

PUEBLOS QUECHUAS

Los pueblos quechuas no tienen otras denominaciones, más sí un conjunto de identidades, entre las que se encuentran: Cañaris, Chankas, Chopccas, Huancas, Huaylas, Kana, Q'eros.

Conocemos actualmente como pueblos quechuas a un conjunto grande y diverso de poblaciones andinas de larga data, que tienen como idioma materno el quechua, en sus distintas variedades. Entre los distintos pueblos quechuas, se pueden ubicar los chopcca, los chankas, los huancas, los huaylas, los kanas, los q'ero y los cañaris. Juntas, estas poblaciones constituyen una parte mayoritaria de la población indígena en el Perú.

Los pueblos quechuas son poseedores de una cultura compleja y avanzada tecnológicamente, que se caracterizó por su gran adaptación a las condiciones geográficas y climáticas de esta región (Bonavía 1991). Esto les fue posible gracias a sofisticadas formas de aprovechamiento económico del territorio y a políticas de articulación entre diversos grupos (Lumbreras 1983; Murra 1978, 2002). Se trataba de pueblos de agricultores avanzados y de ganaderos de altura, cultivadores y criadores de especies que no eran conocidas en otras partes del mundo hasta la conquista y la creación del virreinato. Desarrollaron además numerosas técnicas en cerámica, en tejidos, metalurgia, arquitectura, medicina, agricultura, constituyendo una compleja civilización que fue parte central del Imperio Inca (Mayer y Bolton 1980).

En la actualidad, estos pueblos viven principalmente en la sierra del Perú y en países vecinos como Bolivia y Ecuador. No obstante, existe un importante grupo de población con lengua materna quechua que por diversos motivos ha emigrado a las ciudades capitales de departamentos. Frente a la escasa información oficial que el Estado peruano ha producido con relación a los pueblos indígenas andinos, la lengua indígena como idioma materno es un elemento clave que ha contribuido a la identificación de estos pueblos. No obstante, es importante precisar que la lengua no constituye el único elemento a considerar para la identificación de pueblos indígenas y que tampoco es una condición imprescindible.

Finalmente, el Ministerio de Cultura, en cumplimiento de función de elaborar y actualizar la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios, ha recopilado información secundaria que ahonda sobre la historia, instituciones distintivas y prácticas ancestrales de los pueblos quechuas. Este instrumento incluirá progresivamente, en los próximos meses, información histórica y cultural relevante sobre diferentes pueblos quechuas.

Historia

En la época del Tahuantinsuyo, los Andes centrales estaban ocupados por una serie de grupos diversos, muchos de los cuales son los antepasados de los actuales pueblos quechuas. Hablaban diversas variedades del quechua, tenían mitos y lugares de origen diferenciados, atuendos propios, y otras instituciones distintivas. Estos grupos, llamados “macroetnias”, señoríos o curacazgos (Parssinen 2003; Rostowrowski 1990), se dedicaron a distintas actividades productivas, como la agricultura, ganadería, diversas artesanías, minería, pesca y otras con diversos grados de desarrollo tecnológico y especialización.

Los diversos pueblos quechuas se enfrentaron entre sí en las guerras incaicas y durante las guerras en la conquista, ubicándose de uno y otro lado de los bandos en conflicto, mostrando que conformaban diversas unidades étnicas y políticas, y que no tenían un gobierno centralizado que los agregara a todos fuera del dominio estatal incaico (Stern 1986).

En su conjunto, los diversos pueblos quechuas han experimentado una serie de procesos comunes a todos que han modelado buena parte de sus instituciones económicas y políticas así como su forma de organización. Dichos procesos han influido también en sus expresiones culturales, tanto en lo material como en lo ritual, aunque en esos aspectos se han conservado en muchos casos notables diferencias regionales.

El primer gran proceso experimentado por los pueblos quechuas fue llamado catástrofe o colapso demográfico, experimentado por el conjunto de las poblaciones andinas a lo largo del primer siglo de presencia española. Los diversos desplazamientos poblacionales así como las epidemias, diezmaron a la población andina incluso antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI. Se estima que en su conjunto, la población del imperio incaico cayó de cerca de diez millones de habitantes, a solo un millón y medio a principios del siglo XVIII. La información existente no permite distinguir claramente efectos diferenciados de la caída demográfica entre pueblos quechuas u otros, pero sabemos que las caídas demográficas fueron extremadamente fuertes en el norte, fuertes en el centro y menos pronunciadas en el sur, lo que explica las actuales concentraciones de población indígena mayoritariamente al centro y sur andino (Cook 2010).

El segundo gran proceso que afectó a los pueblos quechuas fue la reducción a formas hispanas de asentamiento. Para facilitar el control político, económico y para asegurar la difusión y práctica de la doctrina cristiana, el conjunto de la población del Tahuantinsuyo fue forzada a asentarse en “pueblos de indios” conservando parte de sus autoridades tradicionales pero incorporando también nuevas formas de autoridad para su gobierno (Toledo 1975). Además de las reducciones, se promulgaron una serie de “ordenanzas” para el gobierno y la organización de la población indígena (Málaga 1974; Wernke 2013; Zuloaga 2012). Esto generó grandes cambios en los sistemas de autoridad tradicionales, la organización comunal y la composición demográfica de los pueblos originalmente existentes.

Un tercer cambio cultural importante es la introducción de la religión católica cristiana, en el conjunto de pueblos quechuas. En todas las reducciones, la doctrina (clases de catecismo) de hombres y mujeres era obligatoria. Sumada a la prohibición y represión de buena parte de los cultos tradicionales, tanto los rituales estatales incaicos centrados en el sol como los rituales y ceremonias locales, fueron reemplazados por cruces, cristos vírgenes y santos, promoviéndose las prácticas y ceremonias cristianas en reemplazo de las religiones autóctonas. Con el tiempo, muchas prácticas cristianas fueron incorporadas a las prácticas tradicionales, constituyéndose en costumbre (Estenssoro 2003). El resultado fue una religión andino-cristiana sincrética: sobre un universo y calendario ceremonial cristiano se incorporaron diversas características de las antiguas deidades y prácticas en los símbolos y prácticas cristianas (Marzal 1988). Los cultos tradicionales desaparecieron o se transformaron, sobreviviendo una serie de rituales en prácticas mágicas o prácticas de curación, en diversas regiones de los Andes. Las antiguas creencias y seres sobrenaturales se incorporan a las creencias cristianizadas y se les encuentra en el conjunto de relatos y mitos aún existentes. En su conjunto, los pueblos quechuas conservan hoy en día como parte de sus prácticas tradicionales, un conjunto de rituales, música, danzas, formas de organización religiosa, que constituyen una práctica religiosa singular andina (Coombs 2011).

Los pueblos quechuas se habían adaptado bastante bien al sistema colonial, hasta que en las últimas décadas del siglo XVIII la rebelión de Túpac Amaru II y los movimientos independentistas motivaron la eliminación de los privilegios que mantenían la nobleza y las autoridades indígenas (O’Phelan 1988). Ya con la independencia y la instauración de la República, la situación no mejoró. Así, a fines del siglo XIX la mayor parte de la población hablante de lenguas andinas se encontraba excluida de las instituciones de gobierno (Démelas 2003). A nivel nacional y regional, esta población estaba excluida del voto, mientras que a nivel local las élites blancas o mestizas (mistis) habían adquirido poder (Manrique 1988).

En el siglo XX se dio un proceso de reconstitución comunal que dio pie al reconocimiento estatal de comunidades de indígenas. A partir de las constituciones de 1920 y 1933 se

empezó a reconocer comunidades indígenas en el interior del país. El Estado reconoce por esta vía la personería jurídica de colectivos indígenas, que para ello deben mostrar al Estado pruebas de existencia inmemorial (Remy 2013; Trivelli 1992). En este contexto, la conformación de las comunidades indígenas estuvo estrechamente relacionada con la continuidad histórica y la conexión territorial desde la época de las “reducciones de indios” con el Virrey Toledo.

El gobierno militar reemplazó posteriormente el título indígena, considerado como peyorativo, por el de campesino, con el Estatuto de comunidades promulgado en 1970 (Remy 2013; Urrutia 1992). El cambio no fue solo nominal, pues supuso un nuevo énfasis en las actividades económicas del campo --agricultura y ganadería-- antes que en el reconocimiento como poblaciones indígenas como criterio central para la conformación de comunidades.

La Reforma Agraria que llevó a cabo el gobierno de Velasco Alvarado y las crisis productivas en el campo explican, entre otros factores, los procesos migratorios de mediados de siglo hacia las ciudades capitales, en especial hacia Lima. Por otro lado, a mediados del siglo XX los servicios de educación se expandieron hacia las zonas rurales del país y las vías de comunicación se ampliaron, con lo que se redujo el aislamiento de estas poblaciones. Por último, la constitución de 1979 restituyó el derecho de voto a los analfabetos, permitiendo el proceso de sustitución de autoridades mistis y de poderes locales, sobre un número considerable de municipios distritales y provinciales con población quechuahablante (Ansión 1994; Degregori 2006).

No obstante, una de las mayores causas de la movilización de grandes sectores de población quechua centro y sur andina fue el periodo de violencia política que experimentó el país durante las décadas de 1980 y 1990. De acuerdo con las cifras oficiales, el conflicto armado interno que inició Sendero Luminoso involucró, tanto del lado insurgente como del de las fuerzas del orden, principalmente a población quechua hablante. De hecho, tres de cada cuatro víctimas mortales tenían como lengua materna el quechua. Es así que en los departamentos de Ayacucho, Junín, Huánuco, y otros adyacentes, se produjo una masiva expulsión de población hacia las ciudades de la costa (CVR 2003).

En el Perú contemporáneo la presencia de los quechuas se deja sentir a lo largo del territorio. En años recientes las identidades culturales que habían sido homogenizadas principalmente por el rótulo de “indio” han aflorado y pueblos como los q’ero y los chopcca —por mencionar solo dos— reivindican su origen ancestral. Aunque parezca difusa o profundamente mezclada con la cultura de origen hispano, la matriz cultural quechua mantiene su vigencia en el siglo XXI a través de distintas expresiones.

Lengua quechua

La actual distribución del quechua en el Perú es el resultado del proceso histórico de difusión y conformación de las diversas variedades geográficas. En realidad, el quechua es una familia lingüística, con diversas variedades distribuidas en siete países de América del Sur (Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina, Chile y Brasil) según datos del Ministerio de Educación (DNLO, 2013). En el Perú, las variedades de quechua se agrupan en dos grandes ramas: quechua I y quechua II (según terminología de Torero 1964). El primero se ubica en la zona central del país y el segundo en las zonas norte y sur. Su distribución corresponde a los fenómenos históricos de expansión del idioma en el último milenio, cuyo proceso explica la existencia de diversas variantes geográficas (Cerrón 1987; Chirinos 2001; Moseley 2010).

Según datos del Ministerio de Educación (DNLO, 2013), en el Perú el quechua es considerado una lengua vital, aunque muchas de sus variedades, en realidad, estén en peligro o serio peligro. Hay ciertamente una disminución significativa de la importancia relativa del quechua como idioma en el país (al inicio del siglo XX, 60% de la población era quechua hablante, en tanto que a inicios del siglo XXI, sólo lo es el 15%), pero en términos absolutos hay más quechua hablantes en el 2014 de los que había en 1876 (Ribota 2012). Además, al menos un tercio de los quechuas hablantes se encuentran en espacios urbanos (Valdivia 2002).

No hay duda sobre la mayor antigüedad del quechua I. Por ello, se presume que el quechua es originario de algún lugar de los Andes centrales. Efectivamente, el primer gran desplazamiento y expansión del quechua parece haberse producido en la propia zona central, en oleadas sucesivas bastante antiguas, lo que explica en parte la gran diferencia entre las diversas subramas del quechua I.

El siguiente proceso de desplazamiento se generó en tiempos previos al imperio de los Incas, por movimientos de población y cambios demográficos. El quechua reemplazó al aimara como lengua local en las zonas sur y centro andinas, tanto en zonas como la sierra de Lima pero sobre todo las actuales zonas de Cusco, la zona Collao de Puno y parte de Apurímac. Las variedades de estas zonas mantienen por ello una serie de características fonológicas del aimara antiguo, como las fricativas y las glotalizadas, hoy específicas del quechua de Cusco y Puno. Posteriormente, la lengua se difundiría también hacia la sierra norte, sustituyendo parcialmente a antiguas lenguas locales como el culle (Torero 1964), así como a algunas otras lenguas actualmente desaparecidas de las que no tenemos noticia fuera de topónimos y algunos otros indicios dispersos. Así, el quechua se consolidó inicialmente como idioma pan andino en el período inca, probablemente alentado desde el Estado como la lengua de la administración y del control, pero también de la difusión de saberes, del ejército y de la reciprocidad y el intercambio entre grupos. Con el imperio, el quechua se convertiría en la lengua general (lengua franca) de la comunicación entre poblaciones diversas que hablaban idiomas distintos, hoy desaparecidos.

El proceso de expansión y la consolidación del quechua como idioma principal, y ya no solo como lengua franca, se dio durante el período colonial. Considerando que era más fácil difundir la doctrina cristiana en un idioma nativo que la gente ya conocía, los sacerdotes evangelizadores promovieron el quechua en buena parte del territorio colonial. Es muy probable que haya sido la catequización en quechua, sumada al establecimiento de la doctrina en las reducciones de indígenas, lo que terminó de consolidar el quechua como idioma indígena mayoritario en las zonas nortes del país (Estenssoro 2003).

Como resultado de estos procesos de cambio lingüístico, es posible hoy en día identificar al menos, nueve variedades de quechua, distribuidas geográficamente entre los Andes y áreas de la selva norte (quechua II-norte), la sierra central (quechua I) y la sierra sur (quechua II-sur). Las nueve variedades agrupadas en cuatro ramas se encuentran clasificadas en el Documento nacional de lenguas originarias del Perú publicado por el Ministerio de Educación en 2013, en el marco de la Ley N.º 29735, Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento, y difusión de las lenguas originarias del Perú. Actualmente, el Ministerio de Cultura registra 43 intérpretes y traductores.

Instituciones sociales, económicas y políticas

La principal forma prehispánica de organización de las poblaciones quechuas que se conoce es el ayllu, institución fundada originalmente en el parentesco. Formas de organización similares, con base en el parentesco, se encuentran aún en algunas zonas de Cusco y Apurímac (Skar 1997). No obstante, aunque no todas las comunidades campesinas forman parte de pueblos indígenas, en la actualidad, la forma más extendida de organización de los pueblos quechuas contemporáneos es la comunidad campesina.

Esta forma de organización de base colectiva y territorial cuenta con una dirigencia, elegida democráticamente cada dos años de acuerdo a la ley vigente (ley de comunidades campesinas de 1970), encargada de regir los asuntos colectivos y la intermediación con el Estado. La dirigencia comunal se compone de entre 8 y 14 o más cargos, contando entre ellos un presidente, un secretario, un tesorero, un fiscal y otros cargos menores. La directiva comunal responde ante una asamblea comunal, considerada la máxima instancia de organización y decisión de la comunidad. Dependiendo de las comunidades, las asambleas se realizan al menos una o dos veces al año. Las comunidades son propietarias de su territorio y garantizan a sus miembros el acceso a parcelas de cultivo y pastos en usufructo. A cambio de ello, los comuneros ocupan los cargos de dirección de la comunidad, asisten a las asambleas y son convocados a faenas de trabajo en beneficio colectivo, para diversas obras (Diez 2007).

Si bien existe una caracterización general, hay también gran diversidad entre las comunidades. Dicha diversidad se relaciona con la dimensión y el número de integrantes de las comunidades, como por su historia de conformación, los tipos de territorios que ocupan y sus principales actividades productivas. Asimismo, por su cercanía o distancia a ciudades intermedias. Las comunidades más pequeñas tienen formas organizativas basadas en la proximidad y el parentesco, en tanto que las comunidades más grandes con más integrantes y de mayor extensión pueden tener formas de gobierno basadas en facciones que expresan tensiones entre diversos sectores (Diez 2012).

En muchas zonas del país, las comunidades quechuas suelen integrar asociaciones y organizaciones de diverso nivel, desde lo local hasta lo nacional, pasando por una o dos instancias provinciales o regionales. Existe, sin embargo, un déficit de representación articulada de los pueblos y comunidades quechuas, que muchas veces no están integrados o no son efectivamente representados en las organizaciones regionales o nacionales existentes.

Además de la organización colectiva alrededor de la comunidad, en algunas zonas del centro y del sur del Perú, los grupos quechuas cuentan con un sistema local de cargos tradicionales, conocidos como envarados o varayoqs. Se trata de una forma de organización derivada de los antiguos cabildos de indios que gobernaban los pueblos durante la Colonia. Tras varias transformaciones, la mayor parte de estos varayoqs cumplen funciones de cuidado de los campos así como una serie de obligaciones rituales centradas en la celebración del calendario litúrgico. En algunas comunidades tienen también la función de auxiliar a las autoridades políticas (tenientes y gobernadores) así como a las directivas comunales. Los varayoqs se caracterizan por vestir ropa tradicional pero sobre todo por llevar una vara de autoridad, por lo general labrada en madera dura, en ocasiones adornada con anillos de metal, que se constituye en el símbolo de su autoridad (Perez Galán 2004; Rasnake 1989).

En las comunidades existe por lo general una serie de otras organizaciones, generadas a lo largo del siglo XX en respuesta a las necesidades de gestionar el desarrollo local, administrar recursos comunes o proveerse de servicios. Por ejemplo, en las dos últimas décadas se ha extendido en el sur andino la presencia de rondas campesinas, que se generaron a similitud de las organizaciones creadas en la sierra norte, en ocasiones como derivaciones de los comités de autodefensa de los años de la guerra subversiva. Aunque actualmente gozan de creciente importancia en varias regiones y se constituyen en una instancia complementaria de gobierno comunal, no es un tipo de organización exclusivo de los pueblos quechuas, pues es compartida también por poblaciones de otros pueblos así como por poblaciones mestizas (Degregori 1996). De cualquier modo, ninguna de las otras formas de organización tiene el mismo nivel de representatividad que la comunidad campesina.

Creencias y prácticas ancestrales

Los pueblos quechuas se caracterizan por una serie de creencias y prácticas ancestrales vinculadas a manifestaciones materiales e inmateriales de su cultura, ambas producto de procesos de transformación y de adaptación al espacio que han ocupado, como también a una serie de influencias hispanas.

En esta sección, enumeramos una serie de elementos de la cultura material e inmaterial de los pueblos quechuas, compartidos por la mayoría de pueblos, aunque por lo general es posible observar variantes regionales o locales sobre estos elementos.

Herramientas y tecnología agrícola

Las culturas quechuas tradicionales y varias de las actuales poblaciones manejan un complejo sistema de producción agrícola, que combina el manejo de terrazas (andenes) u otras formas de transformación del suelo (camellones, pozas), con sistemas de irrigación y de rotación de cultivos, asociados al descanso regulado. Estos sistemas se desarrollan sobre todo para la producción de tubérculos (papa, olluco, oca, mashua) o gramíneas andinas (quinoa, kiwicha, cañihua) y están asociados a tipos específicos de labranza (chuki, t'aya, wachu) y a herramientas propias, propias de zonas de altura y de pequeña extensión (Morlon 1996; Gonterre 2009).

Entre las herramientas quechuas se cuenta como la más característica la chaquitaqlla o arado de pie. Esta herramienta, con diversas variantes, ha sido muy difundida en las zonas centro y sur andinas, y supone un trabajo en equipo para arar y roturar la tierra. También se cuentan otras herramientas empleadas en mayor o menor medida para la actividad agrícola (Bourliaud et al 1988; Lechman et al 1981; Pino 2001).

Tejidos y vestimenta

Los tejidos son tradicionalmente muy importantes para los pueblos quechuas. Constituyen de un lado la base de su vestimenta característica, pero están también vinculados a la identidad y la diferenciación entre diversos grupos y comunidades, y son un elemento central en la construcción de las relaciones humanas inter personales e inter grupos. En las épocas del Tahuantisuyo eran importantes como vehículos de construcción de alianzas por reciprocidad y eran regalos muy apreciados. Actualmente forman parte de los regalos que se entregan en ocasión de matrimonios y para la iniciación de los cargos tradicionales.

Los tejidos utilizan todo tipo de fibras, pero principalmente algodón y lana (de camélidos y ovejas), que trabajan en su color natural pero la mayor parte de las veces teñidos con sustancias de origen vegetal y mineral. Cuentan con diversas técnicas de hilado y tejido; destacando el telar de cintura y el telar horizontal. Los tejidos más elaborados son llamados pallay y también awayos o aguayos (Franquemont 1992; Silverman 1994; Sánchez Parga 1995).

La vestimenta tradicional quechua se compone de una serie de piezas características entre las que se cuentan el aqsu y la huwuna (camisa interior), diversos tipos de mantas: kipucha (manta pequeña), unkhuña o q'ipirina (mantilla), el phullu (manta), la llijlla (chal) y la hirha (manta grande para cargar). Cuentan con una serie de piezas complementarias como el chumpi (cinturón), la chuspa (bolso), el chullo (gorro), la llaquilla (chalina) y la hakiwa. Además se cuentan una serie de piezas de origen español que han sido apropiadas y adaptadas a los usos y prácticas quechuas tradicionales, como las polleras, los ponchos (que han reemplazado a los unkus antiguos), los sacos (camisas) y los chilikus (chalecos). Es de señalar que estas vestimentas sólo son habituales en algunas comunidades tradicionales aisladas, pero que en la mayor parte de las comunidades quechuas son vestidas únicamente para las fiestas y actos solemnes o rituales (Carrasco 2006).

Creencias y mundo sobrenatural

Diversas etnografías señalan que los pueblos quechuas conciben un mundo tripartito: kay pacha, uku pacha y hanan pacha, que pueden traducirse como el mundo de los seres humanos, el mundo de abajo o más precisamente de “adentro”, y el mundo superior, de los espíritus y seres poderosos, respectivamente.

Kay pacha, este mundo, es el mundo de los seres vivientes, de los humanos (runas) y de las plantas y animales. Sin embargo, los mundos pueden conectarse y existe en determinados lugares el país la creencia de que existen puertas o pasos entre los mundos. Se considera que algunos animales, como la serpiente (amaru), el toro o el sapo, pueden pasar de uno a otro mundo (Gow 1982).

Existe también la creencia en una serie de seres poderosos y sobre naturales, del hanan o del uku pacha. Los más poderosos y difundidos son la pachamama, los wamanis o apus, los santos y la mamacocho. La pachamama o madre tierra es omnipresente y responsable de la fertilidad y del bienestar. Aunque no existe propiamente un culto a la tierra, sí está presente en un sinnúmero de ritos propiciatorios vinculados a la fertilidad y la buena fortuna productiva. La forma principal de atención a la pachamama es el “pago”, la ofrenda enterrada en el suelo a manera propiciatoria pero también la ch'alla, el derramamiento de alcohol previo a cualquier libación. La mamacocho representa la madre

de las aguas y tiene una función similar aunque menos presente que la pachamama, está vinculada a los lagos, los ríos y también a la provisión de la lluvia. Otros seres sobrenaturales importantes son los Apus o Wamanis, o espíritus de los cerros, considerados como seres independientes unos de otros, con conciencia y capacidad de actuar sobre la tierra y los seres humanos y en particular sobre el ganado. Son considerados los seres tutelares de amplios territorios bajo su influencia. Se considera que los individuos pueden eventualmente comunicarse con los cerros y establecer pactos, por medio de curanderos especialistas (García 1998; Gentile 2012).

Los santos son también seres sobrenaturales característicos del panteón de seres sobrenaturales quechuas. Se les representa como espíritus que aparecen y caminan eventualmente sobre la tierra, concediendo favores e influyendo sobre este mundo (Morote 1988).

Existen también una serie de seres vinculados a los recursos naturales y que tienen más bien un carácter ambiguo, pues pueden ser tanto nocivos como benefactores, como las sirenas, vinculadas a las fuentes de agua, el muqui en las minas y profundidades de la tierra y los supays o saqras, vinculados también al mundo de abajo. También están los gentiles, considerados como antepasados.

Circulan una serie de historias sobre personajes nocivos o castigados por faltas cometidas, la mayor parte de ellos marcados por la falta de observancia de las reglas, de la solidaridad o de la reciprocidad, se cuentan entre estos el naqaq o pishtaco, sacador de grasa, las umas o cabezas desprendidas del cuerpo, la qarqacha o condenado y varios otros (Ansión 1987).

Existe una práctica mágico-religiosa de comunicación con estos seres y fuerzas sobrenaturales, algunas de carácter propiciatorio, como los pagos, las tinkas o las wylanchas, en tanto que otros comportan prácticas de sanación. Existen para ellos diversos tipos de especialistas desde los hueseros o componedores hasta los paqos, curanderos, layqas o chamanes, encargados de la comunicación con los espíritus. Los dos principales rituales son los pagos y las mesas. Los primeros son ofrendas a los espíritus la mayoría de veces consumidas por el fuego y enterradas, en tanto que las mesas suponen mecanismos de comunicación con el más allá, se trata de ofrendas y diversos objetos dispuestas sobre mantas que recrean y simbolizan diversos seres y fuerzas actuantes en el mundo (Fernandez 1997). Parte de los rituales católicos —particularmente ritos y prácticas antiguas— están también incorporados a las prácticas tradicionales quechuas, sirviendo de comunicación con fuerzas y espíritus sobrenaturales como los santos, los cristos y las vírgenes. En algunos casos, el sincretismo religioso integra los personajes tradicionales con los santos católicos, generando identificación entre ellos, como en el caso de Santiago con Illapa y el ganado o la pachamama con algunas advocaciones de la Virgen.

Música, géneros musicales y danzas

Los pueblos quechuas tienen una serie de géneros musicales, todos ellos herencia de música prehispánica que, por supuesto, ha ido evolucionando con el tiempo. El género más característico y extendido es el huayno, que comporta canto y baile. Su ritmo característico es de tres tiempos (introducción, desarrollo y fuga), tiene diversas variantes en el Perú, tomando algunas de sus derivaciones nombres específicos como el Huaylas o el Huaylarsh. También son importantes varios géneros de cantos, conocidos bajo diversos nombres y variedades según las regiones. Derivados de los antiguos harawis, son llamados también cantos de recuerdo y suelen tener temas nostálgicos. Se cuentan entre estos el yaraví, el triste y la muliza (Vásquez 2007).

Existen también otros tipos de cantos, menos públicos y conocidos, asociados por lo general a actividades productivas. Se trata de cantos colectivos, entonados en grupo en ocasión de cosechas (haychalla, wankas, qashua), la marcación del ganado (wakataki), o la limpieza de acequias (hualina). Otros conjuntos de cantos están asociados a una serie de danzas, particularmente los cantos de carnavales, tomando distintos nombres según las regiones (whiphala, pumpin, puqllay, wayllacha), así como los cantos de adoración como las huaylías o huaylijías.

Por su parte, la ejecución de las piezas suele estar a cargo de conjuntos de músicos, desde dos o tres hasta grupos más numerosos; los grupos ejecutan instrumentos complementarios como arpa y violín, pero también grupos de sikuris o de flautas. Existe también un tipo de ejecución unipersonal muy extendido consistente en un solo músico que ejecuta al mismo tiempo un instrumento de percusión y un aerófono, tinya y quena o caja y flauta, muchas veces acompañando a algunos danzantes tradicionales (Robles 2000).

En el caso de las danzas, son frecuentes en fiestas y celebraciones como la siembra o la cosecha, y también durante los carnavales, en los cuales las danzas grupales toman formas de paseos. Entre estas danzas se cuentan los pujllay, las cachuas o kashuas y las múltiples danzas de carnaval. En esta línea, son particularmente importantes una serie de danzas y pruebas de habilidad y competencia, que toman el nombre genérico de atipanakuys (competencia, enfrentamiento). Aunque la competencia es un elemento presente en múltiples escenarios y en diversos géneros, es particularmente notable en casos como las danzas de tijeras que tradicionalmente se realizan en un desafío que incluye música, danza, acrobacia y otras pruebas de habilidad y resistencia (Romero 1993).

La música quechua tradicional se caracteriza también por un conjunto de instrumentos tradicionales de viento y percusión, entre los que destacan, entre otros, varios tipos de quenenas y pinkullos, semejantes a las flautas; las zampoñas, sikus o sikuris, llamadas

también flautas de pan, de diversos tonos y tamaños; las ocarinas, generalmente de cerámica; los pututos hechos de conchas marinas así como los wakrapukus elaborados con cuernos de vacunos. A todos estos instrumentos se les suman varios otros traídos de Europa pero adaptados y adoptados por las poblaciones quechua, entre los que se cuentan principalmente el violín, el arpa andina, el acordeón, la guitarra, el tambor y el saxofón (Romero 2004).

Fiestas y rituales

Los pueblos quechuas cuentan con una gama numerosa de fiestas y danzas tradicionales asociadas a las mismas (Romero 2008). Destacan por su número y su cobertura en el espacio las fiestas patronales católicas, incorporadas a las prácticas de los pueblos andinos desde el siglo XVI y que han dado lugar a una práctica ritual católica andina característica. Las fiestas patronales celebran a un santo patrón (un cristo, una virgen, una cruz, un santo o una santa) y suponen varios días de celebración bajo una estructura común: vísperas, días centrales y día de despedida, también llamado kacharpari.

Las fiestas patronales son ocasión de exhibir trajes típicos, de interpretar músicas tradicionales y de preparación de comidas y platos específicos de las localidades. Las fiestas suelen desarrollarse por medio de organizaciones, hermandades, mayordomías o sistemas de cargos, todos ellos bajo diversas formas de reciprocidad y obligación entre parientes y vecinos. Las fiestas patronales proveen una serie de mecanismos de vinculación, identidad, status y prestigio en los pueblos quechuas (Cánepa 2001).

Son también características una serie de fiestas vinculadas a actividades productivas, como la siembra y la cosecha, pero sobre todo la limpieza de acequias y las herranzas. Estos dos tipos de fiestas son más “tradicionales”, cuentan con más elementos indígenas que las fiestas patronales y se hallan ampliamente difundidas en muchas regiones de la sierra (Cloudsley 1988).

Las fiestas de limpia de acequias hacen referencia no sólo al trabajo colectivo y la reciprocidad generalizada (incluyen banquetes en los que todos comparten) sino también a los ancestros que proveen del agua, además de ensalzar las bondades y el trabajo correctamente realizado. Incluyen especialistas, cargos y también rituales propiciatorios. Suelen realizarse en mayo o septiembre, dependiendo de las comunidades y regiones. Estas fiestas tienen tanto fines rituales como técnicos, pues incorporan el trabajo de limpieza y reparación de sistemas tradicionales de irrigación, reservorios y canales (Ráez 2005).

Por su parte, las fiestas de la herranza, de marcación de ganado, se realizan a mediados de año, entre julio y agosto. Son también llamadas Santiago, rodeo, señalakuy o diachakuy, entre otras denominaciones. Combinan celebraciones colectivas y a nivel de las familias extensas, suponen una serie de ritos propiciatorios de pago a la tierra y a los

bdpi.cultura.gob.pe

cerros guardianes del ganado, y la marcación según diversas formas de los animales: marcas quemadas en vacunos, cortes y encintado de orejas en camélidos y costura de mechales de colores en ovinos. Hacia las zonas sur andinas se realizan también las wylanchas y tinkas de llamas y alpacas, ritos propiciatorios para la fertilidad de los animales que implican cantos, bailes, banquetes, pagos y sacrificio de animales. En algunas zonas de la sierra centro sur existe también el toropukllay, ceremonia, juego y espectáculo que combina en un acto ritual un cóndor y un toro, a manera de rito propiciatorio (Molinié 2009).

En diversas zonas de los andes quechuas se encuentran también una serie de danzas y juegos vinculados a la competencia y la destreza o la resistencia. Celebraciones como el el tantanakuy (empujones) y el takanakuy (golpearse con objetos por turnos), implican no sólo la habilidad individual sino también prestigios relativos colectivos. Una derivación colectiva de estos juegos de enfrentamiento es el chiarage, propio del sur andino, que enfrenta a comunidades enteras y que antiguamente refería a temas de asignación de derechos temporales sobre tierras (Gorbak 1962). En algunas zonas, estas pruebas de destreza incluyen carreras de caballos e incluso actos de acrobacia y faquirismo.

Por último los pueblos quechuas cuentan con más de una centena de bailes y danzas tradicionales, que se exhiben en diversas épocas del año en ocasión de las fiestas. Cada danza tiene música, pasos y vestimenta característicos, y son muchas veces consideradas elementos identitarios a nivel de regiones y comunidades: negritos, huitite, pallas, pastoras, huacones, ayarachis, chonguinos, diablada, tuntuna, avelinos, etc. (Mendoza 2001).

Organizaciones representativas de nivel comunal

Las comunidades campesinas han constituido de manera histórica la forma de organización, distribución del trabajo y posesión del trabajo de muchos pueblos indígenas, como es el caso de los pueblos quechuas. No obstante, el Estado peruano no cuenta actualmente con información pertinente que tome en consideración la complejidad histórica y cultural de la auto-identificación en el contexto andino.

En este contexto, se considerará de manera preliminar una lista referencial de comunidades campesinas de los pueblos quechuas, sobre la base de un porcentaje mínimo de 40% de población cuya lengua materna es el quechua, en dichas comunidades. Este modelo tiene como sustento el hecho de que la lengua es un referente central a través del cual se transmite la cultura, y constituye además una institución distintiva en relación al resto de la sociedad nacional.

Cabe precisar que la lengua no es el único elemento a considerar para la identificación de pueblos indígenas, y que tampoco es una condición necesaria para identificarse como indígena. En ese sentido, hacemos énfasis en el carácter referencial de esta lista que será

elaborada sobre la base de la información oficial pública disponible, y publicada entre julio y diciembre de 2015.

Bibliografía

ANSIÓN,
Juan

1987 Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho. Lima: Gredes.

1994 “Transformaciones culturales en la sociedad rural: El paradigma indigenista en cuestión”. En: Oscar Dancourt, Oscar, Mayer, Enrique y Monge, Carlos. Perú: el problema agrario en debate. Lima: SEPIA.

BONAVIA,
Duccio

1991 Perú: Hombre e Historia. I: De los Orígenes al Siglo XV. Lima: Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura.

BONILLA, Heraclio
(comp.)

1991 Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX. Quito: ed. Libri Mundi/Grosse-Luermern.

BOURLIAUD, J., HERVÉ, D., MORLON, P. & R. CHAKITAKLLA

1988 Estrategias de barbecho e intensificación de la agricultura andina. Lima: ORSTOM – PISA.

CÁNEPA, Gisela (ed.)

2001 Identidades representadas: Performance, experiencia y memoria en los andes. Lima, PUCP.

CARRASCO, Carmen

2006 Trajes típicos de la comunidad Urinsaya Ñawin Chaccopata. Lima: Tarea.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo

1987 *Lingüística quechua*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

1994 “En pos de una revitalización linguo-cultural”. En: *Anthropológica PUCP*, 1994, XII, (12): pp. 195-223.

CHIRINOS, Andrés

2001 *Atlas lingüístico del Perú*. Lima-Cusco: Ministerio de Educación - Centro Bartolomé de las Casas.

CLOUDSLEY, Tim

1988 “Las fiestas anuales de los indios quechuas”. En: *Anthropológica-PUCP*, 1988, VI, (6): pp. 327-333.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR)

2003 Informe Final. IX Tomos. Lima: CVR.

COOMBS, David (Ed.)

2011 Una mirada al mundo quechua. Aspectos culturales de comunidades quechuahablantes. *Comunidades y Culturas Peruanas* No 33. Lima: ILV.

COOK, David

2010 La catástrofe demográfica andina [Colección Estudios Andinos 6]. Perú 1520-1620. Lima: PUCP.

CORRALES, Egidia

2006 El ritual de la cosecha de papa en la comunidad de Conde, Canas. Lima: Tarea.

DEGREGORI, Carlos Iván

1996 Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso. Lima: IEP.

1998 Comunidades: tierras, instituciones, identidad. Lima: Diakonía, Cepes, Arariwa.

DEGREGORI, Carlos Iván y Ludwig HUBER

2006 “Cultura, poder y desarrollo rural”. En: Iguíñiz, Javier, Escobal, Javier y Carlos Iván Degregori, Carlos Iván. Perú: el problema agrario en debate. Lima: SEPIA.

DEMÉLAS, Marie-Danielle

2003 La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX. Lima: IFEA, IEP.

DIEZ, Alejandro

2007 “Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios”. En: Castillo y otros. ¿Qué sabemos de las comunidades campesinas? Lima: Grupo Allpa, pp 107-151.

2012 Conceptos políticos, procesos sociales y poblaciones indígenas en democracia. Estudio Binacional Perú-Bolivia. Lima-Cochabamba: Manuela Ramos-Ciudadanía.

ESTENSSORO, Juan Carlos

2003 Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: PUCP-IFEA.

FERNANDEZ, Gerardo

1997 Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los andes del sur. Cusco: Cera Las Casas.

FLORES GALINDO, Alberto (ed.)

1987 Comunidades Campesinas. Cambios y permanencias. Lima-Chiclayo: Concytec- CES Solidaridad.

FRANQUEMONT, E., C. FRANQUEMONT, B. ISBELL

1992 “Awaq ñawin: El ojo del tejedor. La práctica de la cultura en el tejido”. En: Revista andina, julio 1992, Cusco (1): pp. 47-80.

GARCÍA, Juan

1998 “Los santuarios de los Andes Centrales”. En: Millones, Luis, Tomoeda, Hiroyasu. Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos. Osaka: Museo Nacional de Etnología, pp 51-85.

GENTILE, Margarita

2012 “Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX”. En: Advocaciones Marianas de Gloria, San Lorenzo del Escorial, 2012, pp. 1141-1164.

GOLTE, Jurgen

1980 La racionalidad de la organización andina. Lima: IEP.

GONTERRE, Jean-Louis

2009 Papa madre. Historia de una exposición fotográfica. Lima. CIP.

GORBAK, C., M. LISCHETTI, C. MUÑOZ

1962 “Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia Kanas (Cuzco, Perú)”. En: Revista del Museo Nacional, 1962, XXXI.

GOW, Rosalind y Bernabé CONDORI

1982 Kay Pacha. Cusco: Cera Las Casas.

IICA-CIID

1985 Inventario tecnológico de los sistemas agrícolas de la sierra del Perú. Lima: IICA- CIID.

LECHMAN, Heather y Ana M. SOLDI (comps.)

1981 La tecnología en el mundo andino. México: Universidad autónoma de México.

LUMBRERAS, Luis

1983 Los orígenes de la civilización en el Perú. Lima: Milla Batres.

MÁLAGA, Alejandro

1974 “Las reducciones en el Perú (1532-1600)”. En: Historia y cultura, 1974, (8): pp. 141-172.

MANRIQUE, Nelson

1988 Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910. Lima: IFEA-DESCO.

MARZAL, Manuel

1971 El mundo religioso de Urcos. Cusco: Instituto de pastoral andina.

1988 El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cuzco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía). Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; PUCP.

MAYER, Enrique y Ralph BOLTON

1980 Parentesco y matrimonio en los andes. Lima, PUCP, 1980.

MENDOZA, Zoila

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

2013 *Documento Nacional de Lenguas Originarias (DNLO)*. Lima: Minedu.

MOLINIÉ, Antoinette

2009 “Le taureau aux ailes de condor. L’invention indigéniste d’une chimère andine”. En: *Ethnologie française*, 2009, 39 (1) : pp. 123-131.

MORLON, Pierre

1996 *Comprender la agricultura campesina en los andes centrales. Perú-Bolivia*. Lima: IFEA, CBC.

MOROTE, Efraín

1988 *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los andes*. Cusco: Cera Las Casas.

MOSELEY, Christopher (ed.)

2010 *Atlas of the World’s Languages in Danger*. Paris, UNESCO, 2010. En: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>, revisado 27 abril 2014.

MURRA, John

1978 *La organización económica del estado Inca*. México: Siglo XXI.

2002 *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP-PUCP.

O’PHELAN, Scarlett

1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

1997 *Kurakas sin sucesiones: del Cacique al Alcalde de Indios (Perú y Bolivia, 1750-1835)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

PARSSINEN, Marti

2003 Tawantinsuyu. El espacio Inca y su organización política. Lima, IFEA-PUCP.

PÉREZ GALÁN, Beatriz

2004 Somos como incas. Autoridades tradicionales en los andes peruanos. Madrid: Iberoamericana.

PINO, Vidal

2001 Herramientas y Sistemas Agrícolas en el Qosqo. Cusco: Asociación Iniciativa Comunal de los Andes, INCA.

RÁEZ, Manuel

2005 Dioses de las quebradas: fiestas y rituales en la Sierra alta de Lima. Lima: PUCP, Instituto Riva-Agüero – Centro de Etnomusicología Andina.

RASNAKE, Roger

1989 Autoridad y poder en los andes. Los kuraqkuna de Yura. La Paz: Hisbol.

REMY, María I.

2013 Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú [Documento de Trabajo N° 202]. Lima: IEP.

RIBOTTA, Bruno

2014 Diagnóstico Socio demográfico de los Pueblos Indígenas de Perú. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) – Fundación Ford, 2012. En: www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/6/40386/Peru_julio2010.pdf , consultado 27 abril 2014.

ROBLES, Román

2000 La banda de músicos. Las bellas artes en el sur de Ancash. Lima: UNMSM.

ROMERO, Raúl

2004 Identidades múltiples: memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

ROMERO, Raúl, (ed.)

1993 Música, danzas y máscaras en los Andes. Lima, PUCP.

2008 Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú. Lima: PUCP.

ROSTWOROWSKI, María

1990 “Las macroetnias en el ámbito andino”. En: Allpanchis, 35-36: pp. 3-28.

SÁNCHEZ PARGA, José

1995 Textos textiles en la tradición cultural andina. Quito: IADAP.

SILVERMAN, Gail

1994 El tejido andino: un libro de Sabiduría. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial.

SKAR, Harald

1997 La gente del valle caliente. Dualidad y reforma agraria entre los runakuna de la sierra peruana. Lima: PUCP.

STERN, Steve

1986 Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640. Madrid: Alianza editorial.

TOLEDO, Francisco de.

1975 Tasa de la visita General de Francisco de Toledo, Introducción y versión paleográfica de Noble David Cook. Lima: UNMSM.

TORERO, Alfredo

1964 “Los dialectos quechuas”. En: Anales Científicos de la Universidad Agraria, vol. II, N° 74, pp. 446-478. Lima: Universidad Agraria.

TRIVELLI, Carolina

1992 “Reconocimiento legal de comunidades: una revisión estadística”. En: Debate agrario, 1992 (14): pp. 23-37.

URRUTIA, Jaime.

1992 “Comunidades campesinas y antropología. Historia d un amor (casi) eterno”. En: Debate agrario 1992, (14): pp. 1-16.

VALDIVIA, Néstor

2002 Etnicidad, pobreza y exclusión social: la situación de la población indígena urbana en Perú. Lima: Grade.

VÁSQUEZ, Chalena

2007 “El canto colectivo, una hermosa práctica en las culturas populares del Perú”. En: Historia de la música en el Perú. Lima: Ministerio de Educación.

WERNKE, Steven

2013 Negotiated settlements: Andean communities and landscapes under Inka and Spanish colonialism. Gainesville: University Press of Florida.

ZULOAGA, Marina

2012 La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610). Lima: IEP-IFEA.