

Andes Trans/nacionales

Globalización, (in)migración y rituales religiosos

Seudónimo: Anakin

Resumen:

El objetivo del presente texto es analizar rituales religiosos “arcaicos” como las peregrinaciones y fiestas patronales en tanto instancias generadoras de identidad y ciudadanía cultural en el actual contexto de globalización. Específicamente, el objetivo del presente estudio es analizar los rituales de culto en honor al Qoyllur Ritti que comunidades migrantes andinas (re)crean tanto en Lima como Nueva York. Para eso, partimos de la hipótesis que estos rituales de culto tienen en medio del actual proceso de globalización otra finalidad además de la estrictamente religiosa: si décadas atrás formaban parte de un calendario mítico/ritual y una organización social campesina, ahora forman parte del amplio repertorio de estrategias con que comunidades de migrantes desarrollan “identidades de resistencia” e “identidades proyecto” en Perú y el extranjero. En efecto, en este estudio constatamos como con la globalización, el culto al Qoyllur Ritti (una manifestación de sincretismo religioso entre la devoción a Cristo y el “Apu Ausangate”) no sólo no ha desaparecido. Por el contrario, ha visto incrementar el número de fieles, peregrinos y visitantes a su santuario -desde campesinos, migrantes y residentes en Cusco, Lima y Estados Unidos, hasta turistas “gringos”, periodistas y antropólogos-. Sin embargo, lo más sorprendente es que también el culto se ha “desterritorializado”. Grandes comunidades de migrantes recrean en Lima y Nueva York fiestas patronales en honor al “Taytacha Qoyllur Ritti” y organizan caravanas de peregrinación a su santuario. En la actualidad, el culto se ha convertido en un importante ritual que, si bien en el propio santuario refuerza diferencias entre las “naciones” indígenas peregrinas, en Lima se convierte en una importante expresión simbólica de la “cusqueñidad” y en Nueva York de la “peruanidad”.

Índice

Introducción	2
1. Globalización y redefinición cultural en Perú	5
2. Globalización y redefinición del espacio/tiempo	11
3. (In)migración y transnacionalismo	14
4. Qoyllur Ritti en Cusco	18
5. Qoyllur Ritti en Lima	24
6. Qoyllur Ritti en Nueva York	28
Reflexiones finales	38
Bibliografía	42

Eje temático: Representaciones, discursos y políticas de identidades y diferencias sociales

Andes Trans/nacionales

Globalización, (in)migración y rituales religiosos

Anakin

Introducción

Cada segunda semana de Junio el nevado del Sinankara¹ rompe su gélido y desolado paisaje al verse invadido por más de setenta mil personas que instalan, sobre su agreste cumbre, pequeñas y frágiles carpas para guarecerse de los rigores del invierno andino. Se trata de peregrinos que vienen a rendirle culto al “taytacha”² Qoyllur Ritti, una imagen sincrética de un Cristo moreno³ dibujado sobre una enorme roca negra que, antes de la conquista española, era altar de una de las principales “huacas”⁴ de la sierra central andina: el Apu Ausangate.

Desde hace varios siglos la zona ha sido considerada lugar “sagrado”. Hacia ella han peregrinado miles de pobladores andinos durante los periodos prehispánico, colonial y republicano. Al igual que en tiempos ancestrales, hoy en día los peregrinos llegan hasta la imagen del taytacha luego de una larga caminata que atraviesa las cumbres de montañas aledañas. Con ellos llevan velas, cirios, comida y los disfraces de las comparsas con las cuales le van a rendir culto al taytacha “bailando”. También llevan pequeños papeles donde escriben “favores y milagros” que personalmente le van a pedir al taytacha.

Uno de estos peregrinos es Mario Ortiz, un campesino quechua del Cusco que lleva más de veinte años radicando en Nueva York, en el exclusivo barrio de White Plains. Antes de partir hacia USA, el año 1982, Mario hizo una peregrinación al santuario como danzante de

¹ Ubicado a una altura que casi alcanza los 5,000 metros sobre el nivel del mar en la región del Cusco, en la provincia de Quispicanchis, distrito de Ocongate.

² “taytacha” significa “padre” en idioma Quechua. Es la palabra con que coloquialmente se designa al Jesús Cristo en los andes.

³ La imagen del Cristo Moreno apareció sobre el altar el año 1780, durante la revolución de Tupac Amaru II en la región.

⁴ “Huaca” es la palabra Quechua que designa “divinidad”.

“Wayri Chuncho”⁵, tal como antes lo habían hecho su padre y su abuelo. Aquella ocasión Mario llevó escrito en el papel un nuevo milagro para el taytacha: que lo ayude a cruzar con fortuna la frontera que separa México de USA. Mario juro en aquella ocasión que si lograba ingresar con éxito al país del norte, regresaría en peregrinación al santuario “durante toda su vida”.

Veinte años después de aquel juramento Mario volvía a peregrinar nuevamente al santuario del Qoyllur Ritti. Sin embargo, ahora lo hacía encabezando un grupo de sesenta nuevos devotos que, junto a él, forman parte de la “Hermandad de Señor de Qoyllur Ritti en Nueva York”. Todos los peregrinos tenían en común creer que han recibido algún “favor” o “milagro” del taytacha en USA. Incluso, en algunos casos, también haber sido testigos de alguna “aparición” suya en Nueva York.

El objetivo del presente capítulo es analizar las peregrinaciones y fiestas patronales realizadas en honor al taytacha Qoyllur Ritti como instancias generadoras de identidad y ciudadanía cultural en un contexto de migración. Anteriores estudios sobre peregrinaciones y fiestas patronales en el Perú han señalado que éstas promueven el desarrollo de identidades locales. Que quienes las realizan las consideran depósitos de la tradición local o regional y espacio/tiempo privilegiado para experimentar y mostrar expresiones de su religiosidad y cultura. También se ha planteado que a pesar de los procesos de urbanización, modernización y globalización experimentados en el país, estas prácticas vienen incrementando y revitalizándose y toman nuevos significados (Diez Hurtado 2000, Cánepa 2001, Romero 2004). Este es el caso del culto al taytacha Qoyllur Ritti.

En las últimas décadas el culto al Qoyllur Ritti, una manifestación de sincretismo religioso entre la devoción a Cristo y el Apu Ausangate de origen cusqueño⁶, no ha desaparecido,

⁵ Una comparsa tradicional de la región rural de Cusco.

⁶ El “Apu” es una divinidad pre-hispánica andina. En el panteón religioso indígena es el denominado “espíritu de los cerros”. El Apu Ausangate es el más importante del sur andino.

sino, al contrario, ha visto incrementar el número de fieles, peregrinos y visitantes a su santuario -desde campesinos, migrantes y residentes en Cusco, Lima y Estados Unidos, hasta turistas extranjeros, periodistas y antropólogos.⁷ En este proceso, el culto también se ha “desterritorializado” y en la actualidad comunidades de migrantes en Lima y Nueva York organizan fiestas patronales en honor al “Taytacha Qoyllur Ritti” incluyendo caravanas de peregrinación al santuario original.

Para muchos migrantes estos rituales contribuyen a (re)crear y reforzar sentimientos de “comunidad” y “localismo”, de orden y sentido, en medio del aparente caos de la globalización. Es así que en la actualidad, el culto se ha convertido en un importante símbolo que, si en la peregrinación al santuario del Ausangate reafirma y contrasta las diferentes “naciones indígenas”⁸, en Lima su fiesta y procesión es símbolo de “cusqueñismo” y en Nueva York de “peruanidad”.

En este texto propongo analizar las peregrinaciones y fiestas patronales realizadas en honor al taytacha Qoyllur Ritti en Cusco, Lima y Nueva York como instancias generadoras de identidad y ciudadanía cultural en un contexto de migración. No ha sido muy usual pensar a las peregrinaciones y fiestas patronales como manifestaciones de ciudadanía cultural. Hay que recordar que la celebración de este tipo de rituales supone para los migrantes la realización de determinados derechos - al desplazamiento, a la reunión, y a la celebración, que contribuyen a la expresión de la diferencia y la obtención de una ciudadanía cultural propia. Aquí parto de la hipótesis que estos rituales de culto tienen otra finalidad además de la religiosa: si décadas atrás formaban parte central de un calendario mítico/ritual y una organización social campesina, ahora forman parte del amplio repertorio de estrategias con que comunidades de migrantes desarrollan identidades de resistencia e identidades proyecto en el Perú y en el extranjero⁹.

⁷ El santuario del Señor de Qoyllur Ritti está ubicado en la cumbre del Ausangate a 4,550 m.s.n.m. en el distrito de Ocongate (Cusco).

⁸ En la zona del Cusco el término “nación” es vinculada a la existencia de grupos étnicos existentes antes de la conquista española. Es el caso de la provincia de Canas o la de Canchis, cuyos nombres corresponden al de dos grandes grupos étnicos pre hispánicos.

⁹ 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

1. Globalización y redefinición cultural en Perú

La creciente presencia de los flujos transnacionales viene transformado de manera radical el panorama de la diversidad cultural en nuestro país. Hasta hace unos pocos años era sentido común afirmar la frase “el Perú es una nación en formación”, la misma que se refería al problema histórico derivado del desencuentro entre identidad nacional y diversidad cultural en nuestro país. Es decir, el problema derivado de la construcción de una identidad nacional común y compartida entre grupos humanos procedentes de culturas y tradiciones históricamente diversas.

El debate académico sobre diversidad cultural e identidad nacional señala como punto de partida el acontecimiento de la conquista del Tahuantinsuyo por parte de la corona española. Ciertamente, uno de los efectos de la conquista fue la constitución durante la época colonial de las denominadas “república de españoles” y “república de indios”. Por el lado de la república de españoles se ubicó el polo más urbano, letrado y occidental del país mientras por el lado de la república de indios el polo más rural, oral y andino. En medio de la tensión entre ambos polos fue constituyéndose buena parte de nuestra historia colonial y republicana relacionada con el tema de la identidad nacional y la diversidad cultural.

Como se sabe, en el Perú han existido varios proyectos de identidad nacional desarrollados durante los siglos XIX y XX. Resumiendo un poco un debate académico que viene arrojando nuevas luces sobre este tema, se puede afirmar que ha habido grandes proyectos de formación de identidad nacional en nuestro país desarrollados tanto “desde arriba” como “desde abajo”. “Desde arriba”, los diferentes proyectos de elaboración de discursos y símbolos nacionales que las élites han buscado transmitir hacia el conjunto de la población del país a través de los medios de comunicación de primera hora (periódicos y radios, fundamentalmente) y los aparatos burocráticos del Estado (escuela y ejército), los mismos que en un contexto de ampliación del mercado interno, se iban extendiendo por el conjunto de nuestro territorio, articulando a la capital con las ciudades intermedias de provincias y a estas con el conjunto disperso de pequeñas villas y comunidades campesinas del interior del

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. (Castell1996).

país. Por su parte, “desde abajo”, las diversas expresiones de peruanidad reapropiadas y resignificadas por las poblaciones rurales, las mismas que en este proceso de reapropiación fueron insertando nuevos contenidos. Expresiones de este nacionalismo subalterno lo encontramos desde las guerrillas campesinas que durante la guerra del pacífico (1879-1884) pelearon contra el ejército invasor chileno en el valle del Mantaro hasta las rondas campesinas que pelearon contra Sendero Luminoso en la década de los ochenta del siglo pasado.

Sin embargo, ambos grandes proyectos de peruanidad tenían un problema central en relación a la diversidad cultural. Grosso modo, se puede señalar que desde el lado de los proyectos desarrollados “desde arriba” prevaleció una óptica más apegada hacia lo hispano mientras que “desde abajo” prevaleció una óptica más apegada hacia lo andino. En el fondo, el problema entre estos dos grandes proyectos de peruanidad fue el no lograr ponerse de acuerdo sobre la manera adecuada de administrar el asunto de la diversidad cultural en nuestro país. En el primer caso, se imaginaba que esta administración pasaba por diluir la diversidad cultural dentro de los márgenes del mestizaje criollo, lo cual implicaba, en los hechos, un proceso de etnocidio cultural andino. En ese sentido, la castellanización forzada del conjunto de las poblaciones originarias de nuestro país ha sido una de sus principales expresiones. Por su parte, en el segundo caso, se imaginaba que la diversidad cultural tenía que incluir un tácito reconocimiento de la “igualdad de la diferencia” a través de la clausura de lo que dentro de las ciencias sociales de los setentas se denominó “herencia colonial”. Es decir, la demanda por parte de las poblaciones rurales y ágrafas del país por “el derecho a tener derechos”, más allá de las desigualdades y exclusiones derivadas de la condición de alteridad subalterna indígena, cuyos antecedentes se remontaban, en muchos casos, al mismo hecho de la conquista.

Ahora bien, los procesos de modernización del país durante la segunda mitad del siglo XX fueron redefiniendo esta cartografía de la diversidad cultural. En resumen, se puede señalar que las distancias anteriormente existentes entre los dos polos opuestos y antagónicos representados por lo urbano criollo de un lado y por lo rural andino de otro fueron dejando paso un nuevo escenario nacional caracterizado por el desarrollo de nuestra versión peruana

de lo que Nestor García Canclini denomina “Culturas híbridas”. Es decir, el desarrollo de un nuevo mapa cultural donde las anteriores dicotomías existentes entre lo moderno y lo tradicional, lo urbano y lo rural, lo criollo y lo andino, lo global y lo local, dejan de lado sus fronteras materiales y simbólicas para iniciar nuevos procesos de (con)fusión y desarrollo heterogéneo de mixturas culturales. Este proceso es conocido también dentro de las ciencias sociales peruanas como “cholificación”.

Guillermo Nugent -parafraseando al conocido libro de Octavio Paz- denomina este proceso como “laberinto de la choledad” (Nugent, 1991). En este caso, la metáfora del laberinto busca dar cuenta del complicado, tortuoso y masivo proceso de constitución de nuevos sujetos modernos, urbanos y rurales, durante el Perú de fin de siglo. Para Nugent, estos nuevos sujetos habrían dejado atrás, para siempre, las ataduras de una mentalidad y una identidad que los mantenía “estigmatizados” como subalternos dentro del ajedrez propio de las jerarquías y exclusiones étnicas existentes en nuestro país. En ese sentido, la cholificación se refiere al desarrollo de nuevos sujetos modernos que, durante su mismo proceso de constitución como tales, habrían logrado articular (de maneras diversas) elementos procedentes de una tradición cultural andina milenaria con nuevos referentes propios de la actual condición (pos)moderna, transformando los anteriormente nítidos contornos de nuestro mapa de la diversidad cultural en una suerte de nuevo *collage*.

El proceso de desarrollo de la cholificación habría cancelado la tensión existente entre los proyectos antagónicos de identidad nacional y diversidad cultural desarrollados “desde arriba” y “desde abajo”. En buena medida, se puede afirmar que la cholificación fue uno de los frutos inesperados de ese proceso de tensión permanente en el que se mantuvieron ambos proyectos durante décadas. En ese sentido, el resultado final no ha sido ni la aculturación total de los subalternos bajo el discurso hegemónico del mestizaje criollo (conocido también como proceso de “acriollamiento”) pero tampoco la “resistencia” telúrica andina anti-occidental imaginada por muchos intelectuales indigenistas. Por el contrario, el resultado fue un proceso de constitución de una nueva cultura que viene articulando de manera muy heterogénea lo moderno y lo tradicional, lo urbano y lo rural, pero sobre todo, lo local y lo global.

Nuestra hipótesis es que en medio de ese proceso de articulación de lo local con lo global es donde los nuevos sujetos urbanos y rurales cholos vienen negociando sus “estrategias para entrar y salir de la modernidad”. La creciente presencia de los nuevos flujos transnacionales en nuestro país no sólo nos ha hecho ingresar (casi diríamos a la fuerza y no necesariamente por la puerta grande) dentro de la “aldea global”, sino también ha hecho que la secular tensión existente entre lo andino y lo criollo pierdan la centralidad que había tenido durante siglos en el diseño de nuestro mapa de la diversidad cultural y en la redefinición de nuevos contenidos de nuestra peruanidad, como veremos más adelante en el caso de las redefiniciones que se hacen del ritual del Qoyllur Ritti en Cusco, Lima y Nueva York.

La expansión de los medios de comunicación y la migración han extendido los horizontes anteriormente estrechos para muchos pobladores rurales andinos. En el primer caso, la creciente presencia masiva de teléfonos, radios y televisores a lo largo y ancho en el espacio nacional han contribuido a articular desde el formato audiovisual un territorio que secularmente ha tenido como principal característica su fragmentación geográfica y cultural. En ese sentido, la creciente presencia de estos medios de comunicación en el conjunto de la sociedad peruana no sólo ha conseguido diluir la brecha anteriormente existente entre el mundo urbano y el mundo rural, sino también a desarrollar un sentimiento generalizado de “pertenencia” a la comunidad imaginada llamada Perú, con una velocidad y eficiencia que quizás nunca consiguieron en su mejor momento los proyectos de peruanidad amparados en la extensión del sistema de educación escolar o el servicios militar obligatorio. Quizás no resulta una exageración señalar que la transmisión por TV de los partidos de la selección de fútbol haya tenido tanta (o más) fuerza en la constitución de nuestra peruanidad como la lectura obligatoria de los libros de historia o geografía peruana en las aulas de los colegios.

Sin embargo, la creciente presencia de los medios de comunicación no se limita solamente a los que han hecho posible la superación de la brecha existente entre ciudad y campo o a los que han hecho posible la articulación audiovisual del conjunto del territorio nacional.

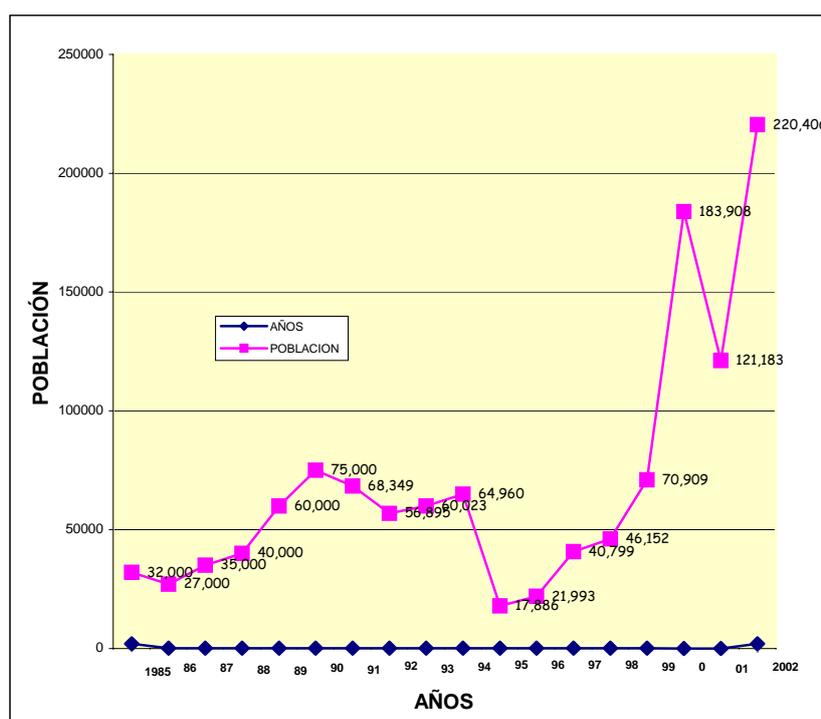
Sino también hace referencia a aquellos medios que cualquier antropólogo puede observar como “novedosos” tanto en el paisaje urbano como rural del país: las antenas parabólicas y las cabinas de internet. En este caso, se trata de nuevos medios que no sólo abren el espacio local hacia el conjunto de la sociedad nacional, sino sobretodo abren el espacio local hacia el conjunto de la “aldea global”. Muchos analistas aun se sorprenden de la capacidad de agencia subalterna tercermundista encontrada en Perú en relación a ese proceso de re-apropiación de elementos tecnológicos “de punta” desarrollados en el primer mundo, los mismos que son redefinidos y readaptados para su uso en nuestra realidad. Especialmente, es el caso de Internet, herramienta considerada cada vez más útil por las poblaciones urbanas y rurales para la exploración virtual del mundo y el establecimiento de nuevos contactos con personas de todos los lugares del planeta.

El incremento exponencial de las cabinas de internet en el ámbito urbano y rural de nuestro país es una expresión del desarrollo de nuevos flujos virtuales en medio de los cuales personas de todas las condiciones se ven cada vez más y más envueltas. Sin embargo, es necesario acotar que Internet no sólo es una herramienta que contribuye a navegar por las aguas virtuales del territorio nacional y transnacional, sino también es una poderosa herramienta que permite que las personas que se han quedado en el Perú puedan mantener contacto con aquellas que han abandonado durante los últimos diez años nuestro país, al abaratar de manera bastante considerable los costos de la comunicación telefónica internacional o al facilitar a través del “chat” los intercambios en “tiempo real”.

Por su parte, un segundo proceso también vinculado a la globalización lo constituye la migración transnacional. Para aquellos excluidos del mercado, el viaje hacia el extranjero es el nuevo “mito del progreso”. Es necesario destacar que la migración transnacional se ha vuelto referente común para muchas familias de sectores populares de la “periferia” de Lima y del conjunto del país. Ahora muchas de ellas tienen algún familiar, amigo o vecino “afuera”, con quienes se las ingenian para mantener contacto y desarrollar diversas modalidades de intercambio de información, afectos, dinero y productos a través de nuevas redes que van tejiendo “desde abajo”, en espacios sociales cada vez más desterritorializados y deslocalizados. Esta creciente maraña de redes y circuitos atraviesa

todos los rincones del mundo. Por ella navegan en viajes de ida y vuelta, desde el lugar de origen al de llegada y viceversa, remesas económicas, sociales y culturales que vienen revolucionando anteriores parámetros de referencia en sectores populares. De esta manera, buscando escapar de la pobreza que se va generalizando en la ciudad, durante la última década el “mítico” viaje hacia el extranjero, anterior “ritual de paso” para muchas familias de clase alta limeña que buscaban ostentar capacidad de consumo transnacional a nivel local, también ha logrado adquirir sabor popular.

Cuadro Número 1
Emigración de peruanos hacia el extranjero (1985-2002)



Fuente: Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú. 2002.

Este fenómeno nos presenta junto con el desarrollo de los medios de comunicación a sujetos que virtual y realmente son cada vez más móviles, fluidos y deslocalizados, involucrados en crecientes procesos de socialización e intercambio con otros grupos humanos procedentes de tradiciones y culturas diversas, y que reconstruyen sus identidades

más allá de los antiguos y restringidos hábitos de producción, circulación y consumo cultural que habían en sus localidades tradicionales, con una mayor oferta de consumo cultural, la misma que con la globalización trascienden antiguos clivajes de distinción local de clase, étnicidad, género y generación. Crecientemente deslocalizados y multisituados, muchos de estos sujetos vienen tejiendo nuevas redes sociales (muchas veces con antiguos recursos culturales) a caballo entre varios mundos, o en medio del cruce de estos. De esta manera, ubicados en medio de crecientes flujos regionales, nacionales y transnacionales, estos nuevos sujetos migrantes tienen sus biografías cada vez más involucradas en el tránsito que atraviesa anteriores fronteras convencionales, en medio del cual se viene redefiniendo los contenidos del “nosotros” nacional.

2. Globalización y redefinición del espacio/tiempo

La globalización está convirtiendo al mundo en una “red de redes”. Por ella, circulan de manera cada vez más fluida -a pesar de crecientes brechas de desigualdad y exclusión entre norte y sur- símbolos, imágenes, bienes y hasta personas (Castells, 1996). No es exagerado afirmar que por primera vez en la historia buena parte de los bienes simbólicos y materiales que se reciben en cada localidad no han sido producidos, necesariamente, dentro del mismo territorio, sino que responden a nuevos flujos de naturaleza transnacional y “des-territorializados” (García Canclini, 1995, 1999).

Tampoco es exagerado afirmar que la producción de muchas culturas e identidades “tradicionales” ahora se encuentran en permanente tensión entre lo local y global. En efecto, en el caso de muchas sociedades tradicionales, las identidades se han vuelto crecientemente “fronterizas”. Estas ahora se recrean en medio de la creciente interacción entre diversos flujos locales, regionales, nacionales e internacionales. El resultado de todo esto serían las “culturas híbridas” (García Canclini, 1992), las lógicas transculturales o nuevos mestizajes de la cultura. Es decir, la posibilidad (¿necesidad?) que tendrían muchos sujetos tradicionales de expresarse cada vez más “en y desde” diversos registros culturales; de combinar en sus prácticas culturales cotidianas elementos procedentes de contextos culturales diversos, en teoría incluso opuestos y contradictorios, como sería el caso de lo tradicional y moderno, lo rural y urbano, lo local y global.

Al respecto, muchos autores han señalado también que de lo que se trataría es del desarrollo de nuevos procesos de simultánea «globalización» y «localización», denominados “glocalización” (Robertson, 1992), “creolización” (Hannerz, 1992) o “indigenización” (Appadurai, 1996). Estos conceptos apuntarían a dar cuenta de la capacidad de agencia cultural de los subalternos para re-apropiarse de elementos culturales inicialmente foráneos y redefinirlos en sus propios términos.

El desarrollo de culturas híbridas se relaciona con el proceso de *desanclaje* del espacio y tiempo (Giddens, 1994) (Harvey, 1990). 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 sólo 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 sociabilidad atravesando fronteras nacionales convencionales.

En el caso de la noción de tiempo, muchos analistas hablan de una creciente “explosión” de la memoria (Huyssen, 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 (Yelin, 2002).

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”¹⁰ (Appadurai, 1996). Como veremos más adelante con el caso de la (re)creación del culto al Qoyllur Ritti en Lima y Nueva York, uno de los elementos que más contribuye a la construcción de *localismo* y *localidad* es el ámbito religioso. En efecto, 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 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).

¹⁰ 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.

3. (In)migración y transnacionalismo

La globalización en general y las políticas de ajuste neoliberal en particular, han venido redefiniendo de manera radical los contextos “tradicionales” desde los cuales los investigadores de la migración estaban acostumbrados a desarrollar sus estudios en Perú. Anteriormente, se podía distinguir con relativa nitidez entre los procesos migratorios: a) internos, del campo a la ciudad, b) transfronterizos, hacia los países vecinos y c) transnacionales, hacia el primer mundo. De manera implícita, esta tipología presuponía también para cada tipo de proceso migratorio actores, escenarios y estrategias propias y diferenciadas una de las otras.

Sin embargo, recientes evidencias empíricas nos señalan que cada vez más las líneas divisorias entre estos tres tipos de procesos migratorios se muestran “tenues y borrosas”. En muchos casos, lo que los investigadores han podido observar es que los nuevos flujos migratorios forman parte de uno sólo mayor, donde la creciente movilidad geográfica nacional, continental e incluso mundial, incluye a las partes de la anterior clasificación ya no como estancos separados sino más bien como “fases” o “etapas” de un mismo proceso de desplazamiento geográfico más intenso y extenso.

Del mismo modo, los espacios que anteriormente eran focos “tradicionales” de emisión y/o recepción de migrantes ahora se ven acompañados por otros nuevos. Por ejemplo, si décadas atrás para muchos migrantes rurales de la costa, sierra y selva peruana, Lima era el “destino final” de su desplazamiento geográfico, ahora podemos apreciar como la capital se ha convertido -para muchos de estos migrantes rurales- en un punto inicial de referencia para el desarrollo de nuevos procesos migratorios que, luego de dirigirse a ciudades como Santiago de Chile o Buenos Aires, enfilan también sus flujos hacia USA, Canadá, España, Italia, Japón o Australia. En el proceso, se desarrollan nuevas cartografías del “desplazamiento” y “emplazamiento”, las mismas que reflejan la nueva realidad de una población cada vez más nítidamente “móvil y fluctuante”.

En efecto, de manera similar al incremento de los flujos de capital, mercancías, símbolos, información e ideas, el creciente número de migrantes peruanos en el mundo es el mejor indicador de la intensidad, alcance y magnitud de los efectos del actual proceso de globalización en este país. Año tras año, cientos de miles de peruanos de todos los sectores sociales abandonan el tercer mundo para desplazarse hacia el primer mundo, en busca de una vida mejor. Tal es la magnitud del fenómeno que el Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú calcula en tres millones la cifra de peruanos radicando en el extranjero. Ahora bien, más allá del dato estrictamente demográfico, lo cierto es que este incremento en la migración transnacional conlleva también nuevos fenómenos de redefinición social, cultural y económica en Perú, que vienen generando nuevos paisajes sociodemográficos en la ciudad y el campo, así como nuevas geografías de inclusión/exclusión y nuevos procesos de redefinición de clase, etnicidad, género, generación y ciudadanía en el país.

Al respecto, Teófilo Altamirano ha sido investigador pionero del proceso de la migración peruana al extranjero. El gran aporte de este investigador ha sido construir estadísticamente el “mapa” de la emigración peruana al exterior y definir las fases en que se habría desarrollado¹¹ (Altamirano, 2000). En resumidas cuentas, Altamirano señala que, entre la primera y la quinta fase, la emigración ha cambiado su perfil en relación al origen social de los migrantes, lugares de procedencia en el Perú y de destino en el mundo. Es decir, de ser en las primeras fases un proceso vinculado fundamentalmente a las elites y sectores de clase media alta, que se dirigían hacia Europa y USA, en la última década la migración se ha vuelto un fenómeno “popular y masivo”, vinculado más estructuralmente a los sectores de clase media empobrecida y populares pauperizados, que ahora se dirigen no sólo a Europa y USA, sino también a lugares tan lejanos como Japón y Australia u otros más cercanos como Argentina y Chile.

Los estudios de Altamirano nos ayudan a tener una visión general sobre los destinos de la emigración internacional peruana, así como las correspondientes coyunturas políticas y económicas por las que ha atravesado. Sin embargo, no nos dicen mucho sobre las

¹¹ Para Altamirano las fases son las siguientes: a) Primera fase (1920-1950), b) Segunda fase (1950-1960), c) Tercera fase (1970-1980), d) Cuarta fase (1980-1992) y e) Quinta fase (1992-2004)

motivaciones y experiencias desarrolladas por los sujetos migrantes antes, durante y después de cada uno de los desplazamientos transnacionales. Tampoco sobre los procesos que juegan las variables de clase, etnicidad y género en los diferentes procesos de inserción de los peruanos en cada sociedad receptora, así como en la construcción de identidades y redes de naturaleza transnacional con el Perú. Al respecto, recientes estudios han venido a subsanar estos vacíos, de carácter más cualitativo, en el proceso académico de comprensión de la “diáspora” peruana. Se trata de esfuerzos desarrollados más bien por académicos que vienen estudiando la “diáspora” peruana desde el extranjero. Por ejemplo, Escrivá (1997), Julca (2001), Mahler (1995) y Stefoni (1993, 2002a, 2002b) se han centrado en describir los procesos de inserción de los migrantes peruanos en distintos sectores del mercado laboral en los países de destino. Escrivá (1997, 2000a, 2000b) y Stefoni (2002a y 2002b) analizan el sector doméstico en España y Chile respectivamente. Por su parte, Mahler (1995) analiza el sector comercio en Miami, Julca (2001) el sector manufactura en Nueva York y New Jersey y Leon (2001, 2004) analiza el sector agropecuario en el sur-este de USA. Del mismo modo, Tamagno (2003) analiza los pequeños empresarios que muchas veces operan al margen de la economía oficial en Italia y Minami (2003) analiza los trabajos en fábricas de alimento desarrollados por los Nissei peruanos en Japón. Junto a estos trabajos, también se vienen desarrollando etnografías sobre las “comunidades transnacionales” que los migrantes desarrollan desde sus lugares de inserción en el extranjero con sus localidades de origen en Perú. Los estudios vienen poniendo especial énfasis en las interconexiones transnacionales que los migrantes construyen entre ambos mundos (Ávila 2003, Berg 2004, Paerregard 2004, Tamagno, 2004).

A diferencia de los estudios pioneros de Altamirano, los nuevos estudios sobre migración transnacional peruana señalan que los actuales procesos migratorios no pueden ser bien comprendidos sólo bajo la óptica del antiguo paradigma de los factores de “push” y “pull” (expulsión y atracción). Se sostiene que estos factores son aspectos “necesarios, pero no suficientes” para comprender la magnitud de los cambios y transformaciones sociales, culturales y económicas vinculadas a la migración transnacional. De esta manera, los nuevos estudios sobre migración transnacional sostienen que el análisis de estos procesos requiere nuevas herramientas teóricas y metodológicas, donde el “transnacionalismo” se

constituye en un nuevo paradigma teórico desde el cual se busca hacer académicamente comprensible los nuevos procesos. También el marco interpretativo desde el cual se busca repensar categorías de análisis social “tradicionales” como clase, etnicidad, género, generación y ciudadanía, para readecuarlos en su uso a “poblaciones móviles” que desarrollan cada vez más sus estrategias de sobrevivencia material y simbólica entre dos o más países.

El concepto de transnacionalismo se ha desarrollado para el estudio de los nuevos sujetos migrantes. Inicialmente, este concepto surgió como una construcción teórica acerca de la vida y la identidad de los migrantes en un mundo donde el desarrollo de las tecnologías de comunicación y transporte acortan cada vez más las distancias sociales entre las sociedades emisoras y receptoras, lo cual permitía al inmigrante organizar su vida simultáneamente en ambos contextos. (Basch et al. 1992; Smith 1999). Alejandro Portes (2001) ha señalado que el descubrimiento de prácticas transnacionales por parte del grupo de antropólogos conducidos por Nina Glick Schiller, Cristina Blanc-Szanton y Linda Basch ha generado un nuevo campo de debate en los estudios sobre migración internacional. Estas autoras definieron el transnacionalismo como el proceso por el cual los transmigrantes, a través de su actividad cotidiana, forjan y sostienen relaciones sociales, económicas y políticas multilíneas que vinculan sus sociedades de origen con las de asentamiento y a través de las cuales crean campos transnacionales que atraviesan las fronteras nacionales.

En ese sentido, la perspectiva analítica del transnacionalismo busca apartarse del binomio “integración-asimilación vs segregación” propios del paradigma hegemónico en los estudios de migración internacional del “push and pull” (expulsión y atracción), ahora criticado por los académicos “transnacionales” por ser extremadamente unilineal, evolucionista y etnocéntrico. A diferencia de esta perspectiva, el transnacionalismo se presenta como una perspectiva distinta de análisis de la vida migrante, diferente a la asimilación o de la exclusión, fijando la atención en varios espacios geográficos, pero además reconociendo las interconexiones e interdependencias que se suceden al crearse nuevos campos sociales en su intersección. De este modo, se incluye en el campo de estudio de la inmigración también a los lugares de origen. En efecto, los investigadores de

la migración transnacional han encontrado en muchos casos que los sujetos migrantes, lejos de seguir un único proceso unidireccional de integración, asimilación y aculturación en las sociedades receptoras del primer mundo, desarrollan más bien otros procesos de mayor complejidad, a través de los cuales establecen vínculos desde el primer mundo con sus respectivas localidades de origen.

4. Qoyllur Ritti en Cusco

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 5,000 m.s.n.m. 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 oral, 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. Al tomar las medidas descubrieron que las telas de la ropa 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 la zona llamado *Tayanka* 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 enterrado¹². Desde entonces la zona se convirtió en centro de peregrinación.

No existen muchas referencias sobre el desarrollo posterior del santuario. Sólo se sabe que la presencia institucional de la iglesia católica se fue diluyendo lentamente con el final del periodo colonial a inicios del siglo XIX, quedando el santuario bajo total control de los propios campesinos andinos. Con el transcurrir del tiempo, el paraje se convirtió en uno de los santuarios regionales más importantes de peregrinación para muchas comunidades campesinas quechuas del Cusco, especialmente en la fecha del Corpus Christi. Sin embargo, a mediados del siglo XX la iglesia católica retomó el control de la zona y del santuario y el párroco del pueblo de Urcos decidió fundar una hermandad con la explícita finalidad de “*poner orden a los indios que suben a bailar y que hacen desmanes tomados*” (Flores 1997).

Con la conformación de la hermandad y la posterior 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. 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. Por su parte, el espacio que quedaba en las “afueras” de la capilla sufrió también importantes cambios. Se puede

¹² 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 Tupac Amaru II luego de la gran rebelión de 1780, 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 Tupac Amaru II.

señalar que junto a una relativa pérdida de sacralidad, de relativa “secularización”, se produjo una “carnavalización” en la performance de las comparsas. 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 Ritti ¹³.

Esta “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 a la capilla, bailan y danzan de manera frenética en performances llenas de bromas y trasgresiones simbólicas del *status quo* del orden social convencional. La trasgresión no es sólo 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. La mayor parte de las comparsas buscan recrear un guión con personajes representando una sociedad de *indios* y *mistis*¹⁴, 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* mediante el uso de máscaras y personajes genera una inversión ritual en el nivel simbólico 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, etc.) sean permanentemente ridiculizados por otros personajes que representan a varones *indios* (como es el caso de los denominados Ukukos o Pabluchas).¹⁵

¹³ 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.

¹⁴ “Misti” es un peruanismo derivado de la palabra “mestizo”. En los pueblos y comunidades andinas, la palabra “misti” se usaba para designar a los caciques que conformaban los poderes rurales locales.

¹⁵ 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 como desde los márgenes del ritual, los personajes *indios* se encargan de descentrar permanente la gramática del poder *misti*. En la teatralización del ritual los personajes indígenas hacen precisamente lo contrario a lo 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

La *carnevalización* del santuario se produce en un contexto mayor de creciente *cholificación* de la sociedad rural y urbana del Perú.¹⁶ 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 sólo era un espacio de comunicación con lo sagrado, sino también de reproducción ritual de las diferencias sociales entre 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”¹⁷. Sin embargo, según Poole, ese sistema clasificatorio perdería fuerza en los ochentas. Las divisiones étnicas “misti” e “indio” dejan de lado definiciones absolutas, siendo cada vez menos posible establecer alguna relación definitiva entre máscara y tipo de extracción étnica. Esta creciente “volatilidad” entre máscara y procedencia étnica de las comparsas se puede entender como una expresión de lógicas híbridas en los peregrinos y en los rituales. Como señalaría Poole, ya no son solo grupos campesinos o mestizos de los pueblos de los alrededores del santuario, que representaban un guión ritual de reproducción de las diferencias y desigualdades sociales, sino más bien nuevos devotos procedentes de ámbitos urbanos nacionales y transnacionales.

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 al hacer bromas sexuales que causan la hilaridad de los peregrinos “espectadores”.

¹⁶ “Cholo” es otro peruanismo. Se refiere al indígena rural en proceso de urbanización. Tal habría sido la magnitud del proceso de “cholificación” en el Perú de las últimas cinco décadas, que 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 ‘las culturas híbridas’ que señala García Canclini (1992).

¹⁷ 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, donde 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 Wayra); 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, op cit).

Sin embargo, la pérdida de correspondencia entre máscara y procedencia étnica no significa la pérdida de referentes identitarios locales. Significa más bien su redefinición y mezcla con otros referentes. 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 Inka 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 ciudadanos.¹⁸ La aparición de nuevos símbolos 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 (ver cuadro 2).

¹⁸ 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 sesenta, así como en las invasiones de tierras de los migrantes en las afueras de Lima en los setenta y ochenta.

CUADRO 2

“Naciones” procedencia y tipo de comparsas en santuario del Señor de Qoyllur Ritti

Año	Naciones	Comparsas	Emblemas
1960	Paucartambo	Kapac Chunchos / Wayri Chuchos	Estandarte (Local)
	Ocongate	Kapac Collas / Wayri Chuchos	
2001	Paucartambo	Kapac Collas / Kapac Chunchos / Kapac Negro / Contra danza	Estandarte (Local) Bandera del Tahuantinsuyo (regional) Bandera peruana (nacional)
	Quispicachis	Kapac Chunco / Chunchu puca / Auca Chileno / Kapac Colla / Puca Pacuri	
	Acomayo	Kapac Colla / Kachampa / Kcanchi / Puca Pacuri / Auca Chileno	
	Canchis	Kapac Colla / Kcanchi / Misti Kcanchi	
	Paruro	Kapac Colla / Majeño / Contra danza / Torete / Zuri Chunchu	
	Chinchero – Urubamba	Kapac Colla / Majeño / Kachampa / Auca Chileno	
	Anta	Kapac Colla / Misti / Huasllascha / Sacsampillo / Tirala / Chucchu / Mestiza Qoyacha /	
Tahuantinsuyo (Cusco ciudad)	Kapac Collas / Qoyachas / Mestiza Qoyacha		

Elaboración Propia, trabajo de campo 2001.

Ahora bien, la redefinición de las “naciones” de procedencia al santuario no se limita sólo al ámbito de las provincias de Cuzco, sino también a otros espacios nuevos como Lima y Nueva York, lugares hacia donde se han venido desarrollando flujos migratorios de cuzqueños. En el nuevo contexto de movilidad y reasentamiento, los migrantes cuzqueños en Lima y Nueva York han optado no sólo por recrear antiguos rituales de peregrinación hacia el santuario, sino también desarrollar en estos nuevos escenarios rituales religiosos en honor al taytacha, contribuyendo a que el culto se vaya “desterritorializando” más allá del ámbito en el cual este originalmente se desarrollaba.

5. Qoyllur Ritti en Lima

En las últimas cinco décadas la migración masiva de millones de campesinos hacia Lima cambió radicalmente el escenario cultural, político y económico de esta ciudad (Matos Mar 1984; Quijano 1980; Golte 1986, 1995; Nugent 1991; Franco 1991). Sin embargo, en un escenario cultural hostil y discriminador, la condición ambigua y precaria que como ciudadanos los primeros migrantes pudieron conseguir implicó en los hechos la anulación de gran parte de sus activos culturales andinos (Balbi 1998). Muchos marcadores “visibles” de la condición étnica y cultural indígena subalterna - como la lengua y el vestido por ejemplo - terminaron convertidos en “estigmas”, retrocediendo hasta su virtual desaparición en espacios públicos de la ciudad (Degregori 1984, 1999). Sin embargo, los migrantes tomaron un amplio margen en espacios privados y semi-públicos de la ciudad para (re)crear y reinterpretar muchas de sus manifestaciones culturales incluyendo innumerables rituales, ceremonias, danzas, música, y fiestas patronales que junto a las redes de parentesco/paisanazgo y las éticas y saberes rurales forman parte de sus diversas estrategias de sobrevivencia materiales y simbólicas desarrolladas en la ciudad (Adams y Valdivia 1991; Golte 1986, 1995, 2000; Huber y Steinhilf 1996,1997; Huber 1997). Cómo veremos a continuación, Qoyllur Ritti fue una de estas manifestaciones recreadas en Lima.

La hermandad del Señor de Qoyllur Ritti en Lima 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 original en el Cusco. Los peregrinos formaban 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 llega al santuario del Cusco lo encuentran transformado y muy distinto a lo que ellos habían conocido cuando jóvenes en los setentas. En particular, les llamaba la atención el incremento en el número de devotos (se calcula que en los setentas habían unos 10,000 peregrinos, y que para los noventas la cifra llegaba a los 60,000). Contagiados de la atmósfera de devoción y religiosidad que se vive dentro de la capilla y asombrados ante el conjunto de cambios que apreciaban en el culto, el grupo de peregrinos hace la promesa de conformar una hermandad en Lima. De regreso a Lima, basándose en fotos del viaje, los videos

aficionados que consiguieron y recortes periodísticos sobre la peregrinación, el grupo de peregrinos migrantes no tardó mucho en convencer al resto de sus paisanos organizados en el “Club Social Quispicanchis” de fundar la hermandad en la capital.

Las primeras fiestas en Lima en honor al *taytacha* se realizaron en los locales del Club. Estas se hacían bajo la modalidad clásica de cualquier fiesta patronal recreada en la ciudad. Sin embargo, el culto limeño del *taytacha* sufrió un importante giro a fines de los ochenta cuando la hermandad contactó al Padre Juan Serpa, Vicario de las poblaciones quechua hablantes en el Perú. El padre Serpa venía haciendo desde hace varios años misas en quechua en una pequeña capillita en el barrio de Monserrate en el centro histórico de Lima y en un programa de radio en AM y representaba 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. Cuando se produjo el encuentro entre la Hermandad y el Padre Serpa, se forjó una nueva alianza que terminó capturando el año 1994 la recientemente re-abierta iglesia de San Sebastian, ubicada en pleno Centro Histórico de la ciudad de Lima. En dicho local diferentes asociaciones y hermandades cuzqueñas instalaron imágenes de sus vírgenes y santos locales y la nueva imagen del Señor de Qoyllur Ritti dibujada en un lienzo grande ocupó un espacio privilegiado.¹⁹. A partir de ese año la iglesia de San Sebastian y el nuevo local de la Hermandad ubicado a tres cuadras de allí, se han convertido en centros de activismo cultural y religioso muy intensos de los migrantes cusqueños en Lima. Cada primer viernes de mes el padre Serpa hace sus misas en Quechua, acompañado de múltiples comparsas que buscan reproducir los personajes que participan de las danzas en el santuario en Cusco. También se dictan clases de música y danzas quechuas en el local de la Hermandad para los hijos de los paisanos y devotos, quienes participan como bailarines en la fiesta en Lima. Luego de cada 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, y los ukukos escalando el nevado

¹⁹ Esta imagen fue llevada al santuario en Cusco para su bendición ante la imagen real del *taytacha*.

para extraer hielo, se ubica la imagen urbana del taytacha, frente a la cual las comparsas empiezan a danzar frenéticamente.

Pero 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 cuando los devotos están de regreso. Ese día la Hermandad logra congregarse a decenas de otras hermandades y asociaciones de migrantes cusqueñas para llevar sus santos y vírgenes en una larga procesión/pasacalle por las calles del Centro Histórico de Lima, hasta llegar a la misma plaza mayor, a la catedral de Lima. La alianza entre más de treinta hermandades y asociaciones de migrantes cusqueñas (ver cuadro 3) con el Padre Juan Serpa han logrado desde el año 1997 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 del palacio de gobierno, en el corazón de la antigua ciudad letrada criolla.

CUADRO 3

Organizaciones que participaron en la fiesta del Señor de Qoyllur Ritti en Lima

Nombre	Procedencia			Tipo de asociación	
	Provincial	Distrital	Comunal	Religiosa	No Religiosa
Hermandad Señor de Qoyllurtitti		X		X	
Hermandad Señor de Pampacucho		X		X	
Hermandad Patrón San Sebastian		X		X	
Hermandad Señor de los Temblores de Casaca		X		X	
Hermandad Santísima Cruz de Torrechayoc		X		X	
Hermandad Señor de Huanca		X		X	
Hermandad Niño Melchor de Marcacocha			X	X	
Hermandad Señor de Huanca		X		X	
Hermandad Virgen del Rosario del Cusco		X		X	
Hermandad Virgen del Carmen San Pablo Chara			X	X	
Hermandad Virgen de las Nieves		X		X	
Virgen Asunción Cusipata		X		X	
Hermandad Virgen Belen San Pablo		X		X	
Hermandad Virgen del Carmen de Quiquijana		X		X	
Asociación Hermandad Virgen del Rosario Calca	X			X	
Club Virgen María de la "O"		X		X	
Hermandad Señor de Pampacucho Cristo Nazareno de Huayqui			X	X	
Hermandad Virgen del Rosario Taray		X		X	
Hermandad Señor de Pampacucho		X		X	
Hermandad Virgen Rosario de Pucyura		X		X	
Club distrital Huaró		X			X
Centro distrital Checacupe		X			X
Asociación San Sebastian del Cusco		X			X
Club distrital Livitaca		X			X
Club social Rondocan		X			X
Club distrital Yucay		X			X
Centro Social San Esteban Yaurisque			X		X
Centro Social San Salvador de Pucyura			X		X
Club Social Cultural Pisac		X			X
Club Provincial Acomayo	X				X
Club Provincial Calca	X				X
Club Provincial Paucartambo	X				X
Total	4	23	5	20	12
Gran Total		32		32	

Elaboración propia, trabajo de campo 2001.

El desarrollo del culto urbano al taytacha Qoyllur Ritti forma parte de un proceso “explosivo” de reinvención de rituales andinos en la ciudad de Lima. Resulta interesante observar como en el actual contexto de culturas híbridas en Lima, muchas expresiones rituales andina incluyendo bailes, comparsas, pasacalles, procesiones, liturgias, invención

de nuevos santuarios de culto, peregrinaciones, y fiestas patronales entre otros, se vuelven cada vez más “visibles”.²⁰ Estas expresiones culturales vinculadas con la cultura andina han ganado durante la última década mayor presencia en los medios de comunicación (televisión, radio, periódicos) y su realización 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.

6. Qoyllur Ritti en Nueva York

El año 1994, la hermandad del Qoyllur Ritti en Lima recibió una invitación de la red de hermandades del Señor de los Milagros en Nueva York, para participar de la procesión que esta última iba a realizar en esa ciudad. Desde Lima salió una delegación compuesta por el padre Gregorio Lusa, uno de los brazos derechos del padre Serpa, quien también hacía misas en quechua, y un grupo de veinticinco danzantes de comparsas tradicionales del Cusco. Los trámites para la visa y los costos del pasaje los hicieron los miembros de la hermandad, uno de ellos un importante empresario de eventos artísticos, que traía grupos musicales desde Perú.

La delegación tuvo problemas en las aduanas en Miami para ingresar la imagen a USA. Esta había sido llenada de adornos de oro y plata por sus devotos en Lima y al tener una considerable cantidad de metales preciosos, los agentes de aduana estadounidense 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 que se trataba 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:

“Eso si 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 USA / Fue un

²⁰ Una encuesta aplicada en Lima en 1997 por el Instituto Nacional de Estadística del Perú, señala que el 69.5% de los encuestados asiste periódicamente a fiestas patronales “recreadas” en la ciudad, por sobre otras formas de eventos culturales (INEI, 1997).

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 / (...) / Por eso el taytacha es bien milagroso con nosotros sus devotos acá en Estados Unidos / el 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...” (Mario).

La retención de la imagen en la aduana atrasó la delegación por un día entero. Con ese retraso viajaron por fin rumbo a Newark, New Jersey. Allí los esperaban en el hall del aeropuerto una delegación de peruanos para darles la bienvenida a “la delegación cusqueña iba a venir a Newark”. Al llegar a Newark, la delegación de bailarines salió del aeropuerto disfrazada con sus trajes de danza tradicionales. Junto a ellos estaban dos grupos de músicos tocando música tradicional de Cusco con quenas y tambores. En el video que Mario 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 de aeropuerto. Este hecho no pasó desapercibido para los demás viajeros que sonreían ante este espontáneo evento. 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 duró hasta que se acercaron los representantes oficiales de la Hermandad del Señor de los Milagros de Nueva York 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.

Por la tardanza de los sucesos del aeropuerto de Miami, la delegación estaba con poco tiempo para llegar a la catedral de San Patricio en New York, donde se iba a realizar una primera presentación en una misa en honor al Señor de los Milagros. Al final la delegación llegó con dos horas de retraso a la catedral, cuando la misa ya había concluido. La delegación llega a la catedral cuando ya estaba con las puertas cerradas. Sin embargo, a pesar de la tardanza, y a pedido del grupo de peruanos que habían ido al aeropuerto a

recogerlos, el padre Gregorio Lusa realizó una misa en quechua en las graderías afueras de la catedral. Ocupando parte de la vereda peatonal, el grupo se acomodó arriba y debajo de las gradas. La misa se iba realizando en plena vía pública, interrumpiendo el tránsito de los peatones que usaban la acera contigua a la catedral. También, como muchos de ellos se detenían por momentos a escuchar y observar con curiosidad el ritual de la misa en quechua y la manera como estaban disfrazados los danzantes. Los policías que se acercaban al tumulto, al ver que se trataba de una ceremonia litúrgica, sólo 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 tenía que participar en otra misa en Paterson organizado por la hermandad del Señor de los Milagros de esta ciudad. La catedral estuvo 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, mitad de la ceremonia fue celebrada en castellano y la otra mitad en quechua. La presentación de la hermandad de Lima fue muy ovacionada por parte de sus paisanos en Paterson.

Sin embargo, una vez concluida la ceremonia en Paterson, se produjeron serios problemas al interior de la delegación de cusqueños, relacionados con la revelación por parte de un grupo de los danzantes de la intención de quedarse como “ilegales” en USA. El problema pasó a mayores cuando algunos miembros de ese grupo se escaparon 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 New York, que fue informado sobre la existencia de: un grupo de peruanos que iban 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. El problema de los documentos y los pasajes se solucionó en unos cuantos días con la ayuda del Consulado Peruano en Nueva York. A modo de agradecimiento, la delegación de danzantes y el padre Gregorio Lusa decidieron ofrecer una fiesta “a la cusqueña” el día sábado por la noche en la casa de Mario, es decir, 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 es la mejor fuente para narrar el acontecimiento, ya que el autor no estaba presente durante esta actividad. En sus imágenes se aprecia a un promedio de 100 personas tomando y bailando “a la cusqueña”, bajo los sonos 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 media noche, 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 Qoyllu Ritti 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 / 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 / para que el Señor de Qoyllur Ritti siempre sea adorado en estas tierras lejanas / para que se instituya esta institución internacional / entonces pues hermanos a nombre del Señor de Qoyllur Ritti les invito pues a ver / a que se inscriban / a que se pronuncien para que se instituya esta hermandad / muchas gracias... (se oye aplausos y música andina)".²¹

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, algunos de los asistentes empezaron a producir intervenciones espontáneas diciendo cosas del siguiente tipo:

Mujer: "...Me permiten una palabras / yo vine porque tengo familiares acá / le tengo cariño a Cuzco 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 New York pero en Pennsylvania / quisiera yo... / ofrecer / no se si podré pertenecer a la directiva a la distancia pero si 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

²¹ 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.

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...” (Nuevamente aplausos y música andina de fondo).

En ese mismo espíritu siguieron una rueda de varias intervenciones más. Una vez concluidas, el padre Gregorio Lusa decidió que se forme 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:

“...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.²² La

²² La primera frase escrita en el “libro de actas” de la 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 / 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 de los nombramientos [se procede con los nombramientos] quedando y acordando hacer la respectiva juramentación el día 23 de octubre a las 11 de 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 Cuzco / 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 / 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 cuzqueños peruanos y hermanos pues de aquí de Estados Unidos...”²³

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

mañana luego de la misa a celebrarse en la iglesia Marynoll 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” (cita del Libro de actas de a Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva York).

²³ Transcripción literal del video tomado por Mario.

parte de ellos no eran devotos del Señor de Qoyllur Ritti. A los pocos meses comenzaron a aparecer testimonios de parte de algunos miembros sobre experiencias trascendentales 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, y económicos, pero también en otros se trataban de lo que definen como “señales”. Estas “señales” o “manifestaciones” eran, 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 al que se la “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 el iba viajando no en su camión sino más bien en un carro y en un descuido se vio bajo un camión que lo arrastro 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 New 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 mi 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 que juntarme / pero el Señor es bien milagroso / a mi se me apareció en sueño / yo no hice caso / pero mira / igualito me salvo la vida / es como / volver a nacer / si / 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.. “ (Dionisio).

Los testimonios de “señales” del taytacha entre algunos miembros de la hermandad hicieron incrementar la devoción, pero la gran mayoría no conocía a cerca la historia del taytacha. Solamente Mario había tenido oportunidad de viajar al santuario. Sin embargo, él consiguió unos videos sobre la peregrinación al santuario y en varias reuniones de la Hermandad, Mario iba presentando a los miembros el contexto del santuario y 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 espectacular observar como 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, dio lugar a que la hermandad decidiera hacer la peregrinación en conjunto desde Nueva York hasta el santuario en Cusco. Mario sería el guía, ya que era el único que conocía no solo 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, sino también el camino de 8 kilometros que había que hacer a pie desde Mahuayani, escalando la montaña hasta llegar al santuario en el nevado. Para los miembros de la hermandad en Nueva York hacer esta travesía fue una experiencia radical. Olinda, una de las 35 personas que participó en la peregrinación que se realizó en el año 1998 desde Nueva York hasta el santuario en el Cusco, cuenta lo que para ella significó esta experiencia:

“Yo salí de White Plains emocionada / primero que iba al Cuzco / 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 / cómprense 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 baso 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 Cuzco / cuando yo he estado acá he tenido 5,2 de glóbulos rojos / estaba muriéndome y cuando he llegado al Cuzco subió a 13 / increíble ¿verdad?... / cuando he llegado al Cuzco / y cuando he ido al santuario y cuando regresé fui a un médico de la ciudad de Cuzco porque tenía que chequearme / entonces le dije que tenía anemia molítica y mi cuñado / que es médico también / me estaba chequeando y me salió 13 puntos / yo dije / ¡qué! / ¡no puede ser! / y yo estaba en Perú [...] Cuando yo regresé [a EEUU] 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 tu 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 se es que le pedí a Dios mismo..."

Reflexiones finales

En los estudios sobre migración transnacional es muy usual utilizar de manera indistinta los conceptos de “diáspora” y “transnacionalismo” como si fueran sinónimos. En realidad, la confusión parte del hecho que ambos conceptos tienen mucho en común²⁴. Sin embargo, se pueden observar importantes diferencias entre ellos. Por ejemplo, se puede señalar que “diáspora” es un concepto referido más al ámbito del imaginario y los sentidos de pertenencia que un grupo migrante construye en relación al “nosotros” dentro de contextos culturales nuevos (donde pasa a formar parte de las minorías), donde los rituales y la memoria que recrean “tradiciones” vinculadas al lugar de origen (real o imaginado) juegan un papel fundamental. Por su parte, se puede señalar que “transnacionalismo” es un concepto referido más al ámbito de las redes sociales que un grupo migrante construye entre el país de llegada y el de procedencia, por donde circulan flujos de información o remesas de naturaleza económica (dinero y productos), social (formas de organización, asociación o instituciones desterritorializados) y cultural (símbolos y rituales) que redefinen el nuevo lugar de llegada y el antiguo de salida.

Al hablar de diáspora y transnacionalismo también es muy común señalar que ambos conceptos mantienen una secuencia evolutiva en su desarrollo. Por ejemplo, que un grupo migrante primero construye un sentido de diáspora y luego, por añadidura, desarrolla redes transnacionales; o también señalar que un grupo migrante primero construye redes transnacionales que actúan como “soporte material” sobre el cual después se desarrollan sentidos de diáspora (Levitt, 2002). En realidad, los fenómenos de migración transnacional son más complejos de lo que algunas formulas deductivas pueden explicar de antemano. No todo grupo migrante construye necesariamente sentidos de diáspora ni redes transnacionales. No se trata de un proceso mecánico ni natural. Por el contrario, en buena medida es producto de una opción que se deriva de una evaluación costo/beneficio de los recursos con los que se cuenta y los beneficios materiales o simbólicos que se puedan obtener. Sin embargo, tampoco todo es sólo “elección racional”. La opción por la diáspora

²⁴ Inclusive existen tradiciones académicas de estudios sobre migración transnacional que usan los conceptos de manera diferenciada para referirse muchas veces a lo mismo. En el caso de los estudios vinculados a la tradición europea ha predominado el concepto “diaspora”, mientras que en el de los estudios vinculados a la tradición norteamericana ha predominado el concepto “transnacionalismo”. Para una revisión del debate léase el libro del James Clifford titulado: *Itinerarios transculturales* (1999).

y las redes transnacionales son producto del contexto social, cultural y, sobretudo, político en el cual los actores se encuentran en un determinado momento.

A pesar de las facilidades u obstáculos para el desarrollo de la diversidad, muchos actores puedan dejar de lado la opción de desarrollar sentidos de diáspora y redes transnacionales. También pueden optar por desarrollar sólo sentidos de diáspora y no redes transnacionales, o desarrollar redes transnacionales y no diásporas, o desarrollar simultáneamente diásporas y redes transnacionales. En el caso que hemos estudiado en este documento, los miembros de la Hermandad del Señor de Qoyllur Ritti en Nueva York han optado por desarrollar, de manera simultánea, lo que bien podríamos denominar como sentidos de diáspora y redes transnacionales. Sostengo que en el proceso de construcción de estos sentidos de diáspora y redes sociales, el ámbito religioso ha jugado un importante rol como “cemento” para las comunidades migrantes.

En efecto, a diferencia de los postulados de las teorías de la modernidad, el crecimiento del culto al Qoyllur Ritti en Cusco, Lima y Nueva York demuestra que la esfera religiosa en la era de la globalización no es un ámbito “en proceso de extinción”. Al contrario, como he tratado de demostrar en este texto, se trata de una variable importante por medio de la cual grupos de personas otorgan sentido a sus vidas. En la descripción que hemos hecho sobre el desarrollo del culto al Qoyllur Ritti en Cusco, Lima y Nueva York, encontramos también que el proceso de reconstrucción de un ritual religioso, de explícitas raíces rurales, se convierte en una importante herramienta simbólica por medio de la cual grupos migrantes nacionales y transnacionales vuelven a construir sentidos de “comunidad” y de “localismo” en contextos que inicialmente les eran nuevos y extraños.

Llegados a este punto es necesario hacerse la siguiente pregunta ¿Cuál es la relación entre migración y rituales de culto como las peregrinaciones? Una respuesta es la siguiente: en contextos migratorios, los rituales religiosos promueven fundamentalmente el desarrollo de nuevos sentidos de “localismo” a través de la (re)creación de expresiones rituales y creencias perteneciente a la religiosidad ‘originaria’ en contextos nacionales y transnacionales, como es el caso de los peregrinos que desde Lima y Nueva York van hacia

el santuario original del Qoyllur Ritti en las alturas de Cusco. La redefinición de identidades “regionalistas” es otra expresión de este nuevo sentido de “localismo”. En efecto, para los migrantes (re)crear rituales y emprender viajes a un santuario ubicado en la periferia del espacio cotidiano propio, en busca de un contacto cercano con lo sagrado, puede en sí ser visto como ejercicios de redefinición de la cultura y de las identidades. Como han señalado muchos antropólogos, el santuario además de ser lugar privilegiado para la comunicación con lo divino, es considerado por los devotos como el “verdadero” centro de la cultura y la encarnación del núcleo de sus valores e ideales (Crumrine y Morinis 1991). Esto ocurre con la reafirmación de la “cusqueñidad” por parte de las comunidades devotas en Lima y la reafirmación de la “cusqueñidad y peruanidad” en Nueva York.

De esta manera, en un mundo en el que “tiempo y espacio” se separan cada vez más (Giddens 1994) y todos somos cada vez más migrantes y miembros de comunidades “desterritorializadas”, los rituales religiosos contribuyen también a producir efectos de orden y localismo en medio del aparente desorden generado por la globalización, al recrearse viejas referentes identitarios en nuevos contextos (Parker 1998). La globalización y la migración transnacional propiciarían escenarios que para algunos actores promueve el desarrollo de nuevos procesos de “reinvención de tradición” y “reencantamiento del mundo”, vinculados a nuevas poéticas y políticas del tipo “vuelta a las raíces”, que buscan referentes culturales del espacio local originario para emplearlos en nuevos contextos urbanos, que a su vez influye y transforma el significado de estos referentes. En el caso del culto al Qoyllur Ritti en Lima, queda claro que los rituales se ven acompañados de toda una ofensiva cultural que busca recuperar el uso del quechua en el espacio público y religioso limeño, tal como indica el ejemplo de la ‘toma’ de la catedral de Lima. La hermandad en esta ciudad también se ha vuelto un centro de creciente activismo cultural que reivindica la identidad “cusqueña”, recurriendo para ello a las danzas y músicas con las cuales los peregrinos rinden culto al taytacha en el santuario. En el caso de Nueva York, queda claro que la conformación de la hermandad y las peregrinaciones hechos por los peruanos residentes en EEUU hacia el santuario del Cusco refuerzan el sentido de “cusqueñismo” de sus miembros, pero también de “peruanismo”, ya que los migrantes aquí participan en la

hermandad como participan también en el desfile peruano de la fiesta patria del 28 de Julio (Peruvian Parade) y la celebración del Señor de los Milagros en octubre. En la actualidad, la hermandad del Qoyllur Ritti en Nueva York continúa desarrollando sus actividades con frecuencia incluyendo misas y peregrinaciones al santuario del Cusco. También su número de fieles se ha incrementado en los últimos años fundamentalmente con migrantes del Cusco y otras provincias serranas del Perú como Ayacucho y Junín.

Finalmente, sostengo que en contextos migratorios se redefinen las antiguas “funciones” que tenían los rituales religiosos en sociedades rurales tradicionales²⁵. Es decir, si anteriormente el Qoyllur Ritti formaba parte de un calendario mítico/simbólico, que reproducía identidades y jerarquías propias de sociedades campesinas locales, en la actualidad, su (re)creación en Lima y Nueva York hace del ritual parte de un repertorio de estrategias de política de identidades con las cuales comunidades migrantes desarrollan lo que Castells ha denominado “identidades de resistencia” e “identidades proyecto” (Castell 1996). Es decir, la celebración de estos rituales “arcaicos”, en contextos nuevos sirven no sólo para construir sentidos de “orden y localismo” entre los sujetos migrantes ó para reforzar “sentidos de comunidad”, sino sobre todo para la expresión de la “cultura propia”, no sólo a los miembros de la comunidad, sino también a nivel simbólico, a los residentes nativos de cada sociedad receptora. La (re)creación del culto al Qoyllur Ritti en Lima y Nueva York ha dado el salto de “identidades de resistencia” a “identidades proyectos” en ambos lados, en el sentido en que ahora se busca de manera explícita no sólo “mostrar” esta expresión cultural “hacia dentro” de la comunidad, sino también “hacia fuera”, a los nativos de cada sociedad receptora: limeños en el primer caso, neoyorkinos en el segundo. Este tránsito de un tipo de identidad a otra puede ser entendido también como expresión de luchas por el desarrollo de ciudadanía cultural, entendido como el “derecho” a la expresión de manifestaciones culturales propias en contextos que originalmente se presentaban como hostiles y poco amigables.

²⁵ Alejandro Diez Hurtado desarrolla esta hipótesis para el caso de las migraciones internas campo – ciudad (Diez Hurtado, op cit.). Sostengo que también es válida para contextos de migración transnacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALTAMIRANO, T. (2000) Organizaciones de peruanos en Estados Unidos, Promperú, Lima.
- APPADURAI, A. (1996) *Modernity as large. Cultural dimensions of globalization.* Minneapolis y Londres University of Minnesota Press.
- AUGE, M. (1993) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* GEDISA, Barcelona.
- ÁVILA, Javier (2003). Lo que el viento de los Andes se llevó: Diasporas campesinas en Lima y los Estados Unidos. en *Comunidades Locales y Transnacionales: Cinco estudios de Caso en el Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Balbi, Carmen Rosa
1998 *A, aspiraciones, reconocimiento y ciudadanía en los noventa.* Lima:Fondo Editorial PUCP.
- BERNASCONI, Alicia (1999). Peruanos en Mendoza: Apuntes para un “nuevo” modelo Migratorio. En *Estudios migratorios latinoamericanos* 13/14 (40-41): 639-658.
- BERG, Ulla D. (2003). Enframing ‘Peruvianness’?: Notes on the Poetics and Pragmatics of Public Performance among Peruvian migrants in New Jersey. Ponencia preparada para LASA, Texas, Marzo 2004.
- (2004). Performing Subjectivity and Citizenship:El Señor de los Milagros in the Peruvian Diaspora. Ponencia preparada para LASA, Las Vegas, Octubre 6-8, 2004.
- BERG, Ulla D. y Carla TAMAGNO (2004). El Quinto Suyu: Conceptualizando “la Diaspora Peruana” Desde Arriba y desde Abajo. Ponencia preparada para el 40 Aniversario del Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Julio 2004.
- Canepa, Gisela (ed.)
2001 *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes.* Lima:Fondo Editorial PUCP.
- Castells, Manuel
1996 *La sociedad red.* Madrid: Alianza editorial.
- Degregori, Carlos Iván
1984 “Del mito de Inkarrí al mito del progreso”, en: *Socialismo y Participación*, # 34, CEDES, Lima.
1999 Globalización, diversidad cultural y redefinición de identidades en los países andinos. Documento presentado al seminario permanente, IEP, Lima.
- Diez hurtado, Alejandro
2000 Fiestas patronales y redefinición de identidades en los andes centrales. Ponencia presentada al congreso virtual de NAYA, ciudad virtual de Arqueología y Antropología. http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm
- ESCRIVÁ, Angeles. (1997) “Control, composition and character of new migration to south-west Europe: the case of Peruvian

- women in Barcelona" en *New Community*, 23(1): 43-57
- (1999). Mujeres peruanas del servicio doméstico en Barcelona: Trayectorias socio-laborales. Tesis doctoral. Departamento de Sociología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Autónoma de Barcelona.
- (2000). The position and status of migrant women in Spain. In F. Anthias (ed.): *Gender and Migration in Southern Europe*, pp. 199-225. Oxford: Berg Publishers.
- (2000). "¿Empleadas de por vida? Peruanas en el servicio doméstico de Barcelona" en *Revista Papers*, 60: 327-342
- (2003) "Inmigrantes peruanas en España. Conquistando el espacio laboral extradoméstico" en *Revista Internacional de Sociología*, septiembre-diciembre, 36: 59-83
- (2004) "Vinculaciones de los peruanos con el país de origen: formas, motivos y efectos de la acción transnacional". Escrivá, A. y Ribas, N. (eds.) *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*. Córdoba: CSIC, en preparación.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA E INFORMÁTICA (INEI)

1997 *Actividades de cultura en hogares urbanos 1997. Resultados de la encuesta nacional de hogares 1997: II trimestre*. Lima.

Franco, Carlos

1991 *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad*.

García Canclini, Néstor

1991 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

1996 *Culturas en Globalización, América latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*, Venezuela, Nueva Sociedad.

(1996) *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

Giddens, Anthony

1994 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza editorial.

Golte, Jürgen

1986 *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP

1995 "Antiguas culturas, nuevos actores", en: *Perú 1964-1994*, Julio Cotler (editor). Lima: IEP.

2000 "Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos", en: *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana*, Carlos Iván Degregori (Editor). Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales.

GUPTA, A. y FERGURSON, J. (1997) *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, University of California press.

Glick S., Nina y George Eugene F. 2001 *George Woke up Laughing. Long Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham and London: Duke University Press.

Hannerz, Ulf

- 1991 “Cosmopolitas y locales en la cultura global”, en: *Alteridades* # 2. Universidad Autónoma de México, México.
- 1992 “Escenarios para las culturas periféricas”, en: *Alteridades* # 3, Universidad Autónoma de México, México.

Huber, Ludwig

- 1997 *Etnicidad y economía en el Perú*. Lima: IEP.

Huber, Ludwig y Andreas Steinhaufl

- 1996 “Redes sociales en una economía étnica: los artesanos de la costa norte del Perú”, *Boletín IFEA*, N° 25, Lima.
- 1997 “Redes sociales y desarrollo económico en el Perú: los nuevos actores”, en: *Debates en Sociología*, PUCP, Lima.

JULCA, Alex (2001). Peruvian Networks for Migration in New York City's Labor Market, 1970-1996. In *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*. H. Cordero-Guzmán, R. Smith and R. Grosfoguel (eds). Pp.239-257. Philadelphia: Temple University Press.

LEÓN, Pericles (2001). Peruvian Shepherders in the Western United States – Will they replace the basques as the dominant ethnic group in the sheep industry? In *Nevada Historical Society Quarterly*, vol. 44(2).

(2004). Peruvian Shepherders in the American West: Carving History on Aspen Trees. Paper presented at LASA Meetings in Las Vegas, 6-9 October, 2004.

Levitt, P. y de la Dehesa (2003) Transnational Migration and the redefinition of the State: Variations and Explanations. In *Ethnic and Racial Studies*, 26(4):587-611

Long, Norman

- 1996 “Globalization and localization: new challenges to rural research”. En: Henrietta Moore (editora), *The future of Anthropological knowledge*. Londres y Nueva York: Routledge.

Matos Mar, José

- 1984 *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: IEP.

MAHLER, Sarah (1995). *American Dreaming: Immigrant Life on the Margins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nugent, José Guillermo

- 1991 *El laberinto de la choledad*, Lima: Fundación Ebert.

Parker, Christian

- 1998 “Cultos y religiones populares en América Latina. Identidades entre la tradición y la globalización”, en: *Revista Allpanchis*, Instituto de Pastoral Andina, Cusco. Perú.

Quijano, Anibal

- 1980 *Dominación y cultural. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul editores.

NUNEZ, Lorena y Carolina STEFONI (2004). Migrantes andinos en Chile: ¿Transnacionales o sobrevivientes? En *Anuario Chile* 2003-2004. Los nuevos escenarios (inter)nacionales. Santiago: FLACSO-Chile

- PAERREGAARD, Karsten (1999). In the Footsteps of the Lord of the Miracles: The Expatriation of Religious Icons in the Peruvian Diaspora. Pp. 1-34. Transnational Communities: Working Paper Series WPTC-01-02. Oxford: University of Oxford.
- (2000). Procesos Migratorios y estrategias complementarias en la sierra peruana. In European Review of Latin American and Caribbean Studies 69:69-80
- (2001). Vredens græs: Peruanske fårehyrers migration til USA og deres sociale netværk. Den Ny Verden 2: 125-138. Copenhagen, Denmark.
- (2002a). Power Recycled; Persistence and transformation in Peruvian Transnationalism. In T. Salmon & A. Zoomers (eds) The Andean Exodus. Transnational Migration from Bolivia, Ecuador and Peru. Cuadernos del CEDLA Vol. 11, Pp. 1-28. Amsterdam :Vrije Universiteit.
- (2002b). Business as Usual: Livelihood Strategies and Migration Practices in the Peruvian Diaspora. In K. F. Olwig & N.N. Soerensen (eds). Life and Work in a Global World. London: Routledge.
- (2003). Migrant Networks and Immigration Policy: Shifting Gender and Migration Patterns in the Peruvian Diaspora. The Japan Center for Area Studies Symposium Series.
- (2004). Netværk: Transnational migration og social sammenhæng i antropologisk forskning (with Karen Fog Olwig). In Viden om verden. En grundbog bog i antropologisk analyse. Kirsten Hastrup (ed.) Pp. 161-180. København: Hans Reitzel.
- PARKER, C. (1998) "Cultos y religiones populares en América Latina. Identidades entre la tradición y la globalización", en: Revista Allpanchis, Instituto de Pastoral Andina, Cusco. Perú.
- Portes, A. (2001) debates y significación del transnacionalismo de los inmigrantes. Estudios migratorios latinoamericanos. N°3, Argentina.
- ROBERTSON, R. (1992) Globalization. Social Theory and Global Culture, Sage, London.
- REQUEM MINAMI, Rolando (2003). La Familia Peruana en Japón. en Comunidades Locales y Transnacionales: Cinco Estudios de Caso en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- RUIZ, Larissa Baia (1999). Rethinking Transnationalism: Reconstructing National Identities among Peruvian Catholics in New Jersey. In Journal of Interamerican Studies and World Affairs 41(4):93-109.
- STEFONI, Carolina (1993). Inmigración peruana en Chile. Una oportunidad a la integración. Santiago, Chile: Flacso – Editorial Universitaria.
- (2002a). Inmigración en Chile. Nuevos desafíos. En Anuario 2001-2002. Impactos y desafíos de las crisis internacionales. Santiago: FLACSO-Chile.
- (2002b). Mujeres inmigrantes peruanas en Chile. Papeles de Población. Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población UAEM. Año 8, no. 33.
- (2002c). Inmigración en Chile. Mitos que confunden. Boletín Entre Redes, N° 10 (Julio 2002) www.sinfronteras.org.mx
- (2002d). Chile ¿paraíso de inmigrantes. En Boletín Entre Redes. N° 11. (Octubre 2002) www.sinfronteras.org.mx
- TAKENAKA, Ayumi (1999). Transnational Community and Its Ethnic Consequences. en American Behavioral Scientist. Vol. 42, No. 9, June/July 1459-1474, 1999.
- (2004). The Japanese in Peru: History of Immigration, Settlement, and Racialization." In Latin American Perspective.

TAMAGNO, Carla (2002a). 'You must win their Affection...'. Migrants' Social and Cultural Practice Between Peru and Italy.

In Work and Migration. Life and Livelihoods in a Globalizing World., N. N. Soerensen & (2002b). La Plaza del Duomo. Políticas de identidad y construcción de localidad, el caso de los peruanos en Milán. In *Transnational Identities. The Andes and Beyond. Part II*, T. Salman & A. Zoomers (eds). Pp. 9-60. *Antropologische Bijdragen 16*. Amsterdam: CEDLA.

----- (2003a). Entre acá y allá: Vidas transnacionales y desarrollo. Peruanos entre Italia y Perú. PhD. Dissertation. Wageningen University.

----- (2003b). Los peruanos en Milán. en *Comunidades Locales y Transnacionales: Cinco Estudios de Caso en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Robertson, Roland

1992 *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage Publications.

Romero, Raul

2004 *Identidades Múltiples: Memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro*. Lima: Editorial Congreso de la Republica.

Valdivia Néstor y Norma Adams

1991 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP.