

REPRESENTACIÓN, IMAGINARIOS Y RECONOCIMIENTO CULTURAL: UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LA LEY N.º 30153 QUE DECLARA LA PROTECCIÓN Y PROMOCIÓN DE LA “CULTURA JAQARU”

ANDRÉS RAMÍREZ TREBEJO

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
andresrat@gmail.com

RESUMEN

A finales del año 2013, el Congreso de la República del Perú aprobó por unanimidad la Ley N.º 30153, ley que declara de interés nacional y necesidad pública la protección, investigación y promoción de la cultura e idioma Jaqaru, y de los monumentos arqueológicos ubicados en el distrito de Tupe, provincia de Yauyos, departamento de Lima. Esta iniciativa legislativa que tuvo como fin revalorar los aspectos culturales de una localidad de los Andes peruanos, no estuvo exenta a críticas y disputas entre quienes intentaban representar con aquellos que eran representados; es decir, entre quienes elaboraron y promovieron la ley y las autoridades y pobladores de Tupe. De este modo, en este artículo se brinda un análisis de dicha ley, atendiendo sus antecedentes, los actores que estuvieron en juego, el contenido, y sobre todo, las tensiones que se originaron por la representación y el reconocimiento de la sociedad tupina.

PALABRAS CLAVES: Representación, reconocimiento, Ley, pueblo indígena, identidad

ABSTRACT

In late 2013, the Congress of the Republic of Peru unanimously approved the Law No. 30153, law declares of national interest and public need protection, research and promotion of culture and language Jaqaru, and archaeological monuments located in the district of Tupe, Yauyos province, Lima department. This legislative initiative was aimed to revalue the cultural aspects of a town in the Peruvian Andes, it was not without critical and disputes between those trying to represent those who were represented; that is, between those who developed and promoted the law and the authorities and residents of Tupe. Thus, in this article an analysis of the law is provided, addressing their history,

the actors were at play, content, and above all, the tensions originated by the representation and recognition of tupina society.

KEYWORDS: Representation, recognition, Law, indigenous people, identity.

PRESENTACIÓN

El pueblo de Tupe —refiriéndonos a la población que reside en la capital distrital, los anexos, estancias, y considerando también a las dos organizaciones comunales que existen—, ha sido desde hace varios años un espacio donde se han realizado investigaciones clásicas en el campo de las ciencias sociales y las humanidades. Desde fines de la década del 40 hasta los 60, se realizaron estudios antropológicos y lingüísticos, los cuales intentaban consciente o inconscientemente exaltar y centrarse en los rasgos culturales tradicionales que tiene dicha localidad. Producto de dichas investigaciones se cuenta en la actualidad un gran corpus de publicaciones sobre la lengua y la sociedad tupina (Farfán 1952, Matos Mar 1949, Avalos 1952, Delgado 1965, Hardman 1983). Además, que muchos de dichos investigadores y sus trabajos forman parte de las narrativas con las que construyen la identidad tupina actualmente. Así, José Matos Mar, Carmen Delgado, Rosalía Ávalos y Martha Hardman forman parte del imaginario del poblador de Tupe que sostiene que ellos fueron los que “dieron a conocer a Tupe”.

Sin embargo, en las últimas dos décadas aproximadamente, el pueblo de Tupe volvió a ser el centro de investigaciones, esta vez no solo desde la lingüística (Lovón 2009, Oliva 2006, Escobar 1994) o la antropología (Ramírez 2013, 2012, 2010; Díez 2002), sino que se abrió a otros campos afines, como la educación (Flores 2010, 2003, 2002), la geografía (Arana 1986), arqueología (Van Dalen 2014; Vetter 2009; Vetter y Mackay 2008), y el folclor (ENSFJMA 2007). Además de ello, Tupe empezó a formar parte del debate político en materia de reconocimiento cultural. Así, por ejemplo, se tiene la oficialización del alfabeto Jaqaru por parte del Ministerio de Educación en 2010, previo la realización de varios talleres de sensibilización y de información a las autoridades y pobladores en general. En otro momento, Tupe fue incluido como pueblo originario Jaqaru en la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Viceministerio de Interculturalidad, que empezó a elaborarse luego de la promulgación de la Ley de Consulta Previa, siendo una de las pocas poblaciones andinas en estar en dicha base. También sucedió que el Gobierno Regional declaró al Jaqaru como patrimonio cultural de la región Lima provincias. Luego, en el año 2013 se aprobó la Ley N.º 30153, ley para conservar y promover la “cultura Jaqaru”, el cual será objeto de análisis en el presente artículo. Por último, el 2014 se estableció una oficina de registro bilingüe de la RENIEC en el pueblo de Tupe, para poder emitir certificados de nacimientos en lengua Jaqaru.

Ahora bien, estos mecanismos legales e institucionales que se han producido recientemente desde el Estado Peruano como medio de reconocimiento cultural, no se encuentra exenta de contradicciones entre quienes elaboran los mecanismos de representaciones —leyes, normas, directivas—, con aquellas poblaciones que son objeto de la acción de representación —pobladores, líderes, dirigentes—. Así, para el caso que nos ocupa, se ha encontrado que efectivamente la aprobación de la Ley N.º 30153 (en adelante “Ley Jaqaru”), se enmarcó dentro de una compleja disputa por la representación, en donde aparecieron personas e instituciones que asumieron dicho rol, y por el contrario, otros actores (pobladores, autoridades y líderes del pueblo mismo) que reclamaron su participación en la acción de representación cultural. En este sentido, este artículo busca responder y analizar las complejas interrelaciones en el juego de la representación que se produjeron a raíz de la aprobación de la “Ley Jaqaru”. Para este fin, se describe los antecedentes previos a la Ley, luego se procederá a analizar el proyecto en sí y dilucidar bajo qué criterios se elaboró; y finalmente, ver las contradicciones y las disputas por la representación.

PUEBLO DE TUPE

Referirnos al pueblo de Tupe, o también llamado actualmente como “pueblo originario Jaqaru”, de acuerdo a la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura, nos lleva necesariamente a realizar algunas aclaraciones conceptuales respecto a esta población andina. Por un lado, se encuentra la adscripción hacia la división política del Perú; por otro lado, a la organización de poder local y de manejo de recursos comunales; y por otro, a la lengua que se habla en el lugar. De este modo, se cuentan que existen varias categorías que enmarcan y le brindan identidad al sujeto: ciudadano, comunero y hablante del Jaqaru. Todas ellas se producen y reproducen en una constante interrelación entre una y otra categoría. A continuación detallaremos brevemente algunas de estas categorías sociales, políticas y económicas que se encuentran en Tupe, las que a veces se suelen asumir como sinónimos.

a) El distrito de Tupe

Es uno de los 36 distritos que tiene la provincia de Yauyos, que pertenecen a su vez al departamento de Lima. Antes de que se forme como distrito, Tupe formaba parte del distrito de Pampas-Colonia, como un anexo. Todo indica que esta dependencia política tiene como antecedente las reducciones de indios y el establecimiento de curatos en el siglo XVI. San Bartolomé de Tupe (nombre del pueblo de la reducción), dependía del curato o parroquia de Santa Magdalena de Pampas (Dávila Briceño 1586 [1881-188], Benito 2006). Es recién a mediados de la década del 30 cuando políticamente Tupe se independiza por medio de la Ley N° 8423 del 15 de julio de 1936, creándose como distrito con el nombre de “Lérida”, el cual sería corregido recién en 1951 por el nombre de Tupe, y que perdura hasta la actualidad.

Actualmente el distrito tiene una población de 655 habitantes, distribuidos en 319 hombres y 336 mujeres, incluyendo a quienes residen en los ámbitos urbanos (pueblo y anexos) y rurales (estancias) (INEI 2008). En este nivel, Tupe cuenta con sus propias autoridades municipales, conformados por el alcalde, teniente alcalde, regidores, secretarios y agentes municipales. La forma de elección es mediante elecciones democráticas realizadas cada cuatro años y en donde se eligen a todas las autoridades de los poderes subnacionales del Estado Peruano. Para que algún poblador pueda sufragar por algún candidato en elecciones, solo basta que la dirección que figure en su documento nacional de identidad figure en el distrito de Tupe. Por ello, quien sufraga no necesariamente es alguien que resida en el lugar, que sea comunero, realice trabajos agropecuarios o mucho menos que hable la lengua. De este modo, Tupe como distrito y su consecuente gentilicio de “tupino”, obedece más a una categoría política que cultural, en la medida que se denomina así a quien tiene vínculos políticos con el distrito, aunque no necesariamente comparta características ni modos de vida con el resto de la población.

b) Reducción de indios y comunidad campesina

Según la famosa descripción del corregidor Diego Dávila Briceño de 1586, la provincia de Yauyos-Huarochirí se componía de cinco repartimientos: Mancos y Laraos, Hatun Yauyos, Huarochirí, Mama y Chaclla. Del primer repartimiento, Mangos y Laraos, el corregidor redujo y fundó once pueblos de indios. Uno de ellos fue el de San Bartolomé de Tupe. Según las descripciones que hizo Santo Toribio de Mogrovejo a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, Tupe tenía una población de 386 personas, entre indios tributarios, reservados, indias casadas y solteras, y jóvenes (Benito: *ibíd.*). Por otra parte, de acuerdo a un documento de titulación de las tierras de los ayllus del pueblo de Tupe de 1761 cuando Manuel Amat era virrey del Perú, mencionan que las tierras comunales eran de propie-

dad de cinco ayllus: Notco, Yañac, Gilasulca, Collana y Aiza (Bautista 2010). Es presumible que de estas tierras, se haya constituido la comunidad indígena de Tupe cuando en 1939 obtiene el reconocimiento legal de parte del Estado peruano.

La comunidad campesina de Tupe, actualmente tiene sus límites por el oeste, con la comunidad de San Pedro de Cakra, que pertenece al distrito del mismo nombre, y con las comunidades de Catahuasi y Cachuy, ambos en el distrito de Catahuasi; por el este, con la comunidad de Poroche, y por el norte, con la comunidad de Pampas, ambos en el distrito de Colonia; y por el sur, con la comunidad de San José de Acobambilla, que pertenece a la región de Huancavelica. Tiene una extensión aproximado de 21 mil hectáreas, los cuales abarcan principalmente terrenos para el pastoreo. Tiene una población de comuneros que va entre 70 y 80 inscritos en padrón. La comunidad administra y usufructúa sus propios recursos, ya sea territoriales, hídricos y ganaderos. Para el manejo de la organización comunal, se vale de una Junta Comunal, integrado por el presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, fiscal y vocales; además, se organizan comisiones para atender puntos específicos en la vida comunal (cría de animales, venta de productos, etc.).

Por otra parte, comuneros que residían en el anexo de Aiza decidieron formar una comunidad campesina independiente de Tupe. En consecuencia, en 1969 formaron la comunidad campesina de Aiza, la cual tiene su propia organización interna y recursos propios, y que se mantiene hasta la actualidad. Según cuentan algunos aicinos, los conflictos entre los habitantes del pueblo de Tupe (capital del distrito y sede de la comunidad campesina del mismo nombre) y los del anexo de Aiza, son de muchos años atrás. Los comuneros residentes en Aiza, se sentían dependientes de Tupe, terminado por separarse de ellos y formar una nueva comunidad campesina.

La existencia de dos comunidades campesinas al interior del mismo distrito complejiza las relaciones sociales, políticas e identitarias entre los pobladores. Por un lado tenemos a los comuneros y pobladores que directa o indirectamente forman parte de la comunidad campesina de Tupe; y por otro, a los comuneros y pobladores que forman parte de la comunidad campesina de Aiza. Por ello, cuando se menciona a la comunidad de Tupe, solo se está refiriendo a la organización económica, social y política de una de las dos comunidades campesinas. Por el contrario, al mencionar a Aiza, no solo se refiere al anexo distrital sino también a una comunidad campesina independiente.

c) Pueblo originario Jaqaru

En 1994, el Perú ratificó el Convenio 169 de la OIT, con el que se busca “*garantizar el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera...*” (p. 8). Es recién en 2011, que el Estado peruano promulga la Ley del Derecho a la Consulta Previa, Ley N° 29785, con lo cual se brindaba el marco legal para que los pueblos indígenas u originarios sean consultados cuando existan medidas legislativas o administrativas que afecten sus derechos colectivos, identidad cultural y calidad de vida.

Con la Ley de Consulta Previa, trajo consigo que el Ministerio de Cultura, mediante el Viceministerio de Interculturalidad, diseñe y empiece con el llenado de la Base de Datos de Pueblos Indígenas y Originarios, en donde el distrito/comunidad de Tupe es incluido como uno de los pocos pueblos indígenas andinos. Si bien la intención de dicha base es brindar un marco de referencia para los procesos de consulta previa en el país, tratando de elaborar un listado de pueblos indígenas, estos siguen siendo definidos a partir de la lengua que hablan y en base a las organizaciones comunales o de pueblos nativos. De esta forma, Tupe se encuentra incluida con la denominación de “Pueblo Jaqaru”, en base a la lengua, la demarcación territorial distrital y las dos comunidades campesinas. Así, con esta

denominación de “Pueblo Jaqaru” se busca trascender de las denominaciones de “tupino”, tratando de incluir a todos los habitantes que hablen el idioma, vivan en el distrito y que sean o no comuneros.

En conclusión, cuando hablamos de Tupe, nos referimos a varias configuraciones políticas, sociales e identitarias, que han surgido de acuerdo a procesos históricos nacionales. Así, por un lado se puede referir a los ayllus que fueron reducidos en la colonia; también a la comunidad campesina reconocida en la década del 30; al distrito como parte de la organización política del Estado creada también en la misma década; y por último, al “Pueblo Jaqaru”, el cual intenta conferir una identidad a partir de la lengua pero que trascienda al distrito y comunidad campesina.

ANTECEDENTES A LA LEY

a) Resoluciones del Gobierno Regional de Lima

La “Ley Jaqaru” que nos atañe en este artículo, tiene su antecedente inmediato a dos resoluciones que emitió el Gobierno Regional de Lima en 2013. Con una de ellas se declaraba a la lengua Jaqaru como patrimonio cultural de la región Lima provincias (Resolución Directoral Regional N.º 000387-2013-DRELP), y con la otra, se pretendía la inserción de la lengua en el currículo regional, tanto para los niveles de educación básica regular, como la superior no universitaria y universitaria (Resolución Directoral Regional N.º 000386-2013-DRELP).

Si bien con estas resoluciones se brinda un interesante marco normativo que busca la revalorización cultural de poblaciones andinas como Tupe, dichas resoluciones no fueron iniciadas ni promovidas por los tupinos, sino por otros actores de la sociedad civil. Aquí aparece la participación de una asociación de carácter civil y particular que asume el rol de la representación de la sociedad tupina, lo que ocasionará justamente protestas y reclamos desde los sujetos representados.

b) El papel de la Asociación Educativa Cultural Jaqaru

La Asociación Educativa Cultural Jaqaru, formada por el periodista Elías Cárdenas e integrados por sus familiares y amigos, ha tenido un rol importante en la consecución de las resoluciones del Gobierno Regional de Lima y posteriormente de la “Ley Jaqaru”. En los últimos cuatro años ha venido organizando una serie de eventos o foros como parte de la semana de aniversario de la provincia de Cañete, y algunos también en Lima, contando con algunos investigadores, docentes, políticos, gestores culturales, productores audiovisuales, entre otros; quienes han disertado sobre la realidad tupina en sus varias manifestaciones.

Además de los foros, la asociación también promovió conjuntamente con el Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos, la publicación del Cuaderno de Investigación del Archivo Tello N° 13, *Arqueología, Etnografía y Lingüística de Tupe. Primera parte*, que contiene varias descripciones que hizo Julio C. Tello cuando visitó Tupe en la década del 30 como parte de sus investigaciones arqueológicas. El libro fue publicado en agosto de 2014 y tuvo varias presentaciones, tanto en Cañete, en el Congreso de la República y en el Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos. Sin embargo, más allá del aporte que el referido libro puede tener, en el sentido de poder acceder a descripciones que hiciera Tello hace más de siete décadas, es ver el uso que la asociación le brinda al libro. Así, tanto el libro publicado y que tiene el nombre de la asociación como coeditor, al igual que los eventos que han realizado, se constituyen como mecanismos discursivos y performativos que posicionan a la asociación como representantes del pueblo de Tupe en varios espacios públicos de Lima y Cañete, pero no en el propio Tupe.

LEY N.º 30153: LEY DE PROTECCIÓN Y PROMOCIÓN DE LA CULTURA Y LENGUA JAQARU

La Ley N.º 30153 aprobada por el Congreso de la República en diciembre de 2013, pese a lo que se puede presumir, no tuvo su origen en movilizaciones o reclamos de la propia población de Tupe, ni mucho menos por el interés consciente del legislativo. El origen de la ley, así como de los últimos eventos y acciones para publicitar a la “cultura Jaqaru”, ha sido asumido por actores sociales que muchos de ellos tienen vínculos indirectos con el pueblo de Tupe. Al igual que las resoluciones del Gobierno Regional, los foros y la publicación del libro del Archivo Tello, fue la Asociación Educativa Cultural Jaqaru que tuvo una participación importante en la mencionada Ley. Pero dentro del Congreso de la República fue el congresista de la bancada de Fuerza Popular, Ramón Kobashigawa quien presentó el proyecto de Ley N.º 2442/2012-CR que proponía “*declarar de interés nacional la revaloración, protección y promoción de la cultura Jaqaru y de los restos arqueológicos ubicados en el distrito de Tupe, provincia de Yauyos, departamento de Lima*” (Proyecto de Ley N.º 2441/2012-CR. Descargado del Archivo Digital del Congreso de la República del Perú.)

Ahora bien, queda por preguntarnos: ¿bajo qué criterios se diseñó el proyecto de ley que buscaba declarar como interés nacional a la cultura y lengua Jaqaru? ¿Qué repertorios interpretativos se apela para construir la problemática entorno a Tupe y la lengua? Para ello, se asumirá una postura crítica de que los textos (como la Ley), lejos de ser neutros, están mediados por lógicas de poder, construidas socialmente mediante la práctica, encerrando así diversas ideologías con los que se construye y representa la realidad (Leeman y Martínez 2007, Burr 1995). Así, al leer el mencionado proyecto, encontramos que existen dos criterios a los que se recurre para justificar la ley: remarcar la diferencia cultural e invisibilizar las relaciones de Tupe con el resto de la sociedad nacional. Estos criterios se evidencian en los cuatro puntos que estructuran al proyecto de ley: la historia de Tupe, la lengua, la vestimenta y los atractivos turísticos. Veamos uno por uno a continuación cómo se construye discursivamente la representación sobre lo tupino y la lengua.

a) Ubicación e historia

En el proyecto de ley, al igual que en muchos textos que circulan sobre Tupe, se hace hincapié en la “lejanía” del lugar, manifestando con ello la forma cómo se está representando al distrito y a los pobladores que residen en él: “*Tupe, es uno de los 33 distritos de la provincia de Yauyos, escondido entre inaccesibles, empinadas y rocosas montañas. Apareció dentro del panorama de la historia de Yauyos y del Perú, hace miles de años...*” (Ibíd.)

En un sugerente ensayo, Víctor Vich (2010) explora las representaciones e imaginarios que se han producido y que circulan aún respecto a los Andes peruanos. Uno de ellos precisamente es imaginar a los Andes como un lugar “estático”, “situada en un orden temporal diferente” (p. 158). Siguiendo este argumento, notamos efectivamente que Tupe también es imaginada y representada de tal forma, siempre resaltando que se encuentra en una zona alejada, tanto geográfica como temporalmente. Por ello, se resalta la característica de ser “milenaria”.

De acuerdo con este último punto, se aprecia que discursivamente se reconstruye la historia de Tupe ligándola con sociedades prehispánicas, como la sociedad Wari. En el imaginario de los redactores de la ley, y de otros actores, incluyendo algunos antropólogos y lingüistas, la sociedad tupina tiene su origen indefectiblemente en Wari: “*Durante la expansión Wari (...) un grupo de ellos llegan a Tupe, imponiendo su religión, su concepción urbana, artística y artesanal*”.(Ibíd.)

Por otro lado, resulta interesante apreciar el proceso histórico que se describe, el cual cae en la simplificación de procesos sumamente complejos que han ocurrido en la historia de las sociedades andinas. Se dice que: *“Posteriormente, la vasta y poderosa cultura Wari fue desintegrada por otra cultura, también poderosa organización, la cultura Inca [sin embargo] no afectó a los Yawyus, porque el Kuraca Yauyus (Ninawillka) de aquel entonces se sometió pacíficamente al sistema incaico, por lo que no fue avasallado su lenguaje y costumbres”*.

En esta narrativa de la historia de Tupe, aparece un segundo actor en escena: los Incas. Según se desprende del texto, ellos llegan a “desintegrar” a la sociedad Wari, cuando en realidad formaron parte de dos tiempos históricos distintos (Horizonte Medio, el primero y Horizonte Tardío, el segundo). Sin embargo, se hace hincapié que los incas destruyen a Wari, pero mantienen intacto a los Yauyos. Y es recién con el arribo de los españoles causa que Tupe quede como sobrevivientes de la sociedad Wari: *“A la postre, la conquista española dio el golpe de gracia desestabilizando casi totalmente lo poco que quedaba de la cultura Wari en la población jaqi de los Yawyus. De modo que Tupe todavía mantiene la primigenia de la cultura jaqui”*. (Ibíd.)

De este modo, al construir discursivamente la ubicación y la historia de Tupe, como lejana y ligada a lo prehispánico y milenario, se ubica dentro de procesos de estereotipificación, que como práctica representacional funciona esencializando, reduciendo y marcando posiciones binarias respecto a la diferencia y la otredad (Hall 2010: 443). Así, mediante lo que se describe y narra sobre Tupe, se la va representando como una sociedad única, con identidad fija e invariante en el tiempo.

b) Lengua

Al igual que el lugar de ubicación y la historia, otro aspecto que se enfatiza en la ley —al igual que en muchos discursos sobre Tupe— es sin duda la lengua. Siendo esta reducida a la característica más importante que tiene la población actual de Tupe: *“Definitivamente lo que más caracteriza a los tupinos es su lenguaje: EL Jaqaru, cuyos orígenes se remontan a los primeros siglos de nuestra era y ha perdurado en este lugar”*. (Ibíd.)

Para analizar estos imaginarios respecto al Jaqaru, nos remitimos al concepto de ideologías lingüísticas, que nos traen al debate las representaciones y discursos que se tiene sobre las lenguas, y que son contruidos de acuerdo a intereses de grupos o individuos específicos, pudiendo ser utilizado como un recurso para construir identidades (Kroskrity 2009, 2004, 2000). De modo que cuando al Jaqaru se la describe como una lengua “antigua” o “ancestral” y cuya particularidad es haberse mantenido a lo largo del tiempo hasta llegar a la actualidad, se le está representando como una lengua antiquísima, cuyo valor reside precisamente en su antigüedad, en su continuidad espacio temporal y no en la situación actual de la lengua. Precisamente, sobre esto último resulta interesante el siguiente extracto del proyecto de ley: *“En Tupe la población no supera los 600 habitantes, ancianos y niños en su mayoría. Son los primeros quienes hablan el Jaqaru en su forma más original. Pero en las últimas generaciones existe una notoria pérdida y deficiencia en el uso del idioma. La expansión del castellano y su cultura trae como consecuencias que algunos nieguen el uso del Jaqaru”*. (Ibíd.)

Al leer el texto citado, y tratar de ver la forma como han sido representados los actores sociales en él (Van Leeuwen 1996), notamos la identificación de dos actores que son asociados cada uno de ellos con la situación de la lengua. Por un lado, están los ancianos que son identificados como quienes hablan el Jaqaru de forma “más original”, y por otro lado, los niños son quienes tienen “pérdidas y deficiencias en el uso del idioma”. Con esta dualidad lo que se hace es remarcar el carácter de la lengua como ancestral y antigua y que se mantiene de forma pura en las personas mayores, mientras que el cambio y lo nuevo, representado en los jóvenes, es apreciado como menos “puro” y negativo.

Con el análisis crítico a esta parte del proyecto de ley, no se trata de negar el problema de la inminente desaparición de una lengua indígena; sino todo lo contrario. Lo que se ha querido es explicitar los repertorios e ideologías que se construyen sobre la lengua, lo que hace que en el imaginario público y político, se vea al Jaqaru solo como una lengua pura, ancestral y que tiene su valor más por el pasado prehispánico, y no por las funciones y alternativas de aprendizaje que pueda tener en la actualidad. (Respecto a las ideologías lingüísticas que reproducen sobre el quechua, ver: Zavala y otros (2014), Howard (2007))

c) Vestimenta

Otro aspecto cultural que se toma en cuenta para construir una representación de Tupe como una otredad cultural, es el vestido. Este es concebido como un producto que se ha heredado desde la época prehispánica y que es conservada por las mujeres mayores: *“La vestimenta de la mujer tupina de hoy, es nada menos que el orgullo de la herencia recibido de nuestros antepasados “Los Wari” y que se ha conservado a través del tiempo, espacio y generaciones, la cual es usada por las mujeres mayores y en ocasiones especiales...”* (Proyecto de Ley N.º 2441/2012-CR).

Esta percepción del vestido tradicional tupino (el anaco) como un vestigio de una época prehispánica, es propio de los primeros estudios etnológicos que se hicieron en Tupe por la década del 40 y 50. Los antropólogos de esta época, entendieron a Tupe como una “isla cultural”, cuyas prácticas sociales y elementos culturales eran indefectiblemente supervivencias del pasado prehispánico (Matos Mar 1949, Avalos 1952, Delgado 1965).

Sin embargo, resulta interesante observar que la representación que se hace del anaco es remarcar la condición de ser “ancestral”, “superviviente” y “único”, similitud que comparte con la lengua. Con este tipo de representación no se ven las trayectorias y su intercambiabilidad de los objetos (Appadurai 1991), con lo que objetos culturales pueden ser transformados, reapropiados, y “redefinidos culturalmente y puestos en uso” (Kopytoff 1991: 93). A pesar de que en el texto se menciona que el anaco solo es usado en raras ocasiones por algunas mujeres mayores, siguiendo a ambos autores citados, podemos sostener que el vestido adquiere nuevos significados, tanto para los foráneos como por los propios tupinos, con lo cual el uso del anaco empieza a ser como un mecanismo para performar la identidad cultural en diversos contextos. Así, tupinas se visten con el anaco cuando llegan los medios de comunicación a Tupe, cuando participan en algún evento en Lima, o suelen vestir a representantes del Estado con dicha prenda, etc.

d) Atractivos turísticos

Finalmente, el proyecto de ley hace hincapié a los atractivos turísticos de Tupe. En esta construcción se recurre al territorio, el cual “asume el papel de referente fundamental de los mecanismos de mediación entre el pasado y presente y de gestión de memoria” (Venturoli 2011: 43). Así, las montañas y los restos arqueológicos que contienen son identificados como “lugares de memoria” (Jelin y Langland 2003), convirtiéndose en atractivos para el turismo, pues están cargados de religiosidad, misticismo e historia. Como se aprecia en las siguientes citas:

“Tupinachaka o Tupe Viejo: Es una gigantesca montaña de piedra sólida que se encuentra a la entrada de Tupe a manera de escudo protector. De día el cerro es un mirador natural de todo el valle y por la noche es un observatorio de cielo estrellado”. (Ibíd.)

“Por otro lado, al pie del Tupinachaka, se encuentra una enorme piedra plana, la cual tiene cinco hoyos esculpados, el cual se usaría como espejo del cielo para estudio de los astros o para rendir algún culto mágico religioso, igual a esta piedra se puede apreciar hoy en día en la ruina arqueológica de Chavín de Huáscar (sic) (Áncash), hasta donde también había llegado el Imperio Wari...”. (Ibíd.)

“Red de Caminos: En Tupe existen aproximadamente 5000 escalones de piedras que lo conectan con Pampas y según varios estudiosos ésta formaría parte de una extensa red de caminos iniciada en el Imperio Wari...” (Ibíd.)

Se aprecia así que aquello que se describe como los “atractivos turísticos” de Tupe están formados a partir de conferirle significados al espacio geográfico. Como mencionan Jelin y Langland (2003), los lugares de memoria están abiertas a resignificaciones, ello genera que en la construcción de dicha memoria e historicidad, se posicione a la sociedad prehispánica de Wari como el generador del pasado y el presente de Tupe. Lo peligroso de esta representación, es que Tupe solo pareciera existir en la medida que existan restos culturales y lingüísticos de la sociedad Wari. De este modo, se exotiza e idealiza a los repertorios con los cuales se erige la “cultura Jaqaru”.

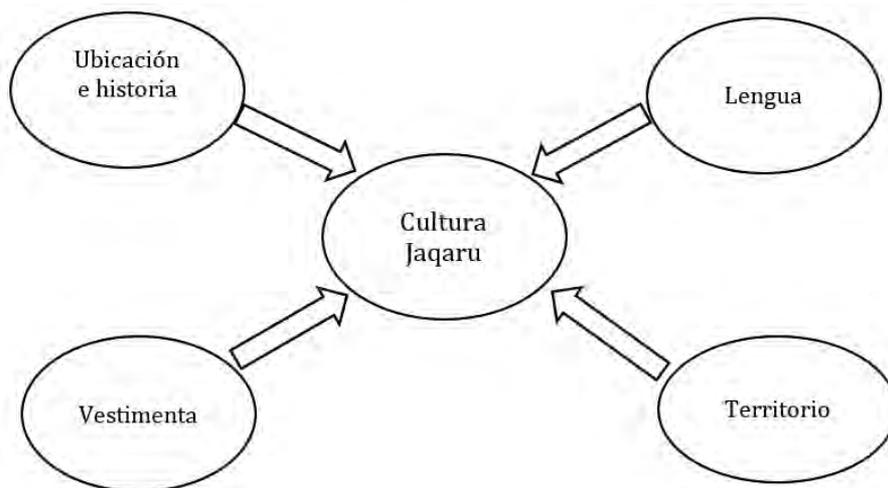


Imagen 1: Repertorios a los que se recurre para construir discursivamente la “Cultura Jaqaru”

e) Aprobación del proyecto de ley

El proyecto de ley fue finalmente incluido en la agenda del pleno del Congreso, y aprobado por unanimidad el jueves 12 de diciembre de 2013. Posterior a ello, fue promulgado por el Ejecutivo, publicándose el 14 de enero de 2014 en el diario oficial El Peruano, la Ley N.º 30153, ley que declara de interés nacional y necesidad pública la protección, investigación y promoción de la cultura e idioma Jaqaru y de los monumentos arqueológicos ubicados en el distrito de Tupe, provincia de Yauyos, departamento de Lima.

Ahora bien, en aquel día cuando se iba a votar la aprobación del proyecto en el Congreso, se realizaron algunas puestas en escena de los actores involucrados en el proyecto. De acuerdo a la sesión emitida por el canal del Estado y por algunos videos subidos a internet, se aprecia que al recinto legislativo acudieron los representantes de la Asociación Cultural Educativa Jaqaru, con su presidente el periodista Elías Cárdenas, también el antropólogo José Luis Portocarrero; el alcalde distrital de aquel momento, Pablo Casas, y varias mujeres vestidas con el anaco tupino. Por otra parte, antes de proceder a la votación se proyectó un reportaje sobre Tupe del año 2008, emitido en el programa “Domingo al día” de América Televisión. Con el video proyectado, lo que se hacía era mostrar la condición de Tupe como pueblo exótico y lejano en el tiempo y espacio. Resulta importante y necesario mencionar estos hechos, pues constituirán unos de los puntos por los que posteriormente reclamarán los dirigentes y pobladores tupinos respecto al papel que jugaron otros actores, ajenos la mayoría de ellos, respecto a la aprobación de la ley.

Con estas performances, que “funcionan como actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria y sentido de identidad a través de acciones reiteradas” (Taylor 2012: 11), lo que se hizo fue performar en el hemicycle parte de lo que en la ley se denomina como la “cultura Jaqaru”. Así, uno de los aspectos que se constituía como representativo de ello, era vestimenta y la mujer. Mencionándose, por ejemplo que: “*En la parte alta de este balcón, señor presidente, tenemos a las mujeres que visten pues de rojo, de forma colorida, y que ellos representan, señor presidente, al distrito de Tupe*” (Video “Ley Jaqaru”. <https://www.youtube.com/watch?v=YxfgWEajc4>).

DISPUTAS POR LA REPRESENTACIÓN Y EL RECONOCIMIENTO

En los meses en que se venía preparando el proyecto de ley, existieron algunas quejas y cuestionamientos hechos por las autoridades del distrito de Tupe, respecto al papel que jugaban los que iniciaron el proyecto y la población beneficiaria del mismo modo. Estos cuestionamientos continuaron hasta después de aprobarse y promulgarse la ley. Lo que nos lleva a pensar que la ley se convirtió en un espacio de pugnas y luchas por la representación y el reconocimiento.

Charles Taylor (1993) sostiene que el discurso del reconocimiento se define a partir de dos niveles: por un lado, a nivel de la identidad y, por otro, a nivel de la esfera pública. Así, la ley que fue promovida y luego aprobada como un mecanismo de reconocimiento apuntaría hacia esos dos niveles: acentuar la identidad de Tupe como un pueblo ancestral, y posicionarla en el espacio público, como un objeto propio de la multiculturalidad del Perú. Sin embargo, en este juego de representación y de reconocimiento, hay muchas tensiones que surgen del lado de las poblaciones que son representadas por otros actores ajenos a sus vidas. De ese modo, mediante dos comunicados y algunas notas que circularon por internet, se empezó a cuestionar el papel de la Asociación Educativa Cultural Jaqaru, sus representantes y a otros actores involucrados, como agentes que no tenían legitimidad del pueblo tupino para ser sus representantes.

En una carta fechada el 5 de noviembre de 2013, el entonces alcalde distrital de Tupe, se dirigió al congresista que presentó la iniciativa legislativa en el parlamento para cuestionar la no participación del pueblo de Tupe en el diseño del proyecto. Además, se pide que se informe a los mismos pobladores respecto al proyecto de ley: “*Que, siendo los protagonistas de la vigencia de nuestra lengua y cultura seamos los últimos en enterarnos de este proyecto de Ley en nuestro territorio. Que, es necesario como Padre de la Patria constituirse en nuestro distrito para explicar y sustentar el mencionado proyecto a la población Jaqaru. Que, cualquier decisión respecto a nuestra cultura debe tener la aprobación del pueblo Jaqaru*” (Carta dirigida al congresista Ramón Kabashigawa, del 5 de noviembre de 2013).

Pero quizá, el documento que más información nos proporciona es un comunicado del 14 de junio de 2014, es decir, seis meses después de haberse promulgado la ley, en donde se objeta el papel que cumplieron las personas e instituciones que se involucraron con la ley, quienes no tenían una autorización como representantes del pueblo tupino:

“Por otro lado, la ‘Asociación Educativa, Cultural y Social Jaqaru’ a través de su representante Elías Cárdenas Achata, quien usa y abusa del nombre de una identidad cultural Jaqaru, osó en aceptar la invitación del legislador conjuntamente con el señor José Luis Portocarrero en nombre del pueblo Jaqaru para sustentar ante la comisión de cultura del congreso de la república, sin que nadie le delegue. Entre ellos se invitan y planean sobre nuestra cultura Jaqaru, como si ellos fuesen los actores principales de la cultura Jaqaru o como si fuésemos de sus propiedades”¹⁵

15.- Pronunciamento de las autoridades indígenas de Jaqaru de Aiza, Colca y Tupe del distrito de Tupe; autoridad edil; autoridades educativas y residentes Jaqaru en Lima. 14 de junio del 2014. Subrayado mío. Descargado de: <http://servindi.org/actualidad/108510>

Las autoridades de Tupe al pronunciarse mediante este comunicado, están argumentando que son ellos quienes tienen que decidir por los mecanismos de representación y reconocimiento que mejor les convenga. Con ello, asientan su postura de deslegitimar a todos aquellos que emplean el nombre de Tupe o de la lengua para crear mecanismos de reconocimiento. Esta disputa no es única en Tupe, pues también se produce por la revitalización de elementos culturales en otras áreas andinas, como en Junín, donde las autoridades regionales entran en disputa con la población en la definición de qué valores culturales deben mantenerse intactas (Sihuay 2005, citado en Fuller 2008).

Respecto a la participación de las autoridades y líderes de Tupe en el proceso de la ley, se menciona que al no haber sido involucrado como agentes de decisión, solo fueron reducidos a un mero “relleno”: “(...) durante todo el proceso fuimos deslegitimados ¿para qué al final?, ¿cómo un elemento decorativo y relleno? Cuando en la toma de decisiones silenciaron nuestras voces, nos invisibilizaron como sujetos de derecho colectivo estipulado tanto en la norma nacional e internacional” (Ibíd).

Nancy Fraser (2000) menciona que para hablar de reconocimiento se tiene que otorgar igualdad de status a todos los actores sociales, a fin de que participen en la vida social como iguales. Y por el contrario, cuando a los actores se los asume como inferiores o invisibles, se puede hablar de falta de reconocimiento y subordinación de status.

Sin embargo, resulta interesante ver que en el comunicado de reclamo que hemos hecho referencia, las autoridades apelan a la misma representación que se hace en la ley, es decir, se enfatiza la diferencia cultural como sinónimo de mayor autenticidad, ancestralidad y pureza: “Rechazamos todo tipo de distorsión respecto a la denominación de la lengua Jaqaru y su pertenencia a la familia lingüística a una lengua menos antigua, etimología de Jaqaru, atuendo, danza y la asociación de un contenido Jaqaru a una imagen de otra cultura...” (Ibíd).

Para los tupinos firmantes del comunicado, su identidad estaría siendo desafiada en la medida de que se la podría definir a partir de lo que Taylor (1993) llama el “falso reconocimiento”, con el que se puede causar que alguien sea “deformado o reducido” (p. 54). Se asume, entonces, que al poder existir “distorsiones” de su cultura e identidad, los puede situar como una colectividad con menor nivel de pureza étnica, y por tanto, con menos valor en el espacio público y político. Con ello, se aprecia que la identidad y la cultura, menos de ser primordiales, son más bien a construcciones y usados por los sujetos en una u otra dirección. Así, por un lado, los diseñadores y promotores de la ley apelan a una construcción de Tupe como pueblo ancestral, y por otro lado, también los tupinos apelan a esa misma representación, aunque denuncian a los que intentan representarlos.

De modo que al plantear mecanismos legales, como la “Ley Jaqaru”, para el reconocimiento cultural, nos obliga a pensar que debe enmarcarse dentro de un proyecto intercultural. Así, tanto los actores que propician los mecanismos de representación (asociaciones, congresistas, universidades, investigadores, etc.) como las poblaciones que son representadas, deben formar parte del mismo proyecto de reconocimiento a partir de un diálogo entre todos los involucrados. Como menciona Fraser (2000), el reconocimiento ocurre cuando todos los actores involucrados tienen el mismo status y valor.

Otro punto que nos hace reflexionar la “Ley Jaqaru” es que no solo basta con involucrar a todos los actores, sino también empezar a descolonizar las representaciones sobre las poblaciones de los Andes peruanos. Al no realizar dicho trabajo, se sigue manteniendo una visión como meros atractivos exóticos, turísticos, visto como ancestrales únicamente, y no como sujetos de derecho, con capacidad de agencia y con conflictos. Al reconocer el dinamismo propio de las relaciones sociales y los procesos históricos, permitiría que la cultura y lengua deje de representarse como invariante en el tiempo,

como estática, y que más bien, estas han tomado reacomodos, resignificaciones y nuevos sentidos a partir de las relaciones con la sociedad nacional. Así, al situar a Tupe como ligado indefectiblemente al pasado, se está realizando lo que hicieron las élites criollas del siglo XIX, quienes buscaban la nacionalidad peruana en la época inca y no en el indígena contemporáneo; lo que Cecilia Méndez (1995) llamó “Incas sí, Indios no”. De modo similar ocurre con las acciones de representación sobre el pueblo de Tupe. Aquí, los mecanismos y los repertorios de representación apelan a construir a Tupe como una sociedad bastante idealizada, de carácter ancestral, única y que tiene en la época prehispánica, tanto su origen como su presente. Con ello, hace difícil pensar en Tupe sin desvincularla con una representación de carácter ancestral y no ver más bien al tupino actual. Aquel que ha tenido un proceso histórico, con cambios, permanencias, reacomodos, tanto a nivel cultural como lingüístico.

Con ello, no se trata de no reconocer a la ley promulgada que otorga un marco jurídico de reconocimiento a la diferencia, y con lo cual seguramente puede traer beneficios a la población. Sino, lo que se debe apuntar es ver bajo qué condiciones se diseñó y organizó dicha ley, los actores que participaron en ellos, y qué imaginarios se construye y se representa sobre la cultura, lengua e identidad de Tupe. Como afirma Tubino (2009), lo que se trata es apuntar hacia una interculturalidad crítica y no solo funcional, pues ésta propone un diálogo descontextualizado — por ejemplo, concebir a Tupe solo como un remanente del pasado—, y mostrar más bien, *“visibilizar los conflictos interculturales del presente como expresión de una violencia estructural más profunda, gestada a lo largo de desencuentros y postergaciones injustas”* (p. 28).

CONCLUSIONES

A modo de conclusiones preliminares, podemos mencionar las siguientes:

- El trabajo de la representación cultural sobre el pueblo de Tupe, fue asumido como tal por una asociación civil particular y que cuenta con algunos actores involucrados, que muchos de ellos, no tienen mayor relación con el pueblo tupino. Esta asociación mediante los foros o eventos de difusión sobre la “cultura tupina”, el auspicio que hicieron para la publicación del libro sobre el Archivo Tello, y sobre todo, con la “Ley Jaqaru”, han construido una representación sobre Tupe enfatizando la diferencia cultural, remarcándola como una sociedad lejana en el tiempo y espacio, la cual tiene valor solo por ser “ancestral”. Se tiende a reducir con dicha representación las dinámicas actuales al anterior del distrito, los problemas de representación política que han pasado en los últimos años, los conflictos al interior y con otras comunidades, con las empresas mineras, el propio Estado, etc.

- Al haber sido diseñado y promovido la “Ley Jaqaru” por dichos agentes externos a Tupe, y no haber hecho participar a las autoridades, personajes representativos e intelectuales locales, hizo que las autoridades y la población que reside en el distrito, empiece a cuestionar el rol asumido por tal asociación y el mecanismo de reconocimiento cultural que plantearon. Por este motivo, surgieron las quejas que sostenían que los tupinos fueron los últimos en enterarse del proyecto, que querían que se les explique en el mismo pueblo, y que las autoridades no eran mencionadas en los comunicados oficiales, sino solo aparecían los nombres de los que promovieron la Ley.

- Finalmente, ello nos remite a reflexionar que para conseguir mayor legitimidad, consenso y eficacia en los mecanismos de reconocimiento cultural, tales como leyes, resoluciones, normas, etc., se debe establecer mejores niveles de diálogo y participación de las poblaciones en los proyectos. Involucrar a las propias poblaciones que son objeto del reconocimiento es un factor clave para lograr mayor nivel de práctica intercultural entre las poblaciones indígenas —que han sido tradicionalmente excluidas de los espacios y tomas de decisión políticas— y el Estado, que a través de medios legales, como el analizado en este artículo, pretende ofrecerles reconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI Arjun

- 1991 Introducción: Las mercancías y la política del valor. *Arjun Appadurai* (ed.) La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías. México: Grijalbo.

ARANA, Efraín

- 1986 El transecto Catahuasi-Tupe: zonas de producción, sistemas agropecuarios y control comunal. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. XV, N° 1-2. Lima: IFEA.

AVALOS, Rosalía

- 1952 El ciclo vital en la Comunidad de Tupe. *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXI.

BAUTISTA ITURRIZAGA, Dimas

- 2010 *Mark Qillqa Tupe. Estudio histórico-cultural de Marka-Tupe. Pueblo de habla Jaqaru año 750 D.C. -2010*. Lima. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BENITO, José Antonio

- 2006 *Introducción, transcripción y notas*. Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605). Lima: PUCP.

BURR, Vivien

- 1995 *Social Constructionism*. Londres: Routledge.

DÁVILA BRICEÑO, Diego

- 1881-1897 Descripción y Relación de la Provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos. *Marco Jiménez de la Espada, Relaciones geográficas de Indias: Perú*, Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, tomo I. -pág. 61-78.

DELGADO DE THAYS, Carmen

- 1965 *Religión y Magia en Tupe (Yauyos)*. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana. Serie: Tesis antropológicas, N° 2.

DÍEZ, Alejandro

- 2002 Formas de expresión y políticas culturales. Representaciones de la cultura en y desde Tupe. Norma Fuller (ed.) *Interculturalidad y Política: Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

ESCOBAR ZAPATA, Emérita

- 1994 *La frase nominal en Jacaru*. Tesis para optar el título profesional en lingüística. Lima: UNMSM.

ESCUELA NACIONAL SUPERIOR DE FOLKLORE "JOSÉ MARÍA ARGUEDAS"

- 2007 *Jaqaru. Lengua que se apaga, memoria que agoniza*. Documental. Lima: ENSFJMA.

FARFÁN, J.M.B.

- 1952 Tupe, estudios etnológicos. *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXI.

FLORES FLORES, Elizabeth Paula

- 2010 *Pautas y prácticas de crianza versus pautas y prácticas de enseñanza de niños de preschool tupinos*. Tesis para el grado de magíster en antropología. Lima: PUCP.
- 2003 Un estudio de caso: Tupe costo-beneficio de la migración. *Synergies Pérou*. Año 1, N° 1.
- 2002 La socialización en Tupe. *Revista Educación*. Volumen XI, N° 20, marzo. Lima: PUCP. Departamento de Educación.

FRASER, Nancy

- 2000 Rethinking recognition. *New Left Review*. Mayo-jun. Pp. 107-120.

FULLER, Norma

- 2008 *Turismo y cultura. Entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: PUCP.

HALL, Stuart

- 2010 El espectáculo del 'Otro'. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.) *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Lima. IEP, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

HARDMAN, Martha

- 1983 *Jaqaru. Compendio de estructura fonológica y morfológica*. Lima: IEP.

HOWARD, Rosaleen

- 2007 *Por los linderos de la lengua: ideologías lingüísticas en los Andes*. Lima: IEP, IFEA, PUCP.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA

- 2008 *Sistema de Consulta de la Base de Datos del Censo de Población y Vivienda a Nivel de Centro Poblado*. Lima: INEI.

JELIN, Elizabeth y Victoria LANGLAND

- 2003 Introducción: Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. Jelin, E. y V. Langland (comp.) *Monumentos, memorias y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI, 2003.

KOPYTOFF, Igor

- 1991 La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. Arjun Appadurai (ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.

KROSKRITY, Paul. V.

- 2000 Language ideologies in the expression and representation of Arizona Tewa identity. *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- 2004 Language Ideologies. Alessandro Duranti (ed.) *A Companion to Linguistic Anthropology*. UK: Blackwell Publishing Ltd.
- 2009 Language Renewal as Sites of Language Ideological Struggle The Need for "Ideological Clarification. J. Reyhner & L. Lockard (eds.) *Indigenous Language Revitalization: Encouragement, Guidance & Lessons Learned*. Flagstaff, AZ: Northern Arizona University.

LEEMAN, Jennifer y Glenn MARTÍNEZ

- 2007 From identity to commodity: ideologies of Spanish in heritage language textbook. *Critical Inquiry in Language Studies*, 4(1), 35-65.

LOVÓN CUEVA, Marco Antonio

- 2009 *Hacia una teoría de la complejidad: estudio etnolingüístico y cognitivo de la correlación entre los platos típicos tupinos y su construcción lexical en la lengua Jaqaru*. Tesis para optar el título profesional en lingüística. Lima: UNMSM.

MATOS MAR, José

- 1949 *Tupe, una comunidad del área cultural del Kauke en el Perú. Geografía y Economía*. Lima: UNMSM. Tesis.

OIT. Oficina Regional para América Latina y el Caribe

- 2007 *Convenio N°169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Lima. OIT, 2da edición.

OLIVA LEÓN, Dante

- 2006 *El cauqui: documentación y descripción fonológica de una lengua moribunda*. Tesis de licenciatura en lingüística y literaria. Lima: PUCP.

RAMÍREZ TREBEJO, Andrés

- 2013 Elementos para un análisis de la salud y enfermedad en la comunidad de Tupe. *Arqueología y sociedad*. N.° 26. Lima. Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos.
- 2012 Entre la ilusión y la desesperanza: los sinuosos caminos hacia una educación intercultural bilingüe en Tupe, una comunidad Jaqaruhablante del Perú. *Investigaciones sociales*. Vol. 16, N.° 29, diciembre. Lima.
- 2010 *Democracia y participación en espacios rurales. Un estudio en Tupe, una comunidad del Jaqaru en el Perú*. Tesis para optar el título de licenciado en Antropología. Lima: UNMSM.

ROMERO SIHUAY, Carlos Antonio

- 2005 Autenticidad en la cultura del Valle del Mantaro. Víctor Prieto et al. *Visión antropológica*. Huancayo, Wanka llaqtapi Qellqasqa.

TAYLOR, Charles

- 1993 *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: FCE.

TAYLOR, Diana

- 2012 *Acciones de memoria: performance, historia y trauma*. Lima: ANR.

TUBINO, Fidel

- 2009 Los desafíos de las políticas y las culturas. *Revista Memoria*. 6: 21-28.

VAN DALEN, Pieter.

- 2014 La arqueología de Tupe. *Cuaderno de Investigación del Archivo Tello*. N.° 13: *Arqueología, etnografía y lingüística de Tupe. Primera parte*. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos, Gobierno Regional de Lima, Asociación Educativa Cultural Jaqaru.

VAN LEEUWEN, Theo

- 1996 The representation of social actors. Carmen Rosa Caldas-Coulthard and Malcolm Coulthard (eds.) *Text and Practices. Readings in Critical Discourse Analysis*. London: Routledge.

VENTUROLI, Sofía

- 2011 *Los hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Áncash, Perú*. Lima: PUCP.

VETTER PARODI, Luisa

- 2009 El uso del tupu en un pueblo llamado Tupe. *Platería tradicional del Perú. Usos domésticos, festivos y rituales: siglos XVIII-XX*. Lima: Universidad Ricardo Palma, ICPNA.

VETTER PARODI, Luisa y Martin MACKAY

- 2008 Tupe: un pueblo detenido en el tiempo. *Arqueología y Sociedad*. Museo de Arqueología y Antropología UNMSM. N° 19, pp. 265-292.

VICH, Víctor

- 2010 El discurso sobre la sierra del Perú: la fantasía del atraso. *Crítica y Emancipación*. Año II, N° 3.

ZAVALA, Virginia, Luis MUJICA, Gavina CÓRDOVA, Wilfredo ARDITO

- 2014 *Qichwasimirayku. Batallas por el quechua*. Lima: PUCP.