

# Narrativas sobre construcciones identitarias en una región norandina peruana\*

Jessica Torres

 <https://orcid.org/0000-0001-6027-5143>  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
jevillax@gmail.com

## RESUMEN

*El presente trabajo pretende discutir la formación de identidades en el departamento de Áncash, basado en la investigación narrativa de dos familias que viven en la ciudad de Huaraz, los progenitores son Hirka y Quyllur. Ambos han enfrentado las mismas influencias externas pero han optado por construcciones identitarias diferentes. La investigación narrativa emplea tres dimensiones: interacción, continuidad y situación. El análisis de datos se basó en la composición de sentidos y la perspectiva interpretativa de las experiencias, que consta de organizar significados a partir de los datos y de un proceso reflexivo por parte del investigador, y la presentación de los avances del trabajo a un grupo de apoyo<sup>1</sup> para la discusión, revisión y ajuste de la información obtenida. A partir del análisis de las experiencias, podemos concluir que Hirka representa la resistencia cultural y Quyllur la asimilación cultural. El primero considera que sus prácticas culturales han sido heredadas de sus ancestros; en cambio, Quyllur no tiene esta conciencia intergeneracional.*

*Palabras clave: identidad, lengua quechua, representaciones simbólicas, religiosidad andina, investigación narrativa*

---

\* El trabajo contó con la valiosa asesoría de los doctores Dilma Maria de Mello y Macedonio Villafán Broncano.

<sup>1</sup> He estudiado un semestre como alumna especial de la Maestría en Estudios Lingüísticos de la Universidad Federal de Uberlândia – Minas Gerais – Brasil y he sido parte del Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores (GPNEP). Presenté los avances de la composición de sentidos al GPNEP, para el intercambio de ideas y recepción de sugerencias, con el fin de fortalecer el presente estudio.



## **Narratives About Identity Constructions in a Peruvian Nor-Andean Region**

### *ABSTRACT*

*This paper aims to discuss the formation of identities in the Ancash region based on a Narrative Inquiry of two families living in the city of Huaraz, the parents are Hirka and Quyllur. Both have faced the same external influences but have opted for different identity constructions. Narrative inquiry employs three dimensions: interaction, continuity, and situation. The data analysis was based on the composition of meanings and the interpretative perspective of the experiences that consist of organizing meanings based on the data and a reflective process by the researcher, and the presentation of the advances to a support group to discuss, review and adjustment of the obtained data. From the analysis of the experiences, we can conclude that Hirka represents cultural resistance and Quyllur cultural assimilation. The first considers that their cultural practices have been inherited from their ancestors; on the other hand, Quyllur does not have this intergenerational awareness.*

*Keywords: identity, Quechua language, symbolic representation, Andean religiosity, narrative inquiry*

«¿Qué es un indígena en estos tiempos? Es una persona que conoce su pasado, lo respira, lo vive, lo disfruta, se siente orgullosa de él y lo comparte. Que tiene una misión y una responsabilidad con sus ancestros. Que lucha y busca mejorar las condiciones de vida de su comunidad. Que guarda sus mitos, historias, leyendas y cantos como un diamante invaluable. Que se entristece y lucha para que su pueblo no esté al borde de la extinción».

Rember Yahuarcani

La identidad como tema de estudio, ha cobrado importancia en los últimos años, debido a la globalización. Hall (2000) afirma lo siguiente:

Al lado de la tendencia en dirección de la homogeneización global, hay también una fascinación con la diferencia y con la mercantilización de la etnia y de la alteridad. Hay, juntamente con el impacto global, un nuevo interés por lo local. (p. 77)

En este sentido, es posible observar dos corrientes de investigación, el primero, aborda el tema de la identidad en un ámbito global y el segundo, en un ámbito local.

Sobre el primer caso, en Signorini (1998) encontramos los trabajos de Kanavillil Rajagopalan los cuales afirma que la identidad está en permanente estado de flujo por las migraciones, las cuales ocasionan mistura cultural, religiosa y étnica. Por tanto, se debe focalizar la atención en las identidades proteiformes; Jacob L. Mey, señala que la formación de la identidad está influenciada por las leyes del comercio; Maura Penna, a su vez afirma que, no existe pérdida de identidad por las migraciones, lo que ocurre es un proceso dinámico de transformación (destrucción/recreación) y Teresa Machado Maher señala que, la construcción de la identidad no está dominada exclusivamente por el uso de una lengua específica, sino por el uso del lenguaje, en la cual, las personas construyen y proyectan sus identidades.

En el segundo caso, en Perú encontraremos dos líneas de estudio: identidad nacional e identidad étnica. El presente estudio se encuentra ubicado en la línea de investigación de la identidad étnica, Benavides et al. (2007) afirman que, la identidad de los indígenas en Perú está cimentada en dos vertientes: la asimilación o la resistencia cultural.

Para tal fin, la base metodológica de este estudio es la investigación narrativa que propone otra forma de producción de conocimientos. A diferencia de una investigación cuantitativa que prioriza la obtención de datos para interpretarlos y afirmar una hipótesis, en la investigación narrativa:

La función del investigador es más cercana e involucrada con los participantes de la investigación, un lenguaje menos canónico en el texto académico no presenta una única verdad como resultado, frente a múltiples posibilidades de interpretación, respeto por la línea adoptada por el investigador sin una visión más direccionada para validaciones y búsqueda de verdades comprobables. (Mello, 2012, p. 89)

Asimismo, la investigación narrativa permite la construcción de conocimientos a partir del estudio de las experiencias de los participantes:

La narrativa es el mejor modo de representar y entender la experiencia. La experiencia es lo que estudiamos, y estudiamos la experiencia de manera narrativa porque el pensamiento narrativo es una forma clave de experiencia y una forma clave de escribir y pensar sobre ella. (Clandinin y Connelly, 2011, p. 48)

Mello (2004) añade:

Los significados pueden ser compuestos, a partir de la lectura de datos, escrita y rescrita sobre los datos, pensamiento y reflexión sobre los datos, presentación y discusión en grupos de apoyo, además de escribir los datos de diferentes formas, tales como los poemas, teatro, síntesis, historias, diálogos, etc. (pp. 110-111)

En el trascurso de nuestras vidas tenemos muchas experiencias, sin embargo, algunas de ellas se quedan impresas en la memoria a tal punto que es posible recordar objetos, colores de ropa, expresiones faciales y palabras dichas detalladamente. Para realizar el estudio de estas experiencias:

Nuestros términos son *personal* y *social* (interacción); *pasado*, *presente* y *futuro* (continuidad); conjuntamente a la noción de *lugar* (situación). Este conjunto de términos crea un espacio de tres dimensiones para la investigación

narrativa con la temporalidad a lo largo de la primera dimensión, lo personal y social a lo largo de la segunda dimensión, y el lugar a lo largo de la tercera. (Clandinin y Connelly, 2011, p. 85)

El espacio tridimensional de las historias de mis experiencias personales como investigadora-participante en la *interacción* está basado en la relación con mi madre. El nombre de mi madre es Quyllur<sup>2</sup>, ella nació en Huambo<sup>3</sup>, aproximadamente a 110 km de la ciudad de Huaraz. Además, tiene una propiedad llamada Llusqui<sup>4</sup>. En estos tres lugares ella y yo hemos pasado nuestras vidas. Mi madre es quechua-hablante. En mi caso, mi lengua materna es la lengua española. La historia de mi familia se enlaza con la familia de Yacu en 1999, cuando él y yo iniciamos nuestros estudios universitarios. Yacu nació en la ciudad de Huaraz, pero su padre, Hirka, es de Hualcán<sup>5</sup>. Ambos son quechuahablantes.

En la *continuidad*, presentaré historias teniendo en cuenta saltos en el tiempo. En la *situación*, describiré los lugares y acontecimientos que circundaron estas experiencias.

Huaraz, es el lugar que actualmente circunda la vida de todos los participantes de la presente investigación. Provincia y capital del departamento de Áncash, está localizada a unos 400 km de Lima, en la cordillera de los Andes Centrales, con una altitud de 3050 metros sobre el nivel del mar. Esta ciudad fue destruida casi totalmente en 1970 por un terremoto de 7.9 de magnitud y ha sido reconstruida en estos 50 años y repoblada, en gran parte, por personas provenientes de las áreas rurales circundantes.

## IDENTIDAD

Hall (1990) define la identidad como «una cuestión de *volverse*, y al mismo tiempo *ser*. Pertenece al futuro, tanto como al pasado. [...] Lejos de estar eternamente fijo en algún pasado esencialista, está sujeta al juego continuo de la historia, cultura y el poder» (p. 225). Compartimos esta definición con el autor, ya que consideramos que la identidad se construye en un proceso formativo, influenciada por factores externos como el lugar, tiempo, lengua, representaciones simbólicas, escolarización y religiosidad.

<sup>2</sup> Los nombres de los participantes son ficticios para conservar su privacidad.

<sup>3</sup> Comunidad campesina que forma parte del distrito de Pampas Chico, provincia de Recuay.

<sup>4</sup> Se encuentra localizado a 79 km de la ciudad de Huaraz.

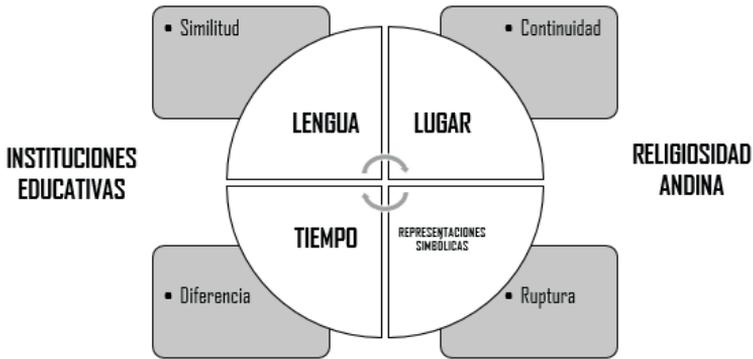
<sup>5</sup> Es un centro poblado que pertenece a la provincia de Carhuaz.

Asimismo, Silva et al. (2000) señalan que «la conceptualización de la identidad envuelve el examen de los sistemas clasificatorios que muestran cómo las relaciones sociales son organizadas y divididas; por ejemplo, ella está dividida en al menos dos grupos en oposición *nosotros y ellos*» (p. 14). Estos grupos en oposición no conviven en armonía, puesto que uno de ellos es considerado simbólicamente superior y el otro, inferior. Estas perspectivas tienen efectos palpables en el ámbito social y económico. Al respecto, agrega que «la identidad está vinculada también a las condiciones sociales y materiales. Si un grupo es simbólicamente marcado como enemigo o como tabú, eso tendrá efectos reales porque el grupo será socialmente excluido y tendrá desventajas materiales» (Silva et al., 2000, p. 14).

Por otra parte, Vignoles et al. (2006) señalan que, la construcción de las identidades está motivada por la autoestima, continuidad, diferencia, pertenencia, eficacia y sentido:

- a. La motivación de la autoestima abarca el autoconcepto positivo de uno mismo y las implicancias que resultan de las relaciones con otros grupos sociales.
- b. La motivación de la continuidad incluye la sensación de conservar aspectos de la identidad individual y colectiva a través del tiempo y la situación.
- c. La motivación de la diferencia reconoce características propias y ajenas que le dan significado al sentido de identidad.
- d. La motivación de la pertenencia refiere la necesidad humana de ser cercano y aceptado por los miembros de un grupo social.
- e. La motivación de la eficacia está basada en la autopercepción de ser competente y estar en control, predice el bienestar subjetivo y vínculos afectivos profundos.
- f. La motivación del sentido parte de la necesidad de encontrar el propósito de vida.

## NARRATIVAS SOBRE LA FORMACIÓN DE IDENTIDADES

**Figura 1.** Factores externos y categorías que influyen en la formación de la identidad quechua

Fuente: Elaboración propia con base en Hall (1990, pp. 222-225) y Woodward (Silva, 2000, pp. 9-14).

***La lengua quechua: composición de significados de una visión del mundo***

Según Linares (2012), los españoles llegaron en 1532 y encontraron un imperio bien constituido, con el quechua como lengua oficial. Al principio, los religiosos tuvieron que aprender la lengua para facilitar el adoctrinamiento de los indígenas; sin embargo, en 1770, el Rey Carlos III de España ordenó que el aprendizaje de la lengua española fuera obligatorio.

Posteriormente, a raíz de la revolución de Túpac Amaru, los españoles comenzaron a relacionar el uso de la lengua quechua con ideas de libertad y nacionalismo; por ello, decidieron prohibir su uso en 1781. En este contexto, la lengua fue perdiendo su valor oficial.

En 1969, Juan Velasco Alvarado, se convirtió en presidente del Perú e hizo reformas radicales en relación con la distribución de tierras del país. Además, estuvo interesado en revalorizar el uso del quechua; sin embargo, a pesar de estas iniciativas, la lengua no recuperó el prestigio ni la importancia que merece. La lengua se siguió usando, aunque el número de hablantes disminuyó notoriamente, especialmente en la costa. Actualmente, en la sierra se encuentra la mayor población de hablantes de quechua.

En la región andina o sierra, está localizada la ciudad de Huaraz en la que se ha desarrollado la presente investigación. Hirka y Quyllur nacieron en zonas rurales y aprendieron la lengua quechua como lengua materna. Por estudios y

oportunidades laborales, migraron a la ciudad de Huaraz experimentando vivencias similares, pero reaccionaron a estas experiencias de modo distinto. Yacu y yo nacimos en la ciudad de Huaraz, nuestras historias se entrelazan en el año 1999, cuando iniciamos nuestros estudios universitarios. A continuación, conoceremos sus historias de vida:



### **Los «quechueros»**

*Nuestra vecina tenía una academia, ahí puse a estudiar a tres de mis hijos juntos e iban hablando quechua, entonces la profesora me dijo, «Tus hijos hablan quechua, van a contaminar a los otros alumnos», eso me dijo, «tus hijos son quechueros, no hablan castellano». Ahora que mi hijo Yacu está surgiendo con el idioma quechua, me dice «qué bueno».*

*Mi mujer y yo hablamos quechua, castellano muy poco y si nos insultaban, no hacíamos caso, todos mis hijos lo hablan. Sabes que es lo legal, el quechua es un idioma peruano; castellano, como tú sabes, es el idioma de los españoles, el quechua es el idioma legítimo, es la lengua de mis padres, de mis abuelos, nosotros hemos nacido aquí, somos peruanos.*

*Nota.* Adaptado de la conversación grabada con Hirka el 24 de diciembre de 2014.



### **La lengua quechua**

*Cuando hablo quechua me siento que soy yo misma, que es de mi tierra, en cambio, el castellano, es otra cosa, como algo copiado. El quechua es una lengua autóctona, original del Perú, más bien, es la que debemos hablar todos, más que el castellano, sino que como nos han conquistado los españoles, han traído sus costumbres, tradiciones, lengua, todo, nos hemos adecuado, es una situación en la que no hemos sabido valorar lo que uno es.*

*Yo no les he enseñado quechua a mis hijos porque no he sabido valorar el idioma que tengo. También porque ya vivíamos en la ciudad de Huaraz, si yo hubiese vivido en*

*Huambo, ahí hubiera tenido que hablarles en quechua, ahí la mayor parte lo habla, es su lengua, pero acá todos hablan castellano.*

*Nota.* Adaptado de la conversación grabada con Quyllur el 22 de octubre de 2014.



### **Soy quechua**

*De la época del colegio recuerdo el choque del campo y la ciudad. Ya habían iniciado las grandes migraciones. Junto a este proceso, se podía observar conductas discriminatorias a los estudiantes que hablaban quechua, por ejemplo, se nos decía «quechuelos» o serranos.*

*En 1984 yo tenía tres años, mi papá*

*llevaba a mis hermanos al jardín y yo los acompañaba. Un día, al llegar a la puerta, la directora del jardín al vernos exclamó: «¿Qué hacen aquí los hijos de Reyes?» (se refería a mi papá), la profesora de aula le respondió algo y entonces ella replicó: «Ellos son quechuelos, no vayan a contagiar a nuestros alumnos». Mi padre desde ese día ya no quiso que mis hermanos fueran al jardín y, por eso, yo tampoco fui.*

*Desde aquellos años, mi padre siempre nos decía «primero debemos hablar el quechua, después el castellano. Primero el quechua como peruanos, luego el castellano para poder trabajar y estudiar». Yo recuerdo que a veces los profesores preguntaban «¿Quién habla quechua?» y yo levantaba la mano, pero había compañeros que no levantaban la mano por temor al rechazo.*

*Nota.* Adaptado de la conversación grabada con Yacu el 24 de noviembre de 2014.



### **El otro... ¿Soy yo?**

*En 1990 fue la primera vez que pasé las vacaciones con mis abuelos en Llusqui. Tenía nueve años. Ellos vivían en una casa localizada a 79 km de la ciudad de Huaraz, a unos 4050 msnm. La propiedad estaba aislada de otras viviendas.*

*Cerca de ella había un río y corrales de piedra que mi bisabuelo construyó hace más de 100 años. La casa tenía cinco habitaciones, un patio y dos corrales, en uno de ellos dormían las vacas y en la otra las ovejas. La familia se reunía en la cocina para el desayuno y la cena. Por la mañana no había mucho tiempo para conversar ya que teníamos que llevar a los animales a pastear. A las cinco y media de la tarde volvíamos a la casa después de haber pasado el día en el campo.*

*En ese momento mi abuela encendía el fuego y preparaba la comida. En la mesa se sentaban mi abuelo, mi tía, su hija y yo. Era el momento de hablar de las novedades del día. Ellos hacían esto en quechua, y yo no comprendía nada. Como tenía muchas ganas de entender la conversación, los miraba con atención, tratando de adivinar lo que decían*

a través de sus expresiones faciales. Cuando se daban cuenta de que los miraba con curiosidad, mi tía me señalaba diciendo la palabra «mishti»<sup>6</sup> y todos se reían a carcajadas. Yo sabía que se burlaban de mí porque no hablaba la lengua. En aquella época a mí también me parecía gracioso no poder comunicarme con mis familiares, como si fuera un «juego de secretos».

*Nota.* Escribí esta historia entre febrero y setiembre de 2014.

Al comparar la relación que tienen los participantes con la lengua quechua, identificamos lo siguiente: Hirka posee una conciencia intergeneracional, es decir, percibe el conocimiento del idioma nativo como algo heredado de sus ancestros. A pesar de haberse enfrentado a actitudes discriminatorias, posee una autoestima sólida que le permitió retirar a sus hijos de un centro de educación inicial por haber sido objeto de expresiones ofensivas. Asimismo, tuvo como proyecto de vida transmitir el conocimiento del idioma a sus hijos como miembros de una familia quechuahablante que vive en una ciudad ideológicamente mestiza.

En cambio, Quyllur ha perdido esa concepción intergeneracional, por haber asimilado la idea de superioridad de la lengua española como lengua franca.

Yacu y yo hemos nacido en la ciudad de Huaraz y nuestra relación con la lengua quechua está fuertemente influenciada por la percepción que nuestros padres tienen de ella. Hirka le transmitió a su hijo un autoconcepto positivo con relación a su condición de quechuahablante. Él era consciente, desde temprana edad, de que sus compañeros en el colegio mentían sobre su origen debido al temor de ser rechazados en su salón de clases. Actualmente, Yacu es un reconocido docente de la lengua quechua y miembro de la Asociación Quechua Marka que se dedica a promover la revalorización del idioma ancestral a nivel nacional.

En mi caso, Quyllur nunca me habló en quechua, solo en español y, cuando visité a mis abuelos por primera vez en Llusqui, fui tratada como una foránea.

### ***Lugar: donde aprendemos prácticas sociales específicas***

Según Hall (2000) «el *lugar* es específico, concreto, conocido, familiar, delimitado: El punto de prácticas sociales específicas que nos moldaron y nos formaron y con las cuales nuestras identidades están estrechamente conectadas» (p. 72). En los Andes Centrales, el *lugar* está localizado en las áreas rurales, donde existen comunidades bien constituidas y en las cuales han sido preservados aspectos cul-

---

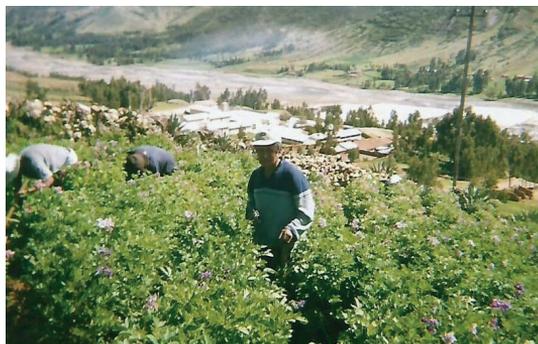
<sup>6</sup> *Mishti* es una palabra quechua que es usada para referirse a una persona foránea.

turales ancestrales como la lengua, conocimientos agrícolas, vestimenta, música y danzas tradicionales.

Para Sichra (2005), las personas que se mudaron de las comunidades rurales a la ciudad manifiestan su identidad étnica de tres formas:

- a. En la primera, la persona no se siente un indígena quechua en la ciudad, solo en la comunidad rural donde ha nacido o de donde proviene su familia.
- b. La segunda, el indígena quechua crea espacios simbólicos en las ciudades para mantener una relación con su comunidad de origen. Por ejemplo, usa un espacio de la casa para hacer un pequeño campo agrícola.
- c. La tercera, el indígena que vive en la ciudad restaura el carácter político de la identidad quechua, derivado de los conflictos sociales entre los sectores dominantes y dominados.

En las historias de los participantes de esta investigación, percibimos que se encuentran en la segunda forma de cómo los indígenas manifiestan su identidad étnica en la ciudad:



### ***La chacra***

*Mis hijos siempre han ayudado en la chacra hasta ahora, son profesionales, pero cuando vamos, agarran su pico y su lampa y trabajan la tierra, desde niños han trabajado en la chacra y no se olvidan. Incluso mi hijo tiene su propio terreno con su mujer, siembran quinua, cebada, antes yo les iba a ayudar, ahora lo hace solito, busca gente y cuida de*

*su chacra. Yo tengo más de 70 años, cuando estoy aquí, en mi casa en Huaraz, me pongo enfermizo, pero cuando voy a la chacra, agarro mi pico, trabajo, sudo y ya vuelvo más tranquilo.*

*Nota.* Adaptado de la conversación grabada con Hirka el 24 de diciembre de 2014.



### ***Mi jardín es una pequeña chacra***

*Cada vez que mi abuela venía a visitarnos traía carne y queso de su casa de Llusqui y papa de las plantaciones que tenía en la comunidad campesina de Huambo. Yo siempre vi con admiración su habilidad para plantar. En el jardín de mi casa ella plantó calabaza, cebolla china y rocoto. Cuando llegaba a mi ciudad cuidaba de ellas y en su ausencia mi mamá lo hacía.*

*Nota.* Historia escrita entre febrero y setiembre de 2014.



### ***Un niño del campo***

*Yo he vivido en la ciudad, pero mis padres siempre me llevaban a la chacra, nunca me separaron del mundo rural, los fines de semana íbamos al campo, incluso mi mamá me mandaba a cuidar a dos ovejas en la puna. Poco a poco fui aprendiendo el nombre de las plantas y su utilidad. En ese sentido yo he crecido también como un niño del*

*campo, si tú me preguntas, yo te puedo decir para que sirve una planta, cual se come, cual no. Mi abuelo, cuando era niño, me decía que las semillas tenían vida, que cuando botas la papa al campo porque está con algún problema, las expones a la helada y llora, al trigo le pasa lo mismo, él nos narraba historias sobre esto, a mí y a mis hermanos. Ahora los fines de semana que visito la casa de mi suegra y veo que han botado una papa agusanada en el jardín, les pregunto: «¿Quién ha botado esto? Hay que plantarlo». Ya se han acostumbrado, si me ven o saben que voy a ir, se preocupan por ser más cuidadosos con las plantas.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Yacu grabada el 24 de noviembre de 2014.

Estermann (2020) asevera que, uno de los principios de la filosofía andina es la correspondencia, creemos que esta se manifiesta en la forma como Hirka y Quyllur han establecido espacios de cultivo en sus casas en la ciudad para

mantener su relación con la agricultura, a causa de que, «el principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño» (p. 39).

Yacu ha aprendido las habilidades necesarias para tener su propio terreno agrícola, se refiere a sí mismo como «niño del campo» y recuerda las enseñanzas de su abuelo. A través de historias, le transmitió la creencia de que debía existir una relación de reciprocidad con los alimentos, nutrirse de ellos y cuidar de las semillas. De igual manera, él está transmitiendo estos conocimientos a sus hijos.

Con respecto a mi experiencia con las labores agrícolas, veía con admiración la habilidad que tenía mi abuela para plantar; no obstante, crecí sin ninguna relación con sus campos de cultivo debido a que mi madre nunca tuvo interés en visitarlos o cultivarlos.

### ***Tiempo: marcado por eventos históricos transformadores***

Es ampliamente aceptado que Cristóbal Colón fue quien bautizó con el nombre de *indios* a las personas que encontró al llegar al continente americano. Entonces, podemos afirmar que los indígenas que fueron parte del imperio de los incas fueron conocidos como *indios*, con la carga social, económica, política y emocional que la palabra poseía. El uso de esta denominación *indio* comenzaría en 1492 y continuaría siendo usada en la conquista del antiguo Perú, en la colonia y en la república hasta 1969. La utilización de este término se daría hasta «el 24 de junio de 1969, [día en el cual] el general Juan Velasco Alvarado promulgó la Ley de Reforma Agraria mediante Decreto Ley 17716, donde también sustituyó el llamado Día del Indio —creado por el presidente Augusto B. Leguía en 1930— por el Día del Campesino» (Marapi, 2012).

El cambio del uso de la palabra *indio* a *campesino* tuvo con los años una repercusión trascendente con relación a la identificación étnica, ya que la palabra *campesino* se refiere a una persona que trabaja en el campo (agricultor). Los indígenas que se mudaron de las áreas rurales a las ciudades no se identificaron más con esa denominación porque ellos comenzaron a ejercer otras actividades productivas.

¿Cuál habría sido la razón para cambiar el término *indio* a *campesino*? Según Canessa (2004) «el objetivo del Estado era crear una nación étnicamente homogénea, donde todos fueran mestizos» (p. 189); y por lo tanto fueran considerados iguales, a pesar de sus diferencias étnicas, y se reconocieran solo como peruanos, lo que se conoce como *normalización*. Silva et al. (2000) afirman que «normalizar

significa atribuir a esa identidad todas las características positivas posibles, con relación a las cuales las otras identidades solo pueden ser consideradas de forma negativa» (p. 83).

En las historias de los participantes, observamos las percepciones que existen con relación a la palabra *indio*.



### *No somos indios*

*Nosotros no somos indios, porque los indios son de la India, nosotros somos campesinos, legítimos peruanos. Los patrones nos decían indios para insultarnos, por eso Velasco dijo «nosotros no somos indios, somos campesinos», por eso esa palabra ya no se usa más.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Hirka grabada el 24 de diciembre de 2014.



### *Soy india*

*Para la gente de la ciudad decirnos indios era un insulto. Para ellos, no para nosotros, porque nosotros sabíamos de dónde somos, por lo menos, yo siempre me he identificado, nunca me he sentido mal porque me digan india, huambina, campesina porque sigo siendo una persona, nunca me he intimidado ni me he sentido menos. La palabra campesino ha sido posterior; con los gobiernos que han ido pasando porque más antes nos decían indios. Velasco fue quien cambió el día del indio por campesino. Yo me considero india porque campesina ha sido posterior, yo soy de más antes.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Quyllur grabada el 22 de octubre de 2014.



### **Soy indígena**

*Seamos sinceros, en el Perú, la palabra indio ha sido usada como un insulto hasta la Reforma Agraria. En cambio, la palabra indígena es una convención para referirse a todos los pueblos originarios, tenemos que adoptar esta denominación. Yo me siento indígena y hago muchas actividades en favor del hombre quechua.*

*Aunque hemos perdido ya algunas costumbres, en especial la vestimenta, pero el pensamiento continúa. Yo creo en los cerros y creo también en los santos de la iglesia católica y sigo practicando el quechua, que es lo más importante, además incentivo su uso.*

*En relación con la palabra campesino, mis padres son agricultores, eso quiere decir, que económicamente dependen del campo, en ese sentido, yo no soy campesino por mi trabajo, aún haya crecido en medio del trabajo agrícola. A pesar que yo actualmente siembro, es que siempre me ha gustado plantar y he vivido en ese medio.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Yacu grabada el 28 de octubre de 2014.



### **¿Quién soy?**

*En 2005, estaba escribiendo mi tesis de licenciatura sobre la novela «La guerra del fin del mundo» del escritor peruano Mario Vargas Llosa que me remitió a la novela «Os Sertões» del escritor brasileño Euclides da Cunha. En ese tiempo supe que un antropólogo de Brasil había llegado a mi ciudad e iba a ofrecer una conferencia sobre los indios*

*de Xingu en el Instituto Nacional de Cultura. Yo fui a escucharlo con la intención de conocerlo para hacerle algunas preguntas sobre Brasil, Euclides da Cunha y la novela «Os Sertões». Cuando tuve la oportunidad de conversar con él, me preguntó: «¿Eres india?» Yo sufrí un sobresalto y pensé: «Será que me parezco físicamente a los indios Wauja del video que él mostró o él tiene la intención de ofenderme». No respondí nada, me quedé en silencio visiblemente incómoda.*

*Nota.* Historia escrita entre febrero y setiembre de 2014.

De las historias de los participantes podemos clasificar las percepciones de la palabra indio en relación con la identidad étnica en dos aspectos:

## Histórico

Es difundida la idea de que cuando Cristóbal Colón llegó al continente americano, en realidad pensó que había llegado a la India. Hirka retoma este argumento para afirmar que: «Nosotros no somos indios, porque los indios son de la India, nosotros somos campesinos, legítimos peruanos» y emplea el término *campesino* para referirse a sí mismo. Cabe recalcar que Hirka es agricultor, a pesar de vivir en la ciudad.

Quyllur se identifica como *india* mas no como *campesina* (no se dedica a la producción agrícola): «La palabra campesino ha sido posterior, con los gobiernos que han ido pasando, porque más antes nos decían indios. Velasco fue quien cambió el día del indio por campesino. Yo me considero india porque campesina ha sido posterior, yo soy de más antes».

Yacu, por su parte, como profesor de quechua, ha obtenido informaciones acerca de la situación de los pueblos originarios del Perú y esto ha influido en su identificación como *indígena*: «la palabra indígena es una convención para referirse a todos los pueblos originarios, tenemos que adoptar esta denominación. Yo me siento indígena, y hago muchas actividades en favor del hombre quechua».

## Social

Todos los participantes coinciden en afirmar que la palabra *indio* ha sido usada socialmente como insulto entre conciudadanos. Hirka señala que el uso peyorativo de esta palabra se daba en un contexto laboral, entre el empleador y el empleado: «Los patrones nos decían indios para insultarnos, por eso, Velasco dijo, nosotros no somos indios, somos campesinos, por eso, esa palabra ya no se usa más».

A propósito de este punto, Quyllur, menciona que eran los ciudadanos quienes usaban esta palabra para minimizar a las personas que provenían de las áreas rurales: «Para la gente de la ciudad decirnos indios era un insulto. Para ellos, no para nosotros, porque nosotros sabíamos de dónde somos, por lo menos, yo siempre me he identificado, nunca me he sentido mal porque me digan india, huambina, campesina porque sigo siendo una persona, nunca me he intimidado ni me he sentido menos».

Yacu, generaliza el uso peyorativo de la palabra *indio* a nivel nacional: «Seamos sinceros, en el Perú, la palabra indio ha sido usada como un insulto hasta la Reforma Agraria».

En Huaraz, el uso común de la palabra *indio* es peyorativo: «Cuando tuve la oportunidad de conversar con él [antropólogo brasileño], me preguntó: ¿Eres

india? Yo sufrí un sobresalto y pensé: Será que me parezco físicamente a los indios Wauja del video que él mostró o él tiene la intención de ofenderme. No respondí nada, me quedé en silencio visiblemente incómoda».

Actualmente, la mayoría de las personas que viven en la ciudad de Huaraz se reconocen solo como peruanas.

### ***Representaciones simbólicas: manifestaciones de resistencia cultural***

Según Silvia et al. (2000), «la identidad es marcada por medio de símbolos (...) Existe una asociación entre la identidad de la persona y las cosas que una persona usa» (p. 9). En ese sentido, observamos que las personas pertenecientes a las comunidades rurales tienen una forma de vestir particular, algunos continúan usando sus vestimentas cuando se mudan a las ciudades, otros en cambio, varían sus vestimentas sutilmente y la mayoría, cambia radicalmente su modo de vestir de acuerdo con la moda del lugar donde vive.

En las historias de los participantes observamos la relación de sus formas de vestir con la identidad indígena.



#### ***Fiesta de promoción de primaria***

*En 1992 terminé mis estudios de educación primaria, estamos en la fiesta de promoción. La vestimenta de mis padres es un poco urbana y un poco indígena. Mi mamá estaba con su sombrero, pero le prestó a la profesora. Una vez, me atreví a ir con botas de plástico, que mi papá me había comprado para la lluvia, pero al verme mis compañeros comenzaron a insultarme y por ello dejé de usarlas.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Yacu, el 24 de noviembre de 2014.



### **San Francisco de Asís**

*En octubre de 1984 volví a mi tierra con mis tres hijos para la celebración de la fiesta patronal. Me vestí con la ropa tradicional de Huambo, cuando voy a la fiesta de mi pueblo me gusta vestirme con esta ropa, y no solo yo, sino todas las personas que van de otros lugares también se visten con la ropa típica cuando visitan el pueblo. Las personas que siempre han vivido en mi pueblo y vienen a la ciudad, a visitar o se mudan, siguen usando la ropa tradicional, pero yo ya no uso esta ropa en la ciudad.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Quyllur grabada el 03 de noviembre de 2014.



### **Día del Santo**

*En 1998, mi familia y yo fuimos a la comunidad campesina Huambo. Mi madre era mayordoma de la fiesta del patrón San Francisco de Asís, en representación de mi hermana mayor, que tenía una penosa enfermedad. Llegamos un día antes para que mi madre preparase su participación en la fiesta. Con la ayuda de otras mujeres*

*hicieron guaguas, pelaron varios kilos de papas y desvenaron ajíes rojos. Los cuyes serían sacrificados al día siguiente y la chicha de jora ya había sido mandada a hacer con varias semanas de anticipación.*

*El 4 de octubre nos levantamos temprano para prepararnos para las actividades del día principal de la fiesta. Mi madre había mandado a arreglar uno de los vestidos tradicionales que tenía pero que yo nunca había visto antes. Ella se puso un fuste celeste, polleras de colores, falda y blusa verdes, una lliclla roja, medias nylon y zapatos negros, un sombrero mostaza que tenía un lazo negro en la que sobresalía un flores blancas y amarillas artificiales y aretes de plata. Mi madre, abuela, tías y otras mujeres de la comunidad se veían elegantes y hermosas. Solo mis hermanas y yo no combinábamos con el colorido de la festividad con nuestros jeans azules y casacas oscuras.*

*Nota.* Historia escrita entre febrero y setiembre de 2014.

De las historias de los participantes podemos identificar tres tipos de relación de los indígenas que viven en la ciudad con su vestimenta tradicional:

### Conservación total de la vestimenta tradicional en la ciudad

Quyllur menciona que las personas que se han mudado o que vienen a la ciudad de adultas conservan el uso de su vestimenta tradicional. Esta particularidad se observa especialmente en las zonas de comercio como los mercados populares de las ciudades: «Las personas que siempre han vivido en mi pueblo y vienen a la ciudad, a visitar o se mudan, siguen usando la ropa tradicional, pero yo ya no uso esta ropa en la ciudad».

### Conservación parcial de la vestimenta tradicional en la ciudad

En cambio, Yacu menciona que las personas que se han mudado a la ciudad de jóvenes y que han variado sutilmente su vestimenta como es el caso de sus padres: «En 1992 terminé mis estudios de educación primaria, estamos en la fiesta de promoción. La vestimenta de mis padres es un poco urbana y un poco indígena. Mi mamá estaba con su sombrero, pero le prestó a la profesora».

### Adopción de la vestimenta de los ciudadanos

En el caso de Quyllur que se mudó de niña a la ciudad de Huaraz, su forma de vestir es totalmente urbana, aunque cuando regresa a su pueblo para la fiesta patronal de su comunidad retoma la vestimenta tradicional: «En octubre de 1984 volví a mi tierra con mis tres hijos para la celebración de la fiesta patronal. Me vestí con la ropa tradicional de Huambo, cuando voy a la fiesta de mi pueblo me gusta vestirme con esta ropa, y no solo yo, sino todas las personas que van de otros lugares también se visten con la ropa típica cuando visitan el pueblo».

Yacu y yo hemos nacido en la ciudad de Huaraz, por ello, ya no usamos la ropa tradicional de las comunidades de nuestros padres.

### Influencia de la escuela en la formación de la identidad indígena quechua

Canessa (2004) en su estudio llamado *Reproducing Racism: Schooling and Race in Highland Bolivia*, analizó la función de los profesores de una comunidad aymara de los Andes de Bolivia que, a pesar de provenir de comunidades indígenas, son los principales agentes reproductores de racismo hegemónico en las escuelas donde trabajan.

En las historias de los participantes de esta investigación no es evidente que la discriminación y racismo provenga de una relación de profesor-estudiante, sino más bien, de una relación estudiante-estudiante como observaremos a continuación.



### ***Mi educación fue baja***

*Estudié en Hualcán y aquí en Huaraz, en el colegio Antonio Raimondi, hasta el cuarto grado de primaria. Mi papá me dejó cuando tenía 10 años, murió, yo he crecido casi huérfano, por eso, mi educación fue baja, porque éramos cinco hermanos, yo era el tercero. No tuvimos ningún otro apoyo, en los caseríos podías estudiar solo hasta tercer grado de primaria, si querías continuar, tenías que ir a otro lugar, pero eso era un gasto y nosotros no teníamos los recursos económicos.*

*Al salir del colegio trabajé en la chacra, luego a los 15 años me fui a la costa a trabajar apañando algodón en Huaral, Barranca, Huacho. Como trabajador tú llegabas a la hacienda, llevado por los contratistas, y solo a trabajar de lunes a sábado. Gracias a los sindicatos, trabajabas tus ocho horas y luego descansabas, ellos no dejaban que te exploten mucho.*

*Nota.* Adaptación de la conversación con Hirka grabada el 22 de octubre de 2014.



### ***Me decían huambina***

*En 1962, vine a la ciudad de Huaraz a estudiar el tercer grado de primaria. En Huambo, la profesora nos enseñaba a leer y escribir en castellano, pero nos explicaba en quechua y con mi familia solo hablaba en quechua, por eso, cuando llegué, no hablaba bien el castellano, mezclaba las palabras de ambos idiomas.*

*Durante las clases, la profesora nos preguntaba sobre los temas desarrollados, yo sabía las respuestas, pero cuando participaba mis compañeras se burlaban, así que, empecé a tener vergüenza y opté por callarme, ya no respondía y por eso me desaprobaron. Pero en cuatro meses, antes de las vacaciones de medio año, aprendí más el castellano y así mientras el tiempo pasaba ya no me equivocaba tanto, cada vez hablaba mejor.*

*En 1972 culminé el quinto grado de secundaria en el colegio San Agustín de Cajacay, en mi salón éramos dos mujeres y nueve varones. En Santa Rosa de Viterbo de Huaraz estudié solo hasta el tercer grado de secundaria por el terremoto de 1970. En mi pueblo nos vestimos con la ropa típica, en Cajacay, se vestían como en Huaraz, la única diferencia es que llevaban sombrero. En Huaraz todos hablaban español y en Cajacay también, aunque había algunas personas que hablaban quechua. Los cajacainos*

*denominaban a su distrito como la Cabecera de la Costa, por eso, mis compañeros me decían huambina con la intención de hacerme sentir mal, como decirme india.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Quyllur grabada el 03 de noviembre de 2014.



### **La escuela**

*En el colegio estábamos combinados entre estudiantes de la zona urbana y estudiantes que provenían del área rural y se podía notar grandes diferencias. Por ejemplo, mi padre me mandaba con una bolsa de colores andinos como la de los chasquis y tenía compañeros que tenían mochilas y zapatillas de*

*conocidas marcas, ropas diseñadas, yo me vestía de modo sencillo.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Runa grabada el 24 de noviembre de 2014.



### **Los quechuas son sucios**

*En 2013, yo estaba trabajando en una escuela particular como profesora de inglés. En uno de los grupos que tenía a mi cargo había un alumno que venía del área rural. Físicamente era como los otros adolescentes del salón, lo que lo diferenciaba era que su lengua materna, era el quechua, lo cual era fácilmente perceptible las pocas veces que hablaba, al notarse su acento bien marcado.*

*En cada clase observé que se sentaba solo en una carpeta para dos estudiantes. Curiosa pregunté a sus compañeros por qué nadie se sentaba con él y ellos respondieron que olía mal. Pero lo que ellos decían no era verdad. Cada clase trataba de incluirlo al grupo, pero luego que mi asignatura acababa todo volvía a lo mismo. En el recreo, lo observaba solo, mirando a sus compañeros jugando en el patio.*

*Nota.* Historia escrita entre febrero y setiembre de 2014

De las historias de los participantes podemos observar la influencia de la convivencia escolar en la formación de la identidad indígena: Hirka, al haber perdido a su padre a temprana edad, no pudo culminar su educación básica; esta penosa circunstancia, a la vez lo resguardó de ser discriminado en las escuelas en Huaraz.

En cambio, Quyllur tuvo la opción de mudarse a Huaraz a los ocho años para estudiar el tercer grado de primaria y se vio enfrentada al acoso escolar por su condición de quechuahablante. El rechazo que experimentó de sus compañeros, continuó hasta el nivel secundario aún cuando se trasladó a otro colegio en el distrito de Cajacay.

Al respecto, Ames (2013) señala que las mujeres indígenas que tienen la posibilidad de estudiar la educación básica e incluso la educación superior tienen que renunciar a ciertos aspectos de su herencia cultural para poder ser aceptadas en el contexto educativo de las ciudades. Por tanto, podemos afirmar que la asimilación cultural de Quyllur, se debió principalmente a los nueve años que pasó en la educación básica, siete años en la ciudad de Huaraz y dos años en el distrito de Cajacay:

Para las mujeres indígenas, una carrera educativa más prolongada implica aceptar cambios en su apariencia, de manera que pierden signos externos de su identidad étnica y así se distancian más aún de las identidades femeninas de sus madres. Sin embargo, las jóvenes siguen siendo parte de sus familias y de sus comunidades étnicas y continúan inmersas en las redes de expectativas e intercambios recíprocos. La tensión permanece y, aunque este tipo de cambios son inevitables en los contextos de encuentro intercultural, muchas de estas transformaciones revelan la desigualdad en el poder y prestigio de las diferentes culturas en contacto. No en vano la educación ha sido vista con desconfianza y resistida por requerir justamente la negación de la propia condición indígena como condición para convertir a los sujetos en ciudadanos. (Ames, 2013, p. 31)

La experiencia de Yacu está basada más en un aspecto social. En la escuela percibe que su condición económica es inferior a la de sus compañeros, pero este conocimiento no merma su identificación con su familia quechua.

Los resultados de la discriminación y la exclusión relacionados con la etnia, la cultura, la apariencia física y la religión son muy notorios. Al mismo tiempo, los mecanismos con los que operan son bastante sutiles. Las minorías indígenas o étnicas tienen más probabilidades de ser pobres que cualquier otro grupo. (Ñopo et al., 2004, p. 2)

A pesar de los esfuerzos del gobierno nacional, la estigmatización de los estudiantes quechuhablantes, en los colegios en las zonas urbanas continúa y tiene como principal consecuencia la negación de la herencia cultural indígena y la disminución de personas que hablen la lengua nativa en la juventud y adultez.

## INFLUENCIA DE LA RELIGIOSIDAD ANDINA EN LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA QUECHUA

Los nativos tenían sus propias creencias religiosas antes de la llegada de los españoles al continente americano; se creía que cada ente de la naturaleza tenía espíritu, los astros y la tierra tenían estatus de dioses. También se rendía culto a seres protectores llamados *Guacas* o *Huancas* que eran representados en forma de obelisco y que eran colocados en áreas estratégicas de las comunidades.

Los colonizadores trajeron consigo la religión cristiana, como lo señala el texto de Pablo José de Arriaga en *La extirpación de la idolatría en el Perú* en 1621: «Aconseja a los que directamente se encargan de anunciar la doctrina *christiana* a los indios de proceder sin vejación y de procurar saber dónde tienen sus guacas y adoratorios y *hazer* que los deshagan, poniendo en ellos cruces» (Barcelos, 2006). En este contexto surgió una religiosidad andina, en la cual, se han fusionado creencias ancestrales con creencias de la religión cristiana.

En las historias de los participantes a continuación, observamos la influencia de la religiosidad andina en la formación de la identidad quechua.



### *La coca es bendita*

*Antiguamente creíamos en la Pachamama, en el tayta Inti, ellos eran los dioses antes de que lleguen los españoles, fueron ellos quienes nos han hecho creer en los santos: Mama Ashu, Santa Rosa de Lima y otros. Cuando nosotros vamos al cerro, llevamos un poco de azúcar y coca y se lo regalamos, eso nos han enseñado nuestros abuelos. Cuando íbamos a la puna a sacar algo, por ejemplo, hielo, teníamos que llevarle al cerro su regalo, si no lo llevas te puedes caer, o el burro, o a veces no puedes sacar lo que necesitas. Antes teníamos animales en la quebrada, para sacarlos teníamos que hacerle el regalo al cerro.*

*La coca es bendita, ha sido creada por Dios, la masticas y le preguntas y te avisa, por ejemplo, para viajar; si sale bien, viajas, si sale mal, no. Algunas personas dicen que es brujería, pero no es, la brujería es para hacer el mal, la coca es solo para adivinar lo que va a pasar. Yo le pregunto sobre qué candidato va a ganar las elecciones, sobre mis animales, cuando va a viajar mi hijo.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Hirka grabada el 24 de diciembre de 2014.



### Yo creo en el señor Jesucristo

*Mi mamá hacía chacchar coca cuando le robaban animales. Una vez, nos robaron chanchos, mi abuelo ya había muerto. Al lado de mi casa había un brujo, yo fui a hablar con él, antes que le explique el motivo de mi visita me dijo: «con usted estoy perdiendo el tiempo porque usted no cree».*

*Yo creo en el Señor Jesucristo, esa es mi fe, él lo puede todo. Creo en los espíritus, sé que mi abuela, que me quiso tanto, está presente en mi casa de Huambo donde hemos vivido, mi hermana que perdí, mi sobrino, son espíritus buenos que siempre me están acompañando.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Quyllur grabada el 03 de noviembre de 2014.



### La fiesta del señor de La Soledad

*En 2001 participé como músico en la fiesta del Señor de la Soledad, en un grupo de Shacshas, que es una danza ancestral prehispánica. Para mí, representa la continuidad de nuestras tradiciones, mi padre cuando era joven bailó con los mismos implementos, aunque en aquella época, se utilizaban menos plumas. Yo también he bailado. Mi*

*hijito también baila desde los tres años.*

*Antiguamente, los Shacshas le rendían culto a las Huanacas, piedras en forma de obeliscos, que eran considerados protectores de las comunidades. Cuando llegaron los españoles reemplazaron a las Huanacas por cruces.*

*Entonces, antes habría habido una Huanca en esta área, que fue reemplazada por la cruz del Señor de la Soledad. Con el tiempo se ha perdido información y, en la actualidad, ya los huaracinos y yo también, vamos a bailar para la cruz directamente.*

*Aunque el Señor de la Soledad no es un Dios occidental completamente, ya que, cuando hay desgracias, como desastres naturales, él sale en procesión, es decir, ha absorbido las funciones de las Huanacas.*

*Nota.* Adaptado de la conversación con Yacu grabada el 24 de noviembre de 2014

De las historias de los participantes podemos observar la influencia de la religiosidad andina en la formación de la identidad indígena quechua en tres aspectos:

## ***Histórico***

Hirka hace referencia a la religiosidad de los antiguos peruanos: «Antiguamente creíamos en la Pachamama, en el tayta Inti, ellos eran los dioses antes de que lleguen los españoles, fueron ellos quienes nos han hecho creer en los santos: Mama Ashu, Santa Rosa de Lima y otros». Yacu menciona las raíces históricas de la danza tradicional Shacshas: «Antiguamente, los Shacshas le rendían culto a las Huancas, piedras en forma de obeliscos, que eran considerados protectores de las comunidades. Cuando llegaron los españoles reemplazaron a las Huancas por cruces. Entonces, antes habría habido una Huanca en esta área, que fue reemplazada por la cruz del Señor de la Soledad. Con el tiempo se ha perdido información y, en la actualidad, ya los huaracinos y yo también, vamos a bailar para la cruz directamente».

La tradición católica de los Santos ha encontrado en ese conjunto de deidades formas de canalizar y diseminar sus preceptos a los pueblos de la zona andina. Cada Santo es un intermediario con su especialidad propia en la resolución de problemas y dificultades, como la tienen también las deidades andinas (Avelar, 2009, p. 96).

Quyllur no menciona este hecho histórico y afirma contundentemente su fe cristiana porque la mayor parte de su educación básica la recibió de un Colegio Parroquial. Sin embargo, agrega: «Creo en los espíritus, sé que mi abuela, que me quiso tanto, está presente en mi casa de Huambo donde hemos vivido, mi hermana que perdí, mi sobrino, son espíritus buenos que siempre me están acompañando». Estermann (2009) señala:

Para el indígena quechua existe un vínculo entre todo lo que existe de modo material y a su vez espiritual (espíritus, almas y dioses), todos ellos tienen vida y, por ende, debe haber una convivencia basada en el respeto y la reciprocidad. (p. 38)

## ***Conciencia intergeneracional***

Hirka, una vez más, menciona que sus aprendizajes han sido obtenidos de modo generacional: «Cuando nosotros vamos al cerro, llevamos un poco de azúcar y coca y se lo regalamos, eso nos han enseñado nuestros abuelos. Cuando íbamos a la puna a sacar algo, por ejemplo, hielo, teníamos que llevarle al cerro su regalo, si no lo llevas te puedes caer, o el burro, o a veces no puedes sacar lo que necesitas».

Quyllur no comparte las creencias religiosas de su madre, incluso las considera supersticiones o brujería: «Mi mamá hacía chacchar coca cuando le robaban

animales. Una vez, nos robaron chanchos; mi abuelo ya había muerto. Al lado de mi casa había un brujo, yo fui a hablar con él, antes que le explique el motivo de mi visita me dijo: ‘con usted estoy perdiendo el tiempo porque usted no cree’ ».

Yacu menciona que ha bailado y ha tocado un instrumento musical de modo ritual en honor del Señor de la Soledad, como lo hizo su padre Hirka y como le está inculcando a su pequeño hijo: «Para mí, representa la continuidad de nuestras tradiciones, mi padre cuando era joven bailó con los mismos implementos, aunque en aquella época, se utilizaban menos plumas. Yo también he bailado. Mi hijito también baila desde los tres años».

### **Rituales**

Hirka conserva rituales ancestrales para agradar a la Madre Tierra (Pachamama). Josef Estermann (2013) plantea que, otro de los principios de la filosofía andina es la reciprocidad, es decir, la interrelación equilibrada y justa que se basa en actos recíprocos, no sólo entre las personas o grupos, sino también entre los seres humanos, la naturaleza, los espíritus y/o los dioses:

Esta retribución normalmente se efectúa en forma ritual, mediante un ritual que de manera significativa se llama «pago» o «tributo». Pero también existe la contribución adelantada, para garantizar una retribución por parte de la dadora de vida, la *Pachamama*: Se la pide «licencia» (licenciaykiwan: «con tu permiso») para poder trabajarla, para sembrar y cultivar, y para ello se adelanta una «ofrenda. La costumbre bastante difundida en los Andes de la ch’alla (libación) es un acto de reciprocidad del consumo; se ofrece una parte de la bebida (normalmente chicha de maíz) a la *Pachamama*, antes de beber. (Estermann, 2013, p.7)

### CONCLUSIÓN

Hirka representa la resistencia cultural y Quyllur, la asimilación cultural. El primero posee una autoestima sólida en relación con su condición de quechua-hablante debido a su conciencia intergeneracional que le ha permitido transmitir este autoconcepto positivo a su hijo Yacu y este, a su vez, a sus propios hijos. Quyllur, a diferencia de Hirka, ha interiorizado la creencia de la superioridad de la lengua española como lengua franca y ha exteriorizado el deseo de que sus hijos pertenezcan al grupo hispano de la ciudad para evitar cualquier tipo de discriminación hacia ellos.

Pero ¿por qué es trascendente que los padres enseñen a sus hijos la lengua quechua, a pesar de vivir en las ciudades? Saussure (como se citó en Hall, 2000) plantea que «hablar una lengua no significa apenas expresar nuestros pensamientos más interiores y originales. Significa también activar la inmensa gama de significados que ya están embutidas en nuestra lengua y en nuestros sistemas culturales» (p. 40). Esto quiere decir que, al aprender nuestra lengua materna, tenemos la oportunidad de enriquecer nuestra visión del mundo. Cada cultura tiene una mirada diferente acerca de lo que le rodea, estas experiencias las transforman en mitos, historias, leyendas, cantos que, al ser parte de la conciencia de los individuos, influyen en sus decisiones diarias.

En consecuencia, es necesario fortalecer la autoestima de la población quechua-hablante mediante el aprendizaje de su historia, manifestaciones culturales y figuras representativas para que puedan sentirse orgullosos de quiénes son y, desde esa posición, puedan contribuir al desarrollo del país.

## REFERENCIAS

- Ames Ramello, P. (2013). *¿Construyendo nuevas identidades?: género y educación en los proyectos de vida de las jóvenes rurales del Perú*. Documentos de trabajo del programa Nuevas Trenza, 16. IEP Ediciones.
- Anzul, M., Downing, M., Ely, M., y Vinz, R. (1997). *On writing qualitative research: living by word*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203451427>
- Avelar, S. (2009). Cosmovisión y religiosidad andina: Una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros. *Espaço Ameríndio*, 3(1), 84-99.
- Barcelos, A. (2006). Cruces Vivas, Cruces Protectoras [Archivo de Video]. Vimeo. <https://vimeo.com/43968726>
- Benavides, M., Torero, M. y Valdivia, N. (2007). Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente. En *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú* (pp. 603-655). GRADE.
- Canessa, A. (2004). Reproducing racism: schooling and race in highland Bolivia. Race Ethnicity and Education. *Race Ethnicity and Education*, 7, 185-204. <https://doi.org/10.1080/1361332042000234295>
- Clandinin, D., y Connelly, F. (2011). *Pesquisa narrativa: experiência e história em pesquisa qualitativa*. Uberlândia.

- Conle, C. (2000). Thesis as Narrative or «What Is the Inquiry in Narrative Inquiry?» *Curriculum Inquiry*, 30(2), 189-214. <https://doi.org/10.1111/0362-6784.00162>
- Connelly, M., y Clandinin, J. (1990). Stories of Experiences and Narrative Inquiry. *Educational Researcher*, 19(5), 2-14. <https://doi.org/10.1111/0362-6784.00162>
- Connelly, F., Phillion, j., y Ming, F. H. (2003). An Exploration of Narrative Inquiry into Multiculturalism in Education: Reflecting on Two Decades of Research in an Inner-City Canadian Community School. *Curriculum Inquiry*, 33(4), 363-384. <https://doi.org/10.1046/j.1467-873X.2003.00270.x>
- Coulter, C., Michael, C., y Poynor, L. (2007). Storytelling as Pedagogy: An Unexpected Outcome of Narrative Inquiry. *Curriculum Inquiry*, 37(2), 103-122. <https://doi.org/10.1111/j.1467-873X.2007.00375.x>
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista FAIA*, 2(9-10).
- Estermann, J. (2009). La Filosofía Quechua. En E. Dussel, E. Mendieta, y C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 36-40). Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREAL).
- Estermann, J. (17 de setiembre de 2020). *epistemologiasdesdeelsur*. Obtenido de <https://epistemologiasdesdeelsur.files.wordpress.com/2014/04/12-quechua-estermann.pdf>
- Genna, K., y Espinosa, A. (2012). Identidad, etnicidad y bienestar social en un contexto socialmente excluyente. *Psicología & Sociedade*, 24(1), 84-93. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822012000100010>
- Hall, S. (2000). *Identidade Cultural Na Post-Modernidade. Tradução Tomaz Tadeu da Silva*. DP&A.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. En J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 222-237). Lawrence & Wishart.
- Hall, S., Tadeu da Silva, T., y Woodward, K. (2000). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Vozes.
- Linares, R. (2012). *Giving children the tools to participate: a case for the intercultural bilingual classroom in Peru*. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Marapi, R. (05 de julio de 2023). *Servindi.org*. Obtenido de *Servindi.org*: <https://servindi.org/actualidad/67357>
- Mello, D. (2004). *Subversão do currículo e formação de professores: ensinando e aprendendo língua inglesa no Curso de Letras*. Sao Paulo: Pontificia Universidade Catolica de Sao Paulo.

- Mello, D. (2012). A teacher's story of facing the road of change. *Polifonia*, 19(25), 261-280.
- Ñopo, H., Saavedra, J., & Torero, M. (2004). Ethnicity and Earnings in Urban Peru. IZA Discussion papers No 980, 2-22. <https://doi.org/10.2139/ssrn.491625>
- Pancorbo, G., Espinosa, A., y Cueto, R. (2011). Representaciones estereotípicas y expresión del prejuicio en el Perú: la mirada desde la pobreza. *Revista de Psicología*, 29(2), 311-342. <https://doi.org/10.18800/psico.201102.006>
- Sichra, I. (2005). Transcending or Strengthening Quechua's Emblematic Value: Language Identity in Cochabamba. *Working Papers in Educational Linguistics*, 21(1), 37-59.
- Signorini, I. (1998). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Mercado de Letras.
- Stenner, T. (2011). A Historical Overview of Linguistic Imperialism and Resistance in Peru. *Journal of Integrated Studies*, 1(2).
- Vignoles, V., Regalia, C., Manzi, C., Gollidge, J., y Scabini, E. (2006). Beyond self-esteem: influence of multiple motives on identity construction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(2), 308-333.
- Yahuarcani, R. (2020). El indígena en el siglo XXI. En G. P. Zeballos, *25 ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú bicentenario* (pp. 57-62). Proyecto especial Bicentenario de la Independencia del Perú. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.2.308>