

Turismo y representación de la cultura: identidad cultural y resistencia en comunidades andinas del Cusco

Beatriz Pérez¹

1 Universidad de Granada, España

RESUMEN

En este texto se explora el significado de un tipo de representación teatral del pasado prehispánico muy extendida en los últimos años en toda América Latina; la misma se constituye como una de las principales atracciones del turismo cultural de la región. En Perú, estas representaciones reciben el nombre de «raymis» (festivales).

Desde una perspectiva antropológica, el estudio de estos festivales es relevante por dos motivos. El primero, por el activo papel que la industria turística, base de la economía política local en amplias áreas del llamado «Valle Sagrado de los Incas» (Cusco), desempeña en la producción de un discurso étnico localmente elaborado por la élite política e intelectual del Cusco (los llamados «incanistas») y globalmente consumido por turistas, nativos, instituciones, etc. En segundo lugar, por la participación de las autoridades tradicionales (los alcaldes o «varayoqkuna»), como representantes políticos de sus comunidades, en la escenificación de rituales para el turismo. La hipótesis de trabajo que sustenta esta investigación sugiere que, en el contexto de la situación poscolonial en la que se insertan las comunidades campesinas en el Perú, la participación de los indígenas «auténticos» en estas escenificaciones para el turismo puede ser interpretada como un ejemplo de acción política de negociación de esta población frente a los poderes foráneos.

Palabras clave: autoridades tradicionales, cultura andina, escenificación de tradiciones, incanismo, raymis, turismo.

ABSTRACT

The meaning of a type of theatrical representations on the preHispanic past –which have become quite popular all over Latin America in recent years– is explored in this paper as one of the main attractions for cultural tourism in the region. In Peru, these representations are known as "raymis" (the Quechua word for "festivals").

From an anthropological perspective, the relevance of studying these festivals is twofold: first, because given that tourism is the basis of the local political economy developed in wide areas of the "Sacred Valley of the Incas" (Cuzco), the industry of tourism has an active role in producing an ethnical discourse that is locally elaborated by the political and intellectual elite of Cuzco (the so-called "incanistas") and globally consumed by tourists, natives, institutions, etc. Second, because these representations involve the participation of traditional authorities (the Mayors or "varayoqkuna") as the political representatives of their communities in the staging of rituals for tourism. The hypothesis guiding this research suggests that, in the context of the post-colonial situation characterizing the insertion of peasant communities to the Peruvian society, the participation of "authentic" natives in these representations for tourism may be interpreted as an example of the political negotiation of indigenous groups vis-à-vis foreign powers.

Key words: Andean culture, «incanism», performing of traditions, raymis, traditional authorities, tourism.

Todas las sociedades reconstruyen en mayor o menor medida su pasado para dar respuestas a situaciones que plantea el presente y planificar respuestas ante los retos del futuro. Esta reapropiación del pasado no es, sin embargo, un fenómeno nuevo ni exclusivamente circunscrito a Occidente. Es bien conocido por los etnohistoriadores americanistas cómo los incas, aun careciendo del registro escrito, seleccionaban aquellos episodios históricos que debían ser recordados y los que no. Esta práctica local se tradujo en la notable confusión que experimentaron los cronistas españoles al tratar de dar cuenta de la historia de los gobernantes incas e incluso de quiénes habían sido estos.

En el presente texto se explora el significado de lo que en el Perú recibe el nombre de raymis (voz quechua que significa festivales). Estos son un tipo de representación teatral del pasado prehispánico muy extendida en los últimos años en toda América Latina. Dichas representaciones hoy en día son una de las principales atracciones del turismo cultural de la región.

Entre las razones que despiertan el interés del turista por estos festivales podemos señalar: (1) el emplazamiento geográfico en el que se desarrollan, pues se trata de los sitios arqueológicos prehispánicos más destacados de la geografía americana convertidos, a la sazón, en inmensos parques temáticos; (2) la participación de un nutrido elenco de actores, bailarines y figurinistas que, caracterizados en vistosos trajes, recrean algún episodio ritual —a veces esotérico— del calendario religioso de las culturas prehispánicas; y (3) la colaboración de indígenas «auténticos» procedentes de las comunidades que, junto a los actores profesionales, ceden su imagen «exótica» en la escenificación de un pasado en gran medida reinventado y adaptado al contexto actual.

En la actual fase de los procesos de modernización, asistimos a una proliferación sin precedentes de los discursos políticos locales sobre el pasado indígena transformados, en no pocas ocasiones, en productos culturales mediáticos. Por ello, y desde una

perspectiva antropológica, el estudio de estos festivales es relevante por dos motivos. El primero, por el activo papel que la industria turística desempeña en la reproducción e invención global del imaginario colectivo acerca de lo que significa el mundo indígena hoy, es decir, en tanto que activos productores de etnicidad. Ese discurso étnico globalmente producido es usufructuario, en el ámbito local, del «incanismo», última de las versiones que se apropia y reinventa el pasado indígena en el Perú (Roel 2000). En segundo lugar, porque, para lograr la adaptación de las definiciones de indianidad al contexto actual, la industria turística local precisa, a su vez, entablar una negociación en dos direcciones: por un lado, con los propios pobladores indígenas, herederos culturales de los antiguos incas, cuyas condiciones actuales de existencia en cuanto que «tradicionales» y «exóticos» legitiman y garantizan una oferta de calidad; y, por el otro, con los países occidentales como mercados productores y consumidores masivos de esas imágenes, de los que proceden los recursos económicos que financian la «gestión de la tradición» en el ámbito local.¹ En esta ocasión nos centraremos en el primero de esos dos polos de negociación, el que protagonizan los indígenas en el proceso de reapropiación que hacen de estos festivales en los que participan, como veremos, para incorporar y sacar partido de determinadas propuestas de ese discurso neoindigenista que integran a su cultura política.

Para ilustrar este debate, se analiza el proceso de formación experimentado por uno de esos festivales incas en Písac, un pequeño pueblo andino ubicado en pleno corazón del Valle Sagrado de los Incas, a 30 km de la ciudad de Cusco. Este distrito, eminentemente turístico, rural e indígena (quechua), es singularizado en la oferta de las agencias de viajes de Lima, Cusco, París, Londres o Madrid, por ser uno de los que mejor conserva, en la actualidad, sus autoridades indígenas tradicionales, los alcaldes de vara mencionados, a quienes se puede observar desfilando cada domingo y escenificando sus rituales en el raymi local la primera semana de agosto (Pérez 2004).

La hipótesis de trabajo que sustenta esta investigación sugiere que, en el contexto de la situación poscolonial en el que se insertan las comunidades indígenas en el Perú, la participación de las autoridades tradicionales como representantes políticos de sus comunidades en la escenificación de rituales para el turismo puede ser interpretada como un ejemplo de acción política de negociación de esta población.

Frente a las dramáticas confrontaciones políticas emprendidas por partidos políticos, sindicatos y movimientos sociales que suelen concentrar el análisis de historiadores y politólogos, una corriente de autores procedentes de la antropología y la sociología políticas se interesa por aquellas facetas de las relaciones de poder protagonizadas por personas o grupos subalternos que, bien por carecer de él, bien porque utilizan canales de expresión y de resolución de conflictos distintos a los que provee el derecho nacional, suelen ser frecuentemente ignorados (Worsley 1980; Keesing 1992; Scott 1985 y 2000; Gledhill 2000). Este es el caso de los sistemas normativos de carácter consuetudinario como el que representan las autoridades étnicas en los Andes: los «varayoqkuna»;² ellos, en calidad de representantes políticos de la población indígena local y a petición de las autoridades municipales, personifican sobre el escenario las tradiciones de sus antepasados, los incas.

Este sistema de autoridades tradicionales, considerado como una de las instituciones más emblemáticas de la identidad de los pueblos indios en general y andinos en particular (cf. Rasnake 1987; Platt 1982, 1988; Pérez 2001, 2002, 2004), proporciona un ejemplo paradigmático del proceso histórico de negociación y resignificación protagonizado por la población local frente y en relación con los sucesivos «otros» que

han representado el poder externo en el ámbito local. Durante la época colonial y en los albores de la independencia, esos «otros» fueron encarnados sucesiva y principalmente por encomenderos, evangelizadores y hacendados, mientras que en la actualidad lo son por turistas, promotores de desarrollo y científicos sociales, entre otros. Estos son algunos de los actores que conforman la moderna escenografía en la que proponemos ubicar el surgimiento de los discursos neoindigenistas en el Perú, caso del incanismo y de sus manifestaciones más actuales, los raymis. Como señala García Canclini (1992: 151): «[...] para que las tradiciones sirvan hoy a quienes las inventaron o se las apropiaron, es necesario ponerlas en escena».

TURISMO Y AUTENTICIDAD DE LOS RAYMIS: EL VIEJO DEBATE SOBRE LA CULTURA

Entre las distintas interpretaciones que han generado los raymis, uno de los argumentos más recurrentes es el que se refiere a la relación que poseen con el turismo. En juego está su «autenticidad», concepto clave que penetra el debate antropológico sobre la cultura.

Simplificando mucho, la controversia se puede establecer en torno a dos posiciones, a cada una de las cuales corresponde una concepción de cultura distinta. Por un lado, una postura dominante en el contexto local, representada por antropólogos, arqueólogos y folcloristas simpatizantes del «incanismo» y envueltos activamente en la preparación y la adaptación de los guiones que se representan en los raymis y que defienden la vigencia de «lo inca» como ideología popular; y, por el otro, una postura crítica, quizá menos compacta que la anterior, que representa una visión de la cultura y de la tradición, en este caso andinas, como resultantes de la mezcla de distintas tradiciones que vienen operando en el contexto global desde al menos el siglo XV. Desde dicha perspectiva, la extensión de estos festivales en la actualidad es inseparable en términos analíticos de la economía política local y en concreto de la importancia del recurso turístico. Me detendré brevemente en ello para exponer los puntos básicos implícitos en este debate.

El incanismo surge en los años noventa en la ciudad de Cusco, antigua capital del Imperio inca. Entre las expresiones más relevantes que adquiere este movimiento intelectual y político frecuentemente se destacan cuatro (Flores y van den Berghe 1999: 184-185):

- a. Un estilo arquitectónico (incanismo o neoincanismo) que representa, en esculturas y murales de magnitudes megalómanas, a los héroes míticos del incario (Pachacútec, los hermanos Ayar, Manco Cápac y Mama Ocllo) y algunos de los símbolos asociados a estos (fuentes de agua, mazorcas de maíz o discos solares) e instalados en el centro urbano de la ciudad de Cusco. Los efectos de una intensa política municipal de construcción monumental y de reubicación del patrimonio arqueológico, llevada a cabo en el Cusco desde comienzos de los noventa, habría convertido la ciudad en un «vasto museo al aire libre» (Silverman 2002: 884).
- b. La parafernalia inca adoptada por los diversos partidos políticos que han proliferado entre los últimos 10 y 15 años en toda la región andina. Estas formaciones, que a menudo se reconocen como independientes, asumen no solo el nombre de los héroes míticos fundadores del incario (caso del «Movimiento Inca Pachacútec»),³ sino también una escenificación «típicamente

inca» en sus apariciones públicas, caso de la campaña política protagonizada por el ex presidente del Perú Alejandro Toledo⁴ (Vilcapoma 2002: 300-316).

- c. Desarrollo de una nueva ortografía para la lengua quechua circunscrita a la variante del llamado «quechua imperial», en un intento por conferirle una mayor «autenticidad» indígena al idioma.⁵
- d. Por último, la proliferación de los mencionados raymis que evocan, en medio de imponentes escenarios arqueológicos y paisajísticos, episodios relativos a la vida ceremonial de los míticos fundadores del Imperio inca. La popularidad alcanzada por estos festivales en todo el Perú durante la última década los llevó a convertirse en un asunto de política nacional. En febrero de 2001, y tras una larga controversia legislativa, el Congreso de la República los oficializa como «festivales rituales de identidad nacional» (ley 27425, El Peruano, 16/02/01). Desde entonces, solo en las provincias de Cusco y Puno (en la llamada «mancha india») se han contabilizado más de una treintena de estos raymis que se repiten año tras año (Flores 2000).

Para los incanistas, los raymis constituyen expresiones espontáneas de un sentimiento popular local cuyo origen histórico se remonta al teatro popular quechua (Flores 1997; Flores y van den Berghe 1999; Vilcapoma 2002). Su origen autóctono, por un lado, y la participación y adhesión voluntaria a los mismos de la población local (sin distinción de etnia, clase o género), por el otro, son los rasgos básicos en los que hacen reposar su autenticidad. El nexo común de estos grupos, por lo demás extremadamente heterogéneos, es, tal y como lo expresan los incanistas, fundamentalmente ideológico y consiste en «sentirse descendiente de los incas»: «El incanismo es una ideología de orgullo local e insignia de filiación regional que integra a indígenas y a mistis en una sola civilización andina, con símbolos como el Inti raymi, los mismos monumentos cívicos y la misma arquitectura urbana [...]» (Flores y van den Berghe 1999: 193).

Al igual que los discursos políticos e intelectuales de los indigenistas que los precedieron, los mismos que tienen larga tradición en América Latina toda y en el Perú en particular, el incanismo implica el reclamo político, literario y artístico de un pasado inca —el único remarcable en toda la tradición indígena— reinventado.

Pero quizá de forma más evidente que aquellos, para entender hoy en día el incanismo como un discurso étnico y un conjunto de prácticas político-culturales de carácter marcadamente elitista y localista, es preciso ubicarlo en referencia al marco global en el que se inserta actualmente. En ese contexto, los discursos sobre la diversidad cultural y las particularidades locales, junto con algunos de sus fenómenos relacionados (caso del turismo de masas), configuran nuevas identidades étnicas y culturales que adquieren cada vez un mayor protagonismo en las agendas políticas locales, nacionales y transnacionales (cf. Robertson 1992, 1995; Beck 1998; Hannerz 1998; Appadurai 2001). Desde esa perspectiva, el incanismo y sus principales manifestaciones asociadas proporcionan un buen ejemplo de lo que Robertson (1995: 34) denomina un producto cultural «glocal».⁶

La perspectiva de «la invención de la tradición» que Hobsbawm y Ranger emplean para estudiar el uso político de un pasado, más o menos ficticio, a través de su escenificación ritual, resulta ser la más adecuada para entender las múltiples dimensiones significativas que encierran estos eventos. Concretamente, por invención de la tradición los autores se refieren al conjunto de prácticas que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento que automáticamente implican

continuidad con el pasado. A diferencia de las costumbres, las tradiciones étnicas y nacionales serían, según los autores, inventadas por los poderes coloniales como un intento de asegurarse la dominación (1983: 1-3). Esta interpretación, que hace hincapié en el análisis de los procesos de reapropiación social y cultural del pasado que realizan los actores, resulta muy útil en la actualidad para analizar la concepción de cultura (indígena) en la que sustentan sus reivindicaciones políticas y culturales algunos movimientos neindigenistas en América Latina, tal es el caso del incanismo.

Tomando como referente un pasado glorificado, el incanismo caracteriza a la cultura indígena actual a partir de tres supuestos fundamentales que carecen de validez empírica:

1. Como un núcleo duro —estructura— homogéneo e inmutable en el tiempo, idea inspirada en las corrientes funcionalistas y estructural-funcionalistas en Antropología.
2. Aislada de un marco global de análisis en el que se producen los fenómenos de contacto intercultural e hibridación. De hecho, al igual que otros movimientos de carácter nacionalista, los incanistas reivindican el origen pretendidamente autóctono de los rasgos culturales considerados netamente «incas», hecho en el cual hacen descansar su autenticidad.
3. Desprovista de actores —los indígenas de carne y hueso—, susceptibles de actuar como agentes de cambio, esto es, negociando y resistiendo frente a las situaciones de dominación que impone el contexto.

Solo desde una perspectiva esencialista de la cultura como la anterior es posible entender la permanente confusión que observa en los intelectuales del incanismo entre «lo étnico» y «lo indio» o, en términos antropológicos, entre las categorías «emic» y «etic» del análisis.⁷

La imagen que se desprende de este, como de otros discursos de raíz indigenista, descansa en una concepción reificada de la cultura en la que el uso presente del pasado es permanentemente confundido con el pasado mismo y, consecuentemente, los legados patrimoniales más notables de la cultura inca se transforman en expresiones vivas y presentes de una pretendida forma de sentirse indígena: caso de Machu Picchu, el Valle Sagrado o los raymis, entre otros. Así, de admitir alguna remota conexión entre la presencia de un turismo de masas y la representación de estos festivales, este actuaría como palanca o refuerzo del estallido popular incanista de su población, básicamente citadina:

Resulta ingenuo pretender que este movimiento ideológico sea obra de alcaldes deseosos de figuración y respaldo popular, de campañas comerciales de empresas cerveceras o el deseo de atraer turistas. No falta quienes atribuyan a ciertos antropólogos la creación, robustecimiento y multiplicación de los raymis [...]. Los Alcaldes se suman a movimientos que ya no pueden controlar, los propician y los encabezan porque, como políticos, por muy locales que sean reconocen que existen corrientes a las que es mejor seguir. (Flores 2000: 143)

La segunda de las interpretaciones sugiere que estas representaciones constituyen una típica expresión globalizada de un producto local inseparable en términos analíticos del

turismo y de los discursos globales sobre la diversidad cultural en el marco de los cuales se originan (Pérez 2003; Peña 2002; Silverman 2002).

Desde esta perspectiva, el incanismo y sus manifestaciones constituyen una mezcla híbrida del discurso indigenista de comienzos de siglo y de los cultos new age occidentales de los años sesenta y setenta que, inspirados en religiones orientales, fomentan un tipo de primitivismo o neotradicionalismo militante, basado en una imagen arquetípica e idílica del modo de vida indio (Peña 2002).⁸ El turismo cultural en general y el místico en particular, que relaciona los emplazamientos arqueológicos donde se escenifican los raymis con espacios de energías telúricas (Pilares 1992; Flores 1996), posiblemente constituyan una de las audiencias más atraídas por este tipo de festivales, que hacen hincapié en el ceremonial religioso practicado por las altas civilizaciones prehispánicas.

Desde esta perspectiva, la identidad étnica y cultural de los pobladores andinos no emana de ninguna esencia heredada de los antepasados, incas o no, e impertérrita por más de cinco siglos, sino de las distintas estrategias de relación de estos grupos frente a sus sucesivos interlocutores. La etnicidad, o más precisamente en el caso que nos ocupa, el uso económico y político del discurso étnico debe ser entendido como un fenómeno histórico, en lugar de como un producto resultado de un vago sentimiento primordial, y eso implica conectarlo con los sistemas de poder y dominación que operan simultáneamente en este ámbito y, por ende, como resultado de la economía política (Wolf 1987; Devalle 1989; Comas 1998) .

Desde esta perspectiva, la autenticidad cultural de dichos festivales es entendida como un concepto flexible y relativo al contexto social e histórico en el que se produce e irreversiblemente ligada a los actores (sociales y escénicos en este caso) que le dan significado. Dicho de otro modo, esta autenticidad no derivaría ni de su relación con el turismo (criterio economicista) ni de la precisión histórica de lo transmitido (criterio etnohistórico), como tampoco de la procedencia autóctona de los mismos (criterio esencialista), sino más bien de la reapropiación cultural y política que protagoniza la población indígena de un discurso glocal como el incanismo y de sus manifestaciones actuales, los raymis. Veamos cómo se produce esa labor de reapropiación cultural de uno de los tantos raymis que se festejan en el distrito de Písac, en el conocido Valle Sagrado de los Incas, Cusco.

ESCENIFICANDO TRADICIONES INCAS EN PÍSAC

Cada domingo hacia las once de la mañana, momento en el que los autobuses turísticos procedentes de Cusco llegan al pueblo andino de Písac, una corte de más de quince alcaldes tradicionales procedentes de sus respectivas comunidades desfilan por las calles del pueblo ataviados con sus ponchos y monteras multicolores entre comerciantes de artesanía y cámaras de turistas. En los últimos años, entre las múltiples funciones que desempeñan estas autoridades como representantes de sus comunidades frente a las autoridades foráneas, se ha sumado la de participar activamente como actores en la representación del festival inca local, el Pisac raymi, que desde 1996 se celebra la primera semana de agosto.

El festival de Písac, como los demás raymis que han proliferado en la última década en el Perú, sigue el modelo del Inti raymi de Cusco.⁹ La ceremonia elegida en este caso es el inicio de la cosecha del maíz en la que participan el Inca, su consorte-hermana la Qoya, los sacerdotes y una multitud de servidores y bailarines, todos papeles

encarnados por experimentados actores profesionales, generalmente mestizos ciudadanos que participan en otros raymis y cuyos servicios contrata el Municipio. Tras ellos, encaramados en el mismo escenario, lucen las monteras multicolores de los alcaldes tradicionales de las comunidades indígenas cooptados por el Municipio al servicio de crear una experiencia turística «auténtica». En esos términos se refiere el alcalde del Municipio y arqueólogo del Instituto Nacional de Cultura, una de las principales instituciones dedicadas a la gestión de la tradición en Cusco:

Viendo que el pueblo de Písac es turístico, es folclórico, y es una cultura netamente propia, desde el Municipio se ha tratado de recuperar toda la actividad tradicional y ponerla al servicio del turismo [...]; «¿lo que más puede atraer al turista?»: la naturaleza propia de Písac, sus festividades, que puede ofrecerle la presencia de los hombres andinos que todavía están en la parte alta; y otro, es que el turista pueda apreciar algunas costumbres de la época inca que se reconstruyen de acuerdo con la información de los cronistas. (Washington Camacho, alcalde municipal de Písac, agosto de 1997.)

En el caso concreto de este pueblo, cuya economía local depende casi por completo del recurso turístico, los sectores que se benefician con la puesta en marcha de uno de estos raymis incluyen prácticamente a todos sus habitantes, en su mayoría mestizos: los comerciantes de artesanías, actividad a la que se dedican tras la reforma agraria casi todos los vecinos; las autoridades ediles locales, puestos frecuentemente ocupados por licenciados en Antropología, Arqueología, o Bellas Artes; las autoridades eclesiásticas, que se benefician de más ingresos para la parroquia; otros profesionales del mundo académico, generalmente foráneos, que, como yo misma, toman este lugar como campo de operaciones para realizar sus investigaciones en Antropología, Economía, Salud o Biología; y, por último, los propios indígenas de las comunidades que constituyen dos tercios de la población de este distrito y que habitan en alguna de las trece comunidades indígenas que lo conforman y que se encuentran diseminadas por encima de los tres mil metros de altitud.

Con el asesoramiento de los profesionales del Fondo de Promoción de Turismo en el Perú (FOPTUR) y de arqueólogos e historiadores del Instituto Nacional de Cultura (INC) de Cusco, origen profesional del entonces y actualmente reelegido alcalde municipal de este pequeño pueblo andino, se dan los primeros pasos para ingeniar su propio raymi. Disponen de todos los ingredientes necesarios: un paisaje vertical formado por terrazas que jalonan las laderas de profundos y fértiles valles; uno de los complejos arqueológicos de la época inca mejor conservados en la actualidad, el conocido Inti watana, un mercado de artesanías en el que expenden sus mercancías prácticamente todos los vecinos del pueblo y algunos campesinos que venden o intercambian su producción y, sobre todo, la presencia de los indígenas «típicos» de las alturas que acuden al pueblo cada domingo y entre los que destacan por sus vistosos trajes las autoridades tradicionales de las comunidades, los varayoqkuna. Conozcamos un poco más quiénes son estas personas y qué papel desempeñan en sus lugares de origen para indagar después sobre el significado que otorgan a su participación en el raymi local, objeto de estudio en este texto.

LOS ALCALDES INDÍGENAS

Desde el punto de vista organizativo en las comunidades andinas coexisten, como resultado de una larga historia de colonización, dos sistemas de ordenamiento

normativo. De un lado, un sistema político-administrativo impuesto por los dominadores foráneos, españoles o criollos, bajo la forma de encomiendas, haciendas y sistemas democráticos formales y, de otro, un sistema de autoridades tradicionales que se rige mediante el principio de la mayordomía o del cargo, cuyo extremo más visible son los mencionados alcaldes.

Una mirada a la historia de esta institución muestra que desde su imposición en el período colonial, y hasta prácticamente mediados del siglo XX, estas autoridades indígenas desempeñaron un activo papel como intermediarios políticos entre el gobierno foráneo y la población a la que se adscribían étnicamente. Entre las principales obligaciones reservadas por el gobierno colonial a estas autoridades políticas figuraban: la recaudación de tributos, la organización de la mano de obra indígena y la asistencia al templo cada domingo en la cabecera de la población reducida —el pueblo de Písac—. A fines del XVIII, después de una sucesión de violentas rebeliones protagonizadas por varios de estos señores étnicos en los Andes (Stern 1990), las reformas borbónicas eliminan las prerrogativas de las que disfrutaban y los sustituyen por alcaldes indígenas electos supervisados en sus funciones por sus homónimos mestizos del municipio (O'Phelan 1995). Ese es el origen del sistema de autoridades tradicionales, tal y como lo contemplamos en la actualidad.

El último punto de inflexión en la historia reciente de estas autoridades se produce a mediados de los años cincuenta con los primeros movimientos sindicales que reclaman mejoras en el trabajo obligatorio de los indígenas en las haciendas, que culminarán con las transformaciones políticas y económicas derivadas de la reforma agraria de 1968. En concreto, para la población indígena de este distrito, los cambios estructurales referidos se traducirán en la abolición definitiva del tributo, de las faenas y los servicios obligatorios, y en el reconocimiento legal de la propiedad de sus tierras. Desde entonces, las competencias de los alcaldes indígenas en su papel de intermediarios frente a los sucesivos gobiernos municipales mestizos han sido prácticamente nulas. Tanto así que, según distintos autores, esta situación habría causado la desaparición de esta institución en varias regiones, mientras que en otras se habría transformado en un complejo de mayordomías o cargos religiosos con escasas atribuciones «políticas» (cf. Seligmann 1995).

Un repaso minucioso a algunas de esas monografías revela en no pocos casos una interpretación de «lo político» restringida a transacciones burocráticas, luchas por el poder, formación de partidos, etc., habituales en el marco de un sistema de ordenamiento normativo estatal pero no necesariamente en aquellas comunidades donde, junto a ese modelo, continúa coexistiendo un sistema consuetudinario, caso del sistema de autoridad representado por los alcaldes y los kuraqkuna, personas de respeto en estas comunidades andinas. Si por el contrario desplazamos el foco de análisis hacia las funciones que habitualmente son competencia de estas personas, observamos con mayor claridad el papel que desempeñan. El contexto ritual, en el que las esferas de lo político y de lo religioso se confunden y en el que los actores expresan un concepto compartido del mundo y de las formas legítimas de actuar sobre él, revela que la función principal de estas autoridades reside en la reactualización de un «pacto de reciprocidad» que sustenta toda forma de interrelación social, política, económica y cultural en los Andes y, por ende, su identidad sociocultural (Pérez 2001, 2002, 2004).

En las comunidades de Písac, la participación en este sistema de autoridad es el requisito imprescindible para alcanzar la consideración de runa (literalmente «ser humano»), etnónimo con el que sus habitantes se refieren a sí mismos y con el que se

diferencian del resto del mundo. Dicho de otro modo, para lograr la consideración de individuo social en estas comunidades, es necesario participar en la red de solidaridades que garantiza la supervivencia cotidiana y que implica el disfrute de una serie de derechos y deberes tales como: el acceso a las tierras y pastos comunales, poseer voz y voto en las asambleas, ser beneficiario de los distintos sistemas de trabajo y ayuda mutua entre familias y la participación en las faenas comunales (Alberti y Mayer 1974: 22 y ss.). Estos sistemas de reciprocidad y ayuda mutua pueden implicar tanto un intercambio simétrico (aquel que se establece entre personas situadas en una misma o similar situación socioeconómica y cultural, que intercambian el mismo servicio —mano de obra, recursos— y en la misma proporción) como asimétrico o desigual (entre personas de distinta posición en que el servicio recibido se devuelve mediante una determinada cantidad u otros bienes simbólicos —v. g. protección—), aunque igualmente recíproco. En cualquiera de esos casos, la regulación y supervisión de esas formas de reciprocidad es tarea reservada a las autoridades étnicas que participan en los raymis.

«SOMOS COMO INCAS»

«Los gringos vienen aquí por los alcaldes de las comunidades, vienen a ver eso. Después el Gobernador nos dice siempre que bajemos "¡vengan ustedes!, para que nuestro Perú sea bien visto", y los gringos nos ven con mucho entusiasmo, para ellos nosotros somos como incas [...]» (Chahuaytiri, Písac, septiembre de 1996).

Un elemento común que subyace a las interpretaciones dominantes sobre la proliferación de raymis consiste en ignorar el papel que desempeñan los indígenas de las comunidades que participan en ellas unas veces en calidad de «convidados de piedra», y otras, como simples víctimas de la industria turística: ¿otro ejemplo de «cultura por kilos»? (Greenwood 1989).

Desde la Antropología (cf. Worsley 1980; Wolf 1987; Comaroff 1985; Keesing 1992), la Ciencia Política (Scott 1985, 2000), y la Economía Política (Wolf 1987), varios han sido los autores que han llamado la atención sobre el peligro que supone atribuir una importancia excesiva al poder transformador de la dominación colonial y poscolonial sobre las sociedades dominadas, pues ello podría suponer otra manera de negar el papel activo de estos grupos. Como estos mismos autores han puesto de manifiesto, las estrategias autóctonas de resistencia y negociación, que a menudo parecen reproducir las estructuras de dominación institucionales, son piezas esenciales para entender el desarrollo de estas sociedades y las diferencias que se observan en la actualidad entre ellas. Pero dónde establecer el límite entre lo que podemos considerar una acción política de resistencia o negociación y otra que no lo es, cuando además es muy posible que ninguna de ellas se ajuste a los canales de expresión occidentales.¹⁰ Esto genera todavía un debate abierto y minado de problemas conceptuales (Gledhill 2000: 113 y ss.).

A efectos del tema que nos ocupa, y aplicándolo como una metáfora más que como un concepto preciso, proponemos contemplar como una acción política de negociación el modo en que las autoridades étnicas, en calidad de representantes políticos de sus comunidades, se reapropian de un pasado reinventado por otros —los intelectuales del incanismo y la industria turística— y lo integran de modo consciente a su cultura política (Chapman, McDonald y Tonkin 1989: 5). El análisis proporcionado por Platt sobre la forma cómo los indígenas norpotosinos conciben sus relaciones políticas con el

Estado boliviano (1982 y 1988) resulta de gran utilidad para restituir el significado de estos episodios de autenticidad escenificada para el turismo. Merece traer brevemente a colación su propuesta.

Entre las diferentes formas que caracterizaron las relaciones que los ayllus norpotosinos establecieron con el Estado en el siglo XIX a través de sus autoridades étnicas, Platt señala la obligación de contribución (la antigua tasa) y los servicios tradicionales en trabajo y especie. A cambio de este pago, los indígenas obtuvieron el reconocimiento del Estado acerca de sus derechos colectivos a las tierras. En la actualidad, y aunque ese pago ya no es obligatorio, estos indígenas continúan contribuyendo de la misma manera. Los intentos de abolir la contribución predial o tasa en el transcurso del XIX, y más tarde con la reforma agraria boliviana de 1952, generaron una actitud de recelo entre los ayllus quienes, a través de sus autoridades étnicas, decidieron oponerse y seguir contribuyendo a pesar de que ya no era obligatorio, pues:

[...] para los ayllus esta reforma significaba una prolongación de los intentos seculares de diversos gobiernos de desconocer el antiguo pacto de reciprocidad, que en las primeras décadas de la República rigió las relaciones ideales entre ayllus y Estado. La esencia de este pacto consistía en que el Estado no solo reconocía los derechos colectivos de los ayllus a sus tierras, sino también aceptaba como contraparte los servicios tradicionales y la tasa, antiguo tributo indígena pagado por los indios. (Platt 1982: 20)

Esa es la forma, según el autor, en la que los indígenas dan continuidad al «pacto de reciprocidad» a partir del cual conciben sus relaciones con el poder político foráneo, actualmente representado por el Estado. Regresemos en este punto de la argumentación a la representación de tradiciones incas en la que participan los alcaldes de las comunidades de Písac.

Si, como hemos señalado, desde comienzos de los años 70 en el Perú ni los tributos ni las faenas de los indígenas tienen carácter obligatorio, pues además el Estado reformista les reconoció su legítimo derecho a la propiedad de las tierras —canales a partir de los cuales se establecía su relación de intercambio recíproco con el poder foráneo: «trabajo y tributo por derecho a la tierra y protección»—, entonces los alcaldes tradicionales no tendrían por qué acudir al templo de este pequeño pueblo cada domingo para deleite de los turistas y menos aún prestarse a participar en el raymi local. Pero si como también venimos afirmando, la gestión de la tradición es uno de los recursos principales que articulan hoy la economía política de este distrito y las —cada vez más escasas— relaciones entre la población de las comunidades y el poder político local, entonces es factible afirmar que nos encontramos ante una transformación de los términos de ese intercambio y el entorno en el que suceden. En un contexto mediático y global como el actual, las nuevas bases de ese intercambio bien podrían ser: «imagen exótica en rituales de autenticidad escenificada para el turismo por servicios y obras de infraestructura», aquellas que, ocasionalmente, realiza el municipio en sus comunidades. Así expresan su función actual en el pueblo las autoridades tradicionales de las comunidades: «El alcalde de Písac nos dijo que si no [bajamos] al pueblo [y hacemos] perder la costumbre, no seríamos reconocidos los del pueblo de Písac, [entonces] no vendrían los visitantes y el municipio no haría ninguna obra para la comunidad» (don Pío Pérez, alcalde de Chahuaytiri, noviembre de 1997).

Como en el pasado, ese pacto de reciprocidad no se traduce en un gobierno consensuado destinado a mantener el equilibrio entre dominadores y dominados, prescindiendo del ejercicio arbitrario del poder de los primeros (cf. Fortes y Pritchard 1979). Se trata de la misma relación de reciprocidad asimétrica entre el Estado y las comunidades y, como tal, continúa marcada por la desigualdad, la fractura y el conflicto. Mas a diferencia de aquella, las circunstancias actuales lejos de suprimir la diversidad cultural permiten a los indígenas un pequeño espacio para la negociación (García 1992). De este modo, el proceso de autoconciencia cultural que implica desfilar o participar en escenificaciones rituales inventadas para ser observado por los turistas no necesariamente desemboca en una pérdida de significado sobre el sentido y la función que desempeñan estas personas como representantes políticos de sus comunidades frente al poder foráneo. Se trata, por el contrario, de parte de las modernas estrategias de negociación con las que garantizan la vigencia del pacto de reciprocidad que atraviesa todas sus formas de organización (económicas, políticas, sociales y culturales) que no están al margen ni de los procesos de desigualdad ni de la constelación política dominante, pero que les sirve para pensarse y situarse como grupo en relación con el mundo global.

REFERENCIAS

ALBERTI, Giordio y Enrique MAYER (comps.) 1974 Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

APPADURAI, Arjun 2001 La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Montevideo: Ediciones Trilce.

BAUMANN, Gerd 1992 «Ritual Implicates "Others": Rereading Durkheim in a Plural Society». En D. Coppet (ed.). Understanding rituals. Londres: Routledge, pp. 97-117.

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

BURGA, Manuel 1988 Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

CALVO, Rossano 1995 Qosqo. Sociedad e ideología siglo XX. Estudios de antropología del Qosqo. Cusco: Municipalidad del Cusco.

CARETAS 1992 «Perder la cabeza. En el Cuzco delirio monumental en homenaje al Inca Pachacútec». Caretas, 30, pp. 84-6.

CHAMBERS, Erve 1997 Tourism and Culture. An Applied Perspective. Albany: State University of New York Press.

CHAPMAN, Malcom; Maryon MCDONALD y Elizabeth TONKIN (eds.) 1989 History and Ethnicity. Londres-Nueva York: Routledge.

COHEN, Abner 1979 «Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder». En J. Llobera (comp.). Antropología política. Barcelona: Anagrama, pp. 55-82.

COMAROFF, Jean 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

COMAS, Dolors 1998 *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.

CONNERTON, Paul 1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

DEVALLE, Susana 1989 «Etnicidad: discursos, metáforas y realidades». En *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder del Estado*. México: Colegio de México

EMUFEQ 1994 *Cincuenta años de Inti Raymi: 1944-1994*, Cuzco. Cusco: Banco Continental-Municipalidad del Cusco.

FLORES-GALINDO, Alberto 1994 *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

FLORES OCHOA, Jorge 1990 *El Cuzco. Resistencia y continuidad*. Cusco: Centro de Estudios Andinos Cusco-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

----- 1996 «Buscando los espíritus del Ande: turismo místico en el Qosqo». *Senri Ethnological Reports* n.º 5, pp. 9-29.

----- 1997 «El Pachamama Raymi en Qatqa». *El Antoniano*, vol. 102, n.º 7, pp. 3-4.

----- 2000 «En el principio fue el Inka: el ciclo del Inti Raymi cuzqueño». En Luis Millones y otros (eds.). *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnología e historia del Cuzco y Apurímac*. *Senri Ethnological Reports*, 18, National Museum of Ethnology, Osaka, pp. 123-147.

FLORES, Jorge y Pierre van den BERGHE 1999 «Turismo e incanismo en el Cuzco». *Andes: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 3, pp. 179-200.

FORTES, Meyer y Evans PRITCHARD 1979 «Introducción». En J. Llobera (comp.). *Sistemas políticos africanos en Antropología política*. Barcelona: Anagrama, pp. 85-105.

GARCÍA CANCLINI, Néstor 1992 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana. 1999 *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.

GLEDHILL, John 2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.

GRABURN, Nelson 1995 «Tourism, Modernity and Nostalgia». En S. Akbar y C. Shore (eds.). *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*. Londres: Atholone.

GREENWOOD, David 1989 «La cultura al peso: perspectiva antropológica del turismo en tanto proceso de mercenarización cultural». En V. Smith (ed.). *Anfitriones e invitados. Antropología del turismo*. Madrid: Endymión, pp. 257-280.

HANNERZ, Ulf 1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid-Valencia: Cátedra-Universidad de Valencia.

HOBBSBAWM, Eric y Terence RANGER (eds.) 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

KEARNEY, Michael 1996 *Reconceptualising the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. California: Westview Press.

KEESING, Roger 1992 *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago: University of Chicago Press.

LOVÓN, Gerardo 1982 *Mito y realidad del turismo en el Cusco*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

MacCANNELL, Dean 1973 «Staged Authenticity: On Arrangements of Social Space in Touring Settings». *American Journal of Sociology*, vol. 79, n.º 3, pp. 589-603.

----- 1994 «Reconstructed Ethnicity. Tourism and Cultural Identity in Third World Communities». En *Empty Meeting Ground: The Tourist Papers*. Londres: Routledge, pp. 158-172.

NASH, Dennison 1995 «Prospects for Tourism Study in Anthropology». En S. Akbar y C. Shore (eds.). *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*. Londres: Atholone, pp. 179-202.

O'PHELAN, Scarlett 1995 *Kurakas sin sucesiones*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

PAJUELO, Ramón 2000 «Imágenes de la comunidad: indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú». En C. Degregori (comp.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 123-79.

PEÑA, Francisco de la 2002 «El mexicanismo». Ponencia presentada al IX Congreso de Religión y Etnicidad. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (inédito).

PÉREZ GALAN, Beatriz 2000 «Notas sobre las ediciones de la obra de Polo de Ondegardo». En *Edición e interpretación de textos andinos*. Pamplona: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, pp. 33-47.

----- 2001 «Autoridades étnicas y territorio. El ritual del linderaje en una comunidad andina». *Anthropologica*, n.º 19, pp. 366-382.

----- 2002 «Los alabados: apuntes sobre el universo simbólico de la autoridad en comunidades del sur andino peruano». Revista Andina, n.º 35, pp. 247-264.

----- 2003 «Escenificando tradiciones incas: turistas e indígenas en el Cuzco contemporáneo». En B. Pérez Galán y G. Dietz (eds.). Globalización, resistencia y negociación en América Latina. Madrid: Los libros de la Catarata, pp.143-165.

----- 2004 Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes Peruanos. Cusco-Madrid-Fráncfort: Iberoamericana-Vervuert.

PILARES, Rubén 1992 Turismo místico: parodia o trascendencia. Cuadernos Tradicionales, 1, Serie: Defensores de la ciudad sagrada. Cusco: Ayar Fondo Editorial.

PLATT, Tristán 1982 Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

----- 1988 «Pensamiento político Aymara». En X. Albó (comp.). Raíces de América. El mundo aymara. Madrid: Unesco/Alianza América, pp. 365-439.

RASNAKE, Roger 1987 Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura. La Paz: Hisbol.

ROBERTSON, Roland 1992 Globalization: Social Theory and Global Culture. Londres: Sage.

----- 1995 «Globalization». En M. Featherstone y otros (comps.). Global Modernities. From Modernism to Hypermodernism and Beyond. Londres: Routledge.

ROEL, Pedro 2000, «De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros». En C. Degregori (comp.). No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 74-122.

SCOTT, James 1985 Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press. 2000 Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos. México, D. F.: Ediciones Era.

SELIGMANN, Linda 1995 Between Reform and Revolution. Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991. Stanford: Stanford University Press.

SILVERMAN, Helaine 2002 «Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru». American Anthropologist, vol. 104, n.º 3, pp. 881-902.

STERN, Steve (ed.) 1990 Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XIX. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TURNER, Terence 1988 «Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society». En J. Hill (ed.). Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. Chicago: University of Illinois Press, pp. 235-281.

VILCAPOMA, José Carlos 2002 El retorno de los incas. De Manco Cápac a Pachacútec. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.

WOLF, Eric 1987 Europa y la gente sin historia. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

WORSLEY, Peter 1980 Al son de la trompeta final. Estudios de cultos «cargo» en Melanesia. Madrid: Siglo XXI.

-
1. Por «gestión de la tradición» me refiero a la administración económica y política de los vestigios actuales del pasado inca en sus múltiples facetas: exotismo, autenticidad y sus modernas representaciones para el turismo (Pérez 2003).
 2. Voz quechua que significa 'los poseedores de la vara', es decir, los alcaldes.
 3. En las elecciones presidenciales celebradas en Ecuador en noviembre de 2002, uno de los principales apoyos del presidente electo Lucio Gutiérrez fue el «Movimiento Pachakutik», brazo político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE).
 4. Entre las acciones más carismáticas realizadas por Alejandro Toledo, aclamado por la población como «Pachacútec del Tercer Milenio» o «auquénido de Harvard», destaca la simbólica toma de posesión del cargo en dos de los santuarios incas más turísticos y emblemáticos para la población peruana (Machu Picchu y Sacsayhuamán), entre cámaras de televisión, periodistas y antropólogos que asesoraron todo el acto.
 5. Uno de los debates que más fervor despertó desde finales de los noventa entre los incanistas es el que se refiere a la forma correcta de escribir y referirse a la ciudad, si Cuzco, Cusco o Qosqo. El primero es el otorgado por los españoles en la fundación de la ciudad y, como tal, implicaría ciertas connotaciones imperialistas; el segundo es la forma oficializada por el Concejo Provincial que, aunque carece de fundamento histórico o lingüístico, adapta el castellano a su pronunciación peruana; mientras que la tercera es la forma preferida por los incanistas, pues esa es la grafía que corresponde a la pronunciación quechua de su nombre (Flores y van den Berghe 1999: 185).
 6. Con este neologismo, Robertson hace hincapié en la necesidad de entender cualquier manifestación de la cultura local a partir de las políticas de la cultura, de la diferencia cultural, de la homogeneidad cultural, de la etnicidad, de la raza y del género, todos ellos definidos globalmente (1995: 34-35). De ahí que no podamos entender la cultura global estáticamente sino solo como un proceso contingente y dialéctico en cuya unidad se aprecian elementos contradictorios (Beck 1998: 80).
 7. La distinción entre emic y etic procede de la lingüística —de las palabras phonemic y phonetic—, y es adoptada en Antropología para explicar el contraste entre la explicación y la presentación de los modelos de realidad de los nativos (emic), por un lado, frente a la descripción e interpretación que realizan los científicos sociales de ese sistema sociocultural (etic) por el otro.
 8. En México recibe el nombre de mexicanismo y, a diferencia del caso peruano, se encuentra fundamentalmente circunscrito al área metropolitana, donde cuenta con más de 40 asociaciones de diverso signo: folclóricas, de estudios de las lenguas indígenas, las danzas, la culinaria, etcétera (Peña 2002). Dentro de estos movimientos neoindianistas, el de los «concheros» es posiblemente uno de los más populares y extendidos de todo México, y tiene incluso su propia página web, foros en Internet, etc.
 9. El Inti raymi de Cusco, pieza central del programa de fiestas jubilares de dicha ciudad, fue el primer festival inca de este tipo (1944) y es considerado antecedente de los actuales (Flores 2000: 134; Vilcapoma 2002: 211 y ss.; Calvo 1995: 27 y ss.). El guión que sigue esta pieza teatral es una adaptación extraída de la crónica Comentarios reales de los incas (1609) del Inca Garcilaso de la Vega. La adaptación de la obra corrió a cargo de una comisión especial constituida por los más prestigiosos antropólogos e historiadores cusqueños de los años cincuenta.
 10. Parece evidente que no todo comportamiento individual, por más que dicho individuo pertenezca a un grupo dominado, puede ser considerado como una forma de resistencia, al estilo de lo señalado por Scott (2000).

Fuente: PEREZ, Beatriz. Turismo y representación de la cultura: identidad cultural y resistencia en comunidades andinas del Cusco. *Anthropologica*. [online]. dic. 2006, vol.24, no.24 [citado 18 Marzo 2013], p.29-49. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122006000100002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0254-9212.