

Trabajo de campo: ¿para qué? Danzando y observando rituales y prácticas andinas

Vicente Torres Lezama

ORCID: 0000-0002-7275-8588

Universidad Nacional Micaela Bastidas de Apurímac
vtorreslezama@gmail.com

Recibido: 20 de marzo de 2024

Aceptado: 10 de mayo de 2024

Resumen

Hacer investigación implica asumir la posición de clase, género y etnia, es decir, aquella desde dónde enunciamos las «verdades». Aunque generalmente los investigadores ocupan una mirada omnisciente y omnipresente, esto no quiere decir que hablan y escriben desde ningún lugar. Por ello, es importante descolonizar las metodologías, porque reproducen el poder y la dominación (Tuhiwai 2017). En esta perspectiva, el presente ensayo tiene como objetivo mostrar la importancia del trabajo de campo en danzas y rituales andinos desde una posición compartida —no la de una mirada fría y sin compromiso—, como danzante, peregrino y perteneciente al pueblo quechua que vive y siente sus tradiciones, a fin de revelar las nociones de los actores y no caer en malentendidos. Esto debe hacerse en contraste con aquellos que observan las danzas, rituales y prácticas andinas como meros espectáculos y supervivencias del pasado andino, propio de pueblos atrasados. Por esto, es importante sugerir herramientas metodológicas que permitan cuestionar las aproximaciones positivistas y los enfoques cuantitativos a los que se han abocado, en estas últimas décadas, los

investigadores de las ciencias sociales en las universidades del sur, cayendo en un fanatismo irreflexivo, en la reproducción mecánica de esquemas de investigación y en problemas éticos de divulgación.

Palabras clave: trabajo de campo, peregrinación, danza, Qoyllurit'i.

Abstract

Conducting research implies assuming the position of class, gender, and ethnicity, that is, from where we enunciate «truths». Although researchers generally occupy an omniscient and omnipresent perspective, this does not mean they speak and write from nowhere. Therefore, it is important to decolonize methodologies, because they reproduce power and domination (Tuhiwai 2017). From this perspective, this essay aims to show the importance of fieldwork in Andean dances and rituals from a shared position, rather than a cold and uncommitted one, as a dancer, pilgrim, and member of the Quechua people who live and feel their traditions. This is done in order to reveal the notions of the actors and avoid misunderstandings. This must be done in contrast to those who view Andean dances, rituals, and practices as mere spectacles and survivals of the Andean past, characteristic of backward peoples. It is therefore important to suggest methodological tools that allow us to question the positivist and quantitative approaches that social science researchers at universities in the South have adopted in recent decades, leading them to fall into unthinking fanaticism, the mechanical reproduction of research frameworks, and ethical problems of dissemination.

Keywords: field work, pilgrimage, dance, Qoyllurit'i.

Introducción

El presente trabajo inicia con algunos apuntes sobre las condiciones éticas en las que se produce el quehacer científico en antropología y ciencias sociales en general en las instituciones académicas. Esto se hace en base a observaciones e información acopiada de egresados y de reportajes. El propósito es propiciar la reflexión y la autocrítica sobre el fraude en la publicación de artículos con coautorías y en la obtención de datos. Hago esto en razón de mi preocupación por la escasa investigación etnográfica y trabajo de campo entre los investigadores de pre y posgrado en antropología y otras ciencias sociales. Por ello, comparto brevemente mi experiencia de campo guiada para incentivar el interés en el trabajo de campo, aunque resulte infértil mi propósito. En tal sentido, no hago referencia a la escritura etnográfica y a otros temas relevantes en la antropología actual.

En la segunda parte, me ocupé de diferentes hechos que se producen en la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i. Me aproximé al estudio de esta peregrinación a través de la observación y la participación activa —como peregrino danzante— de los hechos que llamaron mi atención. Entre estos temas, está la mayordomía y su capacidad de producir acción en otros con el propósito de hacerlos participar en la peregrinación, lo mismo que en la danza y el sentido de ser parte de una comparsa peregrina a partir de una vivencia compartida. La eficacia del *pukllay* o juego con miniaturas, por su parte, permite lograr el deseo de los peregrinos y al mismo tiempo los compromete con la acción; es decir, la efectividad del deseo requiere trabajo —trabajo en el que el santo ayuda— y participación en la fiesta del santo danzando, desempeñando la mayordomía, aceptando la *hurk'a* o compromiso, llevando velas y de otras formas.

El territorio y la cultura son también de interés en esta investigación, porque se muestra la preocupación de instituciones como la Iglesia católica, el Ministerio de Cultura y demás expertos en la protección de la cultura y la identidad (patrimonio). Este propósito contradice la atención de los peregrinos hacia la innovación constante en la música, los instrumentos musicales, la danza, el canto, la vestimenta y otros. Además de la preocupación por la innovación constante, los peregrinos están interesados en la protección del territorio de las concesiones mineras, antes que en mantener la autenticidad de la cultura y la identidad. A partir de estos temas de estudio, procuro discutir en breve los supuestos antropológicos planteados, para lo cual tomo la peregrinación a Qoyllurit'i y sus prácticas como una ventana para abordar la realidad.

Los datos obtenidos y aquí utilizados son parte de diálogos, entrevistas, observaciones y visitas a diferentes naciones peregrinas desde 2012 hasta el presente, a pesar de que fui peregrino desde 1996 al santuario de Huanca y posteriormente al santuario de Qoyllurit'i en la región de Cuzco.

1. Aprender a investigar investigando

A. ¿Investigadores o traficantes?

Hay varios aspectos que preocupan dentro de la academia en estos últimos años respecto a la investigación en ciencias sociales, concretamente en la antropología. Aquí me referiré brevemente a dos problemas comunes para incitar la discusión sobre el tema: la irresponsabilidad ética en la divulgación de investigaciones y el enfoque de investigación preferido por su aparente «facilidad», enfoque ligado al desinterés por el trabajo de campo etnográfico. El acercamiento al tema se sustenta en mi experiencia laboral en tres universidades públicas del sur peruano (Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Unsaac; Universidad Nacional de Arte Diego Quispe Tito del Cusco, Unadqtc; y Universidad Nacional Micaela Bastidas

de Apurímac, Unamba), lo cual no quiere decir que estos hechos no ocurran en otras instituciones académicas.

Durante 2023, Latina Noticias realizó un reportaje que denominó: «La granja de los científicos bamba: docentes pagan por coautorías de estudios en el extranjero» (2023). El reportaje mostró a investigadores que «publicaban» decenas de artículos en un solo año, pero a través de medios corruptos y poco éticos. Pagaban por coautorías y aparecían como expertos en temas que no conocían y sobre países en donde nunca hicieron trabajo de investigación. Sin duda, la noticia propició algunas modificaciones en el reglamento del Registro Nacional Científico, Tecnológico y de Innovación Tecnológica (Renacyt), que forma parte del Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (Concytec). Pero generó poca indignación y reflexión en las instituciones académicas. La noticia fue minimizada y pasó desapercibida. A partir de ello, los vicerrectorados de investigación de las universidades del país no se preocuparon en absoluto por establecer códigos y comités de ética para la investigación en pre y posgrado, tampoco a nivel de los docentes investigadores de dichas instituciones.

Como indica Agustín Domingo Moratalla, la publicación de ensayos está ligada hoy a la promoción profesional, económica y social. «Este hecho ha generado numerosas trampas y fraudes en el quehacer investigador, por eso también tenemos que poner la lupa de la ética en el mundo de las publicaciones» (2018: 154). Estas prácticas fraudulentas continúan y se hacen de manera cínica y desmesurada. Por ejemplo, en una ocasión en 2022, cuando fui invitado para orientar sobre investigación cualitativa a docentes¹, uno de ellos dijo que era más fácil comprar un artículo que perder el tiempo aprendiendo esos procedimientos, que esto lo haría después de ser docente investigador y cuando tuviera más tiempo. También he sido invitado como coautor para publicar artículos en revistas indexadas a cambio de realizar el trámite y las correcciones del manuscrito. En otro caso, me propusieron incorporar a otras personas como coautores en mis trabajos a cambio de hacer lo propio en los suyos, lo que ocurrió en 2023. Mi negativa ante tales propuestas ha generado incomodidad y comentarios negativos hacia mi persona de parte de los colegas. Pero considero inconcebible y poco ético incorporar o sumarse como coautor de una investigación en la que no he sido parte de su proceso. Sin embargo, esto es una práctica común en las instituciones académicas, porque el intercambio de favores parece ser muy rentable en términos de promoción profesional, económica y social.

Así, no faltan aquellos «investigadores» que condicionan a los estudiantes de pre y posgrado para que publiquen sus resultados en coautoría con ellos, sin que hayan; a) «contribuido de forma sustancial a la concepción y diseño, a la recogida de datos y al análisis o interpretación; b) escrito el borrador del manuscrito o haber realizado una revisión crítica importante del contenido intelectual; c) aprobado la

1 Guardo la identidad de los docentes y la institución por respeto a ellos.

versión final del manuscrito» (Domingo Moratalla 2018: 154-155). De este modo, muchas irregularidades habituales de fraude científico se deben a los denominados *autores honorarios*, que aparecen como autores de un artículo sin merecerlo, y a los *autores fantasma*, que hacen el papel de redactores profesionales o brindan soporte técnico que apoya al estudio (Domingo Moratalla 2018). Bajo estos mecanismos, unos se convierten en «investigadores de nivel avanzado» y otros se sienten orgullosos de tener artículos publicados en revistas indexadas, o devuelven favores.

En la misma línea de la compra de autorías y coautorías de artículos, se da la «venta» de tesis de pre y posgrado. Para ello, los presuntos «destacados investigadores» han conformado consultorías privadas donde supuestamente asesoran a los egresados (sobre esto se puede encontrar anuncios en redes sociales, con precio incluido por cada capítulo de tesis). Pese a que la Ley Universitaria, Ley 30220, en lo referente a derechos de los estudiantes establece en el artículo 100, inciso 13, lo siguiente: «El alumno tiene el derecho de gratuidad para el asesoramiento, la elaboración y la sustentación de su tesis, para obtener el grado de Bachiller, por una sola vez» (conforme a la Ley Nro. 31803, que modifica la Ley Universitaria Nro. 30220). Sin embargo, muchos egresados se ven seducidos y condicionados por esta red de «investigadores» corruptos, quienes prometen un proceso de graduación *express* y sin mayor burocracia. En tanto, aquellos que no eligen lo anterior pasan por mecanismos burocráticos aburridos hasta el cansancio. Este tipo de prácticas generan problemas éticos y desconcierto entre los jóvenes investigadores, así como en la veracidad de la información que se genera.

A estos procesos de graduación *express* y de elaboración de artículos se liga el enfoque de investigación cuantitativo y positivista. A partir de este, uno elige un enfoque de investigación no porque permite realizar un mejor abordaje del hecho social investigado, sino porque «resulta fácil acopiar la información» (mediante encuestas o guías de observación cuantificadas) y procesar los datos con paquetes estadísticos. A ello contribuyen los esquemas de investigación propuestos en los reglamentos de investigación de las universidades, los cuales jerarquizan el enfoque cuantitativo y positivista como el más importante. Algunos académicos incluso muestran su fanatismo cuando indican: «Yo soy orgullosamente positivista», como si la investigación fuera un quehacer dogmático. Afirmaciones de ese tipo no caben dentro de la ciencia, sino en el cientificismo. La ciencia, como asevera Tim Ingold (2020), es un rico mosaico de conocimientos que se manifiesta en una asombrosa variedad de formas diferentes. Por esta razón, es una actividad ampliamente creativa. Por el contrario, «el cientifismo es una doctrina, o sistema de creencias, basado en la afirmación de que el conocimiento científico solo tiene una forma, y que esta tiene un derecho indiscutible y universal a la verdad» (Ingold 2020: 107).

Por consiguiente, los egresados de pre y posgrado se ven «obligados» a realizar investigaciones cuantitativas y positivistas, porque supuestamente «no hay quién los oriente en la investigación cualitativa y en el análisis de los datos, que son difíciles»;

y si son etnografías, son menos valoradas aún («simple etnografía»)². Es innegable admitir que una fuerte fiebre de *encuestitis* recorre la comunidad académica en ciencias sociales. Y es preciso advertir que ningún enfoque es superior o inferior, sino que son equivalentes y, en algunos casos, se complementan y permiten acercarse mejor a los hechos sociales a través de la triangulación de técnicas. Además, no se debe dejar de lado la preocupación por la contribución de la investigación, más allá de otros propósitos particulares.

En este marco, hablar de trabajo de campo etnográfico prolongado ya no es plausible, porque pronto uno se encuentra con comentarios negativos que dicen que: es una práctica anticuada, no hay presupuesto, no contribuye al cambio social, es una pérdida de tiempo, es innecesario, nadie sabe cómo hacerlo, etc. En fin, el trabajo de campo es percibido como algo improductivo y absurdo. Al escuchar estos comentarios, se recuerda con tristeza las etnografías valiosas que nos legaron los grandes maestros, quienes nos enseñaron a investigar con trabajos de campo prolongados y rigurosos. Entonces, ¿dónde queda la ética profesional? ¿Cuál es la responsabilidad ética del académico frente a los nuevos investigadores que forma? ¿Qué garantías de veracidad hay en las investigaciones que estos presentan? ¿Pueden sentirse orgullosos de investigaciones que no realizaron y discutir sus hallazgos con los estudiantes? ¿Es ético inducir a los estudiantes a seguir un solo enfoque de investigación?

Para contrarrestar estas malas prácticas, es preciso promover la existencia de comités de ética en las instituciones académicas que apliquen los reglamentos y constituir grupos de trabajo para incentivar las buenas prácticas en la investigación, como sostiene Domingo Moratalla (2018). Pero también «es importante educar a los investigadores jóvenes con programas de formación en ética de la investigación que conviertan la honestidad científica en el valor o fuente que alimenta el dinamismo de la publicación en el horizonte profesional» (Domingo Moratalla 2018: 154). Las malas prácticas en investigación no pueden ser elogiadas ni premiadas, sino sancionadas y suprimidas de las instituciones académicas, porque las desprestigian y desacreditan.

B. Una práctica de campo en el campo

En un primer momento, la etnografía estuvo marcado por una distancia considerable entre el investigador y sus sujetos de estudio. Hasta finales del siglo XIX, los materiales antropológicos no estaban basado en estudios de primera mano, sino en lecturas de documentos, informes y cartas de viajeros, aventureros, exploradores, funcionarios coloniales, misioneros, militares y otras personas ajenas a la ciencia

2 Comunicación personal de estudiantes de pre y posgrado en la Unsaac y la Unamba que buscaban hacer investigación cualitativa. En la Unamba fui director encargado de la Unidad de Investigación de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales (FECS).

antropológica (Ghasarian 2008; Monaghan & Just 2016). Posteriormente, en el siglo XX, los antropólogos comenzaron a visitar el campo como etnógrafos para recabar su propia información, con una visión más empirista. Aunque Lewis H. Morgan vivió algún tiempo con los iroqueses, «es con Franz Boas y Bronislaw Malinowski, los inventores del campo etnográfico, que se impone a la disciplina antropológica la idea según la cual el investigador debe “recoger”, él mismo, los datos a analizar» (Ghasarian 2008: 10).

A partir de entonces, el trabajo de campo forma parte de la identidad del antropólogo. Por ejemplo, se ha dicho que «si se desea entender lo que es antropología hay que ver lo que hacen los antropólogos. Y lo que los antropólogos hacen principalmente es etnografía» (Monaghan & Just 2016: 25). Pero hace décadas que la etnografía ha dejado de ser patrimonio exclusivo de los antropólogos, y ya no se circunscribe al estudio de comunidades indígenas, como refiere Restrepo (2018), sino a múltiples aspectos de las poblaciones urbanas y de otros temas emergentes. «Hoy en día los antropólogos realizan trabajo de campo en lugares tan ajenos al exotismo como estudios de televisión en el centro de alguna ciudad, tribunales en poblaciones pequeñas, oficinas corporativas y congregaciones eclesiásticas en suburbios de clase media» (Monaghan & Just 2016: 26), también en instituciones públicas y privadas, como hospitales, municipios, supermercados y otros.

La «etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente» (Restrepo 2018: 25), en lo cual se toma en serio lo que la gente con la que hacemos el trabajo dice, hace, siente y piensa en relación con los humanos y los no humanos, a fin de evitar malentendidos. Es decir, «no significa solamente prestar atención a sus acciones y palabras. Más que eso, es necesario enfrentarse a los desafíos que ello presenta a nuestra concepción de cómo son las cosas, el tipo de mundo que habitamos y cómo nos relacionamos con él» (Ingold 2020: 22). Por eso la etnografía se basa en la idea de que «para entender lo que las personas realizan, lo mejor es observarlas mediante la interacción íntima con ellas y durante un tiempo prolongado» (Monaghan & Just 2016: 25). Esta es la razón por la que los antropólogos pasan largos periodos en las comunidades que estudian, conviviendo con la gente hasta donde les sea posible. El tiempo de permanencia en la comunidad de estudio permite construir relaciones de confianza con personas que confían en uno, hecho que da lugar a la explicación de eventos y motivaciones más allá de las apariencias (Monaghan & Just 2016: 25-34). Pues «en el campo uno tiene que esperar que las cosas ocurran, y aceptar lo que se ofrece cuando es ofrecido. Es por eso que el trabajo de campo dura tanto» (Ingold 2020: 19). Estas convivencias prolongadas con los sujetos de estudio son consideradas irrelevantes por los investigadores más jóvenes y por ello las aproximaciones que realizan, en muchos casos, son superficiales, conforme percibo en el sur peruano.

Desde las primeras propuestas clásicas de trabajo de campo a la fecha ha corrido mucha agua bajo el puente y hoy «el trabajo de campo puede tomar tantas formas

como antropólogos, proyectos y circunstancias haya» (Ghasarian 2008: 9). Así como no se puede hablar de una antropología, sino de antropologías asociadas a tradiciones nacionales, institucionales e intelectuales, tampoco se puede hablar de un solo trabajo de campo, como bien afirma David Robichaux (2014). Por ello, es preciso comprender que «la forma en que se hace el trabajo de campo está íntimamente relacionada con cómo se define el contenido y el quehacer de la disciplina» (Robichaux 2014: 37). A este hecho se suma la multiplicación de campos de estudio y la invención de nuevos objetos de investigación, la distancia del positivismo científico y la pérdida del sujeto de estudio principal: un Otro lejano y portador de alteridad absoluta (Ghasarian 2008). Partiendo de ello, quiero compartir algunas experiencias de práctica de campo y luego algunos temas de mi investigación.

Cuando inicié mis estudios en 2003 en la Escuela Profesional de Antropología de la Unsaac, recibí formación de maestros que han realizado investigaciones con trabajo de campo riguroso y prolongado. Una de esas experiencias recordadas en la Escuela Profesional es la expedición realizada el 24 de julio de 1955 a la comunidad Q'ero³. La investigación lo dirigió Óscar Núñez del Prado, con el apoyo financiero del diario *La Prensa*. La expedición procuró ser impedida por las autoridades locales y por la autoridad universitaria; y la desobediencia a esto produjo una sanción al equipo que hizo la expedición. Sin embargo, dicha experiencia de investigación en equipo y realizada de modo interdisciplinario ha contribuido enormemente a los estudios andinos (ver Flores Ochoa & Fries 1989).

Estas y otras anécdotas comentaban los docentes en clases y en eventos públicos. Por ejemplo, en agosto de 2012, en el Tinkuy organizado por Jorge A. Flores Ochoa y Abraham Valencia, se dio un conversatorio en conmemoración de los setenta años de la creación de la carrera de Antropología en la Unsaac, en el que participaron Demetrio Roca, Jorge A. Flores, Aurelio Carmona, Leandro Zans y Abraham Valencia. Jorge A. Flores comentó allí la primera práctica de campo que tuvieron con el profesor Demetrio Roca, en 1962, como parte de la enseñanza práctica de la *cátedra de Investigación del Folklore*. Contó que uno de los estudiantes, por encargo del docente, obtuvo financiamiento de cinco mil soles de la universidad para el viaje a Ch'eqa Pupuja⁴. Así, ellos se desplazaron al lugar, donde el docente les advirtió que estar en campo no era lo mismo que estar sentados en la clase. A esta práctica inicial se sumó otra dirigida por Óscar Núñez del Prado en Cuyo Grande⁵.

Esas experiencias de trabajo de campo tuvieron frutos positivos entre sus egresados y pronto aportaron significativamente a los estudios andinos. Para fortalecer

3 Comunidad ubicada en la provincia de Paucartambo, departamento de Cuzco.

4 Comunidad ubicada en el distrito de José Domingo Choquehuanca, provincia de Azángaro, departamento de Puno.

5 Comunidad ubicada en el distrito de Písac, provincia de Calca, departamento de Cuzco; sobre el conversatorio entonces realizado existe una filmación en el Archivo Fílmico de Vicente Torres (2012).

estos procesos investigativos, uno de los docentes de la Escuela de Antropología realizó un resumen y adecuación de ejemplos para realizar estudios en comunidades andinas, a partir de la *Guía para la clasificación de los datos culturales* de George P. Murdock, Clellan S. Ford, Alfred E. Hudson, Raymond Kennedy, Leo W. Simmons y John W. M. Whiting (1960). Como sostiene Esteban Krotz, «desde sus inicios las antropologías del Sur latinoamericanas han tomado distancia de las antropologías del Norte: en vez de imitarlas ciegamente, las han seleccionado y problematizado a partir de la realidad sociocultural propia» (2018: 53). En el mismo sentido, hoy se plantean perspectivas críticas en torno a la teoría antropológica andina y amazónica.

Durante mi formación en pregrado, la recomendación de hacer trabajo de campo fue permanente, aunque no lo tuve guiado por los docentes, pude recibir consejos y orientaciones en «visitas de campo»⁶ para realizar estancias de tres meses como mínimo para hacer la tesis. Esta tradición se ha ido dejando de lado, y muy pocos académicos abrazan el interés por el trabajo de campo prolongado. Los nuevos docentes han ponderado la línea del desarrollo y la formulación de proyectos de desarrollo antes que la investigación etnográfica, quizá porque no han tenido mayor experiencia en ello, o porque siguen una tradición dicotómica superada entre antropólogos aplicados versus académicos teóricos, aunque lo uno no excluye lo otro. En palabras de Claude Lévi-Strauss, «nadie debería poder aspirar a la enseñanza de la antropología sin haber realizado por lo menos una investigación de campo importante» (1969: 335), dado que no se trata de repetir recetas de manuales, porque «ni los métodos, ni las técnicas, ni los procedimientos analíticos de la etnología, pueden enseñarse, y mucho menos aprenderse, fuera de las condiciones reales del trabajo de campo» (Palerm 2010: 17). Puede ayudar en algo leer en aula buenas etnografías, pero el aprendizaje debe realizarse en campo.

Ángel Palerm (2010), un investigador que ha contribuido mucho a la antropología, sugería desplazar temporalmente el aula de clases y los seminarios de investigación al campo porque, como indica Restrepo, hacer trabajo de campo «es una experiencia difícil de explicar a otros, ya que mucho de lo que implica se encuentra más allá de las palabras» (2018: 19). Es en la investigación de campo donde el neófito antropólogo o especialista social experimentará sin intermediarios la diversidad humana en su esencia y en sus dilemas, problemas y paradojas (Da Matta 2010: 173). Investigar se aprende investigando, pero «no debe consistir en un mero aprendizaje y puesta en práctica de ciertas técnicas y metodologías, sino estar vinculados a la teoría, debe servir para poner a prueba la teoría» (Palerm Viqueira 2008: 465), pues «si no hay datos concretos que expliquen una determinada teoría no pasa de ser una elucubración o una imaginación, pero no es un trabajo científico»

6 Estas visitas de campo se realizaban en algunas materias durante un día entero. Otras veces se nos asignaban trabajos grupales para recoger datos en campo.

(Flores Ochoa⁷). Así, siguiendo a Ángel Palerm, cualquier postulado teórico en antropología se puede debatir, pero solo con datos. Y «si la antropología no es capaz de producir sus propios datos, no tiene razón de existir» (Robichaux 2014: 42; enseñanzas recibidas de Ángel Palerm).

Durante mis estudios de posgrado (2011-2017), pude formar parte del programa de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México (UIA), y así pasé a conocer la escuela que dejó Ángel Palerm. Me referiré brevemente a la experiencia que obtuve en esta primera *práctica de campo supervisada* por David Robichaux y Roger Magazine, quienes fueron posteriormente mis directores de tesis de maestría y doctorado, respectivamente. Después de haber culminado el primer semestre de la maestría, me inscribí inmediatamente en el curso Trabajo de Campo I durante el verano de 2011.

En el departamento se escuchaba hablar mucho de Ángel Palerm, cada docente recordaba algún aspecto que había aprendido con él, pero el trabajo de campo que instauró en el Programa de Posgrado en Antropología Social era lo más resaltante. Su compromiso con la formación de los estudiantes fue tan importante que «él y su esposa y colega Carmen Viqueira compraron una casa en el pueblo de Tepetlaoxtoc para que fuera la estación de campo para las prácticas en la región de Texcoco» (Magazine 2014: 28). Fue allí donde el maestro comenzó a formar a sus estudiantes en la década de 1960. Luego, la universidad compró la casa, que continúa usando como estación base para la práctica, aunque en dos ocasiones la administración de la universidad ha puesto en venta la estación de campo por recortes de presupuesto. Sin embargo, los responsables del Programa de Posgrado en Antropología Social han logrado evitar que se realice (Magazine 2014). En esa misma estación de campo, llamada José de Acosta, hice mi primera *práctica de campo supervisada*, dado que en pregrado había hecho el trabajo de campo a mi manera y siguiendo consejos de mis maestros.

Llegado el momento de la *práctica de campo supervisada*, que se realizó en 2011, en una reunión se nos entregó un programa con sus objetivos y actividades durante las seis semanas que tendría lugar, así como algunas recomendaciones de materiales para la práctica y de ropa apropiada. También se nos entregó bibliografía básica de la zona para familiarizarnos con la región, lecturas que hicimos durante el desayuno en la primera semana. En aquella ocasión, alrededor de doce estudiantes elegimos hacer esta práctica de campo en Tepetlaoxtoc con David Robichaux y Roger Magazine; otros la realizaron con otros docentes, en otros lugares y estados.

Los objetivos de la *práctica de campo supervisada* eran muy claros, nadie iba a campo a realizar otra cosa, porque era calificada. Tales objetivos fueron:

7 Conversatorio realizado en el salón de grados de la Escuela Profesional de Antropología de la UNSAAC, en marzo de 2010. En este evento participaron J. A. Flores Ochoa, J. W. Rozas Álvarez y M. Morveli Salas (Archivo de Vicente Torres 2010).

- i) Formar al estudiante como etnógrafo, creando las condiciones para que realice un estudio de comunidad de cinco semanas, en el cual, mediante una serie de ejercicios, aprenda a poner a trabajar sus cualidades personales y sus habilidades como investigador. Se espera que, además de realizar descripciones escritas sobre rubros predeterminados, el estudiante analice datos recogidos a fin de plantear un problema a investigar.
- ii) Poner al estudiante en contacto con un proyecto de investigación, en este caso, el llamado «Continuidad y cambio sociocultural en el México Pos-indígena», realizado por David Robichaux y Roger Magazine.

Para esta ocasión, David Robichaux preparó un resumen de temas a observar y registrar en campo durante el tiempo de permanencia. La práctica inició el 25 de mayo de 2011 a las 8 de la mañana, para lo cual viajamos un día antes y nos instalamos en la casa de campo.

El primer día de la *primera semana* realizamos un recorrido supervisado por distintas calles de Tepetlaoxtoc, organizados en dos grupos: uno dirigido por David Robichaux y otro guiado por Roger Magazine. Durante el recorrido, David nos enseñaba estrategias para entrar en contacto con la gente y establecer un diálogo. Así, en el transcurso del recorrido conversamos sobre diferentes aspectos con cada persona que nos encontrábamos. En esta primera semana, visitamos diferentes comunidades del área, con la finalidad de detectar sus características principales, a fin de tener una idea general de la región. Los datos obtenidos (rasgos geográficos, económicos, sociales y culturales) se registraban en la libreta de apuntes y luego se transcribían en el diario de campo durante las noches, para luego discutir los diarios en reuniones y mejorar las formas de asentar la información. Antes de que concluya la semana, cada estudiante debía elegir una comunidad y buscar un contacto para convivir con la familia durante las restantes cinco semanas.

Con el apoyo de David Robichaux y de Manuel Moreno —egresado del posgrado que hizo trabajo de campo en la comunidad—, pude conseguir una familia en la comunidad de San Jerónimo Amanalco. Me quedé más de las cinco semanas restantes con la familia de Simón Xochimil y su esposa María Ninfa. Ellos estaban muy pendientes de mí y me apoyaron en todo el proceso de la práctica de campo. Don Simón Xochimil —que finó en 2023— se sentía alegre con mi compañía y me presentaba a sus familiares, amistades y vecinos como su *xocoyote* («último hijo»). En un momento, una de sus hijas, que finó después, se incomodó un poco con la confianza que había logrado con la familia y me reclamó: «No lo malacostumbre a mis padres, cuando usted se vaya, lo van a extrañar». Durante mi estadía en México, siempre he vuelto a visitar a esta familia, porque era la única que yo tenía en Amanalco. Me llevé muy bien con los hijos de don Simón y Ninfa, tanto que hasta ahora tengo contacto con ellos y conversamos por Facebook, sobre todo con Julián y Polo. Al principio, don Simón no quería recibirme para vivir en su casa y

con su familia porque dudaba de que fuera buena persona. Pero pronto se revirtió esa desconfianza, porque supe hacerme querer actuando con «carifño» y voluntad, como se dice en mi pueblo: *munachikuytan yachana, manan asnaq t'uru hinachu kana* («hay que saber hacerse querer y no ser como el barro apestoso»). Hacerse querer es clave para desarrollar un trabajo de campo prolongado. Sobre esto hablare más adelante, en relación a la danza.

Durante las cinco semanas estaba programado realizar diferentes actividades y debíamos mostrar los avances y el diario de campo un día de cada semana en la reunión del grupo. Quienes llegábamos a la casa de campo un día antes de esta, compartíamos nuestras anécdotas y experiencias con alegría. Al día siguiente, exponíamos los datos «más relevantes» que habíamos recogido en nuestro recorrido, dábamos cuenta de la cantidad de personas con las que habíamos conversado y mostrábamos los dibujos o diagramas que habíamos hecho. Los docentes y compañeros hacían sus comentarios y sugerencias para mejorar el trabajo, luego David y Roger revisaban los diarios de campo. Algunas de las semanas también se sumaban a las reuniones otros docentes del posgrado para compartir sus experiencias y reflexiones.

Así, el trabajo de campo no es una actividad solitaria, sino un quehacer en equipo, se trabaja en conjunto con supervisión de un líder o de líderes, y se lleva en diferentes lugares, no solo en uno (Magazine 2014: 33). Luego de la reunión, volvíamos a la comunidad para continuar con la práctica.

Fue así como, durante la *segunda semana* en San Jerónimo Amanalco, pude recoger información sobre diferentes hechos. En primer lugar, aspectos generales de la comunidad y elaboración de un croquis con la ubicación de calles, casas, edificios públicos y comercios, rutas de transporte, terrenos agrícolas e identificación de pueblos vecinos. Como tarea obligatoria, había que dibujar y describir el interior y exterior de dos casas. Conocí y conversé con varias personas, que amablemente respondieron a mis preguntas, aunque debo admitir que el idioma fue una barrera para poder comprender algunos diálogos: los pobladores hablan náhuatl en la comunidad, y yo no tenía dominio de este idioma.

La *tercera semana* había que obtener información sobre trabajo, comercio, agricultura y ambiente, es decir, conocer las actividades económicas de la comunidad y sus residentes. Para ello había que identificar a los actores clave y entrevistarlos. Pude visitar diferentes campos de cultivo (*milpas*) e interactuar con los pobladores en el mismo espacio de trabajo. En algunos casos, los ayudé a concretar sus actividades, como recoger flores de calabazas, hacer *laboreo* o aporque, recoger hojarascas, hacer galleta puerquitos y acompañar a los comerciantes de la familia Xochimil al mercado de Chiconcuac y a otros. Así, aprendí de a poco sobre los tipos de suelos, plantas y árboles, tanto cultivados como silvestres, y sobre cómo se relacionan los pobladores con su medio natural.

La *cuarta semana* me enfoqué en conocer la organización comunitaria y el sistema de cargos. Se nos pedía realizar un organigrama del sistema de cargos (civiles

y religiosos), incluso la estructura de los barrios. Para ello me puse en contacto con las autoridades locales y acompañé a los *cargontes* en las fiestas de la comunidad. Así pude conocer las diferentes prácticas rituales y las danzas de la comunidad, como la comida ritual que se sirve en cada fiesta. En una de estas fiestas me sirvieron pozole rojo y mole verde picante, que no podía comer, y pronto se dieron cuenta de que yo no era del lugar. El ser foráneo jugó a mi favor, porque podíamos aprender el uno del otro: yo les preguntaba sobre sus costumbres y ellos a mí. En consecuencia, como sostiene Alberto Sobrero, la noción de implicación es importante porque no se trata solo de pasar de un modelo lineal de observación o de colocarse lo más posible dentro del mundo observado. Se trata de pasar de un modelo lineal a uno circular, de reconocer al otro no solo como el que responde las preguntas del antropólogo, sino como el que a su vez hace preguntas (2021: 16).

En la *quinta semana* correspondía obtener información sobre parentesco, grupos domésticos, patrones de residencia, división de labor familiar y compadrazgo. Luego se debía entregar tres genealogías de familias diferentes dibujadas en papel cuadriculado. El propósito de esta práctica era recabar información sobre fechas y lugares de nacimiento, muerte, residencia, actividades económicas, escolaridad y otros. Yo hice la genealogía de las familias de Simón Xochimil, Nicolás Espinoza y María Trinidad Espinoza, para lo cual visité y conversé con ellos durante varias horas.

La *sexta semana* se debía realizar un censo de veinticinco casas. Para hacerlo, había que realizar el instrumento de acopio de datos y visitar casa por casa para conversar con las personas. No fue fácil recabar esta información para mí porque muchas familias visitadas se sentían incómodas con las preguntas, dado que consideraban que yo tenía algún propósito que los perjudicaría a futuro. Pensaban que quizá podrían perder algunos apoyos que recibían del Estado y por eso evadían preguntas o respondían con desgano.

Detallar cada actividad implicaría mayor espacio y ese no es el propósito de este artículo, sino el de compartir brevemente una práctica de campo realizada bajo supervisión. Con estas experiencias, pude posteriormente hacer mi trabajo de campo sobre la peregrinación a Qoyllurit'i, las danzas, los rituales y demás prácticas andinas. Luego pude realizarlo viviendo en la comunidad de Marcachea⁸ en 2015 para comprender mejor las prácticas andinas y contrastar los hechos observados en Qoyllurit'i.

Teniendo esto en cuenta, los argumentos presentados en el siguiente apartado no se limitan a la peregrinación, sino que se extienden a las prácticas andinas. Actualmente, formo parte de la comparsa Puka Pakuri Wayri Ch'unchu Mayun Pureq, de la nación Paucartambo, que peregrina a Qoyllurit'i; también de la comparsa de la Unamba, desde 2023. Asimismo, desde que me di a conocer como quenista, he sido invitado a participar en diferentes comparsas y eventos de carnaval, incluso como

8 En la provincia de Paucartambo, departamento de Cuzco.

jurado de danzas. En estas andanzas, me dijo una cantante de carnaval abanquino: «La quena es el alma de la comparsa». Como dice Roberto Cardoso de Oliveira (2018), el proceso investigativo es un ir y volver múltiple, porque los investigadores nativos no buscamos grupos exóticos y nos vamos al terminar el trabajo de campo, sino que vivimos con orgullo nuestras tradiciones día a día. Somos parte de encuentros y desencuentros, alegrías y tristezas, cantos y danzas, luchas y movilizaciones. Así describimos los hechos haciendo extraño lo propio.



Foto 1. Apu Tusuy 2025, carnaval abanquino; el autor toca la quena al lado del guitarrista en una comparsa abanquina (foto de Yeny Cereceda).

2. Danzando y observando

En este apartado quiero tomar la peregrinación a Qoyllurit'i como una ventana para mirar y discutir brevemente diferentes aspectos de la práctica andina desde mi posición de quechua, peregrino y danzante durante muchos años. Es preciso sostener que «todos escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos siempre está “en contexto”, posicionado. [...] todo discurso está “situado”, y que el corazón tiene sus razones» (Hall 2010: 349). Nadie escapa a esta realidad, aunque existan pretensiones de neutralidad, miradas omniscientes y omnipresentes.

A. Danzando Chakiri Wayri

Cuando me presenté por primera vez en la cuadrilla de danza Puka Pakuri Wayri Ch'unchu Mayun Pureq, en 2014, el Inka Arariwa⁹, quien comandaba la danza, me pidió que explicara al grupo los motivos por los cuales quería bailar. Sin mayor titubeo, proseguí a indicar que mi interés era conocer sobre la organización de la danza y la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i. Sin embargo, nadie comprendía el motivo de mi participación en la danza. Entonces me preguntaron los integrantes: «¿Por qué quieres bailar con nosotros?». Volví a explicar los motivos académicos por los que quería participar con ellos bailando en la cuadrilla, pero ellos seguían sin entender mis propósitos.

El proceso de convencimiento a la cuadrilla de danza se me hacía complejo y en un momento pensé que sus integrantes no me aceptarían en el grupo. En eso, el mayordomo, a quien le llamamos Inka Prioste, me interrogó: «¿Tienes fe en el Señor? ¿Si no, para qué quieres bailar?». Obviamente, no me había referido en ningún momento a mi fe o devoción al Señor, porque creí que les interesaba saber mis propósitos académicos. Luego me di cuenta de que estos no eran relevantes para ellos, pese a que había explicado reiteradas veces mi interés por participar en la danza. Podía investigar lo que quisiera sobre la danza y para eso no era necesario que bailara con ellos. Así, otro de los integrantes dijo que podía acompañarlos sin problema. Pero mi interés era bailar con el grupo.

Aquella pregunta que cuestionaba mi fe en el Señor me hizo pensar que a ellos les importaba saber si tenía algún vínculo con el Señor de Qoyllurit'i y no conocer mi interés académico. En términos de Roy Wagner, «su malentendido sobre mí no era el mismo que mi malentendido sobre ellos, y las diferencias entre nuestras respectivas interpretaciones no podían descartarse aduciendo diferencias lingüísticas o dificultades comunicativas» (2019: 96). Entonces les dije que peregrinaba desde 2001 hasta la fecha y que quería bailar con ellos porque me gustaba la danza y también porque quería peregrinar bailando hasta el Señor. Luego, uno de los integrantes dijo: «Yo solo quiero saber si va poder cumplir los tres años. Ahí vamos a conocerlo mejor». Peregrinar tres años como mínimo es una de las reglas de la comparsa y de otras. Después de este tiempo, uno puede retirarse o continuar con el grupo. Cuando pregunté a otro peregrino por qué peregrinar tres veces era importante, me dijo: «*Kinsaya hunt'asqa*» («Tres es completo»). Así, formé parte del grupo de danza y pasé a ser aspirante; y si conseguía el atuendo de la danza, tenía opción para acompañar bailando.

Noté que la aceptación que tuve en la danza fue parcial, y aunque el Inka Arariwa estaba alegre por mi aceptación, vi un poco de inconformidad en el rostro de

9 El ex Inka Arariwa Amílcar Follana fue cruelmente asesinado en el socavón de una mina en 2024. Por él, sus familiares piden justicia.

algunos integrantes, especialmente en uno de los capitanes. Pensé que ella provenía de mi origen ajeno a la provincia de Paucartambo, ya que uno de los principios para ser aceptado en una cuadrilla es ser de la zona¹⁰, pero no era eso estrictamente. Mi condición de «extraño» era cuestionada porque no era conocido y antes de ser parte de la danza debía hacerme conocer (*reqsichikuy*) con el grupo. Esto, incluso, no es solo para extraños de procedencia no local, sino también para aquellos que son de la zona. Es decir, que el grupo de danza puede conocer a la persona que aspira a ser integrante del grupo, pero no conoce su capacidad de «servir» y su «cariño». Por esta razón, los aspirantes que se presentan para participar con el grupo de danza deben acompañar un año al grupo sin danzar y colaborar con los mandatos que le haga el Inka Arariwa. En otras palabras, debe hacerse conocer «sirviendo» al grupo de danza —apoyando al mayordomo y atendiendo a los demás—. Es en este proceso que el grupo de danza conoce la voluntad del aspirante y sus intenciones. El aspirante debe saber hacerse querer (*munachikuytan yachanan*). Después de este acompañamiento, puede bailar con el grupo, incluso si no tiene el atuendo de la danza; los integrantes y el Inka Arariwa se preocupan por ayudarlo a conseguirlo, si realmente se hizo querer.

Después de este primer *reqsichikuy* («hacerse conocer y querer»), cuando el principiante es aceptado para danzar, debe ofrecer su «cariño» al grupo de danza para «hacerse conocer». El «cariño» es un regalo que el principiante ofrece al grupo, puede ser cerveza o cualquier bebida alcohólica u otro bien, pero por lo común es cerveza. Así, un aspirante es evaluado en la voluntad que tiene para «servir» y en el «cariño» que posee para con los demás. A partir de esto, a las personas con esa amabilidad y voluntad suelen dirigirse como: «Ese sí es gente» (*Payqa runan*).

La permanencia mínima de tres años que exigen los grupos de danza tiene que ver con este hecho, saber si quien desea integrarse a la danza *es gente* o no. *Ser gente* no es una condición natural del ser humano, es algo que se aprende y se gana actuando con voluntad y amabilidad. El respeto y aprecio ganados, uno debe cuidarlos permanentemente; mantenerlos implica admiración y ejemplo a seguir. Presumir estas cualidades no suma a la condición de *ser gente*, sino la humildad, porque uno puede ser visto como *qharitukuq* o *paymantukuq* («creído», «arrogante»). Por eso pocos alcanzan a *ser gente* de verdad.

Si no hay nuevos aspirantes, los que no han cumplido aún los tres años de peregrinos continúan con el papel de *moroco* («principiante»), es decir, de «servir» al grupo de danza y colaborar con el mayordomo. Ahora bien, estos principios de «servir» y de «cariño» son fundamentales porque la danza en todo momento requiere de ellos. Por ejemplo, todos los danzantes deben estar prestos para cooperar con llevar los bultos y víveres que lleva el mayordomo para alimentar al grupo de danza. Aunque es a los principiantes a quienes más se les exige esta labor, nadie está exento

10 Eso ha cambiado a la fecha porque ahora se admiten a personas de otras procedencias en diferentes naciones, por acuerdo establecido en el Consejo de Naciones Peregrinas.

de cumplirla si así lo ordena el Inka Arariwa, o a pedido del mayordomo o Inka Prioste. Otro ejemplo es lo ocurrido durante la peregrinación de 2024. Uno de los danzantes designado para llevar los bultos en caballo rechazó la tarea con una justificación, actitud que dejó disgustado al Inka Arariwa y al grupo de danza. No habiendo otro voluntario, me ofrecí a hacerlo yo, pero el Inka Arariwa rechazó mi compromiso aduciendo que como segundo capitán debía cumplir otras funciones en la peregrinación¹¹. Entonces buscamos persuadir a otro danzante, el cual tomó la responsabilidad y se ganó el aprecio. Esto mismo pude observar en otros grupos de danza en los que todos los integrantes están obligados a llevar el bulto de los mayordomos. Además, cuando el grupo de danza no tiene un mayordomo para provocarlos a la acción, todo el grupo debe de cooperar para actuar o se encarga a algún miembro más para que asuma el papel de mayordomo y haga actuar al grupo.

Como se puede ver, la incomodidad que tenían algunos danzantes con mi aceptación en el grupo se debía a mi incumplimiento de los principios de la danza¹². El primero tenía que ver con mi interés de bailar y con la fe que tenía o no en el Señor de Qoyllurit'i. Con el tiempo, entendí que nadie puede ser motivado a bailar o a actuar por sí mismo, sino por la provocación de alguien más —humano o no humano—. El segundo era mi condición de «extraño», que no había sido resuelta, aunque ya estaba ensayando con ellos para bailar. En realidad, inicié de inmediato en la danza, sin cumplir con la primera etapa del *reqsichikuy*, que es viajar un año sin bailar para conocer las costumbres de la danza y al mismo tiempo hacerse conocer con el grupo de danza. Esto tuve que hacerlo mientras bailaba con ellos. Cumplí con mi *reqsichikuy* ofreciendo el «cariño» en la romería al cementerio que me pidió hacer el Inka Arariwa. Cuando le pregunté en qué consistía el *reqsichikuy*, él me dijo que debía invitar algo al grupo de danza. Él me preguntó: «¿Tienes o no cariño?». A pesar de que no había cumplido estrictamente con los principios indicados, el Inka Arariwa y otros integrantes de la danza me ayudaron a conseguir el atuendo de la danza para bailar con ellos inmediatamente porque vieron mi entusiasmo.

Siempre tenemos en mente que las personas están dispuestas para actuar independientemente, pero entre los danzantes de una comparsa alguien debe instar a actuar a una persona, como sostiene Roger Magazine (2015). Incluso si uno quiere ser mayordomo, recibir *hurk'a*, colaborar o bailar, debe mostrarse como si no lo quisiera y esperar que otros lo conduzcan a la acción a través del convencimiento y la persuasión. Cuando me presenté en la danza, hice entender que yo estaba motivado por mí mismo, y eso no era posible. En el entendimiento del grupo de danza, para formar parte de ellos, debía estar motivado por alguien más: el santo, el

11 En esta ocasión, volví a mostrar insolencia por actuar por motivación propia y sin que me lo pidieran. Incluso si uno quiere colaborar, debe mostrarse como si no quisiera y esperar que otros lo conduzcan a la acción. Creo que por eso algunos compañeros rechazan mi actitud.

12 Estos principios se extienden a las mayordomías y a otras prácticas andinas.

mayordomo (Inka Prioste), algún danzante o integrante de la comparsa. Se requiere el convencimiento de alguien que te empuja a la acción.

El hecho de que yo había sido motivado por mis propios intereses desconcertaba al grupo porque mostraba mi actitud insolente e individualista. Por ejemplo, se es mayordomo porque se tiene un compromiso con el santo, ya sea por un milagro o porque el mismo santo es capaz de provocar al sujeto a celebrar su fiesta. Como me dijo una vez Martín, danzante de *qolla*: «Uno no va, sino que el santo te llama». Martín me explicó que muchas veces uno asiste a la fiesta por algún sueño que tiene con el santo y ahí lo comprometen con la mayordomía. Así, el santo es capaz de comprometer a las personas con una mayordomía o con la danza. Emerson, danzante de la virgen Rosario de Paucartambo, me dijo que uno de los danzantes le había invitado a bailar en su grupo, pero él no había aceptado porque no tenía tiempo. Luego, soñó con la virgen, que le dijo: «Hijo báilame, ¿por qué no me bailas, hijo? Mi pueblo me ha olvidado, estate conmigo. Mira este mi pueblo me olvidó y por eso me siento triste. Estate conmigo».

Esto muestra que las personas necesitan del santo, como también el santo o la virgen necesitan de los devotos. Así, la expresión «el santo hace solito su fiesta» revela la cooperación del santo en la fiesta, lo que facilita la tarea al mayordomo¹³, él no actúa solo. En consecuencia, se hace necesario ampliar las relaciones sociales más allá de lo humano. Es decir, la visión antropocéntrica de la antropología ha centrado su interés solo en la relación humano-humano (Marzal 1971; De la Cadena 2004; Cánepa 1998) y ha relegado la relación humano-no humano a la creencia, el folklore y la metáfora. Pero si se toma en serio el vínculo humano-no humano, o más que humano para los pobladores andinos, podemos comprender que las relaciones sociales no se limitan a lo humano, sino que se extienden a otras entidades, como el santo, el Apu, la Pachamama, los humedales y otros (ver Torres Lezama 2020a).

Sin embargo, como ocurre con los estudios sobre mayordomías, la obsesión por encontrar acumulación también se da en las danzas. Desde esta perspectiva, los miembros de una comparsa o cuadrilla hacen de su asociación y danza un símbolo condensado de poder económico, prestigio social y hasta de masculinidad en algunos casos; y para lograr tales propósitos usan recursos culturales, económicos y sociales. Así, los grupos de danza, a través de su actuación ritual y su asociación, parecen estar compitiendo constantemente por el poder simbólico o por el prestigio.

Por ejemplo, Gisela Cánepa Koch (1998) considera que la virgen es fuente de vida y bienestar y, por ende, es también la representación simbólica de poder. En consecuencia, la fiesta, como el tiempo y el espacio ritual, es el lugar donde se distribuye ese poder de la virgen o del santo, en tanto que las danzas son los

13 Aunque el hablar de «el mayordomo» se refiere en singular a una persona, esto no quiere decir que la responsabilidad de la mayordomía recae solo en esta persona, sino en la pareja, como uno, y más aún en la familia, que actúa como uno, y su red de amistades. Por eso, cuando una persona que recibe el cargo no tiene pareja, sus parientes acompañan y ayudan.

medios por los cuales los individuos y grupos acceden a dicho poder. Para Cánepa Koch, los grupos de danza son identidades individuales transformadas y reconocidas socialmente de acuerdo al prestigio que alcancen en la fiesta al cumplir sus obligaciones con la virgen. Del mismo modo, Zoila Mendoza considera que el grupo de danza Majeño de San Jerónimo¹⁴, a través de su actuación exitosa, así como de su estricta y organizada asociación, pudo convertirse en una elite local masculina distintiva, un grupo de «nuevos mestizos» (Mendoza 2001: 245). Según esta autora, los danzantes de Majeño usan todos sus recursos posibles a fin de lograr una posición superior —prestigio— en las relaciones de poder locales.

Por mi parte, he observado que las cuadrillas o comparsas de danza que participan en la peregrinación a Qoyllurit'i no necesariamente lo hacen por obtener prestigio o poder. Es el caso de la cuadrilla de danza Wayri Ch'unchu, del anexo Yanaruma de la comunidad de Hapu¹⁵, con la que participé en 2012. Este grupo de danza en el anexo no tenía estatuto ni otros reglamentos escritos. Sus integrantes participaban por la motivación que ejercía sobre ellos el *juntadera* (mayordomo). Así, durante el viaje, los peregrinos danzantes criticaban al *juntadera* por no haber involucrado a más personas del anexo para el grupo de danza. Desde su punto de vista, él no había realizado adecuadamente la *hurk'a*, es decir, no había llevado suficiente coca, aguardiente y cigarro para persuadir y comprometer a los pobladores a ser parte de la fiesta y acompañar danzando.



Foto 2.
Peregrinación de 24 horas, Qoyllurit'i, 2014; el autor carga la cruz hacia la apacheta de San Francisco, en Ocongate (foto de Marcos F. Torres).

14 Distrito de la provincia y departamento de Cuzco.

15 Comunidad ubicada en la provincia de Paucartambo, departamento de Cuzco.

Lo mismo ocurre con el compromiso de asumir la responsabilidad de ser Inka Arariwa —la persona que lidera el grupo de danza— y primer y segundo capitán en la comparsa Puka Pakuri Wayri Ch'unchu Mayun Pureq, de la que formo parte. Durante la peregrinación de 2023 a Qoyllurit'i, correspondía elegir al nuevo Inka Arariwa, y para ello corrieron rumores dentro del grupo de danza. Unos estaban de acuerdo con que siga en el cargo el Inka Arariwa vigente, otros esperaban un cambio. Entonces, me encargaron conversar disimuladamente con el Inka Arariwa en función para convencerlo de quedarse con la responsabilidad del grupo. Pero él dijo que ya estaba años en el cargo y se sentía agotado y disgustado con lo que pasaba en la danza: el incumplimiento de cuotas y de responsabilidades para con la nación y la danza. Luego, la alternativa era convencer al primer o segundo capitán, pero tampoco mostraron interés en asumir la responsabilidad de ser Inka Arariwa.

Llegado el momento, reunidos en la celda del santuario de Qoyllurit'i, comenzamos a sentir la preocupación de quedarnos sin líder. Incluso algunos aducían que la danza desaparecería o se fusionaría con otra de Paucartambo. En este momento, todos los integrantes nos miramos con preocupación y tristeza, pensando en alguien que pudiera asumir la tarea. Me aproximé nuevamente a los capitanes y les pregunté si podían tomar la responsabilidad y me respondieron otra vez con negativas. Entonces vimos entre nosotros al más antiguo, quien, invitado por el Inka Arariwa, venía a ensayarnos y algunas veces peregrinaba con nosotros como antiguo. Además, era apreciado por los integrantes por su sencillez y buenas cualidades y como conocedor de las costumbres, condiciones indispensables para asumir ese cargo. No dudamos en convencerlo y persuadirlo. Él, aunque había quedado con el Inka Arariwa vigente en no aceptar el cargo, cedió a nuestra insistencia, aunque con la condición de recibir apoyo de todos y todas. Fue ahí que me dijo, entre tanta insistencia: «Si tú aceptas ser capitán, acepto», y yo no tuve otra elección que asentir. Ahora estamos con esa responsabilidad.

En consecuencia, ser danzante implica vivir diferentes emociones y responsabilidades. Como danza, hemos vivido momentos de mucha alegría y jolgorio con las bromas y ocurrencias de los compañeros, a quienes siempre se recuerda. Y como la vida no es un camino llano, hemos experimentado conflicto, amargura y tristeza por los desencuentros que hemos tenido dentro de la danza y fuera de ella, con otras danzas. En ocasiones, hemos llorado en conjunto por disgustos y pérdidas de compañeros de danza, pero ahí está nuestra fortaleza. Así, la danza es un espacio de reencuentro, de reflexión y de mutuo aprendizaje; ahí donde uno bebe, come y danza sin reserva; más allá de buscar prestigio, poder y masculinidad, porque eso es caer en arrogancia y desprecio. Se danza porque se tiene compromiso con el santo, la virgen, el mayordomo, la danza; no tanto el de competir por el poder del santo o la virgen, como aseveran los estudiosos del tema. Aunque desde fuera del grupo de danza se puede ver la competencia por el poder del santo, el capital social, el prestigio, la coreografía, la performance, el ritmo y la alegría, las dinámicas internas

de la danza son otras y no concuerdan necesariamente con las miradas antropológicas sobre el tema.

B. Mayordomía o cargo

Como ocurre con los danzantes, la mayordomía —encargada siempre a una pareja de esposos: *warmi-qhari*, y su red de parientes y amistades— también debe ser provocada para actuar por alguien más. Puede ser el santo, la virgen o también otro devoto que cumple la mayordomía. Pero el mayordomo no solo debe comprometer a su sucesor a través de la persuasión en el cargo, sino también a otras personas para que participen en la fiesta. Este compromiso lo hace ofreciendo *hurk'a* (panes especiales y bebida, o coca, trago y cigarro) y persuadiendo a todo aquel que pueda visitar con el propósito, siempre, de convencerlo. Las personas que reciben la *hurk'a* cooperan con el mayordomo brindando servicios, bienes o dinero, conforme evalúan el «cariño» de los *cargontes*. Estas prestaciones que ofrecen los devotos a los mayordomos son inalienables y no pueden ser aprovechadas en favor de sí mismo.

Por ejemplo, las mayordomías en las que no se distribuye las cooperaciones entre los participantes mediante el ofrecimiento de abundante comida y bebida son criticadas con frecuencia, porque se considera que con las donaciones —inalienables— se hacen ricos. En consecuencia, las prácticas andinas de mayordomía no están orientadas a la búsqueda de prestigio, poder o capital simbólico necesariamente —por eso son evaluadas críticamente—, sino más bien a provocar la acción conjunta, como encuentra Magazine (2015) en el caso mexicano que estudia. Es decir, las personas son interdependientes y son conscientes de que necesitan de otras para actuar, como señala la frase *aynillan imapas* («todo es de mutua correspondencia»).

Como se ve, los estudios antropológicos sobre la mayordomía, la danza, la peregrinación y el territorio siempre han estado preocupados por el valor económico (Marzal 1971; Sallnow 1974; Cánepa 1998; Mendoza 2001; De la Cadena 2004; Canal 2013). De esta manera, los antropólogos han sido capaces de encontrar un paralelo a la acumulación capitalista en el sistema de cargos y mayordomías. Se repite con frecuencia en el estudio de cargos y mayordomías que el *carguyoq* es quien financia todos los gastos de la fiesta a cambio de obtener prestigio o capital social; que el desempeño de las distintas jerarquías de cargos le permite al miembro de la comunidad acceder a la categoría de «buen ciudadano» y por ello debe derrochar bienes y dinero para acumular prestigio y poder (Arguedas 1989; Marzal 1971; Fioravanti 1973; Sallnow 1974; Casaverde 1983; Cánepa Koch 1998; De la Cadena 2004). Así, muchos de los mayordomos competirían por la jerarquía de cargos y el poder, poder que provee el santo o la virgen. Marisol de la Cadena (2004) asume esta competencia por la jerarquía como una lucha de clases, lucha en la que cada una de las clases sociales tienen el deseo de retar y alcanzar a la otra en una manera obsesionada de querer ser igual al otro, al otro ubicado en la jerarquía más alta.

Aunque algunos de los investigadores aluden a la *hurk'a* o compromiso que se hace a los devotos para su participación y cooperación en la fiesta, no le prestan mayor atención (Cánepa Koch 1998; Mendoza 2001; De la Cadena 2004). Sin embargo, es a través de la *hurk'a* que las personas se involucran en la fiesta. Aquellos que no la reciben, o no son provocados a participar en la fiesta, sienten vergüenza de participar porque no han cooperado con ella (*raqrapakuqchu riyman ninku*; «dicen que no puedo solo ir a tragar»¹⁶). La *hurk'a* es una invitación para participar y cooperar con la fiesta en la que los *cargontes* persuaden y comprometen a los devotos ofreciéndoles *kallpa* o *ánimo*¹⁷, con el cual todo es posible. Incluso aquellas personas que quieren participar en la fiesta piden que el santo o la virgen los visite cuando de alguna manera se sienten excluidas por no haber sido invitadas. En ocasiones, su reacción se debe a que el santo o la virgen exige, a través de los sueños, su participación en la fiesta.

Así, siguiendo los postulados de Roger Magazine (2015), cabe destacar que tanto los mayordomos como los grupos de danza no están obsesionados por el prestigio y el poder, sino más bien están interesados en «hacerse conocer» (*reqsichikuy*) al actuar con voluntad y «cariño», en ser más gente (*allin runan payqa*). En esa medida, el mayordomo produce algo valioso: la participación de los demás, pero esto no le pertenece a él, sino que es propiedad de los actores mismos. En consecuencia, debe entenderse que el mayordomo no cosecha un triunfo que pueda capitalizar en poder o control sobre los demás, ya que cuando motiva a participar a alguien ambos salen ganando, aunque sea de manera diferente. Lo mismo ocurre con los grupos de danza que participan en la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i que son motivados a danzar por las mayordomías. El mayordomo les compromete con la *hurk'a* para que le acompañen danzando hasta el santuario¹⁸, pero ninguno de ellos saca provecho de la interacción, sino que ambos se coproducen y reciprocán.

Además, en contraste con las posturas teóricas señaladas, las mayordomías religiosas tienen que ver con la idea de «servir» a los demás. Quienes rechazan el ejercicio de la mayordomía son considerados como *alqo mana kargu ruwaq* («perro que no hace cargo»). Son personas que no quieren trabajar en favor de todos. Y como son egoístas con su trabajo, no pueden ser tratadas de buena manera en la comunidad. De la misma manera, no pueden recibir un buen trato o un lugar agradable en la fiesta. Asumir el cargo en fiestas de la comunidad, e incluso en la junta directiva, implica asumir obligaciones y derechos en la comunidad, lo que motiva a la acción a todos y a favor de todos.

16 O puede que los mayordomos o parientes digan que solo fue a tragar. Mientras tanto, aquellos que han sido comprometidos con la *hurk'a* son recordados meses antes con una visita de *yuyarichikuy*.

17 Se refiere a la bebida alcohólica que se comparte con los devotos (ver Torres Lezama 2020b). Estos, ya animados, aceptan el compromiso.

18 En nuestra danza, el Inka Prioste (varón o mujer) organiza un almuerzo después de Semana Santa, a lo que se denomina *yuyarichikuy*.

C. Pukllanapata

En esta misma lógica, los «juegos» o *pukllay* realizados en el santuario de Qoyllurit'i han sido ubicados como parte de la acumulación económica por los investigadores del tema. *Pukllanapata* es el lugar donde los peregrinos juegan con diferentes miniaturas: carros, casas, billetes de fantasía, títulos profesionales, testimonios y otros. En este lugar se simula una realidad social en la que los peregrinos interactúan de acuerdo a sus intereses o deseos en el futuro no lejano. Así, cada uno de ellos «juega» a la adquisición de casas, carros, profesiones, matrimonios, préstamos bancarios y más. Cada año, estos juegos se innovan, se introducen nuevos objetos y se incorporan prácticas del momento. Este hecho ha servido para que los especialistas en el tema (Gow 1974; Poole 1988; Canal 2013; Golte & León 2014) puedan reproducir sus modelos teóricos dicotómicos: mestizo-indígena, urbano-rural, tradición-modernidad, economía doméstica-economía de mercado, economía de Estado-economía liberal, religión-magia, naturaleza-cultura, entre otros, como si los peregrinos entendieran estos juegos como los comprenden los antropólogos. Sin embargo, como sostienen Ventura, Mateo y Clua, «no todas las sociedades establecen las mismas categorías ni las mismas fronteras entre categorías; tampoco se resuelven de la misma manera los intersticios entre categorías, los espacios intermedios y las cosas fuera de lugar» (2018: 13).

Desde esas lógicas dicotómicas, los peregrinos mestizos-urbanos-modernos estarían interesados en el consumo y la inserción a la economía de mercado, mientras que los peregrinos campesinos-indígenas-tradicionales estarían preocupados en el bienestar de su familia y la economía doméstica, muy al margen de la economía de mercado. Así, se plantea lo mágico-religioso como soporte de progreso, en la misma línea como la ética protestante permite el capitalismo. Sin embargo, cabe indicar que los peregrinos no están preocupados en la producción de dicotomías abstractas, como tradición versus modernidad, socialismo versus capitalismo, indígena versus mestizo, magia versus religión. Es decir, ellos no se interesan por identificarse o ubicarse dentro de una categorización, no imaginan esta distinción en términos de urbano versus rural, ni en términos étnicos. Así, mientras los antropólogos se enfocan en las categorizaciones o apariencias étnico-raciales y en la dicotomía tradición-modernidad, los peregrinos construyen la diferenciación considerando los modos de participación: nación peregrina, danzante, mayordomo, peregrino civil, comerciante, celador, etc. En consecuencia, el juego que efectúan los peregrinos en *Pukllanapata* no retrata dicotomías como modernidad versus tradición, ni el apego a las mismas, sino la capacidad de crear y tomar elementos de uno y otro contexto para innovar permanentemente.

En tal sentido, los objetos o miniaturas adquiridas en el santuario no deben comprenderse como simples objetos, sino como aquellos capaces de transformarse en uno real. Para comprender este hecho, es importante tomar en serio los artefactos

que estudiamos, como sostienen Martin Holbraad (2015), Amiria Henare, Martín Holbraad y Sarí Wastell (2007), Astrid B. Stensrud (2010) y Catherine J. Allen (2016). Es decir, tomar las «cosas» que encontramos en el campo como se presentan en sí mismas, más que suponer lo que significan o representan, o que están en lugar de alguna otra cosa. En este entender, los objetos que se adquieren en el santuario de Qoyllurit'i no son meras representaciones de los bienes que se desea, sino que son el «bien» en sí, de la misma manera que el *pukllay* o juego es en serio. Es lo que realmente va a pasar. Ahora bien, lo que se desea en *Pukllanapata* —matrimonio, casa, carro, trabajo, tienda, préstamo, deposito, etc.— compromete al peregrino en una relación de mutua dependencia con el Señor de Qoyllurit'i. Es decir, una vez que el peregrino es cumplido con su deseo se ve en la obligación de saldar su deuda bailando para el santo, llevando flores, cirios y velas, donando dinero, colaborando en la mayordomía, o simplemente visitando al santo en su fiesta. De este modo, el intercambio entre el Señor de Qoyllurit'i y los peregrinos se convierte en una relación de interdependencia constante.

D. La cultura como patrimonio

El interés en objetos, o en cosas como la estructura social, la cultura y la comunidad, se nota aún más en las acciones de las diferentes instituciones —políticas, religiosas y académicas— que procuran mantener incólumes las prácticas peregrinas. En estos últimos años, la defensa del patrimonio material e inmaterial se ha acelerado en el Perú, principalmente en cuanto a fiestas religiosas.

En este afán de protección de la cultura, entra la festividad de la peregrinación a Qoyllurit'i, que en 2011 fue declarada como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Unesco¹⁹. Pero cabe destacar que:

[...] las declaratorias de patrimonio inmaterial, lejos de ser un simple acto de conservación o un instrumento de salvaguarda de la integridad de una práctica cultural específica, ponen en movimiento una serie de procesos (económicos, políticos y culturales) y juegos de poder que inciden sobre el conjunto de relaciones sociales que les dan origen y, en consecuencia, conllevan la posibilidad de modificarlas (Villaseñor & Zolla 2012: 81).

Esta conveniencia política, económica y religiosa por la cual se elige un bien cultural como patrimonio se nota claramente en las prohibiciones impuestas en el IV Congreso de Usos, Costumbres, Tradiciones y Rituales del Santuario del Señor de Qoyllurit'i, que se realizó en diciembre de 2016 en la provincia o nación

19 La festividad de Qoyllurit'i fue declarada Patrimonio Cultural de la Región Cuzco en 2004 y luego Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación en el mismo año.

Urubamba. En este congreso se establecieron treinta prohibiciones que desde 2006 se venía imponiendo. Sin embargo, cabe advertir que las prohibiciones son acuerdos tomados entre todos los caporales representantes de las ocho naciones peregrinas como parte de la reflexión y las charlas que han recibido de los expertos y sacerdotes católicos en los anteriores congresos. Entre algunas de las prohibiciones están la presencia de bandas de músicos con instrumentos metálicos, la uniformidad del tamaño de las *apuyaya*, el ingerir bebidas alcohólicas, escalar el nevado, encender velas en el templo, realizar construcciones en el santuario, peregrinar en motocicleta, peregrinar en parejas de enamorados, utilizar vestuarios escandalosos (como faldas cortas, pantalonetas muy pegadas y polos escotados), peregrinar de danzante *pablo* una mujer, tocar el ritmo musical del Chakiri Wayri diferente al modo tradicional, y cantar el ritmo de Chakiri Wayri, entre otras.

Con todas estas prohibiciones se ejerce poder político, religioso y académico sobre la peregrinación, poder escudado por la cuestión patrimonial, que está basada en una «visión esencialista que pone en segundo plano a los actores sociales que confieren valores y significados a las prácticas culturales» (Villaseñor & Zolla 2012: 88). Así, las innovaciones que se dan en las danzas y en diversas prácticas son negadas con el discurso patrimonial de preservar lo tradicional y auténtico. Es decir, siguiendo con Villaseñor y Zolla (2012), predomina el discurso objetivista, científico y retórico de profesionales o expertos que se atribuyen la autoridad para decidir qué debe formar parte del patrimonio y qué no.

La defensa de la cultura y la identidad de la festividad de Qoyllurit'i fue impulsada por el Ministerio de Cultura, la Iglesia católica y los académicos, principalmente. Desde esta zona de expertos, se promueve la conservación de la autenticidad de las prácticas festivas. Es decir, los expertos se resisten a que los peregrinos cambien sus prácticas, como su música, danza, atuendos, instrumentos musicales, mujeres danzando de *pablos*, mujeres llevando *apuyaya* o demandas²⁰, entre otros.

Para impedir que estos cambios se produzcan en la peregrinación, se organizan congresos en los que participan dichos expertos, como profesores universitarios y sacerdotes, y exponen su perspectiva sobre la fiesta. En estos congresos se fabrica la identidad y la cultura que debe ser preservada por los peregrinos. Así, para tales expertos, el patrimonio es entendido como la conservación y restauración de la cultura y la identidad, en concreto, como protección de la cultura material e inmaterial. Sin embargo, los peregrinos no están preocupados en la preservación incólume de la cultura y la identidad, sino en la dinamicidad de estas, en la innovación constante de la música, el atuendo, la danza, etc.; y además de su interés en la innovación constante, los peregrinos se preocupan por la defensa del territorio del santuario de la amenaza minera.

20 Los *apuyaya* o demandas son pequeñas réplicas de la imagen del santo que portan las cuadrillas de danzas y mayordomos. El tamaño de estas imágenes varía de acuerdo a la zona.

E. Concesiones mineras y movilizaciones

En la misma medida en que la patrimonialización de la cultura y la identidad se acelera en el país, el extractivismo minero se incrementa en el territorio andino y amenaza el santuario de Qoyllurit'i. El énfasis en la acumulación económica desde el poder político del país conduce a percibir el territorio de los pueblos indígenas como depósito de recursos económicos. Así, el territorio andino es reducido a materia prima o mercancía, lo que, en la visión de los neoliberales, conduce al desarrollo y la modernidad del país.

En contraste con esta postura reduccionista del territorio, los pobladores andinos consideran que los territorios son entidades vivas y tienen un espíritu antropomórfico activo que es capaz de participar en la vida social de los humanos. Es decir, las relaciones sociales no se limitan a los humanos, sino que se extienden a los Apu, la Pachamama y otras entidades. Ahora bien, el impulso del desarrollo económico a través de la expansión de las concesiones mineras fue capaz de alcanzar el territorio del santuario. Desde 2007 en adelante, este territorio sufre amenazas constantes de exploración y explotación minera.

Frente a esta situación, los peregrinos se han convocado reiteradas veces para manifestarse ante las autoridades locales y nacionales, y han hecho llegar su reclamo al Ministerio de Energía y Minas, al Ministerio de Cultura y al Gobierno Regional Cusco, pero en diferentes momentos han sido burlados y se les ha mentido. El mismo Ministerio de Cultura, que promueve la defensa de la cultura, no ha sido capaz de cumplir con la demarcación territorial de la zona intangible, según la manifestación de los peregrinos. Frente a esto, diversas movilizaciones peregrinas (2007, 2015, 2016) fueron impulsadas por las *naciones* peregrinas, los grupos de danzas y las mayordomías.

La efectividad de la convocatoria y la manifestación se dio gracias a la organización de las danzas y mayordomías de cada *nación* peregrina. Pero, más allá de la organización política de la movilización, está la acción conjunta de los peregrinos que se manifiesta en expresiones: «como un solo puño», «como una sola mano», «como una sola persona», «con una sola voz». Así lo han manifestado en las movilizaciones realizadas en las que estuvieron presentes los integrantes de mi danza. Esta acción conjunta se hizo posible solo después de disolver las diferencias entre danzas y *naciones* peregrinas. Este actuar «como una sola persona», en el que se funde la diferencia, no solo incorpora a actores humanos, sino también a entidades no humanas, como las montañas y los santos. Es decir, la acción política no solo se reserva a los humanos, sino que se extiende a los no humanos.

Cuando se supo en 2015 y 2016 la noticia de concesiones mineras en las proximidades del santuario de Qoyllurit'i, los peregrinos se movilaron, como lo habían hecho en 2007. Los peregrinos danzantes y los mayordomos de las *naciones* de Paucartambo, Quispicanchi, Canchis, Paruro, Acomayo, Urubamaba, Anta

y Tahuantinsuyo se manifestaron en las calles del Cuzco entre música y silbatos, vistiendo sus trajes de danzantes. En estas protestas, los danzantes *pablo* no dejaban de mencionar que ellos eran los «hijos del Señor de Qoyllurit'i», «los soldados del Señor», «los verdaderos guardianes del santuario Señor de Qoyllurit'i», y que como tales estaban prestos a proteger el territorio de las concesiones mineras incluso con sus vidas.

En estas marchas se demostró la unidad de lucha «como una sola persona», «un solo puño», como se ha dicho. Se trató de acciones conjuntas que no eran atributo de nadie, sino que correspondían a todos los presentes, a cada uno de los peregrinos y danzantes que en ellas estuvimos. La acción se debía a todos por igual. Aunque la Hermandad y el Consejo de Naciones y los diferentes caporales de cada *nación* y comparsa estuvieron comunicando de la marcha de protesta a los danzantes y peregrinos, correspondía a cada danzante participar o no en ella. La iniciativa y la voluntad eran de cada quien. Esas iniciativas y voluntades juntas buscaban hacer sentir a las autoridades que «no eran cientos, sino miles», como se expresó en la Plaza Central de Cuzco.

Además, la manifestación no solo involucraba a los danzantes, mayordomos y demás devotos, sino también al Señor de Qoyllurit'i o Apu Qoyllurit'i, como se ha indicado antes. Aquí sostengo que Qoyllurit'i, como entidad cristiana (Señor de Qoyllurit'i) o como montaña (Apu Qoyllurit'i), tiene capacidad de acción para decidir si se hace o no una obra. Por ejemplo, durante la manifestación de 2016, cuando las autoridades no llegaban para la mesa de concertación, el caporal de una de las naciones peregrinas dijo:

Hermanos, primero de lo primero, si nuestras autoridades no vienen, encargaremos al papá. ¡No es cierto! Somos testigos, que nuestras autoridades cuando se burlan de Jesucristo, cuando se burlan de Dios, también él los premia y caso contrario también... ¡No es cierto! Lo encargaremos. De igual modo, nosotros declararemos persona no grata para la peregrinación, para todos los hermanos del Señor de Qoyllurit'i.

Aquí podemos notar que la montaña o la imagen cristiana plasmada en una roca, entendida como «cosa» por los estudiosos del tema, podría tomar acciones contra las autoridades que incumplen con los manifestantes.

El trabajo de Marisol de la Cadena (2009) sobre la política indígena permite comprender los sucesos ocurridos durante la manifestación de los peregrinos en contra de las concesiones mineras. Para la autora, la política indígena excede la política moderna que se conoce, porque en la política moderna no hay cabida para las entidades no humanas. En tal sentido, como sostiene De la Cadena, hablar de «montañas voluntariosas» como actores políticos que pueden intervenir de diversos modos, es inadmisibles en la política moderna. Sin embargo, si tomamos en serio la

capacidad de intención que tienen estas entidades no humanas —Apu, Pachamama, santo, etc.—, entonces podemos asimilar sin cuidado que su participación en la política es posible, más allá de lo que se considere en la «política moderna».

Este y otros temas —ya publicados— me han permitido comprender mejor a los Andes, y a través de ello comprender a los pueblos andinos y a mí mismo.

Ideas finales

El mostrar preocupación por el trabajo de campo y la formación académica me hizo posible realizar algunos apuntes. Pero mi propósito, en realidad, es señalar la necesidad de otro tipo de acercamiento antropológico al estudio de la realidad andina, uno que se realice desde una investigación etnográfica prolongada y rigurosa. La antropología andina, elitista y occidental se ha asomado al estudio de temas andinos bajo categorías dicotómicas e impropias. Así ha revelado su perspectiva etnocéntrica y antropocéntrica, porque no toma en serio lo que los pobladores andinos dicen, hacen, sienten y conciben. Con frecuencia, para la visión occidental, las prácticas andinas y peregrinas son ubicadas dentro del marco de la creencia, la metáfora, el folklore, el mito y la superstición; o, como en los casos referidos, son entendidas bajo categorías de prestigio, poder, competencia por la jerarquía y otros sentidos de acumulación. Por esta razón, resulta indispensable discutir con otra mirada los temas de peregrinación, mayordomía, danza, territorio, patrimonio y movilización. En cuanto a las relaciones sociales, solo han sido referidas como tales las que se dan de humano a humano, y han quedado en el plano metafórico y creencial las relaciones humano-no humano y más que humano. Sin embargo, entre las poblaciones andinas y en la peregrinación, en concreto, las relaciones sociales se extienden más allá de lo humano y abarcan las relaciones humano-no humano y más que humano.

Bibliografía

- ALLEN, Catherine. J.
2016 «The living ones: Miniatures and animation in the Andes». The University of Chicago Press Journals. <http://www.journals.uchicago.edu/t-and-c>
- ARGUEDAS, José María
1989 *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte.
- CANAL, José Feliciano
2013 *Cambios y continuidades en el sistema religioso del Señor de Qoyllurit'i*. Lima: Ministerio de Cultura-DRCC.
- CÁNEPA KOCH, Gisella
1998 *Máscara, transformación e identidad en los Andes. La fiesta de la Virgen del Carmen*. Lima: PUCP.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
2018 «El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir». En R. Guber, C. Eckert, M. Jimeno & E. Krotz (Coords.). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía, t. I* (pp. 109-123). Buenos Aires: SB Editorial.
- CASAVARDE, Juvenal
1983 «Santos, cargos religiosos y procesos sociales». *Revista del Museo Nacional XLV*, 291-310.
- DA MATTA, Roberto
2010 *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Río de Janeiro: Editora Rocco.
- DE LA CADENA, Marisol
2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: IEP.
2009 «Política indígena: Un análisis más allá de la “política”». *Red de Antropologías del Mundo. RAM* (4), 139-171.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín
2018 *Ética de la investigación. Ingenio, talento y responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- FIORAVANTI, Antoinette
1973 «Reciprocidad y economía de mercado en la comunidad campesina andina. El ejemplo de Yucay». *Allpanchis, V* (5), 121-130.
- FLORES OCHOA, Jorge A. & Ana María FRIES
1989 *Puna, qheswa, yunga. El hombre y su medio en Q'ero*. Lima: BCRP.
- GHASARIAN, Christian
2008 «Por los caminos de la etnografía reflexiva». En C. Ghasarian, (Ed.). *De la etnografía a la antropología reflexiva* (pp. 9-42). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- GOLTE, Jürgen & Doris LEÓN
2014 *Alasitas. Discursos, prácticas y símbolos de un «liberalismo aymara altioplánico» entre la población de origen migrante en Lima*. Lima: IEP, CBC y UNJ.
- GOW, David
1974 «Taytacha Qoyllur Rit'i. Rocas y bailarines, creencias y continuidad». *Allpanchis, 7*, 49-100.
- GUBER, Rosana, Comelia ECKERT, Myriam JIMENO & Esteban KROTZ (Coords.)
2018 *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía, t. I*. Buenos Aires: SB Editorial.
- HALL, Stuart
2010 *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, IEP UASB-Ecuador, Envió Editores.
- HENARE, Amiria, Martín HOLBRAAD & Sarí WASTELL (Eds.)
2007 *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Londres y Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- HOLBRAAD, Martín
2015 «¿Puede hablar la cosa?». En P. Di Giminiani, S. Gonzalez, M. Murray & H. Risor (Coords.). *Tecnologías en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores, PUCC y UASLP.
- INGOLD, Tim
2020 *Antropología. Por qué importa*. Madrid: Alianza Editorial.

KROTZ, Esteban

2018 «Prólogo». En R. Guber, C. Eckert, M. Jimeno & E. Krotz (Coords.). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía, t. I*. Buenos Aires: SB Editorial.

LATINA NOTICIAS

2023 «La granja de los científicos bamba: docentes pagan por coautorías de estudios en el extranjero». Latina Noticias. <https://www.youtube.com/watch?v=zyQVw1IHTEM>

LÉVI-STRAUSS, Claude

1969 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

MAGAZINE, Roger

2014 «Beneficios y retos de la enseñanza del trabajo de campo en el campo: El caso del posgrado en antropología social de la Universidad Iberoamericana, ciudad de México». *Desacatos. Revista de Antropología Social* (45), 27-34.

2015 *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. Ciudad de México: UIA.

MARZAL, Manuel María

1971 *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cuzco: IPA.

MENDOZA, Zoila

2001 *Al son de la danza: Identidad y comparsas en el Cuzco*. Lima: PUCP.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

2022 *Ley Universitaria 30220*. Minedu. www.minedu.gob.pe/reforma-universitaria/pdf/ley_universitaria_04_02_2022.pdf

MONAGHAN, J. & Peter JUST

2016 *Una brevisima introducción a la antropología social y cultural*. México: Océano.

MURDOCK, George P., Clellan S. FORD, Alfred E. HUDSON, Raymond KENNEDY, Leo W. SIMMONS & John W. M. WHITING

1960 *Guía para la clasificación de los datos culturales, manuales técnicos I*. Wáshington, D. C.: Unión Panamericana.

PALERM, Ángel

2010 *Historia de la etnología, t. I, Los precursores*. México: UIA.

PALERM VIQUEIRA, Jacinta

2008 «El trabajo de campo y la formación de investigadores en antropología social». En J. Palerm (Comp.). *Guía y lecturas para una primera práctica de campo* (pp. 465-476). Querétaro: UAQ.

POOLE, Deborah

1988 «Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i». *Márgenes II*(4), 101-147.

RESTREPO, Eduardo

2018 *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima: UNMSM.

ROBICHAUX, David

2014 «La centralidad del trabajo de campo en la formación de los antropólogos: Reflexiones a partir de la experiencia». *Boletín. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales* (4), 37-48.

SALLNOW, Michael J.

1974 «La peregrinación andina». *Revista Allpanchis* (7), 101-142.

- SOBRERO, Alberto
2021 «Prefacio. La mirada del otro». En F. Fava. *El antropólogo en la escena etnográfica*. Buenos Aires: SB Editorial.
- STENSRUD, Astrid. B.
2010 «Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas». *Anthropologica XXVIII* (28), 39-65.
- TORRES LEZAMA, Vicente
2017 «Santos y vírgenes entre sueños. Relatos oníricos de peregrinos y devotos del sur andino de Perú». *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (9), 117-146.
2018 «El santo hace solito su fiesta. Mayordomía, danza y territorio en la peregrinación a Qoyllurit'i» (tesis de doctorado). Ciudad de México: UIA.
2019 «El taytacha Qoyllurit'i como sujeto». En R. Pajuelo (Ed.). *Qoyllurit'i. Fe, tradición y cambio*, pp. 525-543. Lima: Ministerio de Cultura.
2020a Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana XV* (29), 135-179.
2020b «Kallpachakuy. Coca, bebida alcohólica y cigarro como fuerza y protección en la peregrinación a Qoyllurit'i». *Anthropologica* 38(45), 133-159.
2025 «Jugando en serio en Pukllanapata. Objetos en miniatura como extensión legítima del deseo en la peregrinación andina». Ciudad de México: Universidad Iberoamericana de México (en prensa).
- TUHIWAI SMITH, Linda
2017 *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Navarra: Txalaparta.
- VENTURA, Montserrat, Josep Lluís MATEO & Montserrat CLUA
2018 «La humanidad: antropología de un concepto». En *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico* (pp. 13-37). Barcelona: Bellaterra.
- VILLASEÑOR, Isabel, & Emiliano ZOLLA
2012 «Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura». *Cultura y Representaciones Sociales* 6 (12), 75-101.
- WAGNER, Roy
2019 *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.

Siglas

Concytec	Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica
FECS	Facultad de Educación y Ciencias Sociales
Renacyt	Registro Nacional Científico, Tecnológico y de Innovación Tecnológica
UIA	Universidad Iberoamericana de México
UNADQTC	Universidad Nacional de Arte Diego Quispe Tito del Cusco
Unamba	Universidad Nacional Micaela Bastidas de Apurímac
Unesco	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
Unsaac	Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco