

Identidad cultural e interculturalidad en la comunidad campesina de Santiago de Maray, sierra de Lima.

Cultural identity and interculturality in the peasant community of Santiago de Maray, highlands of Lima

Agustín Enrique Bardales Padilla ^a Bardalesagustin1@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0439-9739>

^a Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Recibido Agosto/ 23/2020 • Aceptado: Setiembre /10/2020 • Publicado: Diciembre/30/2020

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo explicar los procesos que dan lugar a la identidad cultural y la interculturalidad en la comunidad campesina de Santiago de Maray a la luz de su historia local y de los cambios que se siguen dando hasta la actualidad. La metodología utilizada es de carácter comparativo y cualitativo combinándose el análisis histórico-arqueológico con entrevistas a profundidad realizadas al interior de este pueblo. Se ha logrado comprobar la pervivencia de determinadas prácticas culturales dentro de un contexto social cambiante. Esto se explica por la profunda interrelación entre la ritualidad contemporánea y los modos de organización y reproducción socio-económico de esta comunidad que ha estado siempre asociada con la actividad agropecuaria. Esto nos lleva a concluir que, al interior de Santiago de Maray, los procesos de interculturalidad, adaptación e identidad cultural deben ser entendidos desde una perspectiva histórica que presentan profundos cambios y permanencias, siendo procesos totalmente dinámicos y nada esencializados.

Palabras Clave: identidad cultural, interculturalidad, adaptación y permanencias.

^a Agustín Enrique Bardales Padilla

Artículo Protegido por Licencia Creative Commons: BY-NC-ND / Protected by Creative Commons: BY-NC-ND. Innova Shinambo es una revista de acceso abierto / Innova Shinambo is an Open Access Journal.

ABSTRACT

The objective of this article is to explain the processes that give rise to cultural identity and interculturality in the peasant community of Santiago de Maray in light of its local history and the changes that continue to take place to this day. The methodology used is of a comparative and qualitative nature, combining the historical-archaeological analysis with in-depth interviews carried out within this town. The survival of certain cultural practices within a changing social context has been verified. This is explained by the deep interrelation between contemporary ritual and the modes of organization and socio-economic reproduction of this community, which has always been associated with agricultural activity. This leads us to conclude that, within Santiago de Maray, the processes of interculturality, adaptation and cultural identity must be understood from a historical perspective that present profound changes and permanence, being totally dynamic processes and not essentialized at all.

Keywords: cultural identity, interculturality, adaptation and permanence

Introducción

El presente artículo explora la construcción de la identidad cultural, en la comunidad campesina de Santiago de Maray (sierra de Lima), expresada en la preservación y transmisión de su historia local y distintas prácticas culturales (rituales, mitos o creencias), las cuales están profundamente asociadas con sus sistemas de reproducción socio-económica que se han ido adaptando a lo largo de los años hasta llegar al contexto globalizado de hoy en día.

En ese sentido, y de manera complementaria, se aborda de qué manera,

y hasta qué punto, las políticas estatales, a través de la escuela o los proyectos de desarrollo, han abordado, acompañado y facilitado este proceso desde un enfoque intercultural.

En primer término es importante destacar que concebimos la idea de identidad cultural como un proceso dinámico y esencialmente histórico que implica constantes cambios pero también permanencias lo cual les da un sentido de pertenencia y singularidad a los integrantes de una determinada cultura y que se expresa, complementa y dinamiza en sus distintas prácticas culturales. En ese sentido, enfocamos a la identidad cultural como el resultado de un contexto histórico

^a Agustín Enrique Bardales Padilla

determinado. Este enfoque nos permite alejarnos toda postura esencialista en torno al concepto de cultura e identidad lo cual es totalmente contraproducente con los procesos históricos que son profundamente adaptativos, mutables y están ligados a estructuras sociales y económicas. Esta idea está asociada con lo que Jürgen Golte llama: “la racionalidad andina” entendida como un conjunto de procesos y mecanismos mediante los cuales las sociedades andinas le han dado sentido y han aprovechado su medio ambiente. En ese sentido las sociedades andinas, ante las limitaciones geográficas tuvieron que idear un sistema social que les permitiera no solo organizar su fuerza de trabajo sino el sistema socio-cultural en su conjunto a fin de lograr los medios de subsistencia y reproducir su forma de vida. Así tenemos que se consolidó y reprodujo un sistema cuyo núcleo central estaba en:

... la organización social y económica de la población y, de acuerdo a ella, en una forma especial de control territorial. Al conjunto de las estrategias elaboradas a través de los milenios de ocupación humana en los Andes lo llamaremos aquí "organización andina"... (Golte, 1980, p. 25).

De esta forma pensamos que concebir la identidad cultural, como parte de un proceso histórico dinámico, no responde solo a un ejercicio intelectual

sino mas bien a una realidad visible y palpable a lo largo de toda nuestra historia donde lo común era el intercambio constante entre las distintas culturas que precisamente definían su singularidad en su interacción con el “otro” lo cual para nada significa que no existan relaciones desiguales, violentas o de imposición. Al respecto es muy ilustrativo el artículo publicado por Iris Gareis, titulado: “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)” (2014) donde podemos notar como las poblaciones nativas seguían elaborando mecanismos de adaptación a pesar de las relaciones coloniales de dominación (Gareis 2004: 269). Este proceso permitió desarrollar una identidad cultural que se expresó en el afán de estas poblaciones, por preservar sus creencias culturales que estaban totalmente engarzadas con su núcleo social, económico y geográfico.

Por otro lado, en torno a la interculturalidad esta puede ser tomada desde una perspectiva histórica e inherente a los procesos de desarrollo socio-cultural humano o como enfoque conceptual desde una perspectiva política, filosófica y ética en lo que Zúñiga y Ansión llamaron “interculturalidad como principio normativo” (Zúñiga y Ansión, 1997, p. 5).

En el primer caso, desde una perspectiva histórica, la interculturalidad

^a Agustín Enrique Bardales Padilla

es un proceso recurrente en la historia de todas las sociedades humanas siendo las migraciones, invasiones e interacciones, entre los distintos grupos, la constante más que la excepción. En ese sentido se produce una “interculturalidad de hecho” que es entendida como las:

...relaciones en las cuales, aunque las personas no necesariamente lo quieran ni lo busquen, se ven influenciadas de manera importante por rasgos culturales originados en tradiciones diferentes a la propia. En este sentido, el mundo andino se ha caracterizado siempre por una gran diversidad cultural. (p.4)

Sobre este punto Trapnell y Neira agregan que:

En muchos sentidos, desde las poblaciones subalternas el ideal de interculturalidad no es una novedad, sino una nueva forma de frasear viejas demandas. En el caso peruano, lo novedoso hoy en día es que los ideales de interculturalidad van invadiendo el discurso público, ya sea formando parte de las políticas de Estado y la legislación, o como tema de interés creciente de sectores académicos” (Trapnell y Neira, 2004).

Ahora, esta interrelación, común a lo largo de la historia, influenciará de manera distinta dependiendo del contexto social, actitudes, prestigio o condiciones socio-culturales de las culturas involucradas. Bajo este esquema, y dada nuestra

diversidad cultural, se plantea transitar desde la interculturalidad de hecho a una interculturalidad como principio normativo (Zúñiga y Ansión, 1997, p. 5) lo cual implica un proceso dialógico que comprenda, necesariamente, un componente político a todo nivel (desde las organizaciones de base hasta la elaboración de políticas estatales) que debe ser complementado con una actitud individual asociada con el diálogo, el reconocimiento y el respeto a la diferencia, propugnando en todo momento una relación horizontal:

Entendida de ese modo, la interculturalidad implica la actitud de asumir positivamente la situación de diversidad cultural en la que uno se encuentra. Se convierte así en principio orientador de la vivencia personal en el plano individual y en principio rector de los procesos sociales en el plano axiológico social. El asumir la interculturalidad como principio normativo en esos dos aspectos – individual y social- constituye un importante reto para un proyecto educativo moderno en un mundo en el que la multiplicidad cultural se vuelve cada vez más insoslayable e intensa. (p. 5, 6)

En este punto es importante aclarar que el enfoque intercultural debe ser entendido como un proceso de diálogo constante donde no solo se dé lugar a las

distintas narrativas culturales sino que estas se incluyan dentro de un proyecto de país, y de desarrollo, mucho más amplio rompiendo con esquemas predeterminados que dan preferencia a las narrativas hegemónicas y de esa manera ir más allá de una tolerancia eminentemente discursiva. De esta manera:

...desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de las culturas que se implican en él y como expresión de la solidaridad entre ellas. En este sentido la interculturalidad no precisa sólo las condiciones antedichas de respeto mutuo y de igualdad de circunstancias sociales, precisa también que los grupos implicados se reconozcan recíprocamente capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades de ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tenidas en cuenta. Esto es, el respeto se hace aquí profundamente empático (Etxeberria, 2001, párrafo 6).

Bajo este esquema tanto la interculturalidad como la identidad cultural no son procesos acabados o cerrados sino que se encuentran en permanente construcción. Por lo tanto, como señala Etxeberria, “la interculturalidad... es la mejor expresión concreta -en contextos pluriétnicos- de la

realización de los derechos culturales que tenemos y de los correspondientes deberes.” (2001). En esa misma lógica concebimos la interculturalidad, siguiendo a Degregori y Huber, como un “... proceso de aceptación y reconocimiento del Otro, a transformarse... a partir del contacto con el diferente...” (Degregori y Huber, 2006, p. 482, 483)

Por lo tanto, la realidad sociocultural de nuestro país hace más que necesario un enfoque intercultural, a nivel político, en todo ámbito de las relaciones sociales y no solo estar circunscrito a determinadas esferas geográficas o culturales asociadas con lo rural asumiendo, erróneamente, que nuestra diversidad cultural no está presente en las migraciones que históricamente han ocurrido del campo a la ciudad.

Por otro lado también se debe remarcar que estos diálogos interculturales deben estar profundamente asociados, canalizados y enfocados no solo en el mero intercambio de ideas entre culturas distintas sino en la identificación de aquellas condiciones históricas, sociales y económicas que han cristalizado a lo largo de los años un sistema desigual que precisamente excluye todo tipo de diálogo intercultural horizontal. De esta manera cualquier intento por ejecutar un proceso de interculturalidad, sin incidir en las causas socio-económicas que generan la

exclusión de las narrativas indígenas, no tendrá un impacto significativo. Sobre este punto Fernet- Betancourt señala que el diálogo de las culturas:

“...sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc., que condicionan el intercambio franco entre las culturas de la humanidad, [...] para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina en el mundo” (Fernet- Betancourt, 2003, p. 11).

Es muy importante remarcar que por “un diálogo descontextualizado” se debe entender la acción de no tomar en cuenta o no comprender que la historia de los pueblos originarios está totalmente asociada con episodios de violencia e imposición cultural ejercida por las culturas hegemónicas o dominantes. Sin embargo, esto tampoco debe llevarnos a un análisis anacrónico y sumido en el pasado, sin ninguna relación con el presente, sino por el contrario partir de una base real, histórica, para así analizar los avances de los últimos años, las adaptaciones de los protagonistas y como estos grupos conciben sus propias políticas de desarrollo sin las cortapisas propias de las burocracias estatales o de los intereses privados.

En este punto es pertinente recordar que a lo largo de nuestra historia republicana la interacción del Estado para con la diversidad cultural ha presentado características que van desde la homogenización hasta el paternalismo lo cual es el reflejo de un sistema socio-económico excluyente y racista. De esta forma, señala Degregori, si hacemos un breve repaso, a nuestra historia republicana, en torno a los proyectos nacionales y su relación con la diversidad cultural nos encontramos con un paradigma oligárquico excluyente. Ni bien nació nuestro país como república independiente, los grupos indígenas y afroperuanos eran considerados “ciudadanos” pero estaban totalmente excluidos del voto mientras que el tributo indígena y la esclavitud siguieron vigentes hasta 1850. Esta situación de profunda inequidad fue una de las causas de la derrota en la Guerra con Chile (1879-1883). A este primer proceso le siguió un paradigma populista pero homogenizador, caracterizado por la idea de “civilizar” al poblador indígena llevándolo de la “barbarie” a la “modernidad” (Degregori, 2001).

Esto comienza con los proyectos de la “Patria Nueva” de Leguía, en el Oncenio (1919-1930), hasta la década de 1980 con el primer gobierno de Alan García. Este periodo está marcado y

^a Agustín Enrique Bardales Padilla

acompañado, a su vez, por amplios procesos de corte “nacionalista” o “nacional popular” que en nuestro caso tuvo como su máximo exponente en el gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas liderado por el General Juan Velasco Alvarado que encarnó una auténtica “revolución desde arriba” o por decreto. Es en este periodo que se dan sucesos tan importantes como la Ley de Reforma Agraria (1969) y, años más tarde, ya sin Velasco, se consiguió el voto indígena en 1979 solo por mencionar algunos ejemplos (ibid.).

Este proceso continuó, a nivel Latinoamericano, en la década de 1980 con el advenimiento de movimientos indigenistas en Bolivia, Ecuador o México pero que en el Perú no se pudieron cristalizar. Pasado el periodo de violencia política de los 80s, y el embate neoliberal inicial de la década de los 90s, será en el gobierno de transición de Valentín Paniagua donde se retomó un acercamiento intercultural, desde el ámbito político-normativo, con las comunidades indígenas. Esto se expresó, por citar un ejemplo, en la creación de Dirección Nacional de Educación Bilingüe (DINEBI) el año 2000. Ya en el 2008 el Perú ratificó el Convenio 169 de la OIT que contempla el reconocimiento y respeto de los derechos indígenas dentro del Estado al tiempo que garantiza y exige que

los gobiernos de turno se comprometan a salvaguardar dichos derechos. Este convenio se complementa con la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2008. En ese marco, en el año 2011, se aprobó la Ley N° 29785, Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios. Sin embargo, la conflictividad social en torno a los proyectos mineros sigue vigente, como en el caso de la región Apurímac por citar solo un ejemplo, o el asesinato de líderes medio ambientales indígenas como en el caso de Madre de Dios.

Metodología

El presente es un estudio cualitativo y comparativo donde se incluyen informes arqueológicos, documentos históricos coloniales (como un juicio por idolatrías del año 1677, que narra un episodio de la vida cultural del pueblo) y entrevistas a las personas que viven en la comunidad de Santiago de Maray. Sobre el trabajo de campo, se realizaron, en total, cuatro viajes a la comunidad: el 2010, 2013, 2016 y 2017. Todos estos datos se obtuvieron en el marco de la realización de las tesis de Licenciatura en Historia y Maestría en Antropología, que el autor presentó en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Bardales, 2016, 2018).

Se realizaron un total de treinta y cinco entrevistas a pobladores residentes de Santiago de Maray y en Lima se entrevistaron a cinco personas de la Asociación de Migrantes. Se combinó tanto entrevistas a profundidad como conversaciones informales con las personas acerca de la cultura, sociedad, economía e historia de la comunidad.

Resultados

La comunidad de Santiago de Maray, es uno de los seis pueblos pertenecientes al distrito de Checras, ubicado en la provincia de Huaura, departamento de Lima. Lleva el nombre en honor al apóstol Santiago al que inclusive le dedican una festividad en el mes de julio.

Checras es uno de los 12 distritos de la Provincia de Huaura (Departamento de Lima), la cual limita por el norte con la Provincia de Barranca y el Departamento de Ancash; por el este con la Provincia de Cajatambo y la Provincia de Oyón y el Departamento de Pasco; por el sur con la Provincia de Huaral; y por el oeste con el Océano Pacífico. Desde la década de 1980 esta zona es conocida también como Norte Chico (Bardales, 2018, p. 46). Esta comunidad está ubicada a 3320 msnm en la margen izquierda del valle del río Checras, el cual conforma una de las principales subcuencas del río Huaura, siendo los

pueblos más cercanos: Puñún y Canín. También es pertinente señalar que, a una altitud de 3800 msnm, se encuentra ubicado “Maray viejo” que era el antiguo asentamiento del pueblo pero que fue desocupado en 1970 a raíz de un fuerte terremoto, trasladándose la población a la actual comunidad de Santiago de Maray.

Historia y cultura:

El pueblo de Maray posee una interesante historia prehispánica, colonial y republicana cargada de distintos elementos culturales que se han ido reproduciendo hasta el día de hoy.

En ese sentido posee una tradición histórica caracterizada por la adaptación y la resistencia cultural (Bardales 2016). Así tenemos que en la época prehispánica las excavaciones y trabajos realizados por el arqueólogo Aldo Noriega, señalan que los pobladores de esta zona tuvieron interacción con los incas, pasando a formar parte de su radio de influencia, existiendo cuatro centros adoratorios. Por ejemplo, es interesante notar que, uno de esos centros se llamaba: Quillahuanca que en quechua significa “huaca de la luna” estando, en el mundo andino, asociado con una deidad femenina. Sin embargo, con la llegada de los españoles el culto a la luna fue reemplazado por la adoración a la Virgen, en concordancia con el género de la deidad femenina andina. En ese sentido, hasta el día de hoy, la patrona del pueblo vecino de

^a Agustín Enrique Bardales Padilla

Oyón es la Virgen de la Asunción (2003, 2008 y 2011).

Por otro lado el pueblo de Maray (según el "Informe Final del Proyecto de Investigación y delimitación arqueológica Maray (Checras- Huaura)" presentado por Aldo Noriega en el 2011) presenta una zona arqueológica, llamada Tupish, que demuestra sucesivas ocupaciones desde el año 1000 hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI, donde fueron reubicados en otra zona, que los lugareños llaman Maray Viejo. El motivo del traslado responde a los planes de usufructo de mano de obra y evangelización que fueron emprendidos por parte de la administración colonial española. Noriega destaca, en el plano ritual, la presencia del culto a la planta del maíz, en dicha zona, lo cual pudo corroborar con el hallazgo de un fragmento de cerámica y una "conopa lítica" asociada con esta planta (Noriega, 2011, p. 111).

Por otro lado, múltiples investigaciones (Cock y Doyle, 1979; Duviols, 1977; Huertas, 1981; Iwasaki, 1984; Krzanowski, 1986; Griffiths, 1998; Bardales, 2016, 2018) han señalado y demostrado que durante la ocupación colonial, el pueblo de Santiago de Maray, fue objeto de las famosas campañas de extirpación de "idolatrías" que fueron persecuciones religiosas, emprendidas por los españoles desde 1609, en contra de los rituales nativos. Estas persecuciones

terminaban en juicios donde los indígenas eran acusados e interrogados en torno a sus creencias religiosas contrarias a la fe católica. Dichos juicios se han conservado, en su mayoría en el Archivo Arzobispal de Lima. Se ha contabilizado que, en el pueblo de Maray, se realizaron un total de 6 procesos desde 1647 hasta 1804 (Gutiérrez, 1996; Bardales, 2018, p. 142). De esta forma, estos juicios demostraban una importante actividad "idolátrica" por parte de los pobladores, que no era otra cosa que la práctica de su cultura expresada en sus rituales y la narración de sus mitos de origen. Así tenemos registros de ritos o cultos dedicados a los muertos, al sol, la luna, al rayo, las estrellas, al arco iris, los remolinos, la tierra, los animales, las plantas, al mar, las cochas, los puquios, los ríos, el fuego y al agua (Huertas, 1981, p. 69-91). Sobre el ritual al agua (también llamado champería o limpieza de los canales) es pertinente señalar que se sigue celebrando hasta la actualidad, lo cual ampliaremos más adelante. De esta manera la narración colonial que se hace sobre este ritual es la siguiente:

... declaro que adoraba un puquio nombrado Curicalla de donde tiene su origen la asequia principal del dicho pueblo de Maray, a un lado de un cerro nombrado Guanpucani y a dicho cerro adoraba también Yaullatullu que dicen era su pacarina de donde deciendo, y un hombre de solo un pie que fue el primero

^a Agustín Enrique Bardales Padilla

que abrió dicha asequia y a los tres al puquio Curicalla, cerro Guanpucani y a su pacarina Llaullatullu como a dueños del agua y de la asequia ofresian sacrificios dos veces en cada año una por el mes de octubre al tiempo de arar las chacras y otros por el mes de arar las chacras y otras por el mes de abril al tiempo de la limpia de las asequias y los asian en el origen de ella que esta media legua antes del nacimiento de dicho puquio por no atreverse a llegar a el de temor y respeto haciendo una grande oguera de fuego degollando dos cuyes se derramaba por donde estaban dicho cerro y puquio y de la misma forma asperjaban chicha quemando dichos cuyes mais y coca y el camachico que asistia poniendo sobre una piedra unos polvos de mullu que es una concha de mar los ofresia en el origen de la asequia y hacer este sacrificio en esta forma de seguir por mitas cada año, ... (causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 fols. 2v-3r).

Es importante remarcar que esta celebración colonial no debe ser entendida como un rezago cultural, exótico, de tiempos prehispánicos sino más bien como parte integrante y cohesionadora de su sistema socio-económico de subsistencia, siendo el ritual el proceso legitimador y cohesionador de la población en contextos coloniales (Bardales 2016, 2018).

Es importante mencionar que estas prácticas rituales iban acompañadas de

distintas narraciones mitológicas entre las que destaca el mito de origen del pueblo de Santiago de Maray. Esta narración da cuenta de la existencia de cuatro personajes, tres de ellos hermanos, que cumplen hazañas civilizatorias y dan existencia al pueblo de Santiago de Maray, para luego convertirse en guanca o en puquio:

Y dixo que este ydolo Guacrayaru avia sido antes hombre y era el sacerdote del sol y en aquel lugar [Llaullacayan] se avia convertido en piedra y por esta razón lo adoraba para que intersediese por ellos con el sol y assimismo dixo era el marcacharac y marcaioc esto es el dios que adoran por guarda de su pueblo y que antes de convertirse en piedra llamo a Rupaigirca que era un valentísimo hombre para que guardasse dicho pueblo y llegando este a el en compañía de un hermano suio nombrado Punchaugirca y de una hermana nombrada Chuchupuquio los dos hermanos se convirtieron en piedra y la hermana en un puquio y estan junto al dicho lugar Llaullacayan. (Causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 fol. 2r.).

Ya en el periodo republicano el pueblo de Santiago de Maray, y la zona de Checras en general, no fueron ajenos a los principales procesos de nuestra historia. Durante la independencia, los pobladores de Checras tuvieron una activa

participación expresada en donativos de dinero, animales y la prestación de hombres que lucharon en las montoneras de la sierra central (Medina, 1989, p. 99-107) y en la Guerra con Chile muchos pobladores de esta zona lucharon en el conflicto y los que permanecieron en sus respectivos pueblos conformaron las montoneras dirigidas por Leoncio Prado (p. 114-115).

Terminada la guerra, un factor recurrente en la historia de esta zona, es su relativo aislamiento geográfico lo cual se agrava por la falta de vías de comunicación adecuadas, problema que persiste hasta el día de hoy. Así en 1927 se inició la construcción de la carretera de penetración Sayán-Oyón-Parquin para cuyo financiamiento se contó con recursos del Estado, pero también con la mano de obra de los pobladores de Checras, Chancay y Cajatambo. Recién en febrero del 2012 se inauguró el asfaltado de la carretera Churín-Oyón como parte del primer tramo del futuro eje vial hacia Brasil conocido como Transoceánica II, el cual tendrá el siguiente recorrido: Cañete – Huaura – Sayán – Churín – Oyón – Yanahuanca (Pasco) – Ambo (Huánuco) – Pucallpa (Ucayali) – Cruzeiro do Sul (Brasil).

Sin embargo, hasta la actualidad, los distintos pueblos que conforman el distrito de Checras se conectan a través de una carretera afirmada que está en pésimas

condiciones y que eleva el costo de producción de los productos agropecuarios. Si a eso le sumamos que no existe un sistema de comercialización colectivo, por parte de los distintos pueblos de Checras, para comprar insumos y vender sus cosechas pues estamos ante una situación de evidente inferioridad en el mercado local. En ese sentido es importante remarcar que la comunidad de Santiago de Maray depende de la actividad agropecuaria cultivándose papa, maíz, trigo, habas, oca, olluco y arveja. En cuanto a la ganadería esta es de tipo extensiva. Recientemente, han empezado a producir palta y melocotón de la variedad llamada “huayco rojo” dentro del marco de la diversificación productiva agrícola. Esto ha sido impulsado por programas estatales como Sierra Exportadora y FONCODES (Bardales, 2018, p. 138). Este sistema de subsistencia agrícola y ganadero es de larga data y permite la pervivencia de ciertos rituales como los dedicados al agua o al maíz, lo cual se pudo corroborar a través del trabajo de campo realizado los años: 2010, 2013, 2016 y 2017. En el caso del culto al agua, esta celebración consiste en limpiar los canales de irrigación que dan vida a los sembríos. Es un ritual que celebra la fertilidad de la tierra estando profundamente asociado con la subsistencia del pueblo ya que el agua no solo permite que los campos produzcan sino también da de beber a los animales y a la gente (Bardales, 2018, p. 114). En

cuanto a la fiesta del maíz o wircoy esta se realiza el 7 de enero de cada año, mientras que los pobladores que viven en Lima, agrupados en el Centro Social Maray, realiza una réplica de dicha fiesta cada 25 de enero. Otra celebración que se debe remarcar es la que se dedica al Apóstol Santiago, santo y patrón del pueblo, que se realiza cada 25 de julio (p.155).

Discusión

Tal como lo señala Zúñiga y Ansión existe una “interculturalidad de hecho” entendida como la interacción constante que se da a lo largo del tiempo entre las distintas culturas en una zona determinada siendo el caso andino un excelente ejemplo de diversidad cultural (1997, p. 4). Esto no sería otra cosa que el proceso histórico por el que atravesaron las sociedades andinas no solo desde la época colonial sino desde la época prehispánica tal como demuestran las excavaciones que dan cuenta de la coexistencia de distintos grupos culturales en la zona de Maray siendo los incas uno de los más destacados. Ya con la llegada de los españoles se estableció una interacción con las culturas locales basadas en relaciones socio-económicas y culturales sumamente jerarquizadas, desiguales, de imposición y totalmente hegemónicas que desembocaron en un patrón que luego sería recurrente a lo largo de nuestra

historia: la homogenización cultural del otro. En esto se coincide plenamente con Zúñiga y Ansión quienes manifiestan lo siguiente:

Al mismo tiempo, la historia de la humanidad, y en especial también la del Perú, está llena de ejemplos de influencias mutuas que se han producido en medio de relaciones sociales jerarquizadas y de procesos de dominación y explotación (1997, p. 5).

Sin embargo, este proceso de agresión cultural trajo consigo también mecanismos de resistencia y adaptación que les permitieron a los pobladores de Santiago de Maray conservar sus prácticas culturales las cuales lejos de ser algo esencializado se caracterizaron por la adaptabilidad e inclusión de elementos foráneos dentro de su proceso. Por ello es llamativo ver, actualmente, como dentro del ritual al agua se lleva una cruz (un elemento cultural traído por los colonizadores) o la misma celebración al apóstol Santiago que es una deidad católica que ha sido incluida dentro de las celebraciones, del pueblo, y que convive con otras como las del maíz cuya práctica es prehispánica y para nada cristiana. Las culturas locales han demostrado ser profundamente adaptativas y resistentes a lo largo de la historia, sin embargo no podemos soslayar la profunda carga

impositiva y de dominación que estos procesos representaron.

Por otro lado, si hablamos de la “interculturalidad normativa” esta hace referencia al establecimiento de una relación dialógica entre las distintas culturas siendo un elemento fundamental para consolidar la democracia (Zúñiga y Ansión, 1997, p. 6). En este punto la relación entre el pueblo de Maray con el Estado está lejos a ese ideal de construcción de relaciones interculturales horizontales. Aquí coincidimos plenamente con lo expresado por Fonet- Betancourt (2003) en torno a la importancia de no establecer un “diálogo intercultural” sobre el terreno pantanoso de las desigualdades sociales, económicas y culturales. Esto se refiere al grave error, que supondría, elaborar políticas interculturales sin tomar en cuenta el contexto histórico-social en la que estas se desenvuelven que, en el caso de los pueblos originarios, está marcado por una profunda desigualdad en todo ámbito. Por ejemplo en el terreno educativo, el pueblo de Maray solo posee una escuela de nivel primaria, lo que obliga a sus jóvenes a migrar para ya no regresar. Así mismo los encargados de impartir la educación a los niños de la zona desconocen las tradiciones e historia del pueblo. En este punto es interesante notar que los pobladores entrevistados destacaron la importancia de la enseñanza

como vehículo para la conservación de sus tradiciones y que en este proceso debe de estar inmiscuida la escuela pero no encuentran ese enfoque intercultural o valorativo de su historia y cultura. Un miembro de la comunidad lo resumía, amargamente, de la siguiente manera: “la profesora no es de acá y no sabe nuestras costumbres.” (Bardales, 2018, p.141). Esto dista mucho de lo que Degregori manifestaba como un objetivo de la interculturalidad:

Acabar con la educación homogenizadora / aculturadora, abrirse a la pluralidad, reconocer que las otras culturas 'no hegemónicas' tienen los mismos derechos, son parte y enriquecen el patrimonio cultural del país (Degregori, 2001)

Otro caso es el de los proyectos de desarrollo. Aquí debemos de mencionar un caso que ilustra bien la necesidad de políticas interculturales. En el 2012 FONCODES (Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social) realizó un canal de irrigación en el pueblo que no cubrió las expectativas de los pobladores. Esto se debió a que el canal presentaba filtraciones y en algunos tramos se usaban tuberías. Esto, al igual que en el caso del uso del cemento, ha generado rechazo en la población que no ve como una solución eficaz estas medidas, puesto que el empedrado "trae más agua y no malogra nada" (Bardales, 2018, p. 123, 124). Otra

comunera señala que, aparte de lo mal que se ejecutó la obra, la nueva construcción no favorecía a los animales que necesitan tomar agua. Ella lo explicaba así: “...los pajaritos no tienen donde tomar agua, con la acequia era libre, da pena los animales... en lo que está hecho con cemento, los animales se caen se resbalan y cuando corre el agua, se corre con toda la fuerza y no puede tomar el agua el animal” (Bardales, 2018, p. 123, 124).

Este sería un claro ejemplo de lo manifestado por Fornet- Betancourt: No se puede hablar de interculturalidad si persisten relaciones jerárquicas basadas en un sistema económico desigual que invisibiliza las voces de los principales protagonistas de su propio desarrollo. Muchos proyectos de ese tipo fracasan precisamente porque se elaboraron desde una perspectiva vertical y de imposición. Finalmente, es muy interesante notar que, en el caso del culto al agua, este presenta ciertas similitudes con la celebración registrada durante el periodo colonial y que quedó registrada en un juicio por “idolatrías” en 1677. Allí se menciona, por ejemplo, que el pueblo colonial estaba dividido en tres ayllus: Allauca, Ichoca y Quimallanta que se unían al momento de la celebración (Bardales, 2018, p. 127). Actualmente los pobladores manifiestan que al momento de hacer la fiesta al agua se dividen en grupos llamados: Allaucan,

Ichocan e incluso mencionan la existencia de un tercer grupo llamada Quimallanta que ya ha desaparecido. Como podemos constatar el nombre de estos tres grupos es claramente una reminiscencia de su pasado colonial (p.126). También, en la forma de celebración del ritual, hay elementos coincidentes como son el dirigirse a la toma principal de donde sale el agua, que durante la colonia se llamaba Curicalla y en la actualidad se llama Ucan (p.120).

De esta manera, en la comunidad de Santiago de Maray, la práctica de rituales como el dedicado agua no solo demuestran la pervivencia de su cultura sino también exponen procesos adaptativos y sobre todo de identidad cultural pero no desde una perspectiva esencializada y cerrada sino mas bien como parte de un constante proceso de cambio y adaptación en un contexto social contemporáneo marcado por las migraciones y la globalización.

Conclusiones

1.- Los pobladores de Santiago de Maray han construido una identidad cultural basada en su rica historia local y la práctica de sus rituales, como los del agua o del maíz, no desde una perspectiva esencializada sino adaptativa a los cambios sociales, lo cual se puede apreciar desde la época colonial.

^a Agustín Enrique Bardales Padilla

2.- La práctica de sus rituales en esta comunidad no está asociada con simples abstracciones exóticas sino que tiene una profunda e histórica relación con su modo de subsistencia que está ligada con la actividad agropecuaria desde tiempos coloniales. De esta manera el ritual es parte de su organización socio-económica y cultural.

3.-En el pueblo de Santiago de Maray la preservación de la historia local y de sus saberes tradicionales está a cargo de los núcleos familiares en especial los más ancianos.

4.- Se debe trabajar más el enfoque intercultural dentro de la escuela; sin embargo, la comunidad ha sabido preservar y sobre todo adaptar, sus saberes, prácticas y rituales a través de los años no por una cuestión meramente abstracta sino como parte de un mecanismo de subsistencia totalmente práctico y funcional.

5.- Aún falta mucho por trabajar en el terreno de la interculturalidad como estrategia política lo cual se ve reflejado en los proyectos de desarrollo y la escuela; sin embargo, la “interculturalidad de hecho” o mejor dicho la interacción entre las distintas culturas es un proceso común en la historia de Santiago de Maray desde la época prehispánica.

6.- Los actuales procesos de globalización y migración han impactado dentro de la

comunidad, sin embargo encontramos una continuidad en las prácticas culturales que realizan los miembros del Centro Social Maray, que agrupa a los migrantes que viven en Lima, los cuales celebran y replican fiestas como las del maíz o se organizan para asistir a las festividades que se realizan en la comunidad de Maray.

Referencias

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL). Sección Idolatrías y Hechicerías Checras. Causa criminal serca de la ydolatria en que coperaron alguno yndios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay. Licenciado don Juan de Esquivel y Águila. 66 folios, carátula. AAL. Sección Idolatrías y Hechicerías. 1677. legajo VII: 14 (V: 15).

Bardales Padilla, A. E. (2016). *Idolatría y Resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)*. [Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos] <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/5444>

^a Agustín Enrique Bardales Padilla

- (2018) Culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray en la actualidad y en el siglo XVII (1677), un estudio de caso. [Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos] <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/8467>
- Cock, G. y Doyle, M. E. (1979). Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao. *Historia y Cultura*, (12), 51-73.
- Degregori, C. I. (2001). Perú: identidad, nación y diversidad cultural. En: M. Heise (Comp. Y Ed.), *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación y FORTE-PE.
- Degregori, C. I. y Huber, L. (2006). Cultura, poder y desarrollo rural. En: J. Iguíñiz, J. Escobal y C. Degregori (Eds.), *Perú: Problema agrario en debate / SEPIA XI*. (pp. 451-500) Lima: Sepía, Oxfam y Consorcio de investigación económico y social.
- Duviols, P. (1977). *La Destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Trabajo original publicado en 1971).
- Etxeberria, X. (2001). *Derechos Culturales e Interculturalidad*. En: M. Heise (Comp. Y Ed.), *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación y FORTE-PE.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y globalización*. En F. Tubino (Comp.), *Educación Intercultural. Guía didáctica*. Lima: Facultad de Educación- Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gareis, I. (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII) *Boletín de Antropología*, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Colombia, 18(35), 262-282.
- Golte, J. (1980). *La Racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.
- (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: IEP.
- Griffiths, N. (1998). *La Cruz y la Serpiente. La represión y el*

- resurgimiento religioso en el Perú colonial. (Trad. C. Baliñas Pérez). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. (Trabajo original publicado en 1996).
- Gutiérrez Arbulú, L. (1996). Índice de la sección hechicería e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. En G. Ramos y H. Urbano (Eds.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías* (pp. 105-136). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.
- Huertas Vallejos, L. (1981). *La Religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Krzanowski, A. (1986). Investigaciones arqueológicas en la región Cayash. En A. Krzanowski (Ed.), *Cayash Prehispánico*. Primera parte del informe sobre las investigaciones arqueológicas de la expedición científica polaca a los Andes. Proyecto Huaura-Checras (Perú 1978) (pp. 11-17). Polonia.
- Iwasaki Cauti, F. (1984). *Idolatrías de los indios Checras*. Religión andina en los Andes centrales. *Historia y cultura*, (17), 75-90.
- Medina Susano, R. C. (1989). *Checras*. Lima: CONCYTEC.
- Noriega, A. (2003). Cerro Quichunque: centinela de Checras. *Arkinka*, (88), 100- 108.
- (2008). *Apuntes en la identificación de los asentamientos y arquitectura inca en los valles de Huaura y Checras*. *Arkinka*, (149), 92-149.
- (2011). *Informe final del Proyecto de investigación y delimitación arqueológica Maray (Checras-Huaura- Lima)*. Lima. Presentado al Ministerio de Cultura.
- Trapnell, L. y Neira, E. (2004). *Situación de la educación intercultural bilingüe en el Perú*. Lima: Banco Mundial, PROEIB, Andes.
- Zúñiga, M. y Ansión, J. (1997). *¿Qué entender por interculturalidad?* Lima: Foro Educativo. <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/%C2%BFqu%C3%A9-entender-por-interculturalidad>



“La contaminación ambiental causada por los ruidos molestos producidos por vehículos menores, sus efectos en la población del distrito de Callería, provincia de Coronel Portillo de la Región de Ucayali”, (Jesús Alcibíades Morote Mescua) Por [Revista Innova Shinambo](#): se encuentra bajo una [Licencia Creative Commons–No Comercial–Sin Derivadas 3.0 Uported](#).