

Introducción

El presente trabajo se centra en la peregrinación al Señor de Muruhuay, cuyo santuario se encuentra localizado en Tarma, una provincia de la vertiente oriental de los Andes peruanos centrales.¹ Desde la perspectiva de los peregrinos, se busca conocer los motivos que los impulsan a emprender el camino a Muruhuay. Se analiza la posición que tiene la imagen de peregrinación (el Señor de Muruhuay) dentro de la memoria cultural de los peregrinos y la manera en que ésta determina la práctica de la peregrinación. Por otro lado, se explica el sentido y la función que tiene este fenómeno, tanto para los individuos como para la colectividad que conforman. La consideración de factores históricos, sociales, culturales y simbólicos se hace desde el punto de vista de los devotos, y del cómo modelan aquellos el culto tanto en su manera cotidiana como en la festiva.

La recopilación de los datos etnográficos se realizó entre los meses de enero a junio de 1998 principalmente en el pueblo de Tapo (que es la capital del distrito del mismo nombre), con cortas estancias en la ciudad de Tarma (la capital de la provincia del mismo nombre, en donde se encuentra ubicado el distrito de Tapo) y espontáneas visitas a la colonia tapeña radicada en la ciudad de Lima.

La peregrinación al Señor de Muruhuay se realiza durante todo el mes de mayo y es el acontecimiento religioso más grande de la región y que, debido al incesante aumento de peregrinos de los últimos años, se ha convertido en uno de los centros de peregrinación más importantes del país. Cada unidad social tarmeña participa en la peregrinación siguiendo un modelo común: un grupo compuesto por los mayordomos, danzantes, músicos y una cantidad variable de acompañantes que acude al santuario en representación de su comunidad.

El presente trabajo está dividido en tres secciones: dos partes y un intermedio. La primera sección –Parte I: "El Señor de Muruhuay y su santuario"– es una descripción y análisis del espacio en donde se desarrolla la peregrinación y de la divinidad a la que se rinde culto. Está conformada por dos capítulos. El primero trata acerca del santuario: la historia, el ritual, la mitología y la temporalidad de la fiesta. El segundo es una búsqueda por desentrañar la naturaleza del Señor que se encuentra en ese santuario, a través de sus conexiones con el espacio y las relaciones con sus devotos.

¹ La realización de este trabajo en su totalidad, el trabajo de campo y todos los años de estancia en Berlín, fue posible gracias a la ayuda del KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst). El trabajo se realizó en diferentes espacios: en Berlín, en Lima, en Tarma y en Tapo. En cada uno de ellos encontré gente generosa, mucha gente generosa. Me es imposible establecer una lista de todos ellos (¿quién primero?, ¿qué palabras para quién?). Por ello, nombrando los lugares les agradezco, a todos ellos, lo que hicieron por mí.

La segunda sección –Intermedio Contextual– contiene los datos históricos y etnográficos que sirven para ubicar los análisis de la primera y segunda partes, en cuanto a la historia regional, al pueblo de Tapo y a la peregrinación.

La tercera sección –Parte II: "Visiones de los peregrinos"– consta de cuatro diferentes "miradas" a la peregrinación, que se mueven entre las dimensiones individual y colectiva. Cada una de ellas corresponde a un capítulo y presenta un aspecto relevante en la acción de los peregrinos: la transmisión cotidiana del culto al Señor de Muruhuay (cuarto capítulo), la macro-organización que existe de la peregrinación (quinto capítulo), los sentidos de la danza (sexto capítulo) y por último, la vivencia de la dimensión festiva (capítulo séptimo).

Seguidamente viene una parte de consideraciones teórico-metodológicas que contiene las referencias a los métodos que utilicé en la investigación y a los conceptos que utilicé en el transcurso del trabajo. Antes pasar a las consideraciones más puntuales, aclararé brevemente cuál es mi posición científica personal en a este trabajo. Tal como señalé en la introducción, el centro de este trabajo son los peregrinos y es, específicamente, un intento de aprehender "la verdad de los creyentes" (Platt 1997). Para esto, es importante no subestimar el componente de la experiencia religiosa pues "creencia, rito y experiencia espiritual son las tres piedras de toque de la religión y la mayor de todas es la última. Esa es, al menos, la posición asumida por muchos que se consideran religiosos" (Marzal 1985:75).

El asumir este interés no implica un descuido de otras perspectivas, sino el examinarlas en relación al punto de vista de los peregrinos. La consideración de los aspectos "externos" –históricos, sociales, económicos, etc.– es una empresa necesaria debido a la importancia que éstos tienen en la conformación de los individuos. Al hacerlo, tropezaré con "patrones de organización andinos" y "valores cosmológicos andinos". Sin embargo, debo dejar en claro que no me refiero a una cultura andina inmutable y ahistórica, sino a una matriz –que es un conjunto de prácticas, patrones e ideales– que ofrece a los individuos marcos referenciales para su actuación social, la cual dependerá de la elección de los individuos –según el contexto de interacción–. El mantenimiento de determinadas características a través de los siglos que se constata en la cultura andina actual, no se debe a la fuerza esencial que ésta posee para conservarse, sino a la habilidad de sus miembros en adaptar sus tradiciones a las cambiantes condiciones históricas: "Not Andean culture, but *Andeans*, like Pablo Choquecallata, have resisted the forces of social domination by drawing on a collectively construed social memory to *understand* the hegemonies to which they are subject, so as to redeploy them creatively in the form of counterhegemonies" (Abercrombie 1998:20).

Metodología

La cuestión metodológica tiene dos aspectos, el primero referido al trabajo de campo y el segundo a la escritura del mismo. La antropología interpretativa o hermeneútica ha llamado la atención sobre la autoridad del texto etnográfico (Marcus y Cushman 1982, Clifford y Marcus 1986). Este último ha de contener una reflexión acerca del trabajo de campo, pues éste constituye el marco práctico en el que se llevaron a cabo las descripciones e interpretaciones etnográficas (Marcus y Cushman 1982).

Respecto al trabajo de campo debo decir que fue hecho de manera individual. Con el tema en mente, viajé a Tarma en enero de 1998. Desde la ciudad inicié las averiguaciones acerca de la peregrinación de Muruhuay. El padre José Lang, sacerdote alemán radicado

varias décadas en Tarma, me sugirió que tome al pueblo de Tapo como centro de la investigación, ya que allí trabajaban unos sacerdotes que tenían un contacto muy cercano con los pobladores, siendo estos últimos personas educadas y comunicativas. De esta manera tomé contacto con los misioneros combonianos que trabajan en la parroquia de Palca, a la que pertenece el pueblo de Tapo. En Palca, el padre Eduardo Falke me siguió orientando y ratificó la recomendación del padre José, presentándome al padre Juan Hieber, el encargado pastoral del pueblo de Tapo. Fue así como llegué al pueblo-districto de Tapo, en donde me quedé hasta junio del mismo año.

Los siguientes meses transcurrieron entre Tapo y Tarma, pero también en Lima. Mientras en Tapo realicé la parte más tradicional del trabajo de campo: el adentrarme en la realidad de la comunidad social, en Tarma entrevisté a diversas autoridades y conocedores de la historia regional. En Lima asistí a algunas de las celebraciones de los tapeños y tarmeños que residen allí. En cada uno de los casos utilicé de los métodos cualitativos de la observación participante y las entrevistas semi-abiertas. Muy pocas de las entrevistas fueron acordadas previamente, la mayoría se dio en contextos propios de la convivencia: en faenas, fiestas y visitas.

Mujer, limeña, estudiante. Así llegué a Tapo y fui acogida por diferentes personas: los sacerdotes, las jóvenes, los mayordomos. Estas relaciones definieron la manera en que me ubiqué en el pueblo. Como conocida de los sacerdotes, amiga de las jóvenes de la parroquia e inquilina de los mayordomos del 13 de mayo. Y de esta manera recogí la información con la que he escrito el presente trabajo.²

Las críticas acerca de la autoridad en los textos etnográficos (véase Clifford y Marcus 1986) se refieren, por un lado, a la falta de una examinación crítica del contexto en el que el antropólogo recopiló los datos y, por otro, a la coherencia característica de las etnografías. El primer asunto ha sido tratado líneas arriba, me interesa ahora concentrarme en el segundo. La tendencia de los antropólogos de presentar una visión armónica de la cultura estudiada responde a una idealización de la que es responsable la tradición en la que se inscribe la antropología: el colonialismo y el exotismo (Stellrecht 1993). Tal tendencia ha sido puesta en duda por las ciencias sociales: "Wer nur Kohärenz, Regelmässigkeit, Logik in sie [Diskurse] hineinlegt, stellt eine gefährliche Harmonie her auf Kosten von realer Heterogenität des Diskurses und unter Ausblendung des spezifischen Wahrnehmungsfilters" (Foucault, citado en Stellrecht 1993:40).

La contradicción entre el discurso coherente de los antropólogos y la práctica de los actores ha sido señalada por numerosos antropólogos, quienes encuentran que "the seemingly insoluble puzzle of making the parts fit the whole is reserved for the anthropologist. The people he or she studies offer a conceptualization of social life that is incomplete and fragmented rather than holistic" (Strathern, citada en Paerregard 1997:21). Las estrategias que se usan para escapar de dicha contradicción son dos. La primera es escribir un texto en el cual los testimonios de los actores tengan un lugar significativo y que sea a partir de ellos que se arme la interpretación (e incluso, que sean los actores los que planteen los temas de

² Mi percepción no está determinada únicamente por la posición que yo tuve durante el trabajo de campo, sino por mi constitución personal, la que también se enmarca dentro un contexto espacial y temporal. Las condiciones de la percepción del científico han sido definidas por Gadamer: "Er möchte Phänomene der Welt wissenschaftlich erkennen und muss sich klar machen, dass einerseits überlieferte und gegenwärtige wissenschaftliche Interpretationen, andererseits seine subjektive Wahrnehmung der Welt in den Erkenntnisprozess eingehen. Das wissenschaftliche Ergebnis beinhaltet damit beides" (Gadamer, citado en Stellrecht 1993:39).

investigación, véase al respecto Arnold 1992). La segunda es la "etnopoética", término procedente de la antropología interpretativa, que alude al acercamiento de la etnografía a la literatura. Recurriendo a técnicas literarias –evocaciones, alegorías, textos de canciones, etc.– se pretende presentar a la cultura estudiada sin la perspectiva autoritaria clásica, en la que el antropólogo descifraba la *verdadera* naturaleza de la cultura. Esta *poesía*, además, "is not limited to romantic or modernist subjectivism: it can be historical, precise, objective" (Clifford 1986:26).

La forma en que he escrito el presente trabajo no se inscribe exclusivamente en ninguna de las dos estrategias. He construido el texto en base a descripciones etnográficas clásicas (enumeración de datos), testimonios y relatos. Estos últimos no tratan de mis vivencias personales durante el trabajo de campo, a pesar del uso de la primera persona, no se trata de relatos ego-centrados. He escogido presentar determinados episodios –el rito, el baile, la fiesta– más bien como fragmentos narrativos que como áridas y frías descripciones etnográficas. Y a pesar, de que no tengo pretensiones de hablar por los otros, defendiendo la parte en mí –que hay en todos– que pudo integrarse, comunicarse y participar, no como una observadora-participante, sino como un ser humano más.³ Lo hice de esta manera porque considero una debilidad algo común entre autores contemporáneos (los que proponen los acercamientos "subjetivamente conscientes"), el enfatizar las propias acciones y vivencias (no sé si la sensación de aburrimiento que me provoca será generalizable). Para mí, la antropología debe seguir aspirando a contar a unos sobre otros y a buscar la identificación con los otros.

El método en que he organizado este texto puede ser comparable con el utilizado por Bateson en su libro *Naven* (1958): acercarse a un mismo fenómeno desde varias perspectivas. Y también con el concepto de *montage* de Taussig (1987,1992) con el cual se refiere tanto a la yuxtaposición que ocurre en la vida cotidiana de hechos disímiles e incoherentes entre sí, como a la escritura etnográfica siguiendo ese modelo, la cual rompe la distancia entre el lector y el texto presentando una sucesión de luces, interrupciones, náuseas, sabores e ironías. La diferencia entre Bateson y Taussig es que el primero intenta, a partir de los diferentes enfoques, "to demonstrate some coherence in the culture" (Bateson 1958:259). Taussig, en cambio, insiste en que la polifonía de la práctica debe reflejarse en el texto, aunque sin negar la existencia de un orden que requiere ser precisado:

"Yet even disorder implies the presence of order, and on the face of things *yagé* nights do have features providing for continuity and in that sense of order too. Chief among these features would be the song and the shaman. But the song resists characterization in these orderly terms. The best we can do is regard it as something like 'ordered disorder' and 'continuous discontinuity'" (Taussig 1987:443).

No he seguido ninguno de los dos métodos en todo su rigor. Mi opción por un acercamiento a la peregrinación desde varias perspectivas (la organización del espacio, los atributos de la divinidad, la danza, la organización social, la dimensión festiva) se aproxima a la de Bateson (con diferencias sustanciales, como la de no haber profundizado en la "estructura", por ejemplo, el sistema de parentesco). Por otro lado, la inserción de narraciones

³ Edith Turner (1992) defiende también este punto de vista, en contra de quienes afirman que no se puede acceder al interior de otras personas: "But there are times when an ethnographer involved in an event of ultimate concern to the subjects of her work goes deeply into an experience herself –something which at least may be said to parallel theirs" (Turner 1992:1).

en medio de partes más bien analíticas (provocando en el lector una impresión de incoherencia en el texto) responde al esquema de "montajes" de Taussig.

Cuestiones teóricas generales

La peregrinación

El interés por el estudio de las peregrinaciones es de origen relativamente reciente en la antropología. Victor Turner fue el primero en considerarlas un objeto de estudio científico y en elaborar una teoría sobre las mismas.⁴ Turner tomó como punto de partida las definiciones que previamente había formulado acerca de los rituales –las que se habían basado en el concepto de *rite de passage* propuesto por Van Gennep– y señaló la predominancia de dos características en las peregrinaciones: la formación de una *communitas* normativa y la presencia de lo *liminoide*. El concepto de *communitas* se refiere a la sensación de comunidad que se produce durante el ritual, que afecta a los peregrinos haciéndolos sentir parte de una sola *Gemeinschaft*: "Pilgrims typically experience the sentiment of *communitas*, a special sense of bonding and of humankindness" (Turner 1987:328). La reunión, en el mismo lugar y bajo las mismas creencias, de peregrinos de diferentes orígenes repercute en la creación de tal sensación de comunidad. Sin embargo, el tipo de *communitas* que se crea es el normativo, el cual es: "the attempt to capture and preserve spontaneous communitas in a system of ethical precepts and legal rules" (Turner 1978:252).

La experiencia de *communitas* que sienten los peregrinos se debe a la naturaleza *liminoide* de la peregrinación. El término deriva de *liminal*, que caracteriza a la etapa intermedia del rito de pasaje y alude a la naturaleza misma del ritual: su potencialidad de anular y transformar la estructura social.⁵ A pesar de haber muchas semejanzas entre la peregrinación y el rito de pasaje, tres diferencias fundamentales hicieron que Turner propusiera un término distinto. Los ritos de pasaje son propios de sociedades tribales (él sostiene que las peregrinaciones, tal como las conocemos ahora, se dan dentro de las grandes religiones y son, por tanto, propias de sociedades modernas), se ubican en el tiempo holístico (aún no diferenciado entre trabajo y tiempo libre) y son obligatorios. Turner enfatiza mucho esta última característica, afirmando que la voluntad es un factor definitorio: "is he [the pilgrim] who decides on the day and hour of his going. This freedom of choice in itself negates the obligatoriness of a life embedded in social structure" (Turner y Turner 1978:8). Pero, al igual que en los ritos tribales, los símbolos que actúan en la peregrinación transmiten y reafirman significados relativos al orden social y cultural: "Toward the end of a pilgrimage, the pilgrim's new-found freedom from mundane or profane structures is increasingly circumscribed and defined in sacred tales and legend. Underlying the sensorily perceptible symbol-vehicles are structures of thought and feeling –ideological forms– which may be truly described as 'root paradigms'" (Turner y Turner 1978:10).

⁴ Anteriormente, las peregrinaciones figuraban dentro del campo de estudios de teólogos, historiadores y viajeros. La preferencia de los antropólogos por estudiar grupos humanos dentro de un territorio reducido y delimitado, hizo descuidar a fenómenos que, como la peregrinación, trascendían los límites espaciales y sociales del grupo.

⁵ Turner define la estructura social como "the patterned arrangements of role-sets, status-sets, and status-sequences consciously recognized and regularly operative in a given society and closely bound up with legal and political norms and sanctions" (Turner 1974:201).

Varios estudios acerca de peregrinaciones en diversas culturas aparecieron luego de los aportes de Turner. En ellos, se buscaba comprobar las tesis turnerianas. La atribución de *communitas* fue la más cuestionada: "In many cases, pilgrimage was found to be a highly individualistic practice in which a person sought to establish direct contact with his deity, in contrast to the group event emphasized by Turner" (Morinis 1992:8). Sin embargo, se reconoció como un gran aporte la atención que Turner había dirigido a la dimensión individual:

"I would go beyond Durkheim's view in laying stress (...) not only on rules, precepts, codes, beliefs, and so on, in the abstract, but also on personal documents which give the viewpoint of the actors, or on their own explanations and interpretations of the phenomena. These would constitute a further set of social facts" (Turner 1974:184).

La consideración de la dimensión de los peregrinos en tanto sujetos individuales de acción y experiencia en el análisis del fenómeno social del peregrinaje es una contribución fundamental a la teoría antropológica (Morinis 1992). Constituye a su vez, un reto para la metodología antropológica tradicional: "There are methodological difficulties in trying to understand the highly individualized world of sight, sound, and smell, but we cannot neglect what the pilgrim may view as of utmost importance, what might motivate his journey, and what, in the end, leave the most lasting impression" (Morinis 1992:17).

Las definiciones actualmente aceptadas de peregrinación no enfatizan las condiciones de *communitas* y *liminoide*, sino la tratan como una jornada en la que se intersectan perspectivas sociales e individuales: "the pilgrimage is a journey undertaken by a person in quest of a place or a state that he or she believes to embody a valued ideal. At its most conventional, the end of the pilgrimage is an actual shrine located at some fixed geographical point (...) a collectively designated goal and also (...) a store of one's personal ideals" (Morinis 1992:4).

Así mismo, se enfatiza el enfoque necesariamente multidisciplinario con el que se debe abordar el estudio de las peregrinaciones (véanse los diferentes artículos publicados en Morinis 1992). Por último, un elemento novedoso de la antropología de las peregrinaciones, es el no rehusar recurrir a las razones de tipo espiritual, teológico o místico: "Any anthropological study of pilgrimage is going to be seriously deficient if it does not deal with the power of the Sacred to attract the individual and transform him from one condition of being into another, for this process of sacralization is directly comparable with, and significant for, our understanding of the process of socialization" (Turnbull 1992:259).

La peregrinación andina

"La religiosidad tradicional es una 'religiosidad itinerante'. Necesita sacar en procesión a sus imágenes y marchar en peregrinación a sus grandes santuarios" (Marzal 1971:225).

Esta frase de Marzal se encuentra citada en innumerables estudios sobre la religión andina y atestigua la importancia de la peregrinación. Sin embargo, son pocos los trabajos que se han centrado en el análisis de este fenómeno. Mayormente, se lo ha equiparado con la

fiesta andina (sobre la cual existe una abundante bibliografía)⁶ y no se ha explicado la significación y repercusión que tiene el encuentro de varios grupos que caracteriza al peregrinaje. De ahí que la literatura sobre el tema no corresponda a la cantidad y variedad de la práctica social.⁷ Una buena parte de los estudios se concentran en el Cusco y, particularmente, en la peregrinación de Qoyllur R'iti (Flores 1997; Gow 1974; Sallnow 1974, 1981, 1987, 1991; Poole 1982, 1991a, 1991b; Randall 1982, Urbano 1991). En el libro editado por Crumrine y Morinis (1991), *Pilgrimage in Latin America*, han sido publicados artículos sobre peregrinaciones en la costa peruana (Crumrine, Schaedel, Silverman y Vreeland).

No es mi propósito emprender una revisión bibliográfica sobre el tema, me limitaré a presentar una síntesis de la definición de la peregrinación andina basada en los aportes de los diferentes autores. En primer lugar, tal como en el caso de la fiesta andina, la comparación con el pasado prehispánico es un tópico constante en los estudios de peregrinaciones. La peregrinación prehispánica se caracterizaba por ser la afirmación periódica de los orígenes de un grupo macroétnico (Urbano 1991). Este reconocimiento jugaba un papel básico, no solamente en la conformación de la propia identidad étnica, sino en la definición de las estructuras regionales y suprarregionales. Los grandes ciclos míticos tenían su correlato en las prácticas rituales y los sistemas de peregrinación reflejaban la conformación de los sistemas políticos y sociales (Poole 1982, Sallnow 1987, Urbano 1991, Zuidema 1995). Las peregrinaciones eran momentos en que se redefinían las fronteras étnicas internas y externas (Poole 1982, Silverman 1991). La compleja organización ritual incaica constituye un ejemplo de la inclusión de cultos locales, regionales e imperiales dentro de una sola estructura jerárquica (véase Zuidema 1995). En ella, la posición de cada grupo étnico dentro del Imperio se expresaba en términos mitológicos y rituales (Sallnow 1987).

Las peregrinaciones andinas actuales no constituyen una referencia a los orígenes y, dado el cambio en la concepción de espacio y religión que trajo la Conquista, tampoco el reflejo ritual de estructuras étnicas. Si bien la mayoría de los santuarios de hoy en día se han erigido sobre santuarios prehispánicos (adoptando las imágenes de culto muchas de las características de las antiguas divinidades), las condiciones históricas en que surgieron, las remiten a una base menos estable:

"So far from upholding an unchanging political order, such shrines are historical, not just in the sense of having originated in some prodigious event—in many instances at a time of social stress—and being subject to waxing and waning popularity through the years, but also in the sense of being able to affect radically, for better or for worse, the individual and collective fortunes of their devotees" (Sallnow 1987:268).

Sin embargo, las peregrinaciones actuales han conservado el atributo de ser el referente ritual de una realidad espacial, cultural y social: la región. Usualmente, los peregrinos comparten una procedencia regional y, en este sentido, la asistencia al santuario expresa una identidad común. Poole encuentra que el territorio que resulta del movimiento de los peregrinos reproduce, en muchos casos, "las mismas fronteras y espacios sociales que existían en la sociedad prehispánica" (Poole 1982:81). Por otro lado, este encuentro de personas convierte al santuario en un escenario en donde se negocia una posición dentro de la

⁶ Véase, por ejemplo, las varias ediciones que las revistas *Allpanchis* (números 2,10 y 31) y *Revista Andina* (1984 número 1 y 1988 número 1) han dedicado al tema.

⁷ "As a result of multiple influences from different parts of Europe at different time periods, the pattern of pilgrimage circulation in the Americas is rich in variety" (Nolan 1987:332).

estructura regional (Sallnow 1987) y, mediante la presencia de ferias, en un reforzamiento de los vínculos económicos dentro de la región (Poole 1982).

Uno de los rasgos más saltantes de la peregrinación andina es el componente de colectividad. En muchos casos, los peregrinos acuden al santuario en representación de una comunidad y no como devotos individuales: "participating in the regional devotions not *qua* individuals but as discrete groups based ostensibly on community membership, more or less formally constituted, which gather to pay homage simultaneously but separately to a common shrine" (Sallnow 1981:177).⁸

La colectividad se expresa también en la manera en que estos peregrinos participan, ya que siguen los cauces de la tradición. De tal modo, las danzas y las procesiones que realizan se encuentran determinadas por un componente social. Por otro lado, si bien cada uno de los peregrinos tiene una motivación personal, el grupo se considera delegado por la comunidad en general (considerando comunidad como la unidad social de origen: anexo, pueblo, ciudad) para representarla en el santuario. En este sentido, se establece una diferencia con las peregrinaciones cristianas modernas, en las cuales el peregrinaje está concebido como una empresa de salvación individual.⁹

Finalmente, en la peregrinación se expresan contenidos referidos a diferentes aspectos de la sociedad. Los símbolos que intervienen son susceptibles de ser interpretados en relación a la cosmología andina. Poole analizó las danzas y encontró que la "choreography of Andean dance thus appears to be firmly grounded in the forms of spatial and hierarchical organization which underlie all aspects of Quechua social life" (Poole 1991b:332). Para Sallnow (1991), el valor cosmológico quechua del dualismo se percibe en varios aspectos de las ceremonias.

Esta última afirmación se basa en el hecho de que la peregrinación es un ritual, el cual es un sistema de comunicaciones (Vogt 1979) en el que se revela el corazón cultural de una sociedad, en su ideología dominante y en su sistema de valores (Da Matta 1983). Sin entrar a una discusión sobre el concepto de ritual,¹⁰ lo defino como una conducta formal aprendida que se utiliza para establecer una relación con una dimensión sagrada (Turner 1973). El dominio del ritual se caracteriza por el uso del lenguaje simbólico, por medio del cual los actores actúan su cultura. Turner (1968) propuso de que el ritual era un drama, en el cual los participantes toman consciencia de los valores y principios sociales que los mantienen juntos, pudiendo en ese momento reafirmarlos, utilizarlos o negarlos.

El ritual se construye a través de símbolos, los cuales son signos (objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, movimientos, gestos y unidades espaciales) que se comportan, en el contexto ritual, como entidades dinámicas que transmiten determinados mensajes a los participantes. El contenido de dichos mensajes está determinado socialmente, por lo que la interpretación de los mismos es parte del conocimiento que cada persona posee de su cultura (véase Turner 1973 para una teoría de los símbolos: clasificación y propiedades). Una definición más concreta la da la lingüística. El lingüista norteamericano C. S. Peirce considera al símbolo como un signo. Según su clasificación, existen tres clases de signos: índices,

⁸ Sallnow (1987) identifica la participación de los campesinos como colectiva y la de los mestizos como individual. Gow (1974) y Poole (1991b) establecen la misma diferencia. Este tema será tratado en el desarrollo del trabajo, especialmente en el capítulo quinto, por ahora me interesa únicamente destacar *a grosso modo* algunas características de la peregrinación andina.

⁹ En el Medioevo, el peregrinaje también tenía tintes de colectividad. Lucia Gai (1993) examina la participación medieval del pueblo italiano de Pistoia en la peregrinación de Santiago de Compostela y determina que era realizada por un grupo de personas que eran consideradas como representativas del pueblo.

¹⁰ Véase el libro de Catherine Bell (1992) para una discusión del concepto de ritual.

íconos y símbolos (Winthrop 1991). Los símbolos son los signos más abstractos y arbitrarios, pues su significado no depende de las características físicas del signo, a diferencia de índices. Mientras los primeros guardan una relación directa con lo que representan, los segundos son signos no arbitrarios que significan algo a través de algún tipo de parecido con la cosa significante: "An icon denotes its object through a real similarity, typically of form: thus a road map is an icon of a city" (Winthrop 1991:254).

Lo étnico-racial

Las diferencias étnicas son una realidad en el Perú de hoy y tienen una posición fundamental en los estudios sociales. *Criollo, mestizo, indio, cholo* son definidos como grupos étnicos con una determinada configuración cultural. La base racial sobre la que tales categorías se fundaron, fue largamente evitada debido a sus connotaciones esencialistas y racistas.¹¹ El sustituir el término de *indio* por el de *campesino* fue una estrategia para no ofender a los actores, usando un concepto en el que perduraba la sombra de injusticia colonial. Sin embargo, no por esta estratagema lingüística, el factor racial dejó de ser importante:

"when anthropologists and others speak solely in terms of cultural difference –i.e. use the language of ethnicity– we are not simply speaking politely. We are constructing a version of indigenous society which potentially ignores problems of class and poverty that exist within native cultures" (Colloredo–Mansfeld 1998:202).

El reconocimiento reciente de este factor, que es "neither biological and essential, nor epiphenomenal and performative. The difference is in fact actual and construed, material and fully social at the same time" (Weismantel y Eisenman 1998:124), no debe llevar a olvidar el rol que cumplen los factores étnicos –lenguaje, vestido, costumbres–. Ya que tanto lo étnico como lo racial constituyen referentes en la determinación de relaciones y grupos sociales, usaré el término compuesto *étnico-racial* para definir y analizar actores y representaciones.¹²

El origen de la clasificación étnica está en la conquista española, cuando los españoles llamaron a los pobladores de estas tierras con el término genérico de "indios", y establecieron "una nefasta clasificación de las personas cuando impuso la ciega superioridad del español y de todo lo español sobre el indio y sobre todo lo indio" (Arguedas 1985:89). Se establecieron así dos polos: lo indio y lo español (graficados en la existencia legal de las *dos repúblicas*); identificado cada uno con determinadas valoraciones. Lo indio era sinónimo de inferior, salvaje, pagano y vencido. Lo español era superior, civilizado, cristiano y vencedor. La violencia y el desprecio de los orígenes de este antagonismo étnico-racial, marcó la historia

¹¹ "As long as any mention of race was understood to be an appeal to biological essentialism and thus itself an expression of racism, scholars felt compelled to ignore or minimize the importance of racial politics in the communities where they worked, even in the face of compelling evidence to the contrary. In their haste to disassociate themselves from the racist past of the social sciences, anthropologists forgot the Durkheimian mandate to treat social facts as real" (Weismantel y Eisenman 1998:121). De la Cadena expone cómo se manejó el concepto de raza entre los intelectuales indigenistas del Cusco: "moving away from race has provided academics with a comfortable self-acquittal of racist guilt, without eradicating racism, which now cohabits with gender, class, and geographic discrimination" (de la Cadena 1998:160).

¹² Tomo el uso compuesto del término de Mendoza: "Because of the importance of both kinds of referents for establishing social distinctions, the biological or somatic and those derived from the style-of-life of the individual, I use the compound concept 'ethnic/racial' to analyse the above-mentioned categories" (Mendoza 1998:166).

colonial y republicana. Los indios luchaban por dejar de serlo (en tal perspectiva hay que leer los datos que proporciona Arellano [1984] acerca del masivo aumento de mestizos en la intendencia de Tarma durante el siglo XVIII) y los españoles/criollos/mestizos por diferenciarse de los indios. En palabras de De la Cadena:

"Podría señalarse que el proceso de formación de la cultura colonial se caracterizó por una dinámica de doble movimiento: uno de inclusión, que, desde el lado de los dominados, supondría 'librarse' de los rasgos de 'inferioridad' indígena en la mayor medida posible y, otro, el movimiento inverso, constituido por los esfuerzos de la sociedad española para crear **constantemente** mecanismos para **separarse** de la sociedad indígena" (de la Cadena 1990:70).

Actualmente, la persistencia de la matriz colonial es un rasgo de la sociedad peruana que es inmediatamente identificable. Los cambios económicos, políticos y sociales por los que ésta viene atravesando no han logrado modificar este esquema ideológico que se tiene en mente, en el que lo indio "remite de inmediato a la historia de una realidad concreta de prejuicios raciales y de humillaciones" (Gómez 1998:301). Ahora más que nunca, tal oposición ideológica es una paradoja. La emergencia de nuevas categorías y condiciones sociales cuestionan, cada vez más violentamente, la vigencia de tal oposición. Desentrañar los mecanismos por los que se mueven los esquemas mentales requiere de una mayor atención a la dinámica cotidiana.

En el trabajo se mencionan las categorías de criollo, mestizo e indígena, por lo que haré en seguida una descripción esquemática del significado histórico de tales términos (el análisis de los mismos se realiza en el desarrollo del trabajo).¹³ Como se señaló previamente, la clasificación étnico-racial fue establecida con la Conquista, diferenciando indios de españoles. Con la República, los criollos (hijos de los españoles nacidos en tierra americana) reemplazaron a los españoles en el antagonismo frente a los indios. La independencia de España –impulsada por ellos– no modificó los términos y juicios de valor del binomio indio-español (que se convirtió en indio-criollo). Con el correr del tiempo, los criollos abandonaron el interior del país –siendo reemplazados por los mestizos– y se ubicaron en Lima y las grandes ciudades de la costa y de la sierra.¹⁴ Los mestizos (hijos de español e india) quienes en la Colonia constituían una categoría intermedia que gozaba de algunos privilegios con respecto a los indios (lo que marcó su tendencia a diferenciarse de lo indígena), perpetuaron el antagonismo con los indios durante la República, colocándose ellos en el polo criollo. En los pueblos de la sierra, ellos encarnaron los valores de civilización y poder, continuando las prácticas de dominio y desprecio sobre los indios, manteniendo la vigencia de la jerarquía étnico-racial, expresada en el binomio indio-mestizo.

La identidad

¹³ Véanse, por ejemplo, los trabajos de Arguedas 1985, Fuenzalida y otros 1970 y Golte 1995 para un seguimiento más detallado del tema.

¹⁴ No tomo en cuenta la variable geográfica, pues complicaría innecesariamente esta consideración. Cito a Arguedas para ofrecer una perspectiva introductoria a la temática: "Y así, el dualismo primitivo se complicó aún más: en la sierra, el blanco, el descendiente de español, el misti, cerrándole al indio toda posibilidad de superación, y sobre este antagonismo, el violento desprecio del 'costeño' por el serrano, desprecio que se extendía incluso sobre gran parte de la clase de los terratenientes, exceptuando sólo a los de comprobada descendencia aristocrática española o a los muy acaudalados" (Arguedas 1985:91).

El uso indiscriminado del concepto de identidad en las ciencias sociales oscurece su contenido y se presta a múltiples malentendidos. Ya que tal término aparecerá con frecuencia a lo largo del trabajo, definiré brevemente lo que entiendo bajo él. En primer lugar, identidad es:

"Es el contenido psicosocial de un grupo humano, formado por un conjunto compartido de hábitos, actitudes, valores, etc., por el cual las personas que integran el grupo se sienten a gusto entre sí, y se consideran parte de los demás y diferentes de los 'otros'. Tal identidad puede darse en diferentes niveles, a modo de círculos cada vez más amplios: identidad local, étnica, regional, nacional, continental, etc." (Marzal 1992:180).

Los atributos que definen la identidad remiten a la configuración cultural particular de un grupo. En estricto, se trata de una identidad étnica, pues diferencia grupos con distintos rasgos culturales. Pero, en el caso estudiado, ni tapeños ni tarmeños se definen como una etnia (es decir, que se asienta sobre un territorio que funciona como sede de una sociedad con valores diferentes [Monge 1998]). El Perú es el único país andino (con la excepción de las sociedades amazónicas) en que no se han producido movimientos de reivindicación étnica (Degregori 1998, Huber 1997).

Ciertamente, la definición del término *etnicidad* es bastante problemática, estando últimamente en boga el "deconstruirla". Frente a esta corriente, Levine propone una reconstrucción del concepto, simple y minimalista: "ethnicity is that method of classifying people (both self and other) that uses origin (socially constructed) as its primary reference" (Levine 1999:168). La identidad de tapeños y tarmeños apela al reconocimiento de un origen común. En tal sentido, podría hablarse de una identidad étnica, la que es "el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación" (Bonfil 1992:43). Sin embargo, he preferido el término de "identidad regional", pues alude más directamente a la importancia definitiva del origen espacial compartido para la formación de los factores culturales comunes y no impone a los actores un reclamo de tipo étnico que no los caracteriza.

Los fenómenos festivos constituyen un medio de expresión de las identidades grupales. Las fiestas y peregrinaciones son espacios de reflexión y autorepresentación, en los cuales los actores exponen su concepción de identidad (Cánepa 1998), la que no es estática sino que varía a lo largo del tiempo:

"así como la fiesta fue un mecanismo de resistencia de los quechuas coloniales para superar la desestructuración que siguió a la conquista y un crisol de la nueva identidad cultural, así ahora la fiesta patronal, trasplantada o aceptada de otros inmigrantes a la ciudad, está siendo para muchos un mecanismo de resistencia ante la desestructuración de la emigración y un crisol para redefinir o conservar la identidad" (Marzal 1991:256).