan de manera fluida símbolos, imágenes, bienes y personas (Castells, 1996). En la actualidad, la mayor parte de los bienes y mensajes que se reciben en cada localidad no han sido producidos dentro del mismo territorio. No surgen de relaciones peculiares de producción, ni llevan en ellos los signos exclusivos que los vinculen a la comunidad nacional; sino otras señales que más bien indican su pertenencia a sistemas transnacionales desterritorializados (García Canclini, 1991) donde, para los sujetos, el proceso de construcción de identidades se encuentra en permanente negociación entre lo local y lo global, lo nuestro y lo ajeno, recreándose en medio de la creciente interacción entre diversas culturas sin tener muchas veces un anclaje claro en un territorio determinado (Hannerz, 1992).

El resultado de todo ello serían las culturas híbridas o lógicas transculturales (García Canclini, 1991), la posibilidad de expresarse cada vez más en diversos lenguajes y contextos, de pasar con mayor facilidad desde uno hacia otro, en un escenario en el cual antiguas fronteras culturales se vienen diluyendo entre los nuevos pliegues y márgenes producidos por la globalización. Todos ellos contextos nuevos donde se redefinen identidades a caballo entre varios mundos, o en medio del cruce de estos. En este sentido, muchos autores señalan que se trataría de complejos procesos de simultánea «globalización» y «localización», denominados bajo los neologismos de «glocalización» —así, con «c»— (Robertson, 1992), «creolización» (Hannerz, 1992), «indigenización» (Appadurai, 1996), o «hibridez» (García Canclini, 1991); conceptos todos que, finalmente, apuntan a dar cuenta de la capacidad de agencia y plasticidad cultural de los subalternos para reapropiarse y redefinir en su propio beneficio elementos culturales originalmente foráneos.

El desarrollo de culturas híbridas se relaciona con el proceso de «desanclaje» del espacio y tiempo (Giddens, 1994). En el caso de la noción de «espacio», su redefinición genera lógicas cada vez más desterritorializadas, donde la diáspora de grupos «tradicionales», anteriormente localizados, nos muestra que lo que creíamos eran sociedades cultural y geográficamente delimitadas se revelan cada vez más «estructuralmente» móviles y deslocalizadas. En ese sentido, ahora también los nativos habitan los «no-lugares», denominados espacios del anonimato en la sobremodernidad (Augé, 1993). El proceso dibuja nuevas cartografías de la cultura, las cuales no solo se recrean bajo anteriores criterios geográficos, ya que la migración internacional ha dado lugar a la aparición de comunidades «transnacionales»; fenómeno de movilidad poscolonial y posnacional que se caracteriza por la nueva experiencia de sujetos migrantes que construyen sus espacios de sociabilidad atravesando fronteras nacionales convencionales.

En el caso de la noción de «tiempo», muchos analistas hablan de una creciente «explosión» de la memoria (Huysen, 2000), que coexiste y se refuerza con la valoración de lo efímero, el ritmo rápido, la fragilidad y transitoriedad de los hechos de la vida. Las personas, los grupos familiares, las comunidades y las naciones narran sus pasados para sí mismos y para otros, que parecen estar dispuestos a visitar esos pasados, a escuchar y mirar sus íconos y rastros, a preguntar e indagar. Estas memorias de la cultura y culturas de la memoria serían una respuesta o reacción al cambio rápido y a una vida sin anclajes o raíces. La memoria tendría entonces un papel altamente significativo, como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y el anclaje en grupos o comunidades. A menudo, especialmente en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados, la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno mismo y en el grupo.

La redefinición del espacio y el tiempo nos coloca frente a nuevas comunidades de la cultura y culturas de la comunidad. Estas se presentan cada vez más «desterritorializadas» por el mundo. Sin embargo, la paradoja es que al mismo tiempo en que culturas e identidades se «desterritorializan», también se «reterritorializan» con inusitada vitalidad. Fundamentalmente, a través de la (re)construcción de nuevos sentidos de «localismo» (Parker, 1998) y «localidad»¹ (Appadurai, 1996). Uno de los elementos que más contribuye a la construcción de «localismo»

¹ En este sentido, es necesario señalar —según Appadurai— que la «localidad» nunca es un elemento primitivo inerte, ni un elemento dado que existe antes que cualquier fenómeno externo. La localidad —material, social, simbólica— siempre ha tenido que ser producida, mantenida y alimentada deliberadamente (por lo tanto, aun las denominadas sociedades tradicionales a pequeña escala están participando en la «producción de localidad» contra contingencias de todo tipo). Por lo tanto, la localidad no es un hecho sino un proyecto. Un producto especialmente frágil en una época de crecientes flujos de interacción mediática, mercantil y migratoria.

y «localidad» es el ámbito religioso. Frente al vértigo generado por la rapidez de los cambios, para muchos lo «sagrado» hace posible construir un sentido de «cosmos» que ordene el «caos» producido en sus mundos de vida por la globalización. Este fenómeno nos ubica más allá —o más acá— de antiguas profecías propias de la racionalidad moderna referidas al «desencantamiento» del mundo. Por el contrario, lo que se aprecia actualmente es que la globalización es un nuevo contexto para el desarrollo de procesos de «reencantamiento» del mundo. Cada vez más somos testigos de la aparente paradoja entre procesos de simultáneo «desencantamiento» y «reencantamiento» del mundo al interior de la historia de un mismo grupo étnico o al interior de la biografía de una misma persona. Esta perspectiva nos invitaría a tomar en serio la denominada «crisis del consenso secular» (Fuenzalida, 1995) y sus profecías referidas a que la racionalización de las diversas esferas de la vida social llevarían, necesariamente, al inevitable reemplazo de la esfera religiosa por una suerte de «nuevo agnosticismo científico» (Cox, 1985).

En este contexto, ubicamos lo que viene ocurriendo con una expresión «embleática» de la cultura andina: el culto al Señor de Qoyllur Ritti. Resulta interesante constatar cómo durante las últimas dos décadas el culto al Señor de Qoyllur Ritti (una suerte de sincretismo religioso entre la devoción católica a Jesús y el Apu Ausangate²) no solo no ha desaparecido, sino que ha visto incrementar su número de devotos y peregrinos, los cuales abarcan desde pobladores rurales y urbanos del departamento de Cusco, Puno, hasta grupos de migrantes cusqueños en Lima y el extranjero, incluyendo también a periodistas, turistas «gringos» y antropólogos. De esta manera, resulta interesante constatar que el culto se ha «desterritorializado» junto con sus devotos y que comunidades migrantes no solo recrean en Lima y el extranjero rituales en honor al «taytacha», sino también que organizan peregrinaciones hacia su santuario ubicado en lo que bien podría ser considerado como la «periferia» del ámbito de vida cotidiana donde discurre la existencia de sus devotos³. En la actualidad, el culto se ha convertido en un importante símbolo de la «cusqueñidad» en Lima y de la «peruanidad» en EE.UU.

² El «apu» es una divinidad pre-hispánica andina, conocida también como «espíritu del cerro». El Ausangate es uno de los apus más importantes del sur andino. En la actualidad, la creencia en los apus es una práctica extendida entre la población rural.

³ El santuario del Señor de Qoyllur Ritti se ubica en una roca a los pies del nevado Sinankara, en el distrito de Ocongate, provincia de Quispicanchis, Cusco, a una altura que alcanza casi los 5000 msnm. El mito fundante ubica la «hierofanía» en la década de 1780, en plena revuelta de Túpac Amaru II.

Redefinición de un culto tradicional andino

El santuario del Señor de Qoyllur Ritti es una peña ubicada en el paraje de Sinanqara, en plena cordillera oriental de los Andes, junto al nevado Ausangate, en el distrito de Ocongate, provincia de Quispichanchis, departamentos de Cusco, a una altura cercana a los 5000 msnm. La tradición ubica el mito fundante en la década de 1780, cuando se le apareció a un niño pastor quechua otro niño blanco y rubio que representaba a Jesús.

Según la tradición, el pastorcillo quechua, llamado Marianito Mayta, cansado de los abusos de su padre y de su hermano mayor, que le dejaban la dura tarea del cuidado del ganado, decidió huir de su estancia, cercana al pueblo de Mahuayani. Caminando por esos parajes de nieve y desolación, se encontró con Manuelito, un niño de su misma edad, rubio y muy hermoso, con quien entabló amistad. Ambos jugaban y cuidaban de los animales y se contaban sus penas en la soledad de las punas. Un buen día el padre fue a revisar la labor de su hijo y se llevó una gran sorpresa. Comprobó que el ganado que cuidaba Marianito se había multiplicado y estaba más robusto, por lo que decidió premiar con ropas nuevas a su hijo y a su nuevo amigo, pero las telas del amiguito eran tan finas que parecían extraídas del ajuar del Obispo de Cusco o de las vestiduras de los santos de madera de la catedral.

Al tomar conocimiento de esta situación, el obispo de Cusco, de apellido Moscoso, temió que aquel trozo de tela fuese parte de un ornamento sagrado obtenido sacrílegamente y dispuso que el párroco de Ocongate, Pedro de Landa, indagara su procedencia, convocando a las autoridades y vecinos para averiguar lo que ocurría. Todos subieron desde el pueblo hasta el nevado donde se encontraban los niños, pero al acercarse, una luz blanca y resplandeciente los cegó. A tientas, el sacerdote que encabezaba el grupo trató de tomar al niño y con gran sorpresa percibió que tocaba un cuerpo duro. Se trataba de un árbol de Tayanka⁴, del que pendía el cuerpo de Jesús, sangrante y con los ojos mirando al cielo. En ese momento, el pequeño Mariano murió instantáneamente, como fulminado por un rayo. Su cuerpo fue sepultado al pie de un gran peñasco del monte Sinakara. La leyenda señala que la imagen del señor de Qoyllur Ritti —la imagen de un cristo crucificado— apareció en el acto sobre la roca en la que el pequeño estaba enterrado⁵. Desde entonces, la zona se convirtió en centro de peregrinación.

⁴ Especie de árbol propio de la zona.

⁵ Sin embargo, al parecer el culto tendría raíces más antiguas. El cronista Guaman Poma de Ayala señalaba en su *Nueva Crónica*, escrita en el siglo XVII, que durante el periodo prehispánico el Ausangate fue uno de los principales apus de la región. Carlos Flores Lizama otorga más datos al señalar que la roca sobre la cual haría su aparición la imagen habría sido objeto de culto en el incanato, respondiendo su color ennegrecido a antiguos rituales de quema de sebo y grasa de animales. Existe la hipótesis generalizada de que la aparición de la imagen sobre la roca tendría alguna relación con la represión que siguió a la derrota de las huestes de Túpac Amaru II luego de la gran rebelión de 1780,

No existen muchas referencias sobre el desarrollo posterior del santuario. Solo se sabe que con el transcurrir del tiempo, debido a los «milagros» y favores recibidos por varios pobladores locales, la fe en torno al Señor de Qoyllur Ritti se fue incrementando en la zona. El paraje se convirtió en un santuario local de peregrinación para muchas comunidades campesinas quechuas del Cusco, especialmente en la fecha del Corpus Christi. También se sabe que la Iglesia católica tuvo un fuerte repliegue en la zona inmediatamente después de la independencia republicana. En ese sentido, durante el siglo XIX, el culto tuvo un amplio margen de autonomía para su desarrollo sincrético como expresión de una nueva religiosidad católica andina. Sin embargo, a mediados del siglo XX, la Iglesia católica retomó el control de la zona y del santuario. Esto se produjo específicamente cuando el párroco del pueblo de Urcos decidió fundar una hermandad en el santuario con la explícita finalidad de «poner orden a los indios que suben a bailar y que hacen desmanes tomados» (Flores, 1997).

Este proceso de reapropiación del santuario por parte de la Iglesia católica se puede apreciar en la construcción de la capilla, nueva expresión del proceso de disciplinamiento católico del culto en el santuario. Como se sabe, antes de la fundación de la hermandad y de la construcción de la capilla, el culto al *taytacha*⁶ se realizaba a campo descubierto. Fundamentalmente, a través de una peregrinación campesina quechua que expresaba su devoción a través de danzas, bailes, pagos y cirios encendidos ante la imagen en la roca bajo las faldas del nevado.

Con la conformación de la hermandad y la construcción de la capilla, el espacio del santuario sufrió procesos de redefinición de la anterior dicotomía profano/sagrado. El perímetro de la capilla delimitó un «adentro» y «afuera»: «adentro» quedaba encerrada la imagen y el ámbito de lo sagrado, mientras que «afuera» quedaba lo que podría denominarse ámbito profano. Esta redefinición del espacio permitió que el manejo del tránsito desde un espacio hacia otro fuera un importante dispositivo de control para el orden del ritual. En ese sentido, el poder sobre las llaves de la puerta se volvió un eficiente mecanismo de disciplinamiento del santuario por parte de la hermandad mestiza y de la Iglesia católica. De manera paulatina, se fueron limando aquellas aristas vinculadas a expresiones campesinas andinas no católicas, como era el caso de los rituales de «pago»⁷ al nevado. Con el control del santuario por parte de la nueva hermandad, la Iglesia católica pudo finalmente imponer «sus» exigencias rituales acerca de la forma correcta de realizar

la cual buscaba eliminar en la zona símbolos de identificación con el pasado prehispánico; ya que, como se sabe, Ocongate y Paucartambo fueron zonas de extrema agitación durante el levantamiento de Túpac Amaru II.

⁶ *Taytacha* significa «padre» en quechua.

⁷ Los rituales de «pago» son ofrendas de hoja de coca y aguardiente que se otorgan a la Pachamama y a los apus.

el culto al *taytacha*; fundamentalmente, bajo la modalidad de la misa. Asimismo, pudo controlar el acceso de las comunidades de peregrinos.

El espacio que quedaba en las «afueras» de la capilla sufrió también importantes cambios. Se puede señalar que, junto a una progresiva pérdida de sacralidad, de relativa secularización, también se produjo una «carnavalización» de las comparsas, anteriormente inexistente en el santuario. La rigidez del comportamiento considerado adecuado se relaja y vuelve más laxa afuera de la capilla, en un espacio que antes era considerado parte constitutiva de la misma hierofanía del *taytacha* Qoyllur Ritti⁸.

La «carnavalización» se aprecia en la mezcla de elementos lúdicos y profanos con otros sagrados. Afuera de la capilla, mientras las cientos de comparsas que peregrinan hacia el santuario esperan su turno de ingreso, bailan y danzan de manera frenética en performances llenas de bromas y trasgresiones simbólicas del *status quo* convencional. La trasgresión no es solo de convenciones establecidas como apropiadas por el *ethos* católico, sino también convenciones sociales vinculadas al comportamiento de los personajes según la extracción social de la persona y el personaje, interpretados por cada comparsa, según procedencia étnica, social, regional, generacional y de género. En este sentido, resulta interesante observar cómo la mayor parte de las comparsas buscan recrear un guion con personajes extraídos de una sociedad de «indios» y «mistis»⁹, de siervos y señores, propia de un imaginario anterior a la reforma agraria del año 1969. Más que de una representación exacta de los roles, se trataría de otro de reinención de tradición, donde la «carnavalización» genera, en el nivel simbólico de las máscaras y personajes, una inversión ritual de las anteriores relaciones de poder existentes entre los personajes pre-reforma agraria. En ese sentido, es usual que los personajes que representan a varones «mistis», urbanos y letrados (médicos, abogados, maestros, jueces, policías, sacerdotes, etcétera) sean permanentemente ridiculizados por otros personajes que representan a varones «indios» (como es el caso de los denominados *ukukos* o *pabluchas*).

La relación de los personajes se ubica en los límites propios de los problemas de in/comunicación intercultural entre «mistis» e «indios». Sin embargo, lo que llama la atención es cómo, desde los márgenes del ritual, los personajes «indios» se encargan de descentran permanentemente la gramática del poder «misti». En la teatralización del ritual, los personajes indígenas hacen precisamente lo contrario a lo

⁸ Algunos entrevistados señalan que «antes» era impensable ver a alguien que se atreviera a tomar licor en el santuario, pero que ahora era una práctica relativamente común entre muchos peregrinos para poder aplacar el frío.

⁹ «Misti» es un peruanismo derivado de la palabra «mestizo». En los pueblos y comunidades andinas, dicha palabra se usaba para designar a los caciques que conformaban los poderes rurales locales.

que se supone deberían hacer por orden de los «mistis». Uno de los más frecuentes mecanismos de trasgresión del orden al interior del ritual es la «feminización» que los personajes indígenas hacen del otro. Esto ocurre cuando los «indios» muestran mayor virilidad que los «mistis» (representados generalmente como viejos «machus») al resistir más en los duelos de látigos y azotes; al quitarles durante la presentación de sus bailes a los personajes que encarnan a las mujeres (mestizas o indias) de los «mistis» o cuando hacen bromas sexuales que causan la hilaridad de los peregrinos «espectadores».

La «carnavalización» del santuario se produce en un contexto de creciente «cholicación»¹⁰ de la sociedad rural y urbana del Perú. Desaparecido hace tres décadas aquel mundo de «mistis» e «indios», de señores y siervos, las posibilidades para la movilidad espacial, social y cultural son cada vez mayores. Las de jugar con los roles apropiados de los personajes históricos también. En esto se aprecia una redefinición de los vínculos entre persona y personaje, entre actor y máscara en las comparsas, una ruptura de la relación directa entre procedencia étnica y máscara. Deborah Poole (1988) ha señalado que hasta los setentas era relativamente evidente observar que cada grupo de peregrinos llegaba al santuario con un tipo de comparsa que señalaba su procedencia espacial, social y cultural. El santuario no solo era un espacio de comunicación con lo sagrado, sino también de reproducción ritual de las diferencias sociales. Contexto de reproducción de discursos e insignias que, en forma y contenido, representaban y reforzaban los diferentes niveles de poder y prestigio del mundo de «indios» y «mistis». Según Poole, esto se podía apreciar claramente en el tipo de comparsas que en aquella década era predominante en el santuario: los «chunchos»¹¹. Sin embargo, ese sistema clasificatorio perdería fuerza en los ochentas. Las divisiones étnicas «misti» e «indio» dejan de lado definiciones

¹⁰ «Cholo» es otro peruanismo. Se refiere al indígena rural en proceso de urbanización. Tal habría sido la magnitud del proceso de «cholicación» en el Perú de las últimas cinco décadas. Muchos autores señalan que la cultura chola ha redefinido la anterior cartografía cultural peruana basada en (supuestas) oposiciones indio/mestizo, campo/ciudad o andino/occidental, para desarrollar una nueva basada en un proceso de «modernidad alternativa» construida «desde abajo» muy similar a lo que el antropólogo mexicano García Canclini señala como «culturas híbridas».

¹¹ Los «chunchos» serían representaciones que respondían al imaginario de los campesinos serranos sobre los pobladores de la selva, diferenciados en dos clases: a) los Wayri chunchos, representados por personas provenientes de comunidades campesinas de Paucartambo y Ocongate; y b) los Kapac chunchos, representados por personas provenientes del pueblo mestizo de Paucartambo. A ambos tipos de comparsas se les diferenciaba por la riqueza de su vestimenta (plumas de papagayo, faldas bordadas y camisas, en el caso de los Kapac; plumas de Suri, pantalones y camisas, en el caso de los Mayra), los detalles de su ritmo y música, así como la complejidad de sus pasos coreográficos. Según Poole, estas dos caras de la presencia de chunchos en el Qoyllur Ritti tradicional representaba la «complementariedad» de aquellas divisiones clásicas en la sociedad andina; es decir, su aspecto pueblerino «Misti», asociado tradicionalmente a los pueblos, quebradas, comercio y los Kapac chuncho; y su lado campesino o «runa», asociado principalmente a las comunidades, las punas y los Wayri chunchos pobres (Poole, 1988).

absolutas, siendo cada vez menos posible establecer alguna relación definitiva entre máscara y tipo de extracción étnica:

[...] las danzas de Qoyllur Ritti en 1987 constituyen un testimonio de la ambigüedad y del incierto futuro de estas fronteras étnicas o culturales (construidas y cosificadas) por la antropología tradicional, en un mundo moderno donde baila tanto el misti como el campesino, y donde cada comunidad ahora adopta el baile que más le conviene. Así, lo que impresiona más a una visitante del Qoyllur Ritti después de un lapso de varios años, es el hecho que el número de Wayri chunchos, antes tan predominantes en la fiesta, haya disminuido. Esto refleja no tanto una «explotación» misti de la fiesta, ni mucho menos una «pérdida de tradición», sino cierta resistencia de parte de muchos danzantes —cuyas identidades reales ya no radican exclusivamente en las comunidades pequeñas, pobres y rurales de las que provienen— a bailar una danza que los identifica como «campesinos» y, sobre todo, como pobres [...] (Poole, 1988).

Esta creciente «volatilidad» entre máscara y procedencia étnica de las comparsas se puede entender como expresión de un incremento de lógicas híbridas en los peregrinos y en los rituales. Ya no son grupos campesinos o mestizos de los pueblos de los alrededores del santuario, que representaban un guion ritual de reproducción de las diferencias y desigualdades sociales, sino más bien nuevos devotos procedentes de ámbitos urbanos nacionales y transnacionales.

La pérdida de correspondencia entre máscara y procedencia étnica no significa la pérdida de referentes identitarios locales. Significa más bien su redefinición. Esto se puede apreciar en el incremento de símbolos y emblemas locales y regionales nuevos, como los estandartes del pueblo y la bandera del Tahuantinsuyo. En el primer caso, símbolo vinculado a la comunidad o pueblo de origen. En el segundo, vinculado a la identidad regional inca cusqueña. Junto a estas dos nuevas insignias, aparece también un tercer elemento nuevo masivamente incorporado en las comparsas de devotos: la bandera peruana, símbolo de pertenencia a la comunidad nacional imaginada que los reconoce como ciudadanos¹².

La aparición de nuevos símbolos en un contexto de creciente volatilidad entre máscara y procedencia étnica muestra entre los peregrinos un juego de insignias referido a niveles de identidad construidos en el cruce de lo local, regional y nacional. También la apertura del santuario a nuevos grupos peregrinos procedentes de nuevos espacios. Esto se puede percibir en el caso de las comparsas y sus «naciones» de procedencia. La radicalidad del cambio se puede apreciar al comparar el escenario del santuario en los sesenta y fines de los noventa:

¹² Es necesario recordar que la bandera peruana fue utilizada como uno de los principales emblemas que encabezaba los movimientos de lucha por la ciudadanía «desde abajo» de los campesinos en sus movimientos de toma de tierras de los cincuenta y sesentas, así como en las invasiones de tierras de los migrantes en las afueras de Lima en los setenta y ochenta.

Cuadro 1. Naciones de procedencia y tipo de comparsas en Qoyllur Ritti

Año	Naciones*	Tipo de comparsas	Emblemas utilizados por las comparsas
1960	Paucartambo Quispicanchis	Kapac Chunchos / Wayri Chuchos Kapac Collas / Wayri Chunchos	Estandarte (local)
2001	Paucartambo Quispicanchis Acomayo Canchis Paruro Chincheru – Urubamba Anta Tahuantinsuyo (Cusco ciudad)	Kapac Collas / Kapac Chunchos / Kapac Negro / Contra danza Kapac Chunco / Chunchu puca / Auca Chileno / Kapac Colla / Puca Pacuri Kapac Colla / Kachampa / Kcanchi / Puca Pacuri / Auca Chileno Kapac Colla / Kcanchi / Misti Kcanchi Kapac Colla / Majeño / Contra danza / Torete / Zuri Chunchu Kapac Colla / Majeño / Kachampa / Auca Chileno Kapac Colla / Misti / Huasllascha / Sacsampillo / Tirala / Chucchu / Mestiza Qoyacha / Kapac Collas / Qoyachas / Mestiza Qoyacha	Estandarte (local) Bandera del Tahuantinsuyo (regional) Bandera peruana (nacional)

* El término «naciones» se refiere a lo que en Perú se denomina «provincias»; es decir, una instancia de subdivisión administrativa y política del territorio peruano. Sin embargo, al parecer, en la zona del Cusco la conformación de «provincias» ha estado muy vinculada con la existencia de grupos étnicos existentes antes de la conquista española. Es el caso de la provincia de Canas o la de Canchas, cuyos nombres corresponden al de dos grandes grupos étnicos prehispánicos.

Elaboración: Javier Ávila, sobre la base de trabajo de campo, 2001.

El taytacha Qoyllur Ritti en Lima

La hermandad del Señor de Qoyllur Ritti se funda en 1987 bajo la iniciativa de un grupo de migrantes campesinos del Cusco. Estos, luego de varios años en Lima, se animaron a realizar la peregrinación al santuario. Era un grupo de peregrinos que formaba parte del Club Provincial Quispichanchis, el mismo que aglutinaba a muchas otras organizaciones de paisanos suyos procedentes de distritos y comunidades de esa provincia, residentes ahora en Lima. Cuando el grupo de peregrinos decide hacer la peregrinación desde Lima, se encuentra con un santuario transformado, distinto al anterior que ellos habían conocido cuando eran jóvenes allá por los setentas, llamándoles la atención el incrementado en el número de sus devotos (se calcula que en los setentas había unos 10 000 peregrinos y que para los noventas

la cifra llegaba a los 60 000). El impacto del reencuentro con el nuevo santuario fue tan grande entre el grupo de peregrinos, que no salían de su asombro ante el conjunto de cambios que apreciaban en el culto. Contagiados de la atmósfera de devoción y religiosidad que se vive dentro de la capilla e impactados por las referencias a la condición «milagrosísima» del *taytacha*, el grupo de peregrinos decide hacer la promesa de conformar una hermandad en Lima que permita que el culto al Señor de Qoyllur Ritti pueda ser realizado para sus otros paisanos en la ciudad. De esta manera, con las fotos que tomaron, los videos aficionados que consiguieron y uno que otro recorte periodístico que cubría notas sobre la peregrinación, a su regreso a Lima, el grupo de peregrinos migrantes no tardó mucho en convencer al resto de sus paisanos organizados en el Club Social Quispichanchis de fundar la hermandad en la capital.

Las primeras fiestas en honor al *taytacha* se realizaron en los locales del Club Provincial Quispichanchis. Estas se hacían bajo la modalidad clásica de cualquier fiesta patronal recreada en la ciudad. Sin embargo, el culto limeño del *taytacha* sufrió un punto de inflexión cuando la hermandad se puso en contacto con el Padre Juan Serpa, Vicario de las poblaciones quechua hablantes en el Perú. El padre Serpa venía haciendo desde hacía varios años misas en idioma quechua en una pequeña capillita perdida en el barrio de Monserrate, en el centro histórico de Lima; también a través de un programa en radio en la Amplitud Modulada (A.M.). Sin embargo, cuando a fines de los ochentas la Hermandad invita al Padre Serpa a que haga una misa en Quechua para la fiesta del *taytacha*, se produjo el encuentro entre una hermandad que venía aglutinando a otras asociaciones en torno al culto de una imagen que venía ganando cada vez más prestancia regional entre los cusqueños y sus migrantes en Lima, con un ala progresista de la Iglesia católica interesada en desarrollar una pastoral cristiana que respete y promueva la diversidad cultural, especialmente las de las poblaciones quechua hablantes radicadas en la ciudad.

De esta manera, se forjó una nueva alianza que terminó capturando, el año 1994, la recientemente reabierta iglesia de San Sebastián, ubicada en pleno Centro Histórico de la ciudad de Lima. En dicho local, diferentes asociaciones y hermandades cusqueñas instalaron las imágenes de sus vírgenes y santos locales, ocupando un espacio privilegiado la nueva imagen del Señor de Qoyllur Ritti dibujada en un lienzo grande por un devoto, la misma que antes de su instalación fue llevada al santuario en Cusco por la Hermandad para su bendición ante la imagen real del *taytacha*. A partir de ese año, la iglesia de San Sebastián y el nuevo local de la Hermandad, ubicado a tres cuadras de la iglesia, se han convertido en centros de activismo cultural y religioso muy intensos. Cada primer viernes de mes, el padre Serpa hace sus misas en quechua, acompañado de múltiples comparsas con personajes que buscan reproducir a los que participan de las

danzas en el santuario en Cusco. Se dictan clases de música y danzas quechuas en el local de la Hermandad para los hijos de muchos paisanos y devotos, quienes participan como bailarines en la fiesta en Lima. Las comparsas entremezclan entre sus miembros a migrantes cusqueños que «conocen» los pasos, por lo menos de vista, con los hijos limeños de muchos de sus otros paisanos. Recurriendo a videos, fotografías y la tradición oral, buscan reproducir con la mayor verosimilitud posible pasos y ropajes que los señalen como «genuinos» del santuario en Cusco. Sin embargo, según refieren, también han introducido cambios a muchos pasos de baile, así como nuevos adornos en las vestimentas, para imprimirles un toque más urbano y moderno a sus comparsas. Luego de la misa en quechua, las comparsas salen por las calles del Centro de Lima, llevando en procesión la imagen del *taytacha* para velarlo en la gruta que han construido en el nuevo local de la Hermandad. Allí, entre cirios y velas que permiten vislumbrar en el fondo dibujos que buscan representar al nevado, la capilla, los devotos peregrinando al santuario, las comparsas de bailarines, los *ukukos* escalando el nevado para extraer hielo, etcétera, se ubica la imagen urbana del *taytacha*, frente a la cual las comparsas empiezan a danzar frenéticamente.

La toma simbólica de espacios públicos no se reduce únicamente a los primeros viernes de cada mes, luego de la misa en quechua, sino sobre todo a la fiesta central del *taytacha* que se realiza en Lima dos semanas después de la peregrinación al santuario en Cusco, luego del regreso de muchos devotos. Ese día, la Hermandad logra congregarse a decenas de otras hermandades y asociaciones de migrantes cusqueñas para llevar a sus santos y vírgenes en una larga procesión/pasacalle por las calles del Centro Histórico de la ciudad, hasta llegar a la misma plaza mayor, a la catedral de Lima. Las ocho cuadras que separan a la iglesia de San Sebastián de la catedral son recorridas por una gran procesión de imágenes y comparsas de danzantes, que interrumpen el tráfico de las principales avenidas del Centro Histórico, el mismo que ese día se ve totalmente paralizado por una invasión de vírgenes y santos cusqueños que se pasean por la plaza. La alianza entre las hermandades y asociaciones de migrantes cusqueñas con el padre Juan Serpa han logrado lo que hasta hace poco hubiera parecido algo imposible en la ciudad de Lima: que se realice una misa íntegramente en idioma quechua en la catedral más importante de la ciudad, ubicada a pocos metros de Palacio de Gobierno, en el corazón mismo de la antigua ciudad letrada criolla. De esta manera, desde el año 1997, la fiesta del *taytacha* en Lima incluye la realización de misas en quechua en la Catedral de Lima, la misma que se realiza con la presencia de todos los santos que desfilan en la procesión, ubicados al interior de la catedral durante la ceremonia, procedentes de más de treinta organizaciones migrantes de cusqueños en Lima metropolitana.

El desarrollo del culto urbano al *taytacha* Qoyllur Ritti forma parte de un proceso «explosivo» de reinención de rituales andinos en la ciudad capital. En ese sentido, resulta interesante observar en Lima cómo, en medio del actual contexto de culturas híbridas, muchas expresiones rituales andinas (bailes, comparsas, pasacalles, procesiones, liturgias, invención de nuevos santuarios de culto, peregrinaciones, fiestas patronales, etcétera) se vuelven cada vez más visibles. Estas expresiones culturales vinculadas con la cultura andina han ganado, durante la última década, mayor presencia en los medios de comunicación (televisión, radio, medios escritos) y su performatividad ha logrado dar un salto desde el espacio privado hacia los espacios públicos, como los estadios de fútbol, plazas de toros, universidades, parques, avenidas e, inclusive, la misma Catedral de Lima y la plaza de armas de la ciudad. Esta mayor visibilidad no es solo un dato cualitativo, sino también cuantitativo, como se puede apreciar en una encuesta sobre consumo cultural en espacios públicos de Lima realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas del Perú hace unos cuantos años:

Cuadro 2. Asistencia de la población a eventos culturales en Lima

Evento cultural	%
Fiestas costumbristas y/o patronales	62,4
Museos	18,5
Exposición y/o galería de arte	11,6
Teatro	9,9
Danza ballet	8,1
Otro	9,2

Fuente: INEI, Encuesta Nacional de Hogares, 1997, II trimestre.

El *taytacha* Qoyllur Ritti en Nueva York

El culto al *taytacha* Qoyllur Ritti no existía como manifestación colectiva y pública en EE.UU. Sin embargo, un inesperado acontecimiento cambió esta situación el año 1994. ¿Cuál fue este acontecimiento? La «peregrinación» que la imagen del *taytacha* Qoyllur Ritti, pintada por la Hermandad en Lima, hizo desde la capilla de San Sebastián hacia EE.UU. el año 1994. Dicha «peregrinación» se realizó como resultado de la gestión hecha por la Hermandad del Señor de los Milagros en Nueva York. Gracias a esas gestiones, una delegación de devotos cusqueños afincados en Lima viajó a EE.UU. para participar de la procesión que la Hermandad del Señor de los Milagros iba a realizar en esa ciudad. Desde Lima, salió una delegación compuesta por el padre Gregorio Lusa, un sacerdote que

hacía misas en quechua, junto a un grupo de veinticinco danzantes de comparsas tradicionales del Cusco, los mismos que hacían desde Lima la peregrinación hacia el santuario cada año.

La delegación tuvo problemas para ingresar la imagen a EE.UU. Esta había sido llenada de adornos de oro y plata por sus devotos en Lima. Al tener una considerable cantidad de metales preciosos, los agentes de aduanas no sabían qué decisión adoptar, ya que temían que se tratara de un caso de contrabando ilegal de metales preciosos «camuflados bajo la modalidad de una imagen religiosa que no conocían bien», o también, «que se tratara de un caso ilegal de contrabando de patrimonio cultural», dado el aspecto exótico que ante el ojo de un funcionario norteamericano podía tener el lienzo con la imagen del *taytacha* dibujada. Al final, la imagen se quedó detenida todo un día, luego del cual obtuvo su visa de ingreso oficial a EE.UU.:

Eso sí que fue el colmo. ¡Imagínate! Ni siquiera lo iban a dejar que pasara el *taytacha*. Pobrecito; igual que a nosotros no lo iban de dejar entrar a EE.UU. Fue un abuso. Pobrecito el Señor. Lo dejaron en un almacén del aeropuerto todo el día. La delegación tuvo miedo que al Señor lo vayan a deportar sin siquiera dejarlo pasar para que llegue a Paterson [...] Por eso el *taytacha* es bien milagroso con nosotros sus devotos acá en Estados Unidos. Él nos comprende porque conoce nuestro sufrimiento. Él ha sufrido en carne propia lo que nosotros hemos tenido que pasar para ingresar a este país. Él conoce nuestro sufrimiento [...].

La retención de la imagen en la aduana demoró un día el plan originalmente previsto para la delegación. Con ese retraso, la delegación viajó rumbo a Newark, Nueva Jersey. Allí los esperaban, en el *hall* del aeropuerto, una delegación de peruanos que había venido desde Paterson a darles la bienvenida. Ellos habían recibido la noticia de que «una delegación cusqueña iba a venir a Newark». Uno de esos peruanos era Mario Ortiz:

[...] Mi hermano tenía una amiga que le dijo: «¿Tú eres cusqueño?, me han contado que mañana va a llegar un Señor del Cusco y le van a hacer una misa en idioma quechua». Mi hermano se vino rápido y me contó. Fui el día que me dijo pero no llegó; decían que la delegación se había quedado detenida en Miami, que no los iban a dejar pasar. Luego volvimos a venir al día siguiente, ya que aquí trabajamos todos en dos turnos. Solo con las justas descansamos un poco. Mi hermano fue también y me contó que era un padre llamado Gregorio el que vino de Perú para hacer la misa en quechua en Paterson y que el Señor que venía de Cusco era el Señor de Qoyllur Ritti. Yo no lo podía creer, me quedé con ganas de ir, pero mi hermana me contó que la misa no comienza porque el Señor llegó tarde: «dicen que inmigración en Miami no lo dejaba pasar». Imagínese; ni siquiera al Señor lo dejan pasar en este país, creo que por algo con el oro de su imagen o el anda. Pero fue solo un día, el Señor pasó inmigración y llegó tarde para Paterson pero igual

hicieron la misa en quechua. Luego, al día siguiente, la imagen del Señor iba a salir en la procesión del Señor de los Milagros en Nueva York. Me fui para Nueva York y pude ver la imagen del Señor de Qoyllur Ritti con la del Señor de los Milagros. Fue muy bonito y muy emocionante ver junto a la imagen comparsas del Cusco; también vinieron comparsas del Perú, creo que fue una de Capac Negros [...].

La delegación de bailarines salió del aeropuerto de Newark disfrazada con sus trajes de danza tradicionales. Junto a ellos estaban dos grupos de músicos que iban tocando música tradicional de Cusco con queñas y tambores. En el video que Mario Ortiz grabó en el *hall* del aeropuerto de Newark, se puede apreciar la delegación de danzantes bailando detrás de la imagen del Qoyllur Ritti, la cual marchaba cargada a manera de procesión por los pasillos del aeropuerto. Este hecho no pasó desapercibido para los demás viajeros que sonreían ante esta «espontánea» muestra de folklore andino. Los danzantes iban bailando sones tradicionales del Cusco mientras a su alrededor se iban agolpando ruedos de viajeros curiosos y sorprendidos, que no dejaban de tomar fotos y filmar con sus cámaras. El improvisado espectáculo continuó hasta que se acercaron los representantes oficiales de la Hermandad del Señor de los Milagros que había ido a recogerlos. En el video se puede apreciar la emoción vivida al momento del encuentro. Los peruanos que esperaban a la delegación en el *hall* del aeropuerto rápidamente se confundieron con sus compatriotas recién llegados en un bosque de emotivos abrazos y aplausos.

La delegación arrastraba una tardanza de un día por los sucesos del aeropuerto de Miami. Estaban con poco tiempo para llegar a la catedral de San Patricio en Nueva York, donde se iba a realizar la misa en honor al Señor de los Milagros, ceremonia a la cual habían sido invitados. El tiempo realmente era muy corto. Tanto así, que la delegación llegó con dos horas de retraso a la catedral, cuando la misa ya había concluido. El video de Mario Ortiz muestra cómo la delegación llega a la catedral cuando ya estaba con las puertas cerradas. Sin embargo, a pesar de la descoordinación y la tardanza, y a pedido del grupo de peruanos que había ido al aeropuerto a recogerlos, el padre Gregorio Lusa realizó una misa en quechua en las afueras de la catedral, específicamente en sus graderías. Ocupando parte de la vereda peatonal, el grupo se acomodó en la parte superior y baja de las gradas. En el video se puede apreciar cómo la misa se iba realizando en plena vía pública, interrumpiendo el tránsito de los peatones que usaban la acera contigua a la catedral. También, cómo muchos de ellos se detenían por momentos a escuchar y observar con curiosidad el ritual de la misa en quechua y la manera cómo estaban disfrazados los danzantes. Inclusive, se aprecia también a un grupo de policías acercándose al grupo de peruanos, pero al ver que se trataba de una ceremonia litúrgica, solo se limitaron a presenciar y abrir un pequeño paso entre los participantes de la misa para que quedara un espacio libre en la acera por el cual pudieran transitar los demás peatones.

Al día siguiente, la delegación pudo por fin coordinar con la hermandad del Señor de los Milagros. De esta manera, participaron de la procesión y misa central que se iba a ofrecer en honor a este. La catedral apareció completamente llena de peruanos que se reunían para participar del culto. Como se trataba de una misa que contaba con la participación de la delegación cusqueña, la mitad de la ceremonia fue celebrada en castellano y la otra mitad en quechua. Al concluir la ceremonia, la delegación cusqueña partió con rumbo a Paterson.

En esa ciudad, los esperaba la colonia peruana que se había congregado para escuchar la realización de la primera misa en quechua en los Estados Unidos. Tanta era la emoción de Mario Ortiz, que no dudó un instante en participar de los acontecimientos en Nueva York, primero, y en Paterson, después.

Una vez concluida la ceremonia en Paterson, los testimonios brindados por diferentes miembros de la hermandad del Señor de Qoyllur Ritti no se ponen de acuerdo sobre lo que ocurrió con la delegación de cusqueños. Lo único que queda más o menos claro es que se produjeron serios problemas a su interior, relacionados con la rebeldía por parte de un grupo de los danzantes que tenía la intención de quedarse como «ilegales» en EE.UU. El problema pasó a mayores cuando algunos miembros de ese grupo se escaparon de su lugar de concentración con el dinero, documentos, pasajes de avión y buena parte del equipaje del resto de la delegación que quería regresar para Perú luego de culminar su rol de compromiso de presentaciones. La noticia llegó hasta oídos del consulado peruano en Nueva York, que fue informado sobre la existencia de «un grupo de peruanos que iba vagando por las calles de Manhattan pidiendo ayuda disfrazados con ropas de danzantes tradicionales campesinas de su país».

Enterado de la situación, Mario reunió a sus parientes y demás paisanos cusqueños. Estos lograron ubicar al grupo de «danzantes vagabundos» que deambulaban por las calles de Manhattan. Al ponerse en contacto con ellos, el grupo de Mario les ofreció alimentos, ropa y hospedaje en sus domicilios, hasta que el consulado pudiera solucionar su situación legal y tramitarles nuevos documentos. En la segunda parte del video, se aprecia a los danzantes en el preciso momento en que se van instalando en el amplio sótano de la casa de Mario Ortiz en White Plains. También a sus parientes y paisanos dándoles comida y ropa a los miembros de la delegación.

La delegación logró ponerse en contacto con el consulado peruano en Nueva York. En solo cuestión de unos cuantos días, se solucionaría el problema de los documentos y los pasajes. A modo de agradecimiento, la delegación de danzantes y el padre Gregorio Lusa decidieron ofrecer una fiesta el día sábado por la noche en la casa de Mario Ortiz. La delegación había planeado hacer una fiesta «a la cusqueña», es decir, una fiesta con comida, tragos y bailes propios del Cusco y, además, con música en vivo y en directo tocada de las queñas y tambores del grupo musical de la delegación. Finalmente, los danzantes habían decidido volver a colocarse

sus disfraces para la ocasión. Nuevamente, un video tomado por Mario Ortiz es la mejor fuente para narrar el acontecimiento. En sus imágenes, se aprecia a un promedio de cien personas tomando y bailando «a la cusqueña», bajo los sones de la música huayno.

Avanzada la noche, la fiesta empezó a entrar en su mejor momento. Muchos de los participantes comenzaban a mostrar los primeros efectos del alcohol consumido. La euforia y alegría impregnaba en su totalidad todo el ambiente. Fue en ese momento, casi al promediar la medianoche, que el padre Gregorio Lusa se animó a pedir el uso de la palabra para lanzar un pequeño discurso al conjunto de los asistentes de la fiesta. Haciendo una pequeña señal con la mano, pidió a los músicos que detuvieran sus canciones por un momento y dijo:

[...] Hermanos, nosotros nos encontramos guiados por nuestra fe en este Señor de los andes peruanos, el Señor de Qoyllur Ritti que en un peregrinaje amoroso y azaroso ha llegado hasta estas lejanas tierras de Norteamérica, a Nueva York, y aquí el Señor con su llegada ha llegado a iluminar nuestras inteligencias, para mover nuestros corazones. El Señor de Qoyllorriti es realmente Dios, nuestro padre, quien nos ha dado la vida. Es ese Jesús que ha nacido de la Virgen María, es ese Jesús que ha muerto por nosotros en la cruz, este Jesús por amor a los pobres, por amor a los pecadores, en aquel paraje del Sinankara, en el brazo derecho del legendario Apu Ausangate. Allí ha extendido su hermoso santuario y allí lo encontramos a este Jesús crucificado, sangrando y con los ojos llorosos pidiendo a su Dios padre por todos nosotros. Este Jesús nos ama a todos, este Jesús es misericordioso, este Jesús es verdaderamente un señor muy milagroso. Este Jesús de Qoyllur Ritti a todos nosotros al llegar aquí nos ha venido a ustedes mis hermanos peruanos no solamente del Cusco sino de otras ciudades, pueblos de nuestra patria el Perú y aquí nosotros gracias al Señor, los que hemos llegado con el Señor como sus apóstoles, estamos gozando de la bondad de ustedes, ese amor de los hijos del Perú. Pero gracias al Señor de Qoyllur Ritti, este Señor en esta noche nos inspira y nos dice que su visita a esta ciudad hermosa de Norteamérica, capital del mundo, que no se quede como una visita cualquiera, sino el Señor quiere quedarse en forma permanente entre nosotros y para eso quiere el Señor que instruyamos una hermandad internacional, que sería la primera hermandad internacional de la Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti y justamente a nosotros nos ha llamado, tal vez a ustedes el Señor los ha llamado y ahora pues los invito a todos ustedes a que se pronuncien para que ustedes se inscriban, pero de corazón, de fe para pertenecer a esta hermandad. Sé que ustedes están [...] y así he recogido yo, de labios de ustedes, especialmente de labios de nuestro hermano Mario Ortiz y de sus familiares y de ustedes para que se instituya la hermandad para que así el Señor de Qoyllur Ritti siempre sea adorado en estas tierras lejanas y para nuestra patria el Perú ha de ser un honor muy grande y para nosotros cristianos una gloria, una felicidad que nuestro Señor de Qoyllur Ritti sea homenajeado, sea conocido más allá de la frontera del Perú; realmente es una grandeza, entonces hermanos, a todos

ustedes les felicito por esa fe. Por ese amor a este señor de nuestra patria el Perú y les agradezco de corazón por todas vuestras bondades y les invito en nombre del Señor de Qoyllur Ritti para que ustedes realmente se inscriban y se instituyan mañana oficialmente en la misa solemne que vamos a ofrecer al Señor de Qoyllur Ritti; que se instituya, que tenga su partida de nacimiento desde mañana esta Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti. Entonces, hermanos, les invito pues a todos ustedes para que se pronuncien, para que se inscriban, para que con ustedes fundemos esta institución. Nuestros hermanos aquí: Adrián Valenzuelo, hermano andino del mismo santuario de Qoyllur Ritti, como también de su hermano Uriel García, aquí son testigos de vuestro deseo y ellos también están dispuestos, muy gustosos, para que se instituya esta institución internacional. Entonces, pues hermanos, a nombre del Señor de Coyllorriti les invito pues a ver, a que se inscriban, a que se pronuncien para que se instituya esta hermandad. Muchas gracias [se oyen aplausos y música andina]¹³.

La propuesta del padre Lusa fue tomada con mucha emoción por los participantes en la fiesta. Al concluir el breve, pero emotivo discurso del padre Lusa, se empezaron a producir intervenciones espontáneas de algunas personas que habían asistido a la fiesta y que decían cosas del como:

r: [...] Me permiten unas palabras [...] Yo vine porque tengo familiares acá. Le tengo cariño a Cusco por la cultura y la riqueza que nosotros nos sentimos orgullosos; porque nos identificamos con el idioma quechua y el folklore. Yo no vivo acá en Nueva York pero en Pennsylvania, quisiera yo [...] ofrecer, no sé si podré pertenecer a la directiva o la distancia pero sí me gustaría ayudar en lo que sea posible; tal vez en alguna coordinación o si tal vez tienen alguna actividad. Podría ayudar, tengo experiencia en instituciones. Tal vez me gustaría como miembro honorario en estos días que estoy acá, en lo que sea posible. He tenido experiencia en alguna actividad de Lima del Señor de Qoyllorriti. En cambio, esta es la primera vez que he podido presenciar la devoción de ustedes y en realidad me siento más que nada [...] y en lo que sea posible, Dios quiera que nos podamos [...] también en los bailes; cuando tengan actividad de los bailes, en la coreografía y tal vez en el diseño de la ropa para actividades que incluso [...] como digo, de todo corazón para poder ayudar de repente [...] [aplausos y música andina de fondo].

En ese mismo espíritu, siguieron una rueda de varias intervenciones más. Una vez concluidas estas, el padre Gregorio Lusa decidió que se instituyera una primera junta directiva de la recién formada Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva York. El mismo padre se encargó de tomar juramento a las personas delegadas que habían sido escogidas entre los asistentes a la fiesta. Al concluir la juramentación, el padre Lusa pide nuevamente la palabra y dice lo siguiente:

¹³ El texto es una transcripción literal del video filmado por Mario Ortiz durante la fiesta realizada por la delegación cusqueña en su casa durante esa noche.

[...] Viendo que se han llegado a inscribir todos los hermanos acá, se les pide encarecidamente como así se han llegado a inscribir a que también llegaran a hablar a los amigos, no importa que sean de otro departamento, no importa la nacionalidad; lo importante es que nuestra organización llegue a agrandarse, llegue a ir más lejos de lo que nos estamos proponiéndonos y que se haga con fe y que lo hagamos no todo con [...] cómo les podría explicar [...] que se haga todo esto por devoción. No quiero decir otras palabras, gracias [...] [se escuchan aplausos y nuevamente un fondo de música andina de queñas y tambores].

Luego de las palabras del padre Lusa, producto de la emoción de los asistentes a la fiesta, se improvisó en un cuaderno un «libro de actas» en el cual se dejaba constancia de la fundación de la hermandad y de la conformación de su primera junta directiva. La primera frase escrita en el libro de actas de recién fundada hermandad comenzaba con la siguiente declaración:

La Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti se fundó el 22 de Octubre de 1994, en la capital del mundo, la ciudad de Nueva York, condado de Westchester, White Plains; siendo las 11:55 de la noche del día sábado y encontrándonos un grupo de personas en la casa del señor Mario Ortiz con motivo de adorar al Señor de Qoyllorriti, el padre Gregorio Lusa pide la palabra y aprovechando la oportunidad de encontrarnos un buen grupo de personas devotas del Señor de Coyllorriti propuso formar la hermandad del Señor de Qoyllorriti, a lo cual se acordó entre todos los presentes: la señora Fortunata Huamán, Nila Jurado, Josefina Goyzueta, Daniel Cruz, Salomé Gutiérrez, María Julia Portilla, Olinda Salazar, Nidia Chaupi, Rosa María Ortiz, Yolanda Ortíz de Odé, Marina Ortíz de Odé, Mario Ortiz de Odé, Antonio Cruz, Daniel Salas, elegida aquí la primera junta del Señor de Qoyllur Ritti. Empezando a elaborar una lista de todos los asistentes y luego presentados uno a uno y darse a conocer entre todos los presentes; enseguida de recibir las propuestas se nombró como presidente al señor Mario Ortiz de Odé, como vicepresidente a la señora Nila Jurado, como secretaria a la señora María Julia Portilla, como tesorero al señor Daniel Cruz, como relacionista pública a la señora Olinda Salazar, como fiscal al señor Moisés Salazar, como primer vocal a la señorita Rosa Marina Ortiz de Odé y como segunda vocal a la señorita Danna Hellen Huamán; quedando y acordando hacer la respectiva juramentación el día 23 de octubre a las 11 de la mañana luego de la misa a celebrarse en la iglesia Maryknoll donde celebrará una misa toda la hermandad junto al reverendo padre Gregorio Lusa. Luego de este acuerdo se realizaron las felicitaciones a los luego responsables del buen funcionamiento y crecimiento de la primera Hermandad del Señor de Coyllorriti (Libro de actas de la Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva York).

La primera actividad que realizó la recién formada Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti fue una misa al día siguiente en una parroquia de White Plains. Fue una actividad de despedida que la recién formada hermandad quería hacerle

a la delegación cusqueña que regresaba para Perú. Como un hecho especial, se le permitió al padre Gregorio Lusa volver a participar en la eucaristía y comenzar la ceremonia diciendo las siguientes palabras:

[...] Hermanos: hoy, día del Señor, domingo, nos encontramos con este Señor, el Señor de Qoyllur Ritti de Cusco, Perú, que en una peregrinación con sus hijos de aquella región han llegado a esta hermosa ciudad de Nueva York y nosotros que conocemos a este Señor de Qoyllur Ritti es ese Jesús que nació de la Virgen María que vivió en este mundo que ahora sufre, que nos ha dado el testimonio de la vida de Dios y nos ha enseñado a vivir y con su muerte en la cruz nos ha revivido. A este Jesús nosotros lo queremos, allá en la sierra peruana, en el nevado, en su bendito santuario llamado Qoyllur Ritti. A este Jesús que ha vuelto con nosotros pidiendo perdón a su Dios Padre, este Jesús que nos ama a todos, este Jesús que ha llegado a su santuario en aquel nevado del brazo derecho del famoso Ausangate para prodigarnos con su gracia, para llamarnos a nosotros pecadores y purificarnos y darnos su vida, para asistirnos a nosotros, los que en la vida misma sufrimos, pensando, llevando en la cruz dolores; este Jesús que nosotros agradecemos su santuario, este Jesús que ahora se acerca aquí por estas ciudades de progreso. Hermanos; ahora nosotros oremos a ofrecer esta santa misa dándole reconocimiento, nuestras gracias a este Jesús de Qoyllur Ritti y entregarnos a él para ser [...] y pidiendo al Señor que nos lleve con su gracia, que nos haga dignos de él, nosotros queremos ofrecerle esta santa misa para que el señor realmente así nos tenga a todos como su fe, tanto Perú y Estados Unidos. En esta misa también pediremos por la salud de cada uno de ustedes, hermanos cusqueños peruanos y hermanos pues de aquí de Estados Unidos [...] para la solución de nuestros problemas, para que el Señor siempre sea generoso con nosotros. Entonces, hermanos, en estas intenciones y con estas peticiones ofrezcamos al Señor con esta santa misa de que el Señor no quiere nada, quieren de corazón, con amor su fe y sinceridad; entonces, hermanos, en la santa misa todos unidos con amor, con fe y empezando esta misa recordemos pues, hermanos, somos pecadores, cometemos tantos errores en esta vida [...] [se oyen cánticos en quechua] Bueno, empecemos la eucaristía: Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres que aman al Señor por darle gracias al Señor Dios rey celestial. Señor, hijo único Jesucristo. Señor Dios; cordero de Dios que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros. Tú que quitas el pecado del mundo atiende nuestras súplicas, en la gloria de Dios Padre. Amén. Oremos [...] ¹⁴.

La conformación de la hermandad cambió en muchos aspectos la cotidiana vida religiosa de este grupo de migrantes cusqueños. Antes de la conformación de la hermandad, la mayor parte de ellos no eran devotos del Señor de Qoyllur Ritti. Después, a los pocos meses de conformada la hermandad, comenzaron a aparecer testimonios de parte de algunos miembros sobre experiencias trascendentes

¹⁴ Transcripción literal del video tomado por Mario Ortiz.

relacionadas con el *taytacha*. En muchos casos se trataba de acontecimientos que algunos miembros de la hermandad consideraban «milagros», como la curación de alguna enfermedad, la resolución de problemas familiares, amorosos, económicos, etcétera; pero también en otros se trataban de lo que definen como «señales». Es decir, acontecimientos considerados como «manifestaciones del *taytacha*» que querían enviar un mensaje a través de algunos devotos, al conjunto de la hermandad.

Estas «señales» o «manifestaciones» se trataban, fundamentalmente, de apariciones del *taytacha* en los sueños. Cuando se les pregunta por el momento en que la devoción de los miembros de la hermandad comienza a incrementarse, las respuestas coinciden en señalar que es posteriormente a la conformación de la hermandad, en el momento de las «apariciones» en los sueños de algunos devotos. Ese puede ser, por ejemplo, el caso de Dionisio, uno de los compadres de Mario Ortiz al que se le «apareció» el *taytacha* a través de un sueño advirtiéndole sobre un accidente de tráfico que iba a tener cuando manejara su camión. Según cuenta Dionisio, efectivamente, el accidente ocurrió, ya que él iba viajando no en su camión sino más bien en un carro y, en un descuido, pronto se vio bajo un camión que lo arrastró varios metros en la carretera. Para Dionisio, el que haya salido «sin un solo rasguño» del accidente se debe a la protección que el *taytacha* le dio en ese momento. Él considera que salvó la vida gracias a un «milagro» del *taytacha*. En la actualidad, Dionisio es uno de los devotos más fieles del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva Jersey; a pesar de que antes no lo era, como él mismo lo confiesa:

La verdad, yo no he sido nunca de religión; eso para mí era de mujeres cucufatas y tías católicas. Cuando vivía en Cusco yo no era de ir a misa casi nunca. Acá en Estados Unidos [...] yo me hago miembro de la hermandad más por tener un grupo con qué juntarme, pero el Señor es bien milagroso; a mí se me apareció en sueño, yo no hice caso, pero mira, igualito me salvo la vida. Es como volver a nacer. ¡Sí! ¡Eso! Es como volver a nacer. Es como darte cuenta: el Señor es bueno; te avisa, te cuida, pero no cumples con él te castiga. Así como es bueno y cuida también puede ser malo y castigarte. Yo tengo fe en él, a él me he encomendado y mi esposa también con mis hijos [...].

Los testimonios de «señales» del *taytacha* entre algunos miembros de la hermandad fueron incrementando la devoción, aunque la gran mayoría no conocía el origen del culto. Solamente Mario Ortiz había tenido oportunidad de viajar al santuario. Sin embargo, se las ingenió para conseguirse unos videos de la peregrinación al santuario. En varias reuniones, Mario iba presentándoles el contexto del santuario y contándoles también su experiencia al estar frente a la «verdadera» imagen del *taytacha* en las alturas del nevado, en Cusco. Para la mayoría de los miembros, era sorprendente observar cómo decenas de miles de peregrinos acampaban en pequeñas tiendas de dormir sobre el glaciar del nevado durante los días que duraba la peregrinación. Observar el colorido de las comparsas que danzan

en el santuario en honor al *taytacha* y, sobre todo, observar las imágenes del Cristo crucificado sobre la roca negra empotrada en el altar de la capilla que en las últimas décadas se ha construido en el lugar, motivo a que la hermandad decidiera hacer la peregrinación en conjunto desde Nueva York hasta el santuario en Cusco. Mario Ortiz sería el guía, ya que era el único que conocía la ruta que desde Cusco había que tomar para llegar a la comunidad de pastores de puna de Mahuayani, el último lugar hasta donde llega el transporte motorizado, luego de atravesar pequeños pueblos y caminos rodeados de pequeños precipicios. Mario también era el único que conocía el camino de ocho kilómetros que había que hacer a pie desde Mahuayani, escalando la montaña hasta llegar al santuario, en el nevado. Para los miembros de la hermandad, hacer la travesía fue una experiencia radical. Olinda, una de las 35 personas que participó en la peregrinación, cuenta lo que para ella significó hacer la peregrinación desde Nueva York hasta el santuario en el Cusco:

Yo salí de White Plains emocionada; primero que iba al Cusco, no sabía dónde iba, solo había escuchado [...] pero una cosa es que te digan y otra cosa es estar ahí. Lo único que nos dijo Mario es que hace frío. Comprense unos útiles aquí que son para nieve, su mochila y todo el mundo a comprar. Nueva York está a nivel del mar digamos. Me he podido morir. Cómo se le ocurrió a Mario no prepararnos y llevarnos de repente así. También han llevado a una sobrina que ha nacido acá que estaba enferma todavía. Estaba con medicinas. Creo que cuando llegamos cerca al sitio se sintió mal del corazón. Yo pensé que se iba a morir [risas]. Terrible. Terrible y ahora yo de verdad me arrepentí. Claro, en ese momento yo sentí que me iba a morir pero después cuando llegamos y entramos con las justas a la iglesia empezamos a llorar, le pedí a Dios y cuando salimos ya había pasado, después fue como si nada, bajamos rápido [...] Quiero decirte que yo estaba enferma, a mí me detectaron anemia molítica por lo tanto tenía una operación; entonces yo me puse un poco nerviosa ¿no? por las consecuencias que puede haber si me quitaban el bazo que dicen, y salió de la emoción en una reunión que estábamos, por qué no hacemos una peregrinación. Entonces vamos, vamos, y yo dije voy también, yo fui enferma [...] Claro, aparte de eso que ya me había hospitalizado, mi peso normal es 120 libras. Yo estaba en 195; perdí la visión, estaba en silla de ruedas. Ahora cuando yo estaba allá [...] fuera de lo que me faltaba el aire tenía que hacerme unos chequeos de cómo la sangre habían bajado los glóbulos y resultó que estando en el Cusco cuando yo he estado acá he tenido 5.2 de glóbulos rojos; estaba muriéndome y cuando he llegado al Cusco subió a 13. Increíble ¿verdad? [...] Cuando he llegado al Cusco y cuando he ido al santuario y cuando regresé fui a un médico de la ciudad de Cusco porque tenía que chequearme. Entonces le dije que tenía anemia molítica y mi cuñado, que es médico también, me estaba chequeando y me salió trece puntos, yo dije ¡qué! ¡No puede ser!, y yo estaba en Perú.

[Un interlocutor, llamado Javier, entonces pregunta: «¿Cómo explicas esto?» y Olinda responde:]

¿Cómo? ¡Yo no sé! Yo pienso que creo que es la fe que uno tiene. El hecho de haberle pedido al Señor.

[Javier replica: «Tú fuiste al santuario, pediste y bajaste sana»; a lo que Olinda responde:]

Yo no sabía que estaba sana. No sabía hasta que he llegado aquí.

[Nuevamente Javier: «¿Los médicos tienen alguna explicación?»; y Olinda concluye:]

Cuando yo regresé me tenían que operar. A mí me dijeron que [...] el doctor me dijo «pero si estás bien», pues yo tenía que ir a chequearme cada mes [...] Y cuando se te baja la hemoglobina tú no puedes respirar y no puedes caminar. Todo te pesa. No puedes hacer nada. Entonces cómo yo llegué allá no te puedo decir. Claro, me costó trabajo. O sea, me faltó el aire. Si te enseñó la foto yo estoy completamente hinchada. Entonces al venir aquí fui al doctor y me dijeron que me iban a quitar todas las medicinas poco a poco y ya nunca más [...] O sea; no me lo explico. Lo único que yo sé es que le pedí a Dios mismo.

Conclusiones

¿Cuál es la relación entre la globalización, las fiestas patronales y las peregrinaciones? En el caso de los migrantes, hay que señalar que la globalización y la desterritorialización favorecen el desarrollo de procesos de «reencantamiento» del mundo a través de la (re)creación de expresiones rituales y creencias de la religiosidad originaria. También que el fenómeno va más allá del sentido estrictamente religioso, ya que el desarrollo de este tipo de rituales de culto genera identidad y ciudadanía. En efecto, para los migrantes, el (re)crear fiestas y emprender viajes a un santuario ubicado en la periferia del espacio cotidiano propio, en busca de un contacto cercano con lo sagrado, supone ejercicios de redefinición de la cultura y las identidades; ya que, como han señalado muchos antropólogos, el santuario, además de lugar privilegiado para la comunicación con lo divino, es considerado también por los devotos como el «verdadero» centro de la cultura y la encarnación del núcleo de sus valores e ideales (Crumrine & Morinis, 1991). De esta manera, las fiestas y peregrinaciones suelen ser consideradas como depositarias de la tradición, como un espacio privilegiado para mostrar las costumbres y, por lo tanto, una expresión máxima de la cultura. Entonces, en la actualidad, con la globalización, la tradición también se vuelve cada vez más un «objeto de consumo»; no solo para quienes la producen, sino también para todo el mundo interconectado a través de la industria del turismo. De esta manera, en un mundo en el que el tiempo y el espacio cada vez se separan más (Giddens, 1994) y todos somos también cada vez más migrantes y miembros de comunidades «desterritorializadas», las fiestas

patronales y las peregrinaciones contribuyen a producir efectos de orden y de localismo en el aparente desorden de la globalización, al recrear viejas identidades para nuevos públicos (Parker, 1998).

Las fiestas patronales promueven fundamentalmente el desarrollo de identidades locales. Para los que participan en estas expresiones rituales, las fiestas patronales aparecen como expresión de un «núcleo duro» de la cultura propia, una suerte de depósito de tradición y sacralidad; un espacio y tiempo «denso» propicio para el reencuentro con aquellas expresiones culturales que son consideradas como «genuinas» de la identidad y religiosidad propia. Habiendo llegado a este punto, se hace necesario adelantar mi primera hipótesis, la cual considera que esta creciente «visibilidad» de las expresiones culturales migrantes en Lima Metropolitana se debe a que se encuentra fuertemente vinculada con la globalización. En el caso de los migrantes andinos, la vorágine desarrollada en esta parte del planeta se convierte en un estímulo muy importante para el desarrollo de nuevos procesos de invención de tradición y reencantamiento del mundo, vinculados a nuevas poéticas y políticas del tipo «vuelta a las raíces», las mismas que buscan rescatar referentes culturales del espacio local originario. En ese sentido, las fiestas patronales y las peregrinaciones desarrolladas por grupos migrantes, se han convertido en lo que García Canclini denomina «estrategias para entrar y salir de la modernidad» (García Canclini, 1991). Es decir, estrategias de agencia subalterna que permiten a los sujetos rurales migrantes en las grandes ciudades vivir con un pie en el mundo tradicional y con otro en el moderno para, en esa tensión, ir redefiniendo y constituyendo lo que varios autores han llamado «modernidades alternativas» a la visión evolucionista del discurso hegemónico del proyecto de modernidad occidental.

En resumen, mi hipótesis es que esta creciente «visibilidad» de las expresiones rituales migrantes se relacionan estrechamente con la temática del desarrollo de modernidades alternativas y lucha por la ciudadanía cultural. La idea es que con la globalización la (re)creación de fiestas patronales y peregrinaciones, en contextos (trans)nacionales nuevos, redefinen las antiguas «funciones» de este tipo de rituales. Es decir, si antes formaban parte de un calendario mítico/simbólico que reproducía identidades y jerarquías propias de sociedades rurales locales, en la actualidad forman parte del repertorio de estrategias con las que nuevas comunidades migrantes desarrollan en el Perú y el extranjero lo que Manuel Castell llama «identidades de resistencia» e «identidades proyecto»¹⁵ (Castell, 1996), o lo que Sonia Álvarez

¹⁵ La «identidad de resistencia» es generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/ condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que constituyen «trincheras de resistencia y supervivencia» basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. Por su parte, la «identidad proyecto» es cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad.

y Arturo Escobar denominan «políticas culturales»¹⁶ (Álvarez, Dagnino & Escobar, 1997). De esta manera, la celebración de estos rituales religiosos «arcaicos», en contextos nuevos y extraños, se puede entender como estrategias de lucha por modernidades alternativas y expresión de la diferencia por parte de estas comunidades migrantes.

Bibliografía

Altamirano, Teófilo & Lane Hirabayashi (2000). Transnationalitation and Cultural Movements: Catholics in Paterson, New Jersey, USA. En D. Castillo & J. Dualley (eds.), *Transforming Cultures in the Americas* (vol. 4). Ithaca, N.Y.: Universidad de Cornell.

Altamirano, Teófilo & Lane Hirabayashi (1997). *Migrants and Regional Identities in Latin American Cities*. Arlington, VA: Society for Latin American Anthropology, American Anthropological Association.

Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino & Arturo Escobar (1997). *Cultures of politics, politics of cultures. Re-visioning latin american social movements*. Boulder: Westview.

Ávila, Javier (2003a). Lo que el viento (de los Andes) se llevó: diásporas campesinas en Lima y EE.UU. En Carlos Iván Degregori (ed.), *Comunidades locales y transnacionales*. Lima: IEP.

Ávila, Javier (2003b). Se hace camino al andar. La peregrinación del Taytacha Qoyllur Ritti hacia Nueva York. En *Revista Andina* 37, 53-76.

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity as large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.

Augé, Marc (1993). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Beck, Ulrich (1998). ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona: Paidós.

¹⁶ Álvarez, Dagnino & Escobar (1997) señalan que cada sociedad estaría marcada por una «cultura política dominante», la misma que definen como «la construcción social particular de cada sociedad de lo que cuenta como “político”, el campo de prácticas e instituciones, separado de la totalidad de la realidad social, que históricamente viene a ser considerado como propiamente político [...]». Del mismo modo, señalan que la noción de «políticas culturales» tendría que ver con las consecuencias políticas de la actividad cultural desarrollada desde y por los actores sociales, donde «las políticas culturales de los movimientos sociales a menudo pretenden desafiar o dislocar las culturas políticas dominantes»; ya que se podría apreciar que «los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. Esto es, cuando los movimientos establecen concepciones alternativas de las mujeres, la naturaleza, la raza, la economía, la democracia o la ciudadanía que desestabiliza los significados de la cultura dominante, efectúan una política cultural».

- Castells, Manuel (1996). *La sociedad red*. Tomo 1. Madrid: Alianza.
- Cox, Harvey (1985). *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*. Santander, España: Sal Terrae.
- Crumrine, Ross & Alan Morris (eds.) (1991). *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York: Greenwood.
- Degregori, Carlos Iván (1999). *Globalización, diversidad cultural y redefinición de identidades en los países andinos* (documento presentado al seminario permanente). Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván & Gonzalo Portocarrero (eds.) (1999). *Globalización y cultura*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Flores, Carlos (1997). *El taytacha Qoyllur R'iti. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Sicuani, Perú: Instituto de Pastoral Andina.
- Fuenzalida, Fernando (1995). *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad posmoderna*. Lima: Australis.
- Huyssen, Andrea (2000). En busca del tiempo futuro. *Puentes 1*(2).
- García Canclini, Néstor (1991). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1994a). *Culturas en Globalización, América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Venezuela: Nueva Sociedad.
- García Canclini, Néstor (1994b). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Giddens, Anthony (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Golte, Jürgen (2000). Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos. En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana* (pp. 204-234). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Gupta, Akhil & Ferguson, James (1997). *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.
- Hannerz, Ulf (1991a). Actores locales en la cultura global. *Alteridades 2*.
- Hannerz, Ulf (1992b). Escenarios para las culturas periféricas. *Alteridades 2*(3), 94-106.
- Hirabayashi, Lane (1991). *Cultural Capital. Mountain Zapotec Migrant Associations in México City*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Parker, Christian (1998). Cultos y religiones populares en América Latina. Identidades entre la tradición y la globalización. En *Allpanchis 52*.
- Poole, Deborah (1988). Qoyllur R'iti: entre el milagro y la mercancía. *Márgenes 4*, 101-120.

Robertson, Roland (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

Sánchez Parga, José (1991). *Globalización, gobernabilidad y cultura*. Ecuador: Abya-Yala, Instituto Latinoamericano de Investigación Social.

Stark, Rodney & Roger Finke (2001). *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.