

RELIGIOSIDAD POPULAR CONTEMPORÁNEA

PERSPECTIVAS AMERICANISTAS



SCHCR
SOCIEDAD CHILENA DE
CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

Boris Briones Soto
Sidney Castillo Cárdenas
(editores)



Briones Soto, Boris.

Castillo Cárdenas, Sidney.

Religiosidad popular contemporánea. Perspectivas americanistas.

Primera edición. Concepción – Chile.

ISBN: 978-956-09489-0-8

1. Religión. 2. Religiones de origen nativo sudamericano. 3. Otras religiones.
4. Culto público. 5. Grupos religiosos.

Dewey 299

© 2020, Boris Briones Soto, Sidney Castillo Cárdenas, Rafael Fernández Hart, Sofía Silva, Luis Arturo Jiménez Medina, Rolando Macías Rodríguez, Víctor Raúl Nomberto Bazán, Miguel Ángel Vidal Valladolid, Veronique Lecaros & Rosmery Alvarado Alamo.

ISBN: 978-956-09489-0-8

Registro DDI Chile: 2020-A-7670

Maquetación editorial: Georgia Delena

www.maquetacionlibros.com

Diseño portada: Sebastián González Carrasco

Revisora normas editoriales: Alessandra Bertolo Díaz

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

© 2020 Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones.

www.religiones.cl

editorial@religiones.cl

Boris Briones Soto • Sidney Castillo Cárdenas

RELIGIOSIDAD POPULAR CONTEMPORÁNEA

Perspectivas americanistas

Índice

Las esculturas del Niño Doctor y los jóvenes peregrinos 11

Luis Arturo Jiménez Medina

Dioses, cruces y chunchos: La construcción de los símbolos
religiosos en la Fiesta de las Cruces de Luricocha-Huanta 46

Rosmery Alvarado Alamo

Movilidad y cultura en contextos socio-rituales andinos. Del
Río de La Plata (Argentina) a las alturas de Cusco (Perú) 75

Sofía Silva

Un santo sin rostro ni rastro. Estudio de la devoción a san
Francisco de Borja en la ciudad de Yunguyo 105

Rafael Fernández Hart

A propósito de las “sombras” en la Iglesia Católica con
un especial enfoque sobre el Perú. 119

Véronique Lecaros.

Pluralismo católico, religión, religiosidad y arquitectura.
Estudio de casos de las diócesis de Carabayllo y Chosica 150

Miguel Ángel Vidal Valladolid y Víctor Raúl Nomberto Bazán

Iconografía religiosa contemporánea. Construcción social y
cultural de símbolos religiosos desde los creyentes. 177

Rolando Macías Rodríguez

Introducción

Cuando pensamos en religión y Latinoamérica, es fácil inmediatamente evocar al catolicismo y sus distintas vertientes a través de la región. Si bien a la actualidad el fenómeno religioso es mucho más heterogéneo que esta inmediata asociación, especialmente con el surgimiento y consolidación del liderazgo de iglesias evangélicas y pentecostales, la aparición de nuevos movimientos religiosos propios y ajenos al contexto local, y el todavía mínimo pero consistente incremento de los “*religious nones*”, el catolicismo, tanto a nivel institucional como a nivel de base, todavía posee una amplia relevancia en la vida diaria de las personas. Esto es posible de verse concretado en las expresiones culturales de materialidad y religión vivida, así como en la diseminación y permanencia de prácticas religiosas populares en entornos urbanos y rurales.

Aún con esta amplia ubicuidad, resulta difícil encontrar producciones académicas que permitan establecer un diálogo temático entre disciplinas para el estudio de la religiosidad popular, a pesar de ser este un tema predilecto de investigación para los académicos de la región. Con este volumen apuntamos a llenar ese vacío, dado que tenemos contribuciones desde campos tan diversos como la sociología, arquitectura, filosofía, antropología, entre otras disciplinas. La diversidad de abordajes es síntoma de la condición en donde se gestó

la idea de este volumen, y en primera instancia, del lugar donde se presentaron estas investigaciones. Es entonces necesario hacer una precisión de los dos eventos académicos que dieron lugar al inicio de dicho proyecto: El XVII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), realizado en Toro, España, y el 56° Congreso Internacional de Americanistas (ICA), realizado en Salamanca, España, también durante Julio de 2018.

El primer evento académico tuvo lugar del 9 al 13 de Julio, apenas unos días antes del 56° ICA. El comité organizador del evento optó por realizar el evento en Toro, a modo de brindar las facilidades a los académicos latinoamericanos para que pudiesen participar de ambos congresos dado que el ICA se lleva a cabo solamente cada tres años, esto a modo de acortar la brecha de accesibilidad que existe desde Latinoamérica hacia espacios académicos europeos.

El lema del evento fue “Movilidad religiosa y conflicto, patrimonio cultural y turismo”, por lo que las investigaciones no solo se centraron en un abordaje exclusivo desde disciplinas que tradicionalmente estudian el fenómeno religioso, sino que procuraron analizar las relaciones que espacios sagrados y religiosos tienen dentro de la economía de mercado, y desde la gestión de patrimonio cultural. Esto se vio reflejado en la diversidad temática de los veinticuatro simposios organizados, en donde se presentaron investigaciones relacionadas a religión, etnicidad, género, clase, arquitectura religiosa, peregrinaje, fiestas religiosas populares, entre otros. Dentro de estos simposios, un total de ciento noventa y seis ponencias, además de las cinco conferencias magistrales, fueron presentadas en español, portugués e inglés, permitiendo una gran cantidad de voces desde distintos espacios académicos dedicados al estudio de las expresiones religiosas latinoamericanas. En este evento los editores de este libro participamos con la organización del simposio “Entre religión y religiosidad: experiencias y cambios desde los pueblos originarios de América”, recopilando en este libro parte de esos trabajos.

La conferencia académica que siguió a este primer evento fue el ya mencionado 56° Congreso Internacional de Americanistas, realizado del 15 al 20 de Julio. La conferencia coincidió con el VIII centenario de la Universidad de Salamanca, la primera universidad del mundo hispano, y tuvo por lema “Universalidad y particularismo en las Américas”. El evento tuvo un alcance temático no solo relacionado a los estudios de religión, si no a otros tantos ejes como lingüística, migraciones, relaciones internacionales, estudios culturales, entre otros. En total, el evento alojó a través de diecinueve ejes temáticos, más de ochocientos simposios, divididos en aproximadamente mil seiscientas presentaciones en español, inglés y portugués, además de cinco conferencias magistrales en distintos ambientes históricos de la universidad.

En lo relevante para este volumen, dentro del eje temático “Cosmovisiones y sistemas religiosos” se llevaron a cabo once simposios en donde se presentaron ciento siete investigaciones, articulando y explorando el fenómeno religioso en contextos urbanos, rurales e indígenas. Cabe resaltar que adicionalmente a estas presentaciones, era posible de observar consonancia sobre el estudio de expresiones religiosas o rituales con otros ejes temáticos, en particular en los referentes a antropología, historia y arqueología. Esto refleja de sobremanera la diversidad de abordajes que es necesaria para un estudio comprensivo de la religión en nuestra región. En particular, sirve como ejemplo de esta característica, el simposio organizado por uno de los editores de este libro, titulado “Expresiones religiosas urbanas contemporáneas en Latinoamérica. Cambios y continuidades”, en donde algunos de los investigadores participantes se encuentran en el presente volumen, representando a disciplinas como filosofía, antropología, sociología y teología.

Las diferencias entre ambos eventos, además de las obvias dimensiones en cuestión a simposios y número de participantes, es que si bien en ambos se presentaron investigaciones enfocadas a

examinar la religión en el continente americano, los grados de especialización, innovación metodológica y diversidad temática, se encontraban bastante marcados. Mientras que en el primer evento se presentaron investigaciones exploratorias, usualmente enfocadas desde un abordaje más descriptivo hacia un solo caso, en el segundo era posible notar un mayor esfuerzo hacia la teorización y el trabajo interdisciplinario para enfocarlo tanto hacia un estudio de caso, como hacia estudios comparativos. Este hecho probablemente refleja las limitaciones que existen en el campo académico latinoamericano, en donde la obtención de financiamientos para las ciencias sociales y humanidades, en especial para los estudios sobre el fenómeno religioso, son bastante limitados.

En todo caso, con la organización del XVII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad unos días antes del 56° ICA, se procuró facilitar espacios de intercambio de ideas y *networking* entre investigadores alrededor del mundo, lo cual permitió la posibilidad de pensar en un volumen editado como el que presentamos aquí.

A propósito de este hecho, es de notarse que la concordancia temática en ambos simposios organizados por lo editores o contribuyentes de este volumen, fue lo que determinó el tópico que ocupa este libro. Es por esta razón que consideramos relevante articular dentro de “Religiosidad Popular” a las investigaciones que aquí presentamos, siendo este uno de los temas que de alguna manera sitúan el estudio académico de la religión en nuestra región por su amplia ubicuidad. En este sentido, resulta útil contextualizar el fenómeno del catolicismo y cómo este deviene en religiosidad popular a partir de procesos sociológicos e históricos específicos de la región.

Un reporte de *Pew Research Center* (2014) logró establecer que desde la década del sesenta, la afiliación católica ha venido en descenso de manera leve pero constante. Se han privilegiado denominaciones protestantes y ha existido un aumento de los no afiliados, tornándose en un cambio más abrupto desde la siguiente

década hasta la actualidad. Antes un 92% se consideraba católico, hoy tan solo un 69%. Frente a esto, las denominaciones protestantes han crecido de un 4% a un 19%, y los no afiliados han pasado del 1% a un 8%. Tales indicadores señalan un cambio sustancial en una región tradicionalmente asociada con el catolicismo. A su vez, estos resultados tienen consonancia con lo registrado por Latinobarómetro (2017), en donde desde 1996 la afiliación neta hacia el catolicismo a través de 18 países de la región descendió de un 80% a un 59%, mientras que las proporciones de los “*religious nones*” aumentaron de un 4% a un 18%. Estos cambios en su mayoría dependen de una condición generacional, en donde los grupos de edad más jóvenes se han visto cada vez menos representados en la institucionalidad católica. Aún así, la afinidad cultural y el arraigo que esta religión tiene en la región hace que todavía sea posible observar formas de religiosidad popular que tienen un componente de origen cristianizador.

Entendemos que la religiosidad popular es parte de una amalgama de creencias, muchas veces sincrética, que ha recorrido diversos caminos antes de tornarse en lo que es actualmente. Sus influencias y orígenes son, en ocasiones, poco claros y resulta muy complejo encontrar un origen definido. Este sistema de creencias viene a ser una forma simbólica en la que un determinado pueblo vive la religión mediante la experiencia. No es necesario que la religiosidad popular se confronte a la religión tradicional, incluso pueden ir de la mano, pero esta posee menos jerarquía y contiene hierofanías que, en algunos casos, son rechazadas por las religiones formales.

Las prácticas rituales son centrales en la religiosidad popular, hay muchos mecanismos de transmisión que han compenetrado con religiones indígenas y con otras espiritualidades. La enseñanza religiosa de este tipo de prácticas es igualmente distinta a los procesos evangelizadores cotidianos. Desde un punto de vista comparativo, la religiosidad popular también varía dependiendo del contexto en el que se encuentre. No es lo mismo vivir la religiosidad popular

en Latinoamérica que en China, aunque pueden existir procesos que sean similares; tales como la transmisión, el arraigo cultural y el sincretismo.

Esperamos que este libro pueda aportar al conocimiento de las tradiciones populares de América Latina, en un contexto en el que cada vez resulta más complejo dilucidar la evolución del fenómeno religioso en la sociedad contemporánea.

Boris Briones Soto

Sidney Castillo Cárdenas

Las esculturas del Niño Doctor y los jóvenes peregrinos

Luis Arturo Jiménez Medina

Introducción

Cada 30 de abril llegan a la ciudad de Tepeaca de Negrete, localidad ubicada en el centro del estado de Puebla y a un poco más de 30 kilómetros de la ciudad capital en dirección oriente, una diversidad de peregrinos provenientes de varios puntos del estado poblano y de otras regiones del país, principalmente, a dar culto al Santo Niño Doctor de los Enfermos. Dicha entidad infantil, es una pequeña escultura que ha cobrado mucha fama de ser milagroso, especialmente para resolver asuntos relativos a las enfermedades, pero también para ayudar a los creyentes en situaciones difíciles de diferente naturaleza, entre otras cosas. Dicha devoción data cuando menos desde la mitad del siglo XX hasta la actualidad.

La primera visita que realicé a los “territorios” del Niño Doctor fue en el año del 2009 en el contexto de la epidemia de influenza en el país. En esa ocasión, las autoridades sanitarias del país sugirieron

a la población que se suspendieran todo tipo de actividades multitudinarias para evitar los contagios de la mencionada epidemia; por lo que las autoridades eclesiásticas decidieron suspender todo tipo de rituales, liturgias y ceremonias en los templos de la mayor parte del país. Precisamente, la fiesta anual de la escultura infantil coincidió con los días de suspensión debido al brote de influenza. No obstante, fue sorprendente que los devotos asistieran de manera masiva al templo de San Francisco para rendir y celebrar la fiesta en honor a la entidad sagrada infantil a pesar de que no había ningún servicio litúrgico y de las recomendaciones de las autoridades sanitarias y otras instancias del Estado.

Desde esa ocasión me percaté de una situación que me llamó la atención pero que no estaba prevista en el diseño original del proyecto de investigación que había presentado a las instancias de mi centro de trabajo: empecé a identificar a jóvenes de ambos sexos de 15 a 26 años, la mayoría solteros; que cargaban una escultura de diversos tamaños en la espalda o en el pecho o colocadas en pequeños nichos de madera y que peregrinan cada año al templo de Tepeaca en ocasión de la fiesta mencionada. Varios de dichos jóvenes llegaban con su Niño Doctor a cuestras al templo de San Francisco en bicicleta, automóvil, en autobús o a pie. A varios de ellos les hice una entrevista tratando de indagar los motivos por los cuales cargaban la escultura desde su lugar de origen hasta el templo de Tepeaca cada 30 de abril. Entrevisté a 12 jóvenes, mujeres y hombres, provenientes de varios lugares del estado de Puebla. Dichas entrevistas se realizaron en diferentes momentos y quedaron pendientes para darles un tratamiento adecuado. El ejercicio etnográfico realizado, fue el inicio de una relación que establecí poco a poco y de manera cotidiana, en la medida de lo posible, con esa docena de jóvenes a partir del objeto que me había llamado la atención y que, obviamente, hace más interesante pero también complejo el trabajo de campo (Agulló, 2010).

Este documento está dividido en varios apartados. En el primero se presentarán algunas precisiones conceptuales sobre las

esculturas sagradas las cuales se van entender como objetos sagrados y el significado de peregrinar; en otro espacio, se mencionarán algunos aspectos generales sobre el culto al Niño Doctor y, en particular, el día festivo del 30 de abril, porque es donde se han identificado los casos que he trabajado; luego se presentarán tres casos de jóvenes que cargan esculturas del Niño Doctor y que peregrinan a Tepeaca desde hace cuando menos tres años; se concluirá el trabajo con unos comentarios finales. El objetivo de este texto es mostrar algunas reflexiones sobre la construcción del “objeto sagrado” por parte de los creyentes en los contextos de una peregrinación y la fiesta anual de una entidad sagrada y mostrar cómo se van modificando las creencias en el ámbito del catolicismo.

Las esculturas sagradas peregrinas

Las esculturas que cargan los jóvenes peregrinos cada 30 de abril están hechas de diferentes materiales predominando el yeso y la pasta; aunque también muchos peregrinos, no solamente los jóvenes, cargan imágenes de diferentes tamaños, la mayoría protegidos por un marco casi siempre de madera y un cristal. Tanto las esculturas como las imágenes que llevan los peregrinos son muy semejantes a la escultura del Niño Doctor que se venera en el templo de Tepeaca y de alguna forma lo representan. Una y otras son objetos contruidos pero que, en determinadas circunstancias, adquieren la calidad de esculturas sagradas. Obviamente, la escultura del templo es la que crea un dominio en la vida social no solamente de Tepeaca sino a nivel nacional y, probablemente internacional -existen evidencias fotográficas del Niño Doctor en vehículos que sirven para vender comida mexicana en las calles de Nueva York- al ser la escultura que es milagrosa y reconocida por mucha gente y por la institución eclesiástica. Las otras esculturas, como las que cargan los jóvenes, tienen un significado para las personas, pero también son una representación de la escultura que está en el templo de San

Francisco. Sin embargo y siguiendo a Godelier (1998), el Niño Doctor del templo no es el que crea las diferencias, sino los creyentes en la entidad infantil son los que le confieren sentidos distintos de acuerdo a sus necesidades cambiando con ello de función y de uso y que lo expresan con su “cargamento sagrado”.

Con lo dicho hasta aquí, se puede afirmar que tanto la escultura del templo como las que cargan los peregrinos, independientemente de los materiales con los que han sido elaborados, son una representación del Niño Doctor. La relación del creyente con la escultura infantil es muy importante porque probablemente estamos ante otras formas de ser creyente en el contexto del catolicismo de estos tiempos. Cuando menos los creyentes a los que haremos referencia en este documento sienten una especie de deseo ávido y ambicioso de tomar posesión del objeto, en este caso de la escultura del Niño Doctor, en su propio beneficio (Lévi-Strauss, 1971), por lo que se puede interpretar que dichas esculturas sagradas no tienen solamente una función de objeto, sino que existe algo más que sus características materiales.

Las esculturas del Niño Doctor, tanto la que está en el templo como la que cargan los peregrinos el día de la festividad así como las imágenes, en realidad pueden ser percibidos como objetos hechos de algún material (yeso, madera, etcétera), pero también como un principio espiritual reconocido por todos los creyentes de la entidad sagrada infantil; estas situaciones se dan en términos individuales, en la intimidad del creyente cuando la imagen o la escultura se encuentra en la habitación del poseedor, pero también se dan en términos colectivos cuando está ubicado en el espacio institucional del templo (Augé, 1987). A la primera se le puede llamar como un “Niño Doctor personal” (Augé, 1996, p.13) que no es más que un ejemplar que representa al Niño Doctor del templo.

La relación del creyente con su propia escultura nos conduce a establecer una relación más cercana del creyente con el Niño Doctor;

poder establecer actos devocionales como rezar, platicar, cantar, entre otros con la intención de obtener favores individuales o realizar acciones de gracias y agradecimiento como el pago de favores a la entidad sagrada infantil. Sin embargo, también la relación entre el creyente y su escultura propicia peregrinar al templo de San Francisco y conformar una comunidad momentánea con los otros peregrinos y asistentes que coinciden cada 30 de abril en el espacio sagrado mencionado.

Siguiendo lo apuntado, el encuentro con lo sagrado es la meta final del creyente que asiste al sitio donde se manifiesta de manera especial precisamente lo sagrado, pero también la otra meta del creyente es mantener en términos personales, una relación más cercana, con cierta permanencia y lo más cotidiano posible con el Niño Doctor. De esta forma y siguiendo a Augé (1987), la escultura del Niño Doctor de cada joven que peregrina cada 30 de abril, pero también de otros peregrinos, puede ser percibido en su materialidad el cual es elaborado de diferentes materiales, tamaños, vestimentas y otra parafernalia; pero también como principio espiritual reconocido por todos, figura única, símbolo de un cierto orden, pero también, cuando menos la escultura que es poseída por algún devoto y peregrino, puede ser interpretada como una expresión de la individualidad más íntima, cuando se encuentra ésta en la habitación de su poseedor en un altar o en algún lugar especial del espacio, pero también en la sociedad, como es el caso de la escultura que está instituida en el templo de San Francisco de Tepeaca de Negrete. En todos esos lugares, de acuerdo con (Godelier, 2017) encontramos al Niño Doctor como:

Un objeto sagrado es un objeto material que representa lo irrepresentable, que remite a los hombres al origen de las cosas y testimonia la legitimidad del orden cósmico y social que sucedió al tiempo y a los acontecimientos de los orígenes. [Además], pone a la humanidad en presencia de las potencias que ordenan al mundo más allá de lo visible. Los objetos sagrados no son símbolos para quienes los manejan y los exhiben. Son vividos y pen-

sados como la presencia real de las potencias que son fuente de los poderes contenidos en ellos. [...]. El objeto sagrado se presenta, entonces, como una síntesis [material] de los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones que organizan a las sociedades reales, [ya que la apuesta de dichos componentes] es siempre lo socialmente real (pp. 86-87).

Como se podrá deducir, el Niño Doctor es un instrumento de relación, protege a los devotos, a las familias contra las desgracias; dicho de otra manera, detiene a las influencias extrañas. El Niño Doctor personal, en cierto modo se encarga de proteger al individuo contra los impulsos peligrosos; por lo que se puede deducir que existe una doble orientación: protección contra lo que proviene del interior y protección contra lo exterior (Augé, 1987, p. 53).

Ahora es conveniente mencionar algunos aspectos relativos a los motivos y los ámbitos en donde los jóvenes cargan a su escultura del “Niño Doctor”. Como ya se ha señalado, los jóvenes peregrinan con su escultura el mero día 30 de abril al templo de San Francisco en Tepeaca. El proceso de peregrinaje (Turner, 2009, p.17) que realizan los jóvenes y, en general, cualquier tipo de gente que se concentra ese día en el templo mencionado es diverso. Por ejemplo, hay organizaciones de peregrinos que provienen de alguna localidad y que llegan a Tepeaca a pie; otras organizaciones grupales llegan en grupos ciclistas; también son muy comunes los que llegan en autobuses; otros lo hacen en grupos familiares o grupos más amplios de parientes; igualmente, están los grupos de amigos que también peregrinan, así como parejas y personas solas. Todos coinciden en el acto de peregrinar al templo de San Francisco y estar con el Niño Doctor. De alguna manera y siguiendo a Turner (2009, p. 33), todos se alejan de las relaciones estructurales que mantienen de su lugar de procedencia que, generalmente, es el hogar, la comunidad, el barrio, la ciudad, la localidad, así como el ámbito de lo laboral, la escuela, entre otros ámbitos estructurados. Sin embargo,

desde la preparación -que casi siempre son unos días antes de la salida para llegar el 30 de abril- hasta el momento de la salida para iniciar el recorrido hacia el templo de San Francisco, los jóvenes peregrinos en la medida que avanzan entran a ámbitos más sagrados y se acercan a lo sagrado y, por supuesto, lo anterior es más secularizado. En la medida en que avanzan en su ruta hacia el lugar en donde está físicamente la escultura sagrada infantil en el templo de San Francisco que es a final de cuentas el santuario, éste se encuentra rodeado de la feria de diversiones en donde hay ofertas gastronómicas, ropa diversa, parafernalia religiosa, baile, música y una diversidad de ofertas más:

Pero todas estas cosas —a diferencia de lo que el peregrino ha conocido en su hogar— son más contractuales, más asociativas, más voluntarias, están más repletas de lo novedoso y lo inesperado y más llenas de posibilidades de *communitas*; aquí se ve tanto el compañerismo y la camaradería seculares como la comunión sagrada. Y el mundo se vuelve un lugar más grande. (Turner, 2009, p. 33)

Cuando el joven peregrino llega a Tepeaca a realizar sus actos devocionales ante el Niño Doctor, desde ese momento se siente libre ya que está haciendo actividades que en los tiempos ordinarios no los puede realizar o cuesta mucho trabajo realizarlos. La siguiente afirmación de Turner (2009) es muy oportuna ya que cuando menos para el joven peregrino la peregrinación y la estancia en el lugar en donde está el “objeto de devoción”:

Libera al individuo de las restricciones obligatorias y diarias de su estatus y su rol; lo define como un ser humano integral con una capacidad de libre escogencia, y entre los límites de su ortodoxia religiosa le presenta un modelo vivo de hermandad humana. También, lo extrae de un tipo de tiempo a otro. Ya no está involucrado en esa combinación de tiempo estructural histórico y social que constituye el proceso social en su comunidad... El

compromiso de un peregrino, físicamente, con una jornada ardua pero inspiradora, es, para él, aún más impresionante —en el campo simbólico— que los símbolos visuales y auditivos que dominan las liturgias y ceremonias de una religión calendáricamente estructurada. A estos él solo los observa; participa peregrinando. El peregrino se vuelve el mismo un símbolo total; de hecho, un símbolo de totalidad; es motivado a meditar, mientras peregrina, en los actos creativos y altruistas del santo o la deidad cuya reliquia o imagen forma el objeto de su búsqueda. (p.51)

Con lo expuesto hasta aquí, se puede decir que las esculturas y las imágenes que portan los peregrinos son objetos sagrados porque representan materialmente a la escultura sagrada que está entronada en el templo de San Francisco de Tepeaca de Negrete, pero también lo son porque producen certidumbre a sus portadores cuando dichos objetos están en sus viviendas y forman parte de su estabilidad emocional y espiritual. Incluso, los objetos sagrados son considerados, sin lugar a dudas por muchos de sus portadores, como una referencia que produce esperanza y certidumbre ante los problemas de la vida. Por otro lado, da la impresión que cuando el peregrino se acerca al templo con su cargamento, éste se hace más sagrado o se carga más de sagrado, porque el peregrino al peregrinar y acercarse a la meta es un símbolo total, como señala Augé en la cita anterior; no solamente él como individuo sino también con lo que porta, sin necesidad de pasar por la mediación de la normatividad eclesiástica.

El Niño Doctor de los Enfermos de Tepeaca de Negrete, Puebla

En un texto anterior (Jiménez y Aguilar, 2016, pp.47-48), se apuntó que la pequeña ciudad de Tepeaca de Negrete tiene antecedentes que datan del siglo VII de nuestra era por los asentamientos

de los Olmecas; luego en el siglo XII hay asentamientos producto de las migraciones de los toltecas-chichimecas. En el siglo XIV ya es tributaria de los Tlatelolcos y mexicas, éstos últimos implanta un *tianguis* para solventar asuntos comerciales del Valle Central y la tierra caliente del Golfo. Desde la llegada de los conquistadores, Tepeaca ha sido un lugar estratégico ya que se halla en medio de los caminos que van a Tenochtitlán y Tlaxcala. En 1559 el poblado adquirió el estatuto de ciudad y fue evangelizada por los franciscanos. Desde esa época, la región se caracteriza por poseer áreas cerealeras muy importantes, producción agropecuaria, haciendas, el tianguis semanal que data desde la época prehispánica y que últimamente ha sido lugar de atracción de turismo porque en su interior existen edificios que se construyeron en la época colonial como el convento franciscano y el templo de San Francisco (lugar sagrado en donde se alberga a la escultura del Niño Doctor de los Enfermos), una construcción denominada “Rollo de Tepeaca” que se utilizó como “picota” (lugar en donde se castigaban a los indios, como torre de vigilancia y desde ahí también se daba lectura a los edictos y ordenanzas de la Nueva España); también está la “Casa de Cortés” en donde el conquistador escribió la segunda carta de relación dirigida al Rey de España y una bodega casi intacta que formó parte de la Colecturía del Diezmo, todas son construcciones de la época colonial desde el siglo XVI. El nombre oficial del poblado se complementó con el apelativo de un militar oriundo del lugar, que participó desde la guerra contra los norteamericanos hasta el segundo gobierno de Porfirio Díaz.

La devoción al Niño Doctor de los Enfermos es un culto, de acuerdo a la tradición oral, que inició un poco antes de la mitad del siglo XX (Jiménez, 2017, p. 136). Desde el 30 de abril de 1960 comenzaron a realizarse las actividades anuales en honor al Niño Doctor y en el año de 1991 se entronizó a la escultura de un poco más de 50 centímetros de altura, en el templo de San Francisco y unos pocos años después, se mandó acondicionar el altar principal

en plena nave central del recinto para colocar la escultura infantil. Al mismo tiempo, se acondicionaron los diversos espacios del templo y sus patios para recibir a los miles de peregrinos que llegan a la ciudad de Tepeaca cada 30 de abril (Jiménez y Aguilar, 2016, pp. 49-50). Por todo lo anterior, dicho lugar es turístico y comercialmente muy atractivo tanto por su arquitectura colonial como por el culto al Niño Doctor de los Enfermos.

En relación a los espacios en donde los peregrinos y visitantes suelen asistir para realizar una serie de acciones de tipo sagrado y profano, me concentraré fundamentalmente en el templo en sus diversos espacios y fuera del mismo. Del primero, concretamente hay tres espacios sagrados que la mayor parte de los peregrinos visitan y que los casos que se presentarán a continuación igual lo hacen. El primer espacio sagrado es el patio en donde está ubicada una pequeña escultura infantil en medio de un amplio jardín, ahí la gente coloca ofrendas como ramos de flores, juguetes diversos, ropa infantil y dinero; precisamente y pasando por el patio mencionado, se camina por un pasillo con una pequeña pendiente elevada formada por una rampa y que luego continúa con varios escalones que desembocan en un espacio plano en donde caben aproximadamente como cinco personas de pie, ahí se entra en contacto con la escultura santa en su parte trasera ya que el frente de la escultura da hacia el templo. Ese es el altar principal y está elevado en relación a la nave del templo y éste es el segundo espacio en donde los devotos pueden hacer una serie de rituales un poco más privados que principalmente son tocar o limpiarse con algún objeto ritual, que suele ser desde una veladora, un pequeño ramo de flores, alguna estampa de la imagen infantil o un rosario, a través de un cristal que protege a la escultura del Niño Doctor, en ese espacio, el camino es muy lento; finalmente, el tercer espacio sagrado es el templo en el cual se realizan principalmente actividades rituales tanto individuales como colectivos y que son oraciones, cantos, contemplación de la escultura sagrada y, cuando es el caso, la celebración de una ceremonia

litúrgica precedida por algún especialista religioso como una misa o una ceremonia litúrgica pequeña, o la práctica del sacramento de la penitencia o reconciliación si está un sacerdote en el confesionario.

En el espacio externo del templo y en varias calles que lo circundan, es donde se realizan las actividades propiamente profanas y las conductas de los peregrinos y visitantes son totalmente diferentes. Lo que se nota de manera inmediata frente a la entrada del templo y del patio son la diversidad de puestos organizados en dos grandes hileras en donde venden una diversidad de productos, principalmente parafernalia religiosa alusiva al Niño Doctor como son esculturas, imágenes, atuendos y vestimentas de diferentes tamaños, colores y estilos precisamente para vestir a las esculturas que representa a la entidad infantil. Pasando esas dos grandes hileras de puestos, son fuertes y diversos los olores que provienen de una diversidad de puestos que rodean a la plaza principal. Dichos olores se combinan por todos lados y son producto de la preparación de alimentos como sopas, memelas, gorditas, tostadas, tacos, chalupas y otros alimentos, aunque también hay lugares en donde uno puede comer un plato de mole de panza, pozole, caldo de gallina; igualmente, se venden diferentes tipos de dulces desde los artesanales hasta los industrializados; la venta de bebidas son también significativas que van desde aguas frescas, cervezas, diversos tipos de “micheladas”, “clamatós” y “jarritos con tequila” preparados con otras bebidas; igualmente se venden tepaches, chile atole, atoles y otras. En varias calles a la redonda se instalan los puestos en donde se exponen dichos productos, pero todos se ordenan para dejar libre la “plancha principal” de la plaza en donde se colocan dos grandes templete que se utilizan para que se presentan grupos artísticos. Dichos templete están equipados con equipos de sonido, micrófonos y luces y se presentan durante el día festivo cantantes, imitadores, grupos tropicales, bandas, tríos, comediantes, entre otros. Sobre la calle principal de la pequeña ciudad y que da al frente del templo de San Francisco, se

utiliza para armar los juegos pirotécnicos como castillos, toritos, coronas y otros artificios. Para terminar de llenar la plaza, están insertos alrededor de la plaza, una diversidad de juegos mecánicos. Finalmente, todas las calles que dan a la plaza se llenan de hileras de puestos en donde se vende una diversidad de parafernalia de tipo religioso predominando obviamente lo relativo al Niño Doctor, pero también de las vírgenes de Guadalupe y de Juquila, San Judas Tadeo, San Charbel, diversos tipos de “Niños Dios” y hasta de la Santa Muerte. Igualmente, se vende comida, dulces, ropa, zapatos, accesorios diversos, frutas y verduras, una diversidad de bebidas embotelladas y preparadas, trastes de plástico, de barro, de cristal, talavera, principalmente. En las calles en donde se instalan los puestos para vender los productos mencionados, éstos se organizan en tres hileras, dejando libre el paso para los locales comerciales fijos de la ciudad como panaderías, tlapalerías, venta de telefonía celular y accesorios, productos de belleza, tiendas de abarrotes, entre otros; son notables, por sus letreros, los “WC” en donde negocios y casas particulares adaptan sus predios para proporcionar el servicio de sanitarios; también llaman la atención los señalamientos que indican la dirección en donde se ubican los estacionamientos públicos que van desde espacios muy amplios hasta garajes de las viviendas. La presencia multitudinaria de la gente en el día 30 de abril es la más significativa, la cual culmina con la quema de pirotecnia y el baile popular el cual es amenizado por diversos grupos musicales.

Los jóvenes peregrinos al santuario del Niño Doctor: los casos de estudio

Para la realización de las entrevistas, he utilizado, con algunos matices y ajustes, la estrategia metodológica que sugiere Turner (2009), denominada “la historia de caso extendida” que, ajustándolo para este estudio, consiste en la historia de una persona en su

contexto y que es construida como una secuencia de unidades procesuales incluyendo los dramas y las iniciativas sociales, “es decir, se trata de una historia densa, profunda, que hace énfasis en la dinámica de la estructura social (nunca fija sino, a veces, moviéndose muy lentamente), sus ajustes, sus variaciones, en momentos de conflicto y de armonía” (Turner, 2009, p. 17). Cada caso de estudio puede ser concebido como un proceso social que consiste en los preparativos para la partida, sus experiencias colectivas en la jornada, su llegada al centro de peregrinaje, su comportamiento e impresiones allí, y su jornada de vuelta, como una secuencia de dramas sociales, iniciativas sociales y otras unidades procesuales (Turner, 2009, p. 18). Sobre la historia de caso extendida, existe un desarrollo más amplio en Turner (1974).

De esta forma, en los casos que vienen a continuación están caracterizados por una serie de “dramas sociales” -que son definidos por Turner (1974) como episodios públicos de irrupción tensional, incluso, como “fases inarmónicas” en los procesos sociales- que muestran algunos episodios de la vida de los jóvenes entrevistados. He realizado ocho entrevistas con jóvenes que peregrinan con una escultura del Niño Doctor cada 30 de abril al templo de San Francisco en Tepeaca de Negrete, tres son mujeres y todos son solteros; dos tienen hijos; 5 casos solamente estudian y el resto ya están incorporados al ámbito laboral. Todos tienen arriba de 18 y menos de 25 años. Salvo dos casos, los demás son originarios de algún lugar del estado de Puebla. En todos los casos, se hicieron entrevistas a profundidad entre dos y cuatro sesiones de trabajo de un promedio de 90 a 120 minutos; solamente en dos casos se inició la entrevista en el mero día de la peregrinación y los otros casos se realizaron en sus lugares de origen, lugares de trabajo, escuela donde estudian y en puntos “neutrales” como “*cafés italianos*” y “*oxxos*”, previa cita a través de *WhatsApp* o *Messenger*. Los casos que se presentan no son una muestra del universo que he mencionado, fueron elegidos en términos azarosos. Los nombres de los entrevistados son ficticios,

mientras que todo lo demás es verídico, de acuerdo con la información que han proporcionado los entrevistados. Todas las entrevistas se realizaron en el año del 2017, se usó grabadora con el debido permiso de cada uno de los entrevistados; a finales del mismo año se realizó la transcripción de las ocho entrevistas. Durante casi medio año, dicho material quedó “pendiente”, hasta que se retomó para presentar una ponencia en el evento ya mencionado. Para este texto se optó por escribir cada uno de los casos desde la perspectiva del investigador haciendo referencia a los eventos que me parecen significativos para este texto, por lo que casi no aparecen testimonios textuales en ninguno de los tres casos aquí expuestos.

El Niño Doctor en Bicicleta

1er. caso: La distancia que hay entre San Juan Ixcaquixtla y Tepeaca es de un poco más de 60 kilómetros y en bicicleta se recorre en aproximadamente 4 horas. Azucena es una estudiante que está en el segundo año del bachillerato en el Colegio de Bachilleres de su lugar de origen. Es originaria de San Juan Ixcaquixtla, es la tercera de cuatro hermanos, en donde el mayor tiene 24 años. A excepción del hermano mayor que ya tiene su propia familia y que vive en la casa de sus suegros empleado en el comercio de refacciones automotrices; los otros hermanos también estudian, el segundo está en la parte final de una carrera técnica en el CONALEP y la menor está terminando la secundaria. Su papá es comerciante de frutas y verduras, especializado en jitomate, papa y naranja el cual adquiere con algunos productores para luego venderlo en algunos mercados de la región en donde él vive. Su madre tiene un local que abrieron hace como diez años en su propia vivienda en donde venden todo tipo de frutas y verduras y algunos productos de abarrotes. En sus tiempos libres, Azucena y sus hermanos ayudan a atender el local y, ella y la hermana menor, también apoya a su madre en las labores del hogar y en las costuras y algunas artesanías tejidas que vende entre sus

vecinos, amistades y familiares. De hecho, ella obtiene algunos ingresos por la venta de chambritas, zapatitos para bebés, carpetas y otros productos que ella misma elabora por el tejido tanto de “gancho como de agujas”.

Los padres suelen proporcionarles el dinero necesario a los hijos para los gastos escolares, el vestido, alimentos y otros gastos. Con ocasión de los 15 años de Azucena, ella se opuso a que le hicieran una fiesta especial con rituales religiosos y seculares, a cambio, prefirió que sus padres le regalaran ropa diversa y dinero en efectivo. Sus padres le hicieron una pequeña celebración en un restaurant de la ciudad de Puebla con pocos familiares y algunos amigos. Terminada la celebración y en la intimidad de su hogar, sus padres le regalaron una cantidad de dinero, prendas femeninas diversas y una escultura del Niño Doctor que ella no esperaba y le causó sorpresa. Sus padres le dijeron que dicha escultura es muy amigable con los jóvenes y muy milagroso y que, además, podría ser su acompañante. Cuando recibió dicha escultura, de aproximadamente 60 centímetros de largo, inmediatamente se acordó de que tiene varios amigos que van en peregrinación cada año al santuario de Tepeaca en bicicleta. Como a los quince días de haber recibido la escultura aludida, la llevó a bendecir al templo que está cerca de su casa. Sin embargo, Azucena desea llevar su escultura al templo de San Francisco para que sea nuevamente bendecida, pero, además, en el mero día de la fiesta del Niño Doctor.

Confiesa que antes de recibir la escultura infantil, ella no era devota del Niño Doctor y que nadie más de su familia lo son. Cuando menos sus padres, asisten una o dos veces al año a Tepeaca para participar en una misa dominica y a veces adquieren parafernalia religiosa relativa a la entidad sagrada infantil por encargo del algún familiar, vecino o amigo y varios de dichos objetos normalmente los regalan a sus amistades y familiares. En la vivienda en donde vive con su familia, solamente hay una pequeña estampa del Niño Doctor colocada en una esquina de una imagen de la Virgen de Guadalupe.

Dicha imagen forma parte de un pequeño altar colocado en una esquina de la sala de la vivienda de los padres junto con una imagen de la Virgen de Juquila a la cual le ponen solamente una veladora y un pequeño ramo de flores de manera eventual. Ella explica que sus padres son devotos de la Virgen de Juquila y que la visitan cada año a su santuario.

Sin embargo, desde que sus padres le regalaron la escultura, ella comenzó a sentir una atracción y algo especial hacia dicha entidad infantil, según ella, la pequeña escultura le provocaba ternura y le producía sensaciones de cuidar a dicho objeto y hasta se le ha presentado en sus sueños; después comenzó a “platicarle” sobre sus problemas, vivencias y experiencias que ella vivía en su escuela, con su novio, con sus amigos y su familia. Después de un mes de que sus padres le regalaron la escultura infantil, ella decidió construir un lugar especial en su habitación para dicha escultura: consiguió una pequeña mesa en donde colocó una pequeña silla adornada con adornos diversos blancos adecuada para el objeto religioso y para que, como dice ella, “el Niño Doctor tuviera su lugar de descanso y de comodidad y que yo pudiera platicarle mis cosas de la vida de una forma más cómoda” (Comunicación personal). Dicha mesa colocada en el centro del muro principal de su habitación se convirtió en una especie de altar, ya que normalmente dicho mueble está adornado con un mantel, un pequeño florero, una estampa del Niño Doctor, una fotografía de ella, otra más de sus padres y hermanos en donde también aparece ella, junto con otras esculturas e imágenes mucho más pequeñas como la Virgen de Juquila, San Judas Tadeo, San Antonio y San Charbel. Casi todas las noches, antes de dormir, reza, a su modo, frente al altar de su recámara y reconoce que sus plegarias se dirigen más a la escultura del Niño Doctor que a los otros santos. En el entrepaño de la misma mesa existe una caja de madera en donde están acomodados diferentes trajes y/o vestuarios que son parte del ajuar de su escultura y que suele cambiarlos cada mes y medio en promedio

durante el año. Comenta que tiene como unos ocho trajes diversos que ella misma ha adquirido y solamente dos han sido regalos de un familiar y de su novio. Dice que cuando está sola en su recámara, es cuando platica con su Niño Doctor. Igualmente, indica que dicha escultura ya le ha producido “buena suerte” en algunos momentos de su vida. Al poco tiempo de recibir la escultura infantil de parte de sus padres, ella adquirió un pequeño nicho de madera para colocar a la pequeña escultura adecuado al portabultos de su bicicleta. Ella utiliza mucho la bicicleta en su localidad, por ejemplo, para ir a la escuela, para reunirse con sus amigos y amigas, para pasear: “en realidad, aquí en el pueblo hay mucha gente que usamos la bici para muchas cosas, aquí somos muy ciclistas” (Comunicación personal).

Como ya se refirió, en la localidad en donde vive cada 30 de abril, varios de los habitantes se organizan en grupo de ciclistas, o en diversos automóviles o en autobús para peregrinar al templo de Tepeaca. Sin embargo, Azucena no participa con ellos, prefiere organizarse con su segundo hermano, su novio y amigos de la escuela para asistir en peregrinación y visitar a la imagen infantil. Ese acto de peregrinar lo hizo casi al año de haber recibido la escultura de sus padres por primera vez.

Los datos que vienen a continuación, corresponde a la peregrinación que Azucena realizó en el año del 2017, según ella, las otras tres peregrinaciones que ha realizado han sido muy similares. Solamente en la primera ocasión llevó juguetes y flores como ofrenda y los dejó en el jardín. En el resto de las ocasiones solamente ha llevado flores. También indica que casi siempre se juntan en promedio como diez amigos, pero los que nunca han faltado son su hermano y su novio.

Desde las cuatro de la mañana inician el recorrido a Tepeaca. Como es temprano, van un poco abrigados y llevan algunas lámparas por lo que se pueda requerir. En ese pequeño grupo de diez

bicicletas, ella y otros cinco más cargan nichos con esculturas del Niño Doctor en el portabultos de la bicicleta ya sea en la parte delantera o posterior; otros los cargan amarrados en la espalda ya sea una imagen o una escultura, “El recorrido lo hacemos sin contratiempos, el camino no es tan malo, siempre hay mucha gente que también va en peregrinación ya sea a pie o en bicicletas, también van camionetas y camiones más grandes que llevan a la gente y como que todos nos vamos cuidando, incluso, ya hay algunas patrullas de los municipios que están también vigilando la seguridad de los que peregrinamos” (Comunicación personal).

Llegan a Tepeaca un poco después de la ocho de la mañana, inmediatamente, todos llevan sus bicicletas a un estacionamiento en donde dejan sus transportes por una módica cuota. Después de allí, se dirigen al templo con su cargamento sagrado. Desde tempranas horas, todos los espacios del templo abren sus puertas para recibir a los peregrinos, que ya están esperando para entrar en los alrededores de la construcción. Ella y sus amigos normalmente llegan al templo cuando éste ya está abierto y lo primero que hacen es dirigirse al patio del templo para dejar sus ofrendas, pero para poder entrar hay que hacer una enorme fila de personas desde la calle, la cual camina lentamente. Después de dejar sus ofrendas y permanecer un poco en silencio, se dirigen al pasillo para pasar atrás de la escultura y tocar el cristal que protege a la escultura santa y persignarse. Ese es el momento más breve debido a la afluencia masiva de peregrinos y no está permitido permanecer durante mucho tiempo debido. Nuevamente salen a la calle para luego incorporarse a la nave principal del templo. Desde tempranas horas, el templo registra una fuerte afluencia de peregrinos ocupando los diferentes espacios en donde se les permite permanecer por horas, allí si es posible tener estancias largas ya sea ocupando algún lugar en las bancas, sentado en el piso o permaneciendo de pie. Aunque Azucena y sus amigos no tienen una normatividad para rezar porque solamente medio conocen “El padrenuestro” y el “Ave María”, en términos generales, ellos

crean sus propias rutinas de oraciones que consisten principalmente en pedirle al Niño Doctor por el bienestar de cada uno de los integrantes de su familia, igualmente le piden por sus amigos sobre todo por aquellos que están en una situación difícil. Ella pide por su novio, dice que está enamorada de él, que le gustaría vivir con él más adelante, sin embargo, no piensa en un matrimonio religioso pero sí en un contrato civil; también le agradece a la entidad infantil por tener a la familia que tiene que ha sido muy solidaria con ella, en especial, sus padres a los cuales considera como únicos ya que siempre la han estado apoyando en todo lo que necesita; le interesa seguir estudiando y por eso pide apoyo al Niño Doctor para que termine de manera adecuada el bachillerato, porque quiere estudiar biología en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

En la estancia en el templo, ella y sus amigos hacen bromas discretas, platican en voz baja, ven lo que hace la gente que está también al interior del templo y discretamente dan sorbos de agua de las botellas que portan la mayoría de ellos; después de casi dos horas de permanecer sentados en el suelo, deciden salir del lugar y en un acuerdo mutuo realizado a través de señas y gestos faciales, salen del templo.

Una vez fuera del templo, Azucena y sus amigos se dedican a pasear y disfrutar de la feria comprando varios de los productos que ahí se venden, pero lo primero que hacen es comprar comida, golosinas y bebidas que venden en muchos puestos. Cuando consumen alimentos y bebidas, colocan con mucho cuidado, en el centro de un círculo que ella y sus amigos conforman en algún espacio de la plancha de la plaza, los diferentes nichos y cuadros que han cargado desde su lugar de origen. Una vez terminado “el almuerzo”, su hermano y sus amigos se dispersan para entretenerse y divertirse con los diversos espectáculos que se ofrecen en la plaza o para comprar los productos que se venden. Solamente ella y su novio pasean juntos y se turnan para cargar al nicho con el Niño Doctor.

Durante el resto del día, hay una diversidad de espectáculos que se ofrecen en la plaza como cantantes, imitadores, grupos tropicales, tríos, comediantes, entre otros, los cuales se presentan en tarimas y escenarios ya mencionados. También suelen utilizar los diversos juegos mecánicos que se colocan durante todo el tiempo que dura la feria. Afirma que no asiste a la misa dominical, ni practica ningún sacramento, ni tampoco participa en ninguna actividad de la parroquia de su localidad, sin embargo, dice que se considera católica y seguidora del Niño Doctor y de la Virgen de Juquila, santuario al que también asiste cuando menos una vez al año. Dice que no se considera devota pero que se siente “muy bien acompañada del Niño Santo porque me cuida en todos lados, es mi gran acompañante” (Comunicación personal). Desde que tiene la escultura del Niño Doctor, comenta que solamente lo saca a la calle en la fiesta del 30 de abril, pero todos los 2 de febrero, las posadas y la navidad, así como el día de los reyes magos, coloca en su altar algún pequeño detalle como un juguete o algún dulce, pero esos días nunca pasa desapercibido, obviamente también le pone un ropaje generalmente nuevo.

El regreso a su localidad de origen lo hacen después de que han bailado, han visto la quema de los castillos y casi siempre se regresan alrededor de la media noche en sus bicicletas, mencionando que “El regreso es el más pesado porque ya estamos cansados, pero también estamos contentos porque celebramos al Niño Doctor y nosotros también la pasamos bien” (Comunicación personal). Dice que regresan alrededor de las cuatro o cinco de la mañana a su lugar de origen y hasta el momento de la entrevista no ha habido algo que lamentar o algún accidente que les haya ocurrido: “lo bueno es que al otro día -refiriéndose al 1 de mayo- no vamos a la escuela y uno puede recuperarse, ya que la peregrinación cansa” (Comunicación personal).

El Niño Doctor a pie

2do. caso: Hay un poco más de 55 kilómetros entre Coronango y Tepeaca y a pie se recorre en un poco más de 10 horas. Juan Alberto es el actor principal de este caso. Desde finales de febrero de cada año, el entrevistado comienza a avisarle a sus amigos y algunos conocidos para que se vayan preparando y haciendo ahorros para salir de peregrinación a Tepeaca el 30 de abril. Por el trabajo que desarrolla, dice que tiene muchos amigos y conocidos, y ha entablado buenas relaciones con una docena de muchachos más o menos de su edad. Dos han sido los motivos por los cuales ha conformado un grupo de amigos y conocidos que a veces llegan a ser casi 25 personas: asuntos relacionados a los autos como es la reparación de alguna parte del motor de un vehículo y la devoción al Niño Doctor de los Enfermos. Un par de semanas después de las fiestas de la Candelaria, Juan Alberto, así como otros de sus amigos más allegados les comentan a los otros de que “hay que prepararse para la caminata con el Niño Doctor”. Esa especie de aviso significa que los que deciden ir en peregrinación el 30 de abril a Tepeaca saben que dicha jornada se realizará a pie, qué hay que llevar cobija y una buena chamarra porque durante el trayecto hay lugares en donde “pega fuerte el frío”; también hay que llevar agua y algunas tortas para la jornada de esa ocasión. Obviamente, no pueden faltar las lámparas para alumbrar el camino cuando realizan el recorrido. Igualmente, saben cada uno de ellos, que también van a una feria y se requiere dinero para gastar para poder comer, tomar unas cervezas, entrar al baile y otras actividades más que se puedan presentar en ese día. Conforme se va acercando la fecha de la peregrinación, los comentarios entre el grupo que peregrinará son cada vez más frecuentes en donde los temas de conversación son relativos a qué grupos musicales estarán amenizándole baile; también comentan sobre algunas muchachas que conocieron las anteriores ocasiones esperando que vuelvan a asistir al baile; igualmente, mencionan que algunos de ellos llevarán objetos religiosos para que sean bendecidos en el

templo de San Francisco; algunos de ellos indican que es una buena oportunidad de buscar aventuras con las chavas de aquel lugar así como de tomarse varias cervezas de manera libre sin la vigilancia de sus familiares; entre otras cosas. Normalmente de todos los convocados, llegan a juntarse alrededor de 20 muchachos, que realizan la peregrinación y que no rebasan los 25 años, todos son solteros, dos de ellos tienen un hijo, pero ninguno vive en pareja conformando una nueva familia por lo que el hijo que han procreado vive con la madre en la casa paterna de ella.

La cita para iniciar la peregrinación es el taller mecánico en donde trabaja precisamente el entrevistado. Efectivamente, a eso de las 22:00 horas del 29 de abril van llegando poco a poco los peregrinos. Todos llegan bañados, con vestimentas impecables y hasta perfumados, cargados de mochilas, cobijas, botellas de agua y lámparas. La entrevista la realicé en el verano del año 2017 y me informó que para ese año se juntaron 21 muchachos, de los cuales 17 de ellos cargaban, además de sus pertenencias como las mencionadas, una escultura o una imagen del Niño Doctor que portaban en la espalda o en el pecho, bien ajustada al cuerpo con cintas de tela y de cuero. Los otros cuatro miembros del grupo de peregrinos solamente traían estampas, medallas, llaveros o pequeñas esculturas de la entidad infantil que se colocan en los tableros de los vehículos para que se bendigan en el templo de San Francisco.

Unos cuantos minutos pasada la media noche y en grupo de 18 peregrinos, salen del punto acordado e inician la peregrinación. Un kilómetro más adelante, tres muchachos se integran al grupo de amigos y con eso se junta el grupo de 21 peregrinos. Durante el recorrido, dice Juan Alberto, no se presentan situaciones complicadas ya que normalmente siguen un camino que muchos grupos de peregrinos suelen recorrer en esas ocasiones. Durante la ruta de peregrinación, dice el entrevistado, existen varios lugares en donde se ofrece apoyo como lugares en donde se puede descansar, consumir algunos alimentos y bebidas y satisfacer las necesidades fisiológicas, incluso, durante la

ruta varias patrullas municipales vigilan los caminos para que los peregrinos caminen con más seguridad. También hay vigilantes de las propias localidades por donde pasan, no son policías, pero garantizan seguridad porque a veces nos acompañan un “buen trecho” del camino, para que los peregrinos no tengan ningún momento de interrupciones o de cuestiones que les provoque preocupaciones.

Para Juan Alberto, es la quinta ocasión que peregrina Juan Alberto, tiene actualmente 22 años, es padre de un niño que estuvo a punto de morir cuando estaba naciendo. En efecto, cuando su pareja estaba a punto de dar a luz, el nacimiento se complicó y estaba poniendo en riesgo la vida del bebé. Cuando el entrevistado se entera de dicha situación, éste se encomienda al Niño Doctor y le promete a dicha entidad infantil peregrinar cada año hasta su templo si su hijo se salvaba. Es por eso por lo que, desde hace cinco años, Juan Alberto sigue cumpliendo su promesa. Pero además de seguir cumpliendo su promesa, también le tomó “mucho amor y cariño al Niño Doctor”. Como a los dos años de ir en peregrinación al templo de San Francisco, compró una escultura del Niño Doctor como las que venden en Tepeaca cada 30 de abril en la feria. Desde esa ocasión, cada que sale de peregrinación carga con su escultura en la espalda, como dice el entrevistado, “bien amarrada a la espalda y segura, nunca se me ha caído” (Comunicación personal) y es quien me ha estado acompañando todos los días desde hace tres años.

Actualmente Juan Alberto forma parte de una familia compuesta por dos hermanas y su madre, ya que su padre, junto con el hermano mayor murieron en un accidente automovilístico hace 8 años. El padre se dedicaba a la venta de autopartes y, cuando fue el accidente, el hermano mayor lo acompañaba porque estaba conociendo el negocio de su papá. Su hermana, mayor que él, vive con su esposo y tiene dos hijos pequeños -de uno y tres años- en la ciudad de México, ya que el esposo trabaja para una empresa de elaboración de alimentos. Su hermana la menor, de 19 años, tiene una estética en la vivienda donde vive con su madre y el entrevistado. La mamá se

dedica a las labores del hogar y ya no pudieron continuar con el negocio que el padre estaba trabajando.

Cuando fue el accidente, Juan Alberto estaba cursando la secundaria y trabajaba de “chalán” en un autolavado los fines de semana, pero comenta que a veces trabajaba varios días de la semana porque no entraba a la escuela. Sin embargo, al poco tiempo de faltar el padre, dejó la escuela y buscó una actividad laboral en donde percibiera más ingresos para poder sufragar los gastos de la casa. En los primeros años después de la muerte de su padre, era difícil conseguir un “buen trabajo” porque todavía no cumplía la mayoría de edad. Por eso tuvo que andar en varios trabajos. En esas andanzas, comenzó a interesarle la mecánica automotriz y nuevamente se empleó como “chalán” en un taller mecánico a las orillas de la carretera a Puebla. Recuerda que siempre había mucho trabajo y que, incluso, llegó a trabajar durante toda la noche por bastante tiempo, pero esas experiencias le trajeron “buenas ganancias” porque aprendió muchas cosas de la mecánica. Actualmente trabaja en ese taller mecánico ya no como “chalan” sino como “maestro mecánico”, el cual también tiene un centro de verificación en un predio contiguo, cerca de Coronango de donde es originario; pero también está terminando la secundaria abierta porque le gustaría convertirse en un ingeniero en mecánica automotriz.

Actualmente, el pequeño hijo de Juan Alberto está por entrar al último año de Jardín de Niños y desde hace tres años tiene la escultura del Niño Doctor que adquirió en Tepeaca. Desde esa ocasión, viste a su escultura cada mes con diferente ropaje incluido con el traje de la selección mexicana y de las chivas rayadas de Guadalajara, ya que es ferviente admirador de ese equipo de fútbol. Cada mes le cambia la vestimenta: además de las vestimentas de los equipos de fútbol mencionados, tiene ropajes de diferentes tipos como de *skater*, de doctor, de Capitán América, de diferentes colores, entre otros.

Aunque se considera una persona no muy católica –no asiste a la misa dominical, no practica ningún sacramento, entre otras cosas– si le tiene mucha fe al Niño Doctor por el hecho de haber salvado a su hijo. Quiere mucho a su hijo, aunque lo ve cada fin de semana, no obstante, dice que su escultura del Niño Doctor es una representación de su hijo, y que, en muchas ocasiones en la intimidad de su hogar, carga la estatua como si fuera su hijo. Dice que procura estar atento de las necesidades de su hijo que, para el próximo año escolar ya entra a la primaria. Cuando asiste a Tepeaca, lo primero que hace es llevar una ofrenda económica y un pequeño ramo de flores el cual deposita en el jardín y después se pasa como dos horas sentado casi siempre en el piso en el interior del templo pensando en su hijo e imaginando cómo lo va a educar, por eso quiere seguir estudiando para darle un buen ejemplo y lo encomienda a la imagen infantil sagrada para que también lo cuide y le ayuda a él para que le dé un buen ejemplo. Después de dedicarle como tres o cuatro horas al Niño Doctor, busca a sus amigos con los que llegó a Tepeaca para divertirse, comer, tomar, subirse a los juegos mecánicos, ligar chavas. Indica que en su casa existe un gran altar familiar en donde está colocada su propia escultura y que lo saca a la calle cada vez que alguien se lo solicita con el objetivo de ayudar a personas que están enfermas quedándose la escultura hasta dos días en la vivienda de quien lo solicita, también entra negocios y casas para “espantar” a la mala suerte del lugar. Su pequeña escultura ha cobrado cierta fama de ser milagrosa en la colonia donde él vive. Siempre carga en su cartera una estampita del Niño Doctor. En el taller mecánico donde trabaja, ha puesto, con dos de sus compañeros de trabajo, un pequeño altar con una imagen del Niño Doctor al que le ponen de vez en cuando flores. Sin embargo, cuando se acerca la fecha del 30 de abril, cuando menos dos veces al mes le cambian las flores y ponen veladoras. Cuando hace esas acciones, dice que hace rezos y pide por el bienestar de su hijo, porque siga conservando su trabajo y porque tenga más trabajo porque es la manera de sacar más dinero. Dice

que su patrón le paga un salario fijo, pero si rebasa sus actividades asignadas, todo el trabajo que llega es ganancia para Juan Alberto.

Dice que siempre ha deseado llevarse a su hijo en peregrinación, pero su madre le pide que sea hasta que entre a la primaria ya que todavía está muy pequeño, por lo que espera con ansias que ya entre a la primaria para llevárselo de peregrinación. Dice que en varias ocasiones le compra un traje semejante a su hijo y a la escultura del Niño Doctor.

Cuando Juan Alberto y el resto de los peregrinos llegan a Tepeaca, dejan bajo cuidado sus mochilas y otros objetos en lugares que prestan ese servicio por un pequeño pago. Lo único que cargan es su escultura o la imagen del Niño Doctor. Dice el entrevistado que no cuesta nada de trabajo andarse divirtiendo y cargar a su escultura ya que considera que “su Niño Doctor” también se divierte al igual que ellos. Pueden subir a los juegos mecánicos algunos de ellos y mientras otros cuidan a las esculturas e imágenes sagradas; pueden tomar o comer y no provoca incomodidades traer la escultura en la espalda o en el pecho. Además, el Niño Doctor les “trae suerte” para ligar muchachas, incluso, varias de las chicas con las que establecen relaciones también cargan sus esculturas o sus imágenes de la entidad infantil y, en varias ocasiones, intercambian experiencias de cómo les ha ido con su devoción. Además, dicho intercambio de experiencias es un buen “pretexto” para iniciar un “ligue”.

En el lugar en donde se realiza el baile, dice Juan Alberto, mucha gente lleva sus “Niños Doctor”, solamente se juntan en un lugar seguro y todos podemos bailar sin ningún problema. En realidad, dice el entrevistado, el cargar al Niño Doctor produce seguridad y no es un estorbo; uno se siente acompañado.

Normalmente ya en la noche de ese día 30 de abril casi la mayoría del grupo de muchachos, regresan a su casa en camión o en un microbús, dice que hay muchas rutas de transporte público que dejan cerca de la casa y, como van todos juntos, pues el regreso no

se hace pesado y, además, regresamos contentos ya que estuvimos en la casa principal del Niño Doctor. Cuando Juan Alberto llega a su casa, entra a su dormitorio y coloca con mucho cuidado a su escultura, sus pertenencias y los encargos que le hicieron familiares y amigos en una mesa que tiene en una esquina del espacio cerca de su cama para disponerse a descansar. Al siguiente día no hay trabajo porque es día de descanso obligatorio.

El Niño Doctor móvil

3er. Caso: La distancia entre la ciudad capital poblana y Tepeaca es de un poco más de 30 kilómetros y en automóvil se recorre en un promedio de un poco menos de una hora de tiempo. Gabriel es originario de Tlaxcala, pero sus padres lo llevaron con una tía la cual tiene un hijo, a la ciudad de Puebla desde que tenía tres años y desde ese tiempo ha vivido en dicha ciudad él, sus hermanos y sus padres. Son tres hermanos y él es el de mayor edad. Actualmente está a punto de cumplir 18 años, está estudiando en una prepa de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y está muy interesado por seguir estudiando leyes en la misma universidad. Por otro lado, el primo tiene un poco más de 20 años y convive desde hace como diez años mucho con el entrevistado, el cual también estudia la carrera de una ingeniería en la universidad mencionada. Sus padres, él labora en la administración pública del estado de Tlaxcala y la madre es profesora de educación primaria, son devotos del Niño Doctor, de la Virgen de Juquila, del Señor de las Maravillas, principalmente. Ellos mismos le han inculcado la devoción de esas tres entidades sagradas, pero él prefiere a la del Niño Doctor, según él, porque desde pequeño sintió mucha simpatía por dicha entidad.

Desde que él recuerda, asiste al templo de San Francisco acompañado de sus padres al menos de dos a tres veces al año, igualmente ha asistido al santuario de Juquila cuando menos una vez al año o a veces cada dos años, y al templo donde se ubica el Señor de las

Maravillas en el centro histórico de Puebla al cual asiste con un poco más de frecuencia. Sin embargo, desde hace como cuatro años sigue asistiendo a los templos mencionados pero cada vez asiste menos a la misa dominical y hace ya varios años que no practica los sacramentos de la confesión o reconciliación y de la comunión, cuando antes y, por indicaciones de sus padres, los realizaba con cierta frecuencia. Sin embargo, en los tres últimos años, ya no asiste a la misa, porque ésta se le hace poco atractiva. No obstante, sí le gusta asistir a los santuarios y templos de Tepeaca y de Puebla.

Con su primo y algunos amigos suelen asistir cuando menos una vez a la semana al templo en donde se venera al Señor de las Maravillas, ya que está en el centro de la ciudad como a quince minutos de su domicilio. El motivo de la asistencia a dicho templo es estar algunos momentos en ese lugar y aprovechar para pasear, comer y ligar muchachas en el centro histórico; por lo que no asiste a ningún servicio religioso ni litúrgico, dice que trata de evitarlos. Pero en realidad, al entrevistado le gusta mucho ir al templo donde se le da culto al Niño Doctor. Asiste a Tepeaca mínimo dos veces al año, en la época de fiesta del 30 de abril y en la fiesta de la Candelaria. Cuando se puede, va otros días solamente para ver al Niño Doctor al cual le ha tenido mucha devoción.

Según Gabriel, la devoción por el Niño Doctor le nació de manera repentina, dice que se ha sentido identificado con dicha escultura infantil y que probablemente dicha devoción la heredó de sus padres, ya que ambos son muy devotos, aunque sabe que la Virgen de Juquila es la favorita. En todo este contexto, el entrevistado señala que el Niño Doctor produce una sensación de acompañamiento, es decir, nunca se siente solo. Normalmente carga una estampa en su cartera del Niño Doctor, así como una medalla que cuelga del cuello, pero siempre la oculta por seguridad. En su vivienda, sigue comentado, existe un altar que sus padres pusieron en una esquina de la sala, en donde tienen varios cuadros y unas cuantas esculturas en donde sobresale un cuadro de la Virgen de Juquila, seguida por otro del Señor de las Maravillas, también hay una

pequeña escultura infantil que representa al Niño Doctor y otra más pequeña del Niño Cieguito y, después, varios cuadros no muy grandes de varias entidades sagradas como San Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe y la de los Remedios, del papa Juan Pablo II, el Sagrado Corazón, San Miguel, y Nuestra Señora de Ocotlán, principalmente. Dicho altar siempre procura tener cuando menos unos cuatro floreros con flores blancas y dos veladoras encendidas durante el día.

En la habitación de Gabriel, encima de un mueble de madera está una pequeña silla pintada y adornada con diversos motivos de color blanco en donde coloca a una escultura del niño doctor de alrededor de 50 centímetros de altura a la cual se le viste con diferentes ropajes de donde sobresale la vestimenta de la Selección Mexicana, un uniforme del equipo de futbol del Puebla, otra vestimenta que representa el equipo de futbol americano de los vaqueros de Dallas, igualmente, hay vestimentas de doctor, de San Judas Tadeo, Santa Claus, de pastor, de darketo, entre otros. El propio Gabriel le cambia la vestimenta a la escultura mencionada cuatro veces en el año -para la fiesta de la Candelaria, la fiesta del 30 de abril, la navidad y el día de los reyes magos- y eventualmente en otras ocasiones. Dichos ropajes normalmente él mismo los adquiere. Esa es la única entidad sagrada que existe en su habitación, en donde también hay un banderín del equipo poblano de futbol, posters con alusiones a los vaqueros, fotografías familiares y de él mismo. La escultura del Niño Doctor que él posee fue adquirida por sus padres en Tepeaca y por algún tiempo estuvo casi arrumbada en algún lugar de la vivienda. Desde que entró a la prepa, Gabriel recuperó la escultura mencionada y la arregló para cargarla cada vez que iba a Tepeaca, incluyendo cada 30 de abril. Ya van tres veces en que carga la escultura para la fiesta de la entidad infantil, aunque también la lleva en otras ocasiones como los días de la Candelaria y en un día del mes de septiembre en que celebra su cumpleaños.

Precisamente un poco antes de la época mencionada, inició las visitas a la fiesta del Niño Doctor en compañía de su primo, dos amigas y un amigo -de edades semejantes al entrevistado- en el vehículo

de su tía que normalmente utiliza el primero y todos son devotos al Niño Doctor. Ya no se sentía muy a gusto ir a Tepeaca con sus Padres.

La última ocasión en que entrevisté a Gabriel fue en el verano del año 2017 y justamente en la fiesta de ese año había asistido a la fiesta del Niño Doctor con los acompañantes mencionados en el párrafo anterior. Dice que salieron como a las nueve de la mañana y tardaron un poco más de una hora en llegar al templo de San Francisco, ya que había mucho tráfico sobre todo llegando a Tepeaca.

Llegando al templo lo primero que hacen es dejar ramos de flores en el patio del templo donde está la pequeña escultura de la entidad infantil, como ya han pasado varias veces en la parte posterior del altar en donde está colocada la escultura del Niño Doctor, desde hace varias ocasiones ya no pasan. Después de estar unos momentos en el patio, salen de éste para entrar al templo por solo unos minutos. Dice que cuando asistía con sus padres, en la mayoría de las veces se esperaban hasta que hubiera una misa y participaban en ella. Actualmente ya no participa de dicha actividad litúrgica, de la misma manera que ya hace tiempo no lo hace para cumplir el precepto dominical y señala que se ha retirado de la iglesia, dice que es poco atractiva. Sus padres respetan sus decisiones, sin embargo, si le insisten, pero no con mucha frecuencia que cuando menos asista a la misa de los domingos. No obstante, indica el entrevistado, sus padres sienten tranquilidad porque desde hace algunos años saben que es muy devoto del Niño Doctor.

Después de salir del templo, recorren la feria, consumen los antojitos que se venden en varios lados, se suben a los juegos mecánicos, ven los espectáculos artísticos que se exhiben en la plaza y se dedican a pasear por el centro histórico de Tepeaca. Asisten algunas horas al baile y se regresan a la ciudad de Puebla casi al filo de medianoche. Cabe señalar que, durante toda la jornada, Gabriel estuvo cargando a su escultura, además, es el único de los acompañantes que porta un objeto religioso. Llegando a su habitación coloca a su

Niño Doctor en la silla y lugar que le tiene asignado, se persigna y le agradece su compañía. Considera a su escultura como si fuera otro miembro más de la familia.

Comentarios finales

En este texto se expuso una reflexión y un análisis sobre dos asuntos: la relación de los jóvenes con un objeto sagrado y las expresiones nuevas que van adquiriendo cierto tipo de creencias y devociones. De entrada, el ámbito de la creencia y devoción por el Niño Doctor de Tepeaca es, en realidad, un mundo religioso que de alguna forma está construido por objetos diversos con distintos valores y significados y que tiene la capacidad de construir relaciones y prácticas sociales muy específicas como son, para lo tratado en este documento, la devoción por una entidad infantil sagrada y la asistencia a un “lugar sagrado” como es el templo de San Francisco en donde se venera a la mencionada entidad (Agulló, 2010, p. 1).

En los tres casos se pueden identificar que la relación entre el joven y la escultura que representa una entidad sagrada reconocida por la institución eclesiástica no sigue las normatividades tradicionales que sugiere e impone dicha institución. Más bien, en estos tres casos se puede observar que los jóvenes pueden crear sus propias formas de creer y ser devotos de una entidad sagrada sin necesidad de guiarse por los criterios de una instancia eclesial.

Otro asunto que se pudo observar con los casos de los tres jóvenes es que la escultura sagrada y el joven establecen una relación muy estrecha. Da la impresión de que dicha escultura cobra vida y tiene un lugar significativo para la vida de los jóvenes, mostrando cada uno de ellos que posee dicho objeto trae obviamente beneficios y ventajas. Esto se puede interpretar como que dichas esculturas sagradas no tienen solamente una función de objeto, sino que existe algo más que sus características materiales. Sin duda, tiene razón

Agulló (2010, p. 4) cuando señala que el nexo entre una persona y un objeto que considera sagrado es un sentimiento de devoción.

Por otro lado, los objetos sagrados -me refiero a las esculturas del Niño Doctor de los jóvenes- pueden llegar a tener un gran valor simbólico y juegan un papel significativo asignándoles propiedades diversas, de manera consciente o inconsciente, dándole mucho poder a dichos objetos (Agulló, 2010, p. 3). No es sorprendente que, en los casos mencionados, existen referencias a comprender y explicar a dichas esculturas como si fueran seres vivos sensibles y con volición, lo que contradice el discurso del patrimonio, que las entiende como imágenes-objeto con un valor cultural, material, estético, etcétera.

Considero que no es exagerado considerar la idea que proviene del perspectivismo que sugiere Viveiros de Castro (2004), la cual refiere que los casos de los jóvenes aquí expuestos tienen una concepción según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos y personas, humanas y no humanas, pero también por objetos que lo aprehenden desde puntos de vista distintos. De esta manera se puede considerar que los tres Niños Doctores de los casos aquí tratados son representaciones que devienen no solamente en niños sino en personas y que no son reducidas al carácter de objeto. Esto significa que dichas esculturas son percibidas por los jóvenes aludidos como entidades animadas, con vida propia, que poseen conciencia, personalidad y sentimientos, los cuales pueden comunicarse para manifestar su voluntad y emprender acciones. En otras palabras, se puede decir que dichas esculturas tienen agencia, ya que son capaces de afectar a las personas, produciendo respuestas emocionales, generando ideas y provocando una variedad de acciones y procesos sociales. Igualmente, dichas esculturas infantiles portadas por los jóvenes que se han tratado en este documento ayudan a estos jóvenes en diversas situaciones de la vida. Se puede plantear que en los casos probablemente existe una idea humanizada de los “Niños Doctores” haciendo que cada uno de estos seres

sean percibidos como una entidad diferenciada. En concreto, son imágenes agentes que deviene Niños y no en meros objetos.

Otro asunto que me parece está presente en los tres casos mencionados es que los jóvenes son creyentes, se asumen como católicos, pero no participan de la institución eclesiástica, de lo que probablemente se puede deducir que los jóvenes siguen siendo creyentes, pero no están interesados en participar en las organizaciones religiosas, es decir, son creyentes a partir de sentir certidumbre y que se satisfagan necesidades precisas sin mediaciones. Incluso, los jóvenes participan de una de las manifestaciones y acciones más recurrentes de tipo popular en México como son las peregrinaciones, pero han hecho distancia de la normatividad eclesiástica. Se puede afirmar que cuando menos los jóvenes mencionados en este texto están creando su propio sistema de creencias y prácticas religiosas. Considero pertinente, después de lo expuesto terminar este documento con una acertada cita sobre una publicación reciente relativa a la “infancia sacralizada”:

En general se asume que los cultos y celebraciones son uno de los pilares más sólidos de las identidades colectivas, fundamento básico de la reproducción social. Sin embargo, esto no debe implicar la adopción de una posición esencialista que no considere que estas manifestaciones están no sólo transformándose, sino que también entran en crisis y en ocasiones desaparecen o quedan en el olvido. Aun cuando se afirme que la tradición viene desde los tiempos inmemoriales y se imponga a los sujetos en la sociedad moderna, existe de hecho una permanente tensión, por el mantenimiento y la adaptación de estas expresiones, resultado de la disyuntiva siempre presente entre conservar ciertas prácticas y modificarlas o abandonarlas. En este sentido, la reproducción de estas creencias y de los cultos mismos no pueden desligarse de las decisiones que toman las personas en tanto sujetos individuales, a la vez que colectivos. (Zárate, 2017, p. 24)

Referencias bibliográficas

- Agulló, D. (2010). La mirada antropológica de los objetos. *Revista de Reserca i Formació en Antropologia* (13), 1-6.
- Augé, M. (1987). El fetiche y su objeto. Enfoque etnológico. En M. Augé, M. David-Ménard, W. Granoff, J. Lang, y O. Mannoni, *El objeto en psicoanálisis. El fetiche, el cuerpo, el niño, la ciencia* (pp. 47-74). Buenos Aires, Argentina: Gedisa Editorial.
- Augé, M. (1996). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos- materias-palabras*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona, España: Ediciones Paidós ibérica.
- Godelier, M. (2014). *En el fundamento de las sociedades humanas. Lo que nos enseña la antropología*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Jiménez, L. (2017). Espacios y prácticas religiosas: el culto al Niño Doctor en Tepeaca, Puebla. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 24(68), 135-156.
- Jiménez, L. y Aguilar, S. (2016). Apuntes desde la filosofía y la antropología sobre el culto al Niño Doctor en Tepeaca, Puebla. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(2), 41-55.
- Lévi- Strauss, C. (1971). *Arte, lenguaje etnología. Entrevistas con George Charbonnier*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Turner, V. (1974). *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Estados Unidos: University Cornell Press.
- Turner, V. (2009). El centro está afuera: la jornada del peregrino. *Maguaré*, (23), 15-64.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés y P. García (Eds.), *Tierra*

adentro. Territorio indígena y percepción del entorno (pp. 37-80). Lima, Perú: Tarea Gráfica Educativa.

Zárate, José. (2017). *La celebración de la infancia. El culto al Niño Jesús en el área purhépecha*. Zamora de Hidalgo, México: El Colegio de Michoacán.

Dioses, cruces y chunchos: La construcción de los símbolos religiosos en la Fiesta de las Cruces de Luricocha-Huanta

Rosmery Alvarado Alamo

Introducción

El concepto de religión tiene un largo recorrido dentro de la historia de la humanidad y en la cultura occidental. Este concepto se modifica y redefine de acuerdo al modelo de sociedad donde se desarrolle. Es decir, cada espacio y tiempo presentarán un nuevo concepto de religión que se encuentra sujeto a la manera en la que los individuos se relacionan. Sobre esto, Weber propone que la religión es la forma concreta de acción comunitaria que tiene sentido y es racional por estar orientada hacia una realidad concreta. (Duch, 2001). Durkheim (1968), por otro lado, propone que la sociedad es el alma de la religión, la cual estaba compuesta por dos esferas: la

sagrada y la profana. Ambas esferas se expresaban en un lenguaje simbólico; por tanto, para este autor, la noción de lo sagrado se convierte en la parte fundamental de su propuesta. Además, Durkheim también propone que los orígenes de la religión no se encuentran en sentimientos individuales, sino en ideas colectivas que varían de acuerdo a los cambios en la sociedad. Por lo tanto, las representaciones religiosas llevan inherente una conceptualización ideológica que corresponde a la sociedad en la que se desarrolla (Durkheim, 1968). Para Lowie, por otra parte, la religión es el rasgo fundamental de la cultura humana, dado que esta reconoce manifestaciones extraordinarias de la realidad. Sin embargo, para este autor, las religiones deben ser estudiadas partiendo siempre desde el punto de vista de sus seguidores; investigando cómo los individuos de determinado grupo social entiende lo sobrenatural (Lowie, 1983). Mircea Eliade por su parte, señala que la religión es una experiencia ontológica, dado que revela el ser de las cosas y el mundo. Por esta razón, la experiencia con lo sagrado es importante, así como todo rito, mito, creencia o figura divina, dado que lleva a los individuos a ejercer una acción directa frente a lo sagrado (Mircea, 1984). Estos conceptos permiten tener una idea general de cómo lo sagrado y lo profano forman parte de lo religioso y como esto se puede traducir en la conformación de sistemas ideológico-religiosos que involucran a un grupo social con determinadas características, como la componen y como la configuran. Retomando a Durkheim, el lenguaje simbólico que construyen los fieles se refleja en acciones colectivas; estas a su vez, muestran las características propias de la sociedad que las convoca. En ese sentido, la aparición de símbolos religiosos son una clara respuesta a estos procesos sociales e históricos en los que intervienen diferentes actores sociales.

En ese sentido, definir a la religión resulta importante para entender cómo se desarrolla después la religiosidad popular, siendo este tema ampliamente tocado por la antropología cultural. De lo anterior, resulta importante resaltar que la religiosidad popular parte

de la observación de expresiones, manifestaciones, ritos y símbolos; los cuales constituyen la fuente para analizar e interpretar el comportamiento de los grupos sociales que la practican. La religiosidad popular, en el caso peruano, está ligada al establecimiento de la religión católica durante el siglo XVI. Así mismo, los pueblos que conforman y construyen hoy la religiosidad popular, son el resultado de las distintas formas en las que se interpretaron las estructuras étnicas y las tradiciones religiosas urbanas y rurales; que, a su vez, se heredaron desde la época precolombina, colonial y republicana.

Por ello, se debe tener en cuenta las dos tradiciones que alimentan la religiosidad popular en el Perú. La primera se encuentra ligada al pasado prehispánico. En esta tradición se observa los ritos y mitos que se desarrollaban y reproducían en las ceremonias religiosas en honor a los dioses andinos y; que encontraban en las montañas sagradas o *apus*¹ su centro de atención. Esta tradición deviene de un pasado prehispánico y colonial que se transmite de generación en generación a lo largo de los años. La segunda es la tradición cristiana católica, la cual es el resultado de las campañas de extirpación de idolatría² y la labor evangelizadora de la iglesia católica y la administración colonial durante los siglos XVI Y XVII.

Luego, el mundo andino desarrolla en sus formas religiosas algunos principios que la conforman. Primero, esta será sacralizada, es decir que lo sagrado está dentro de la historia humana, volviendo la experiencia religiosa en una experiencia cosmológica

¹ Apus, Huamanis o señores montaña son las formas de denominar a los cerros que tienen el poder de intervenir en las actividades de los hombres de forma mágico-religioso. Estos son entes que tienen vida propia, son sagrados y forman parte de la cosmovisión de algunos pueblos de los Andes peruanos. No todos los cerros son apus, solo los más grandes o aquellos que tienen ciertas peculiaridades pueden llegar a serlo; además, un cerro es un Apu por que es reconocido a lo largo de las generaciones.

² La Extirpación de Idolatrías fue el proceso de caza de ídolos y dioses andinos. Este fue instaurado durante el siglo XVI y buscó erradicar el culto idolátrico de deidades andinas y apus como el culto a Pariacaca o Huaytapallana, etc. En general buscó terminar con el culto de los señores montaña, puesto que era considerado un atentado a la labor evangelizadora.

de Dios. Segundo, es mítica, dado que transmite conocimiento de la realidad, en la cual el hecho no es narrado tal y como sucedió, sino que se utiliza recursos lingüísticos para describir una epifanía. Tercero, la religiosidad también es emocional, puesto que funciona como un sedante a los problemas y actúa como un puente de comunicación con lo divino. En cuarto lugar, es sociológica, dado que la religiosidad popular funciona en la sociedad campesina como elemento cohesionador, creando un vínculo que une a sus integrantes través de las fiestas al santo patrón. Por último, la religiosidad es también sincrética, ya que se mezclan tanto el panteón andino con el Dios católico y los Santos patrones cristianos (Marzal, 1973, pp. 238–239).

Cabe recalcar que, en el universo religioso andino, la figura de Dios se encuentra representada en la imagen arquetípica de los santos patrones³ (que incluye a las cruces con nombres en quechua). Estos santos patrones se construyen con un acento regional, el cual le atribuye poderes que se encuentran justificados en la tradición oral mítica que se transmite generacionalmente.

Los dioses andinos de Luricocha

San Antonio de Luricocha es uno de los distritos de la provincia de Huanta (valle de Huanta), se encuentra ubicada en el departamento de Ayacucho, en la región del mismo nombre. Fue fundado el 21 de julio de 1825 en los territorios de los ayllus Ruricocha (Meneses et al., 1974). Se encuentra ubicada a una altura de 2564 msnm, por tanto, presenta un clima apropiado para los frutales. Limita por el norte con el distrito de Santillana; por el Sur con el distrito de

³ Los santos patrones de los pueblos, no solo son representados por los llamados “señores” (señor de Cachuy, en Cañete; señor de Pachacamilla, en Lima; señor de Ayabaca, en Piura, etc.) sino que incluyen las cruces de otros tantos pueblos que ejercen como santos patrones; tal es el caso de la Cruz de Pachapunya, en Huanta; la Cruz de Huanca-né, en Puno; etc.

Huanta y Huancavelica; por el este con la provincia de Huanta y por el Oeste con el departamento de Huancavelica. Pertenece también a la zona denominada VRAEM, por tanto, se puede observar un intenso comercio de hoja de coca.⁴

El valle de Huanta se encuentra rodeado por la cordillera de Rasuwilca (Este), y el río Huarpa (Oeste). Las aguas de la cordillera de Rasuwilca desembocan en el río Huarpa, lo cual vuelve a la zona en un valle fértil y adecuada para el desarrollo de actividades económicas como la agricultura y ganadería. Según Arroyo, el nombre de la cordillera del Rasuwilca deriva de un compuesto de dos palabras quechuas que significan *rasu* (nevado) y *willka* (deidad); que, sin embargo significaría “nieto de nevado” (Arroyo, 2003, p. 105).

Según la tradición oral mitológica de los “Hermanos reyes incas”, el valle de Huanta se formó por los constantes enfrentamientos entre dioses milenarios; que entre duras competencias cuerpo a cuerpo formaron los cerros y valles. Así, cuando el hermano malo golpea el piso con furia, forma el cerro Campana.⁵ Luego, cuando el hermano bueno golpea al malo se forma el Apu de Torongana, del que saldría el abra de Huatuscalla que luego se convertiría en el Apu principal del pueblo de Luricocha (Arroyo, 2003, pp. 30–31).

Otro Apu importante para los habitantes de Luricocha es el famoso cañón de Huatuscalte, el cual cuenta con el pico de mayor altitud de Luricocha. El nombre deriva de dos palabras quechuas: *huatus* que significa chozas⁶ y *calli* que significa ceja de selva, abra o callejón; que en conjunto significa calle de chozas. En la cima de este Apu se encuentra la capilla Huatuscalte, que alberga a la cruz con el mismo nombre y una réplica. La ruta para visitar dicha capilla fue

⁴ La hoja de coca es un elemento importante en la vida cotidiana de la población, además se encuentra dentro del proceso ritual de la festividad.

⁵ Según Saturnino Arroyo, durante la colonia se fundó en este cerro el legendario pueblo de Pomanqay, en la cual hoy se pueden encontrar restos arqueológicos de asentamientos pre incas.

⁶ Cabañas elaborado con barro y paja e ichu de la zona.

arreglada en 1962. Tiempo después, durante los años del conflicto armado interno⁷ (1980-2000), la afluencia de fieles se vería afectada, llevando al deterioro de la trocha; la cual fue reabierta en el año 2000.



Figura 1: Mapa de la provincia de Huanta en la que se puede observar a la provincia de Luricocha (Municipalidad Provincial de Huanta, 2017).

⁷ El conflicto armado interno se inicia con la quema de ánforas de Chuschi- Ayacucho, el 17 de mayo de 1980. Con este hecho, el Partido Comunista del Perú le declara la guerra al Estado Peruano y se inicia un largo proceso que culmina en el año 2000, con el establecimiento de una Comisión de la Verdad y Reconciliación que buscó esclarecer los hechos ocurridos y las responsabilidades de quienes ejecutaron y ordenaron crímenes de Lesa Humanidad. Cabe recalcar que Huanta fue una de las provincias del departamento de Ayacucho que más se vio afectada en este periodo.

La cruz a través de la historia

Las cruces y las fiestas en su honor son celebradas en muchas regiones simultáneamente durante los primeros días de mayo. Algunos autores mencionan que estas fiestas son una mezcla de permanencias prehispánicas y elementos católicos. Se puede notar entonces el sincretismo religioso que se consolidó durante el siglo XVII, a través de las distintas campañas de extirpación de idolatrías y las intensivas campañas de evangelización (Ossio, 1973). Sin embargo, como en toda sociedad, el hombre andino tomó muchos de los elementos católicos impuestos y los redefinió conceptualmente, añadiendo tanto sus elementos religiosos nativos, a pesar de las normas que prohibían su uso (Vargas, 1954).

La principal actividad festiva durante el mes de mayo en Luricocha es, sin duda, la Fiesta de la Cruces. Esta celebración en honor a las cruces de la zona, está relacionada con el uso de la cruz en los primeros años del establecimiento colonial. La sobreexposición de este elemento de la religiosidad católica sobre los *apus* o dioses tutelares, adquiere a través del tiempo una nueva simbología relacionada ya no solo a un dios católico, sino como parte de todo un paisaje religioso, que incluye a la tierra o Pachamama y los cerros o *apus*, que conservan en sus cimas el triunfo mecánico de una religiosidad hispana.

Esta forma de religiosidad católica se instaure en América luego de la conquista; tanto es así que se menciona a este símbolo desde la llegada de Vicente de Valverde al Cusco, con la intención de demostrar la dominación y triunfo del dios católico sobre los dioses andinos (Millones y Hiroyasu, 2010). Por tanto, la primera etapa de la evangelización se desarrolla desde 1532 hasta 1583, año en el que se lleva a cabo el Tercer Concilio Limense.⁸ Esta primera etapa se

⁸ Los Concilios Limenses fueron reuniones de Obispos. En estas se discutían temas relacionados al manejo de las doctrinas indígenas y las estrategias de evangelización, ya que una de las razones que justificaba la presencia de los españoles en América era precisamente la labor evangelizadora.

caracterizó por los bautizos masivos, las instrucciones sumarias y el escaso personal dedicado a la evangelización ⁹ (Estenssoro, 2003).

Pero es recién con el Tercer Concilio Limense que se establece los parámetros de la nueva religión con respecto a la evangelización indígena. Se prohíbe, entonces, la proliferación de manuales de evangelización utilizados hasta 1583,¹⁰ los cuales fueron impulsados principalmente por dominicos y Franciscanos. Aparece en este contexto, la orden de los jesuitas proponiendo una forma de evangelización más ordenada, a través de sermonarios y manuales en quechua y aimara uniformizados, así como el impulso de diccionarios y gramáticas; todo esto en función a la propuesta de lo que consideraban una correcta conversión indígena.¹¹

Para 1608, Francisco de Ávila, cura doctrinero, acusa a la población de su doctrina¹² de mantener, a pesar de todo el proceso previo, sus religiones idolátricas. Se establece entonces la primera campaña de extirpación de idolatrías.¹³ (Flores, 1994, p. 69)

La cacería de las religiones andinas resultó complicada para los extirpadores de idolatrías, dado que las divinidades formaban parte del paisaje geográfico. Según los documentos de la sección

⁹ Esta etapa corresponde a la época de las reformas de la Gasca, la llegada del virrey Toledo y la Compañía de Jesús y el establecimiento de la Inquisición. Además, ya para 1551 se lleva a cabo el primer Concilio Limense y para 1565 se establecen los decretos de Trento, que busca fortalecer a la iglesia secular.

¹⁰ Al acto de destrucción de los materiales para evangelizar a la población indígena, producidos antes de 1584 se le llama Ortodoxia Colonial.

¹¹ Para efectivizar los acuerdos del Tercer Concilio Limense, se establece por primera vez una imprenta en la ciudad de Lima, bajo la firma impresora de Antonio Ricardo (1584). Son los primeros cuatro impresos o incunables, materiales dedicados exclusivamente a la evangelización indígena.

¹² Las doctrinas fueron asentamientos indígenas en los que se agrupaban a la población con el fin de facilitar el recojo de impuestos y hacer más fácil la labor evangelizadora. Fueron creadas a finales del siglo XVI y existieron hasta años después de declarada la independencia del Perú.

¹³ Durante el siglo XVII se puede hablar de dos campañas de extirpación más, sin embargo, es la primera etapa de la cual se conservan documentación en el Archivo del Obispado de Lima.

de Hechicerías e Idolatrías del Archivo del Arzobispado de Lima, si bien fue tarea fácil el descubrimiento de los cerros que se identificaban con lo sagrado, el extirpador no comprendía la relación compleja que existía entre el hombre y las montañas y solo atinó a colocar una cruz sobre los *apus*, buscando demostrar la superioridad católica sobre los dioses andinos. Sin embargo, no todos los cerros tenían la misma importancia, el carácter de deidad era atribuido por un especialista religioso en base a rituales y tradiciones preestablecidas (Millones y Hiroyasu, 2010, p. 54).

A pesar de todo lo mencionado, la cruz cristiana logra establecerse en el territorio americano, y se convierte en elemento infaltable en todo acto público, expresando así su superioridad en contraste con los dioses vencidos. Por tanto, la presencia de las cruces en las fiestas del mundo andino, toma importancia paulatinamente. Se asume entonces que el mes de mayo, época en la que en Europa se celebra una fiesta pagana relacionada con el amor y la primavera, es la fecha propicia para celebrar a las cruces en el continente americano. En este contexto, la cruz se integra como un elemento más, dentro del imaginario del poblador andino, que será usada tanto por Franciscanos como dominicos (primeras órdenes llegadas al Perú), portadores iniciales de la nueva fe. Los mensajes y métodos de evangelización de cada orden religiosa utilizaron fueron distintos, pero el símbolo para la evangelización fue casi siempre el mismo: la cruz. A partir de este proceso, este símbolo se incluye dentro de las fiestas religiosas andinas.

En muchos casos, la importancia de la cruz como símbolo de veneración superará a los de la virgen María y Cristo, esto debido a que la cruz se convierte en el símbolo de la ocupación del territorio andino, tanto en la tradición hispánica de la conquista, como en la tradición eclesiástica de los Concilios Limenses, que ordenaron colocar una cruz sobre cada cerro que tuvo la función de ser adoratorio prehispánico (Tineo, 1990).

La religión andina fue interpretada, entonces en dos categorías diferenciadas: idolatría y superstición. Según Santo Tomás de Aquino, superstición era la religión llevada al exceso, es decir que consistía en la adoración no adecuada con un culto inapropiado a Dios, o en su defecto era la adoración a objetos o elementos que no eran merecedores de culto. Por otro lado la idolatría significaba el culto a ídolos, criaturas u objetos que no tenían carácter de divino ante la religión católica, por ellos la idolatría era considerada una subdivisión de la superstición (Griffiths, 1996).

La fiesta: Consideraciones previas.

Resulta importante para el presente trabajo, la construcción de un breve recuento histórico de la mencionada fiesta, para comprender cómo su desarrollo actual repercute en la población de Luricocha y, cómo esta responde ante los cambios que se presentan durante los últimos años. Cabe recalcar que, en América del Sur, el mes de mayo coincide con el fin de las lluvias y las primeras cosechas. Por tanto, en casi todos los andes peruanos se relaciona las cruces con la época del florecer de la naturaleza. (Marzal, 2002, 2005).

Como antecedente para entender esta festividad se debe tener en cuenta los documentos que tratan sobre el *Taqui oncoy* y la repercusión de este movimiento en la zona de Ayacucho. Sobre esto, Millones (1990) sostiene que durante los primeros años de evangelización indígena, en plena conformación de los Concilios Limenses, la manera en la que se realizaban las festividades religiosas sufrían intensas e importantes modificaciones que reconfigurarían el concepto religioso del hombre andino. En ese contexto, aparece este movimiento que buscaba arrebatar el poder y el protagonismo al dios cristiano para que, en su lugar, las huacas puedan recuperar ese poder perdido. Ahora bien, este movimiento se caracterizó por el uso del baile en el ritual, sobre esto Cristóbal de Albornoz, quien

redacta el informe de extirpación de idolatrías de la zona, diría lo siguiente: “Daban los indios (...) en bailar y temblar andando a la redonda (...) y en el baile renegaban y apostataban de la verdadera fe de Jesucristo”.

Otro aspecto a evaluar es la continuidad de dicha fiesta a través de fuentes escritas y documentos históricos, corroborándolo con algunas pruebas existentes hasta el día de hoy. Para reconstruir someramente el contexto histórico previo al establecimiento de la fiesta, se analiza la obra de Guamán Poma de Ayala, la cual ofrece menciones importantes para el presente análisis, llamando a los músicos que participaban en una danza similar a la observada como “Anteq”:

Y los Antis y Chunchos son yndios desnudos y acá se llaman Anti runa micoc [los del Anti, comedores de hombres]. Estos yndios de la montaña y de la otra parte de la cierra, los yndios Anca Uallos tienen ropa como los yndios deste rreyno, pero son enfieles. Entre ellos tienen guerra y no puede pasar por acá, cino que se [e]stán allá. Y los Andis tanbién son ynfieles. (Guaman Poma, 1936, p. 323)

Con respecto a los músicos o chunchos existe otro apartado en el clásico texto de Guamán Poma de Ayala en la que se describe o se hacen referencia a una danza similar para el siglo XVII:

La fiesta de los Ande Suyo desde el Cusco hasta la montaña y la otra parte hacia lamar [sic] del norte es cierra. Cantan y dansan uarmi auca, anca uallo [danzas]. Son muy mucha gente infiel. Cantan y baylan los Antis y Chunchos, dici asi: “caya caya, cayaya caya, caya, caya, cayaya caya, cayaya caya. Al son desto cantan y dansan y hablan lo que quieren en su lengua. Y rresponde las mugeres a este son: “cayaya caya, cayraya caya”, y uan tocando una flauta que llama pipo. Y al son dello hazen fiesta; andan al rruerdo acidos las manos unos con otros. Se huelgan y hasen fiesta y baylan uarmi auca, todos los hombres

vestidos como mujer con sus flechas. [...] y los Antis y chunchos son indios desnudos y así se llaman...(Guaman Poma, 1936, p. 323)



Figura 2: “La fiesta de los Andesuyos de la mujer enemiga, caya caya y uarmi auca.”(Guamán Poma de Ayala, 2004, p. 324).

Años después, entre 1826 y 1828, la zona de Huanta fue duramente convulsionada por un hecho importante: la rebelión de los indios iquichanos. Cabe recordar aquí, que el 28 de julio de 1821 se declara simbólicamente en Lima, la independencia del Perú. En este contexto, se debe tener en cuenta que los años que siguieron a esta fecha fueron de intenso conflicto entre realistas y patriotas. Uno de los grupos que apoyó en armas y hombres al ejército realista fueron los indios iquichanos. Estos, en su condición de herederos

de la Confederación Chanca,¹⁴ se reconocieron y declararon abiertamente antipatriotas, movilizados por su propia agenda política y económica. Ellos, al descender de las chancas gozaban de ciertos beneficios económicos, políticos y sociales. Renunciar a la corona española, por lo tanto, los llevaba a degradarse en su condición de superioridad frente a otros grupos étnicos.

Durante el proceso de la rebelión de los iquichanos fueron comandados por Antonio Huachaca, quien había recibido el grado de General de Brigada de los Reales Ejércitos del Perú, en recompensa a los servicios de defensa de la causa española. Estos años fueron excesivamente violentos. Sobre esto, Méndez (2002) cita el siguiente texto extraído de un documento del Archivo General de la Nación:

Siendo víctimas de la seducción de los corifeos del partido Yquichano que cundió por aquellos parajes, hemos sufrido los perjuicios consiguientes a una guerra desoladora. Los pastos de aquellos yelmos no son insultados [sic] por ninguna clase de Ganado doméstico, por que los soldados ya amigos ya enemigos, acabaron con toda especie de aquellos. Las chacras se han combertido en bosques, pues recién nos hemos dedicado a la agricultura. Por otra parte nosotros no tubimos otro arvitrio que consultase nuestra subsistencia que criar uno que otro ganado, y cultivar las tierras del referido pueblo, las que como situadas en Punas, no producen más que sebada, papas, habas y quinua, víveres nada apetecibles.¹⁵ (p. 19)

Para la década de 1830, Huachaca y otros líderes iquichanos siguen participando activamente en las pugnas entre caudillos

¹⁴ Las chancas fueron un grupo étnico prehispánico que se encontraba en constante pugna con los incas. Se sabe que existieron de manera independiente entre los años 1200 hasta 1440 d.c época aproximada en la que pasan a ser dominados por los Incas de manera violenta. Las chancas habitaron las zonas de lo que hoy conforman las provincias de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica.

¹⁵ AGN, PL 11-82,1831, fol. 2r

militares. Entre 1836 y 1839 los mismos iquichanos participan en las batallas de la Confederación Peruana- Boliviana e incluso, para 1838, Huachaca fue Juez de Paz y gobernador del distrito de Carhuahuran y poco después fue nombrado Jefe Supremo de la República de Iquicha, lo cual generaría más conflictos en la zona (Bonilla, 1996, pp. 147–148). Frente a este alto grado de violencia era necesario entonces pacificar toda la zona de Huanta. Por ello, el establecimiento de un santo patrón en la zona se convierte en una necesidad inmediata y es precisamente desde la década de 1830 que se encuentran los primeros vestigios de la festividad de las cruces de Luricocha.

Tiempo después, a mediados del siglo XX, se encuentra una de las pocas descripciones más antiguas (quizá la única) de la fiesta de las cruces en los distritos de Luricocha, Santillana y Huamanguilla; elaborada en una monografía que describe aspectos sociales, económicos políticos y rituales de la provincia de Huanta (Cavero, 1953). Esta breve etnografía, describe la fiesta en función a la presencia de las cruces y demás elementos de la fiesta:

Las cruces son de diferentes dimensiones. Las hay de dos pulgadas, como también de ocho metros de longitud. La más grandes denominadas “Calvario” ocupan la cumbre de los cerros más elevados, las medianas tienen sus aposentos en las colinas dentro de pequeñas capillas; estas son las más vistosas porque todo el madero de la cruz lleva la representación clásica de las figuras e instrumentos, hechos de yeso o pintados, que fueron empleados en la tragedia de Jerusalén, que culminaron en la pasión y muerte de Jesús. En primer lugar se encuentra el INRI de Pilatos, gobernador de Judea, que fue clavado en la cruz a pesar de la protesta de los escribas y fariseos; debajo el rostro de Cristo hecho de yeso con la corona de espinos o pintado en una lámina de hojalata... (Cavero, 1953, p. 259)

Para la década del 70, un grupo de intelectuales huantinos redactan y documentan fotográficamente la mencionada fiesta. Estas fotos serían publicadas luego en el libro que editan de manera conjunta. En esta se muestra a los chunchos en pleno performance musical y, parte del ritual musical religioso que se realiza en las afueras de la iglesia principal de Luricocha, años previos al conflicto armado interno. Este material resulta valioso, puesto que representa el registro fotográfico más antiguo que se tiene de dicha festividad religiosa (Meneses et al., 1974).



Figura 3: Las cruces de todos los montes, caminos y pagos del valle son traídos para la bendición y procesión anual a la iglesia de Luricocha, en un día florido y musicado de antaras, el 3 de mayo (Meneses et al., 1974).



Figura 4: “En Luricocha, el 3 de mayo, aparecen los chunchos, tocando sus variadas antaras en honor de la Santa Cruz. La mayoría de sus disfraces son silvícolas...” (Meneses et al., 1974).

La Fiesta de las Cruces en Luricocha

La fiesta de las cruces, como su nombre lo indica, se realiza en honor a dos cruces principales: la cruz del señor de Pachapunya, patrón de los calvarios y la cruz del cerro Huatuscalte, patrón de las capillas. Ambas cruces miden más de cuatro metros de largo y se encuentran envueltas con mantos bordados y telas blancas. Los mantos son los recuerdos de cada mayordomo que en algún momento organizó la fiesta. Así, se superponen las mantas que fueron regaladas por los organizadores actuales de la fiesta; dejando a las más antiguas debajo. Las cruces, parecen entonces enormes fardos funerarios adornados con mantos, flores e hilos de colores dorados y plateados.

La cruz de Pachapunya, según la tradición oral, fue dinamitada durante los años más violentos del conflicto armado interno. Sin embargo, de los restos de esta primera cruz se rearmó una nueva. Tiempo después, los devotos mandaron a hacer una cruz nueva más liviana a la que bautizaron como “la herida”, para reemplazar a la anterior en los actos rituales del 03 de mayo, día principal de la fiesta de las cruces.



Figura 5: “La Herida” y “La Nueva” cruces del cerro de Pachapunya (Asociación Armonía, 2011).

La cruz de Huatuscalte, por otro lado, pesa alrededor de 90 kilos, y sale el día principal de la fiesta junto a dos cruces más que son considerados los hermanos de la primera. Estas cruces tienen también un nombre propio: Señor de Jerusalén, que va a la derecha de Pachapunya y; el señor de Yoraccasa que va al lado izquierdo. Según la tradición oral, las tres cruces salieron de un mismo árbol, del tronco principal y más grande, se hizo a Huatuscalte; de la rama derecha se elaboró a Jerusalén y de la rama izquierda se hizo al señor de Yoraccasa.

Existen también cruces más pequeñas que se encuentran en las casas y en los barrios; estas son veladas con uno o dos días de anticipación por las familias y vecinos en sus respectivas capillas. Según Millones y Hiroyasu (2010), estas cruces son alrededor de 47, la mayoría con imágenes del rostro de cristo hechas en cuero u hojalata. Los días centrales de la celebración son cinco; inicia el 30 de abril a las 4 de la mañana, hora oficial del inicio de la fiesta. Ese mismo día, cada hermandad o familia poseedora de una cruz, baja al valle con su respectiva cruz hasta el 04 de mayo, día en el que la fiesta concluye y se elige un nuevo mayordomo, el cual organizará la fiesta del año siguiente. Como se anotó anteriormente, las cruces pertenecientes a barrios y familias son veladas por sus devotos en las capillas y altares familiares. Para esto, las cruces son decoradas con bandas, telas blancas y de colores bordadas con motivos dorados; además, los altares son adornados con frutas, flores, velas y hojas de coca. Cabe recalcar que, al igual que las cruces del señor de Huatuscalte y Pachapunya, las cruces pequeñas tienen un nombre propio y una historia particular de creación que origina su culto familiar y barrial. Tal es el caso, por ejemplo, de la Cruz Sargento, la cual es de propiedad de la familia Barboza desde que su integrante de más edad lo recuerda.

En una conversación con Juan Barbosa, integrante del conjunto de chunchos de Yuraqraqay y devoto de la cruz Sargento, este sostiene que cuando él era aún un niño, la cruz se presentó en sueños a su madre: "... Un día que mandó pintar su cruz, esta se le reveló en sueños y le dijo: acaso soy tu payaso para que me pintes...". esta manera de presentarse en sueños al devoto es una típica forma de revelación de los dioses andinos según documentos coloniales. Esto demuestra como el símbolo posee connotación e importancia como símbolo dominante dentro del espacio familiar (Melgar, 2001). Además, el sueño de la abuela del entrevistado, muestra el tránsito entre un simple pedazo de madera y su significado sacro, pues en el mismo, la cruz pide a la abuela que no la pinte y a cambio sería recompensada (Geertz, 2003, p. 118).

Las familias entonces le agregan contenidos simbólicos rituales, en la cual la cruz funciona como un oráculo a manera de los dioses andinos prehispánicos. Las cruces hacen notar a través de los sueños sus preferencias y deseos, que los devotos deben cumplir no solo por temor a la sanción sino porque existe el deseo de ser beneficiados por la gracia de esa cruz que si bien representa a un cristo crucificado, tiene todas las características y atributos de un Apu o deidad andina descrita en documentos de extirpación de idolatrías del siglos XVII (Arriaga, 1999; Duviols, 2003).



Figura 6. La cruz “Sargento” perteneciente a la familia Barbosa. Esta cruz es importante dado que el rostro de cristo presenta como inscripción el año 1834. Archivo fotográfico personal. Lima, 2017.

Esta fiesta tiene también otros elementos que añaden complejidad al fenómeno religioso observado: Los Chunchos. Estos son grupos de músicos danzantes que realizan coreografías, melodías y letras en honor a cada cruz. Estos músicos, aparecen en el ritual como un símbolo dominante en todo el performance del ritual religioso (Turner, 1973). Los chunchos representan a los habitantes de la selva de Huanta. Se encuentran vestidos con una *cushma* o túnica hecha de bayeta, llevan también collares de semillas, arco y flecha de chonta y antaras hechas de carrizo. Su presencia es importante dado que tienen que acompañar a las cruces pequeñas durante los días de velación que se inician el 30 de mayo. Si una cruz no presenta un conjunto de chunchos en el ritual de su adoración, esta quedaría en el olvido, lo cual es una ofensa para la cruz. Las cruces, al encontrarse descuidada, olvidadas o dañadas, envían un castigo ejemplar a los devotos ingratos. Estos castigos, según la historia oral pueden variar desde una enfermedad crónica o hasta la muerte.



Figura 7: Tropa de chunchos entre las cruces. Archivo fotográfico personal. Lima, 2017.

Los chunchos tocan las antaras mientras forman círculos y mueven el cuerpo al compás del instrumento. La música de los Chunchos presenta una característica importante de resaltar: la sincronización de las antaras, que al unísono emiten diferentes sonidos. A la par forman círculos en sentido horario, antihorario y posteriormente corren de una esquina a otra. Estas características causan una sensación visual y auditiva, pero que como parte del ritual, también contribuyen a la construcción de los músicos como símbolo dominante (Arce, 2009).

Se debe tener en cuenta, que la música interpretada por los Chunchos no es concebida para ser escuchada. Para comprender esta manifestación musical se debe observar el contexto general de la ejecución: la peregrinación realizada el 02 de mayo en busca de las cruces en cada casa y capilla, la visión de las numerosas cruces en procesión durante el día principal; las coreografías como parte del ritual antes, durante y después de la misa principal; la vestimenta y adornos de los músicos; la forma y constitución de sus instrumentos, etc.



Figura 8: Chunchos y devotos corriendo junto a una cruz familiar.
Archivo fotográfico personal. Lima, 2017.

Esta puesta performativa se puede apreciar tanto en la velación de las cruces familiares como en el día principal. Además, los chunchos cantan en quechua y los temas están vinculados al ciclo agrícola, la naturaleza, la religión o temas tan presentes aún como lo fue la migración forzada de los años del conflicto armado interno. Por ejemplo, el siguiente tema hace referencia a un ave que llora triste en los cerros durante el atardecer, haciendo clara referencia a la naturaleza de la zona y probablemente al fenómeno de migración:

Wakllay urquta Chinkaykullaptiy ¡Wakchaschay! Wakllay qasata Ripurqullaptiy ¡Wakchaschay! Ima mamayraq Waqayqullanqa ¡Wakchaschay! Ima taytayraq Llakirqullanqa ¡Wakchaschay!

La traducción sería: “Cuando desaparezca por esos cerros ¡Wakchaschay!¹⁶ Cuando me vaya por esas colinas ¡Wakchaschay! ¿Qué madre llorará por mí? ¡Wakchaschay! ¿Qué padre sufrirá por mí? ¡Wakchaschay!¹⁷”

Como se puede apreciar, este tema cantado por los chunchos, representa características propias de la historia de la zona. Por ejemplo, la marcada referencia hacia el proceso de migración campo-ciudad que se lleva a cabo desde la década de 50 del siglo XX. La referencia al *Wakchaschay* es también una evocación nostálgica a la tierra a la que pertenecen o de la consideran parte. Entonces, a través de los cantos también construyen identidades y enmarcan el entorno sonoro de sus representaciones performativas. Podemos observar aquí, cómo la religiosidad popular se traduce en un discurso sobre la agencia individual y colectiva del poblador de

¹⁶ *Wakchaschay* es el nombre quechua de una especie de ave que habita por las inmediaciones de Huanta. Esta se caracteriza por su canto triste que se deja escuchar en las tardes. Traducido del quechua, la palabra *Wakchaschay* significa “pobrecito” en el sentido de desamparado y solo, sin familia.

¹⁷ El tema fue recopilado y traducido por el arqueólogo e integrante del grupo de chunchos de Yuraqrajay Jean Carlos Saras. Esta letra forma parte de un conjunto de temas que el arqueólogo se encuentra recopilando y que compartió conmigo de manera informal durante la investigación de campo.

Huanta, mostrando sentimientos y emociones profanas dentro del entorno sacro.

El día principal de la fiesta, luego de la llegada de las cruces de Pachapunya y Huatuscalte, se realiza la ceremonia litúrgica en la iglesia San Antonio de Padua. Durante la misa, el párroco bendice cada una de las cruces delante de sus devotos; además desde hace algunos años, se permite el ingreso de algunas tropas de chunchos. Terminada la ceremonia inicia el ritual musical- religioso que consiste en una procesión con las cruces principales acompañada de las cruces barriales y los chunchos. Los devotos corren con las cruces cargadas en los hombros de esquina a esquina de la plaza principal seguidas de las cruces menores y sus respectivos devotos y conjunto de chunchos.

Durante este ritual musical se puede observar la conformación del espacio sonoro en el cual la música, el baile, el canto y la indumentaria de los chunchos construyen el espacio ritual. Los elementos que conforman este momento incluyen nociones de territorialidad y la configuración auditiva del espacio. En ese sentido, se configuran las identidades religiosas de los devotos de cada una de las cruces y, el sonido sirve también para transformar el espacio público en un espacio religioso, dejando notar una pugna entre lo católico y lo no católico. Esta pugna por la participación en esta especie de esfera pública religiosa se puede notar en el hecho de que, durante muchos años, el ingreso de las tropas de chunchos a la ceremonia católica estaba prohibida. Esto último se debe a que también, los sonidos tienden a irrumpir y amenazar el espacio sagrado-público, que en este caso se encontrará en la ceremonia litúrgica y que pertenece a cierto sector de la población huantina. Posteriormente, durante la procesión, en la que la iglesia no tiene control del ruido, los chunchos logran establecer un espacio sonoro que construye en el ritual, lo sagrado y se une con lo que en teoría es considerado profano (Antenbi et al., 2005).

Los símbolos del ritual musical

Cuando se le pregunta a un poblador de Luricocha sobre el motivo que mueve a los devotos a realizar la fiesta de las cruces, este dirá que su razón de ser, es la fe hacia la cruz milagrosa de Huatuscalte. Sin embargo, hay un elemento que es infaltable en dicha fiesta: los chunchos. Estos personajes representan a músicos *asháninkas* que llegan a Huanta en peregrinación hacia la Cruz, cargando cada grupo de ellos su propia cruz.¹⁸

Partiendo de la observación participante, se sostiene que un símbolo dominante en la fiesta son los Chunchos. Siguiendo lo planteado por Turner (1973) sobre el sistema de símbolos dentro de un ritual; estos músicos son constantes dentro del sistema simbólico del pueblo de Luricocha; lo cual los convierte en parte determinante y necesaria del ritual musical-religioso. Además, cada grupo tiene autonomía con respecto a los fines rituales y no cambian con el tiempo, pues según la evidencia se trata de no variar el ritual musical ni la indumentaria para preservar la connotación mágico-religiosa que se otorga a los símbolos.

Puede definirse a las cruces como símbolos dominantes también, dado que, a grandes rasgos estas intentan no cambiar en el tiempo y son parte de todo el ritual religioso católico. Sin embargo, estas son el medio para el ritual, representan la razón para unir a las familias y pobladores en torno a un elemento, los cohesiona y genera lazos entre los pobladores. Sin embargo, Juan Barbosa sostiene que si una cruz salía sin chunchos ya no tenía el poder de curar o sanar y era necesario que los dueños de la misma buscaran algún grupo de Chunchos para que estos les tocaran y les cantaran para darle el significado y poder perdido. Una cruz sin chunchos es una cruz olvidada. Por lo anterior se puede notar que

¹⁸ Se presentó un aproximado de 30 a 40 grupos de chunchos, cada uno de ellos compuesto entre 10 a 20 músicos. Según algunas personas mayores, antes del conflicto armado iniciado en 1980 se presentaban más de 100 grupos de chunchos.

cierto poder mágico religioso que adquiere la cruz, es otorgado por el ritual performativo musical que realizan los chunchos. Entonces, existe una dependencia entre los símbolos cruz-chuncho, lo cual refleja la complejidad del fenómeno religioso; puesto que la cruz representa la presencia y el establecimiento de la fe católica y los chunchos son esa fuerza que, sin ser sagrada en términos generales, adquiere la capacidad de volver sacro a otro elemento, que por su significado intrínseco (cruz) si debiese ser sacro.

Entre los símbolos instrumentales se puede mencionar a la coca, presente en absolutamente todas las etapas de la fiesta; está relacionada directamente con la presencia de los cerros o *apus* de la zona. Otro símbolo instrumental puede ser los elementos que acompañan y adornan la cruz, tales como golosinas, panes, serpentinatas. Estos elementos constituyen ofrendas para la. Además, durante la fiesta y misa principal cada cruz llega al pueblo con su respectivo séquito de devotos quienes portan unos cuadros con el rostro de Jesucristo. Los devotos entran con los cuadros a la iglesia, “escuchan misa”, son bendecidas por el sacerdote¹⁹ y posteriormente, al salir de la iglesia son paseadas por los alrededores del pueblo junto a las cruces (caminando ciertos tramos y corriendo otros), para que después de largos paseos, cada cruz y pequeño cuadro regrese a sus respectivas casas o capillas.

Se puede observar en toda la fiesta la concepción del pueblo de Luricocha con respecto a su historia, su estética, su estilo moral y el carácter de su vida; entonces, en la festividad se resignifica aspectos que se almacenan en los símbolos: las cruces y los chunchos. Esto tiene resonancia y sentido en su concepción del mundo; como bien lo afirma un joven ejecutante de los Chunchos de Yuraqraqay: Nosotros tocamos para que el pueblo este siempre unido.”²⁰

¹⁹ Los chunchos solo acompañan hasta la puerta de la iglesia. Solo hace algunos años se deja entrar a la misma a uno o dos grupos de chunchos que acompañan con canciones religiosas en quechua, más no sus cantos rituales usuales.

²⁰ Conversación con Fernando niño músico de 12 años que participa en el grupo de Chunchos de Yuraqraqay desde que tiene 9 años.

La fiesta de las cruces se presenta aquí, como un sistema de significaciones, a través del análisis de los símbolos religiosos que la conforman: las cruces y los chunchos. En ese sentido, cuando se elaboran los significados dentro de la religiosidad popular, se realizan en función a los aspectos de la vida de los individuos y, a todo un corpus que involucra un pasado histórico y demás procesos sociales. Entonces, el establecimiento de un sistema de símbolos dentro de la religiosidad popular, que a su vez se encuentra arraigado en un pasado histórico que involucra la presencia de dioses andinos y el dios cristiano, lleva a influenciar en el estado anímico y motivacional de los que ejercen dicha religiosidad, genera también una identidad colectiva.

Por último, todos los grupos sociales establecen espacios y tiempos sagrados que existen en contraposición con lo profano. La práctica de la fiesta de las cruces consiste en la reactualización de uno o varios acontecimientos sagrados vinculado a los símbolos dominantes y, que tuvo lugar en un pasado mítico. En ese sentido, cada vez que se realiza la fiesta religiosa, se volverá a repetir el mismo tiempo sagrado, pero esta a su vez, incluirá las transformaciones y características que le otorga el espacio sonoro, y la configuración histórica y social del proceso musical religioso.

Referencias bibliográficas

- Antenbi, A., Gonzales, P., Ayatz, J. y Berenguer, J. (2005). *Espacios sonoros, tecnopolítica, y vida cotidiana. Aproximaciones a una antropología sonora*. Barcelona, España: Orquesta del Caos.
- Arce, M. (2009). Continuidad y variedad en la música de los chunchos de Luricocha. *Perspectivas Latinoamericanas*, (6), 69–82.
- Arriaga, P. (1999). *La extirpación de idolatría en el Piru*. Cusco, Perú: Bartolomé de las Casas.
- Arroyo, S. (2003). *Culto a los hermanos de cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los*

- andes (Tesis doctoral). Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Asociación Armonía. (03-05-2011). *Ritual festivo: La fiesta de la cruz en Luricocha* [Mensaje de un blog]. Armonía Huanta. Recuperado de <http://armoniahuanta.blogspot.com/2011/05/ritual-festivo-la-fiesta-de-la-cruz-en.html>
- Bonilla, H. (1996). La oposición de los campesinos indios a la república peruana: Iquicha, 1827. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, (23), 143–157. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/20351/1/16455-51387-1-PB.pdf>
- Cavero, L. (1953). *Monografía de la provincia de Huanta*. Lima, Perú: Editorial Rimac.
- Duviols, P. (2003). Estudio Preliminar. En *Proceso y visita de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Estenssoro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Flores, A. (1994). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima, Perú: Editorial Horizonte.
- Griffiths, N. (1996). *La cruz y la serpiente*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1936). *Nueva coronica y buen gobierno*. París, Francia: Universidad de París.
- Guamán Poma de Ayala, F. (2004). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Det Kongelige Bibliotek. Recuperado de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/foreword.htm>
- Lowie, R. (1983). *Religiones primitivas*. Madrid, España: Alianza.

- Marzal, M. (1973). *La religión popular en el Perú*. Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile. Recuperado de <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/15067/000406045.pdf?sequence=1>
- Marzal, M. (2002). *Los rostros de la tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid, España: Trotta.
- Marzal, M. (2005). *Religiones andinas*. Madrid, España: Trotta.
- Méndez, C. (2002). *El poder del nombre, o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: Mito e historia de los iquichanos*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Meneses, P., Meneses, T. y Rondinel, V. (1974). *Huanta en la Cultura peruana*. Lima, Perú: Nueva Educación.
- Millones, L. (1990). *El retorno de las huacas. estudios y documentos del siglo XVI*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Millones, L. y Hiroyasu, T. (2010). *La cruz del Perú*. Lima, Perú: Fondo Editorial Pedagógico San Marcos.
- Mircea, E. (1984). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Municipalidad Provincial de Huanta. (05-05-2017). *Mapa de la Provincia de Huanta con sus 12 distritos y capitales*. 05 de mayo [Publicación de Facebook]. Recuperado de https://web.facebook.com/MUNIHUANTA/posts/mapa-de-la-provincia-de-huanta-con-sus-12-distritos-y-capitalesmunicipalidad-pro/1285588258177758/?_rdc=1&_rdr
- Ossio, J. (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Perú: Ignacio Prado Pastor.
- Tineo, P. (1990). *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona, España: Ediciones Universidad de Navarra.

Turner, V. (1973). *Simbolismo y ritual*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vargas, R. (1954). *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo III*. Lima, Perú: Tipografía Peruana.

Movilidad y cultura en contextos socio-rituales andinos. Del Río de La Plata (Argentina) a las alturas de Cusco (Perú)

Sofía Silva

Introducción

La propuesta de este trabajo²¹ es una reflexión situada a partir de dos contextos que comprenden prácticas socio-rituales contemporáneas. Por un lado, se partirá de las prácticas de peregrinaje realizadas por la Academia Mayor de La Lengua Quechua, filial

²¹ Una primera versión de este trabajo fue escrita en el seminario de posgrado Estudios Culturales dictado por el Dr. Ramiro Segura en la facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y fue presentado como ponencia en el XVII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad realizado en Toro, España, del 9 al 13 de julio de 2018. Mi agradecimiento especial a la antropóloga Stella Maris García, por la lectura del borrador y su estímulo constante.

del Gran La Plata²² (Buenos Aires, Argentina). Comparativamente, será añadida otra situación social de un segundo contexto de peregrinaje, en el Departamento de Cusco (Perú) en homenaje al Señor de Qoyllurit'i. Allí, multitudes se movilizan a espacios de altura. Las preguntas que vertebran el texto se orientan a pensar desde estas prácticas socio-rituales, las categorías de "lo andino" o "lo étnicamente andino" ligadas al problema de la identidad cultural. Es decir, cómo o desde dónde es posible pensar en el siglo XXI "lo andino" para grupos que se proponen "un renacer" de la memoria indígena. A su vez, el análisis rondará en torno a una segunda pregunta: qué procesos de conexión y disyunción están en juego en la movilidad de personas, ideas y objetos a través de los territorios, teniendo en cuenta los rasgos más salientes de los contextos en estudio. Por último, se presentarán algunas observaciones generales sobre las movi- lidades.

Desde finales de la década del ochenta en algunos países centro y suramericanos como México, Nicaragua y Brasil, y ya entrada la década del noventa en Argentina, se ha ido gestando un clima de políticas estatales y normativas constitucionales²³ alentadoras, resultado de las innumerables demandas y las luchas de los pueblos indígenas. Estas políticas promueven procesos de comunalización e institucionalización de organizaciones indígenas en búsqueda de ser reconocidos frente a los estados-nación o a la sociedad mayoritaria en general. Los logros de tales reconocimientos -de derechos y responsabilidades- son todavía un debate en constante tensión con la filosofía nacional de las democracias liberales americanas, aunque no es menos cierto que el contexto histórico dio lugar a la emergencia de una memoria hasta entonces subterránea.

²² El Gran La Plata es un aglomerado urbano que comprende las poblaciones de los distritos de La Plata, Berisso y Ensenada.

²³ Marco legal: Ley 23.302 sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes (año 1985); Ley 24.071 -Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas (año 1992); Art. 75 Inciso 17 de la Constitución Nacional argentina (año 1994) y la Ley 26.160 con sus tres prórrogas (años 2009;2017 y 2018).

La motivación y los mecanismos por los cuales los/as agentes en cuestión forman comunidad y en especial, una comunidad en diferenciación de otras puede ser relevante a los fines de la primera pregunta planteada, acerca del problema de la identidad cultural. Este trabajo parte de una concepción de que este “renacer” indígena de las últimas décadas (Canelo, 2008; Caggiano, 2014; Mardones, 2016) se nutre no sólo a partir del vínculo con los estados-nación y el poder constituido sino también del impulso recobrado desde los movimientos globales de indigenidad (Canessa, 2006; Goodale, 2006). La mirada sobre la indigenidad, independientemente de los orígenes y la continuidad biológica y/o cultural de los grupos respecto a un territorio refiere a una construcción *desde arriba*, con injerencia de los estados-nación, *desde afuera*, producto del impulso de organizaciones internacionales, y a una construcción *desde adentro* de los procesos de comunalización. Un entramado común de estos discursos sobre la indigenidad podría decirse que conduce a la denuncia de las injusticias históricas cometidas contra los pueblos indígenas y al planteamiento de derechos específicos que se derivan de estas injusticias con expectativas de esperanza a futuro (Stavenhagen, 1996).

Este trabajo se centrará en una asociación civil del Gran La Plata que sus miembros denominan un “*ayllu* en la ciudad”, liderado por un “maestro”, “guía” o *yachachiq*²⁴ proveniente de Cusco, berissense por adopción, albañil, jubilado en trabajos de contaduría, especialista ritual, profesor de lengua quechua con algunos años de la carrera de Economía en la Universidad de La Plata. A través de su activismo cultural, Mario impulsa una filial de la Academia Mayor de la Lengua Quechua cusqueña (AMLQ) en los márgenes periurbanos de la ciudad. Desde 2007 aproximadamente, se acercan a “la Academia” migrantes provincianos del norte argentino, residentes peruanos en el país, hijos/as de bolivianos/as y también miembros locales.

²⁴ “El que enseña”, “maestro”, “el que difunde” en lengua quechua, *yachachiq* (Comunicación personal, 2016) en su variante cusqueña y pentavocálica.

El grupo social posee un calendario ceremonial anual que es realizado en interconexión con los ciclos rituales de los *ayllu* urbanos de la ciudad de Cusco. En particular, se prestará atención a los peregrinajes como formas de movilidad que espacializan lugares y como práctica cultural que enlaza y actualiza adscripciones colectivas, impulsadas mayormente por residentes de otros países en Argentina.

Consideraciones metodológicas

El corpus de datos se conforma de unas diez entrevistas realizadas a peregrinos/as del contexto peruano y de conversaciones informales con ocho miembros de la AMLQ en el contexto argentino. Fue construido a partir de un enfoque etnográfico, especialmente de la observación con participación en los dos contextos socio-rituales (Guber, 2014). La etnografía realizada en el Gran La Plata es pensada aquí como etnografía urbana. Ésta consiste en una aproximación a la complejidad de la dinámica urbana contemporánea. En tal plano, la unidad de análisis elegida son las diferentes prácticas culturales, de modo de buscar que los datos obtenidos alcancen una información significativa para rescatar una mirada de “cerca y desde adentro” del grupo. Esta estrategia supone una investigación en dos polos de relación: de un lado, sobre los/as actores sociales, y de otro, sobre el paisaje en que esa práctica se desenvuelve no como mero escenario, sino más como parte constitutiva del recorte de análisis (Magnani, 2002). El registro de los datos se llevó adelante siguiendo un protocolo de observación en diálogo con el campo, a través de instrumentos tales como grabador, diario de campo y cámara fotográfica (con cierta reserva de uso en momentos ceremoniales). La interpretación del corpus construido fue a partir de lecturas reiteradas de los datos y de una selección posterior a partir de las categorías de *peregrinaje* inspirada en las nociones de trayecto y circuito de Magnani (2002). Otro punto de partida fue estar sensible a la reflexión durante el trabajo de campo.

Con relación a esto último, me he sorprendido por la propia posición epistemológica que había tenido antes de iniciar mis primeros acercamientos al grupo. Mi “*habitus* académico” buscaba a toda costa “lo andino” ligado a la espacialidad de los Andes, es decir, a un conjunto de gente oriunda de allí o con al menos un antepasado y que afortunadamente empecé a revisar, porque ellos mismos insistían con otra idea de “lo andino”, más inclusiva, que abriera la membresía a todo aquél que decidiera ser parte. Si bien aparecían diferencias en las trayectorias biográficas de sus miembros, en los rituales de espacios públicos –sea el patio de una escuela o una plaza–, por el contrario, el grupo aludía a “una cultura andina” coherente, objetivada a través de prácticas (rituales, lingüísticas, modos de vestir) y que buscaba diferenciarse de un destinatario–otro, como se podrá observar en los apartados siguientes. La palabra “cultura” arrastra un peso, y lo enteramente andino que yo buscaba en un principio quizás haya sido simplemente un deseo trunco, muchas veces producto de las concepciones disciplinarias heredadas, forjadas al calor de una historia del concepto de “cultura” que se constituyó, codo a codo, a la idea de dominación en la transición de la edad media a la edad moderna europea (Abu-Lughod, 2005). Tras la necesidad de robustecer culturas cerradas, hechas esencia que, para el caso, reunieran a los descendientes “más predilectos” del *Tawantinsuyu*.

En segundo lugar, este trabajo puso en juego desplazamientos desde la ciudad de La Plata donde vivo hacia los andes peruanos en contextos de alta montaña; donde el frío, el soroche (mal de altura), las multitudes y la comunicación en lengua indígena son variables que han condicionado el desenvolvimiento fluido de mi trabajo de investigación. La movilidad personal hacia otra geografía cultural, hasta el momento desconocida, obligó y aún me obliga a realizar viajes reiterados para alcanzar una mejor familiaridad y salvar la distancia del desplazamiento.

Al enunciarse “una cultura andina”

Desde la década del noventa, la nueva apertura hacia los pueblos indígenas en Argentina se puede observar a otra escala, en la trayectoria biográfica de Mario, referente de la AMLQ. No es casual que después de su migración desde Cusco, y una vez en La Plata, no expresara públicamente sus orígenes comunitarios.²⁵ Incluso, durante la última dictadura argentina (1976-1983) negó en más de una ocasión de que era hablante de la lengua quechua. Recién a mediados de la década del noventa el nuevo clima produjo una fuerte autoidentificación con la memoria indígena.²⁶ La correlación de fuerzas entre estos grupos y el estado-nación (y por extensión a una sociedad mayoritaria) comenzaban a modificarse y a entrar en un “desbalance” de fuerzas (Elias, 1998). En consecuencia, no es un contrasentido que el referente de la AMLQ se privara de la expresión de sus orígenes durante la dictadura cívico-militar-ecclesiástica y que actualmente, se defina como profesor de la lengua quechua²⁷ y portador de una “cultura andina” que nuclea a un grupo desde hace más de diez años. Los contextos históricos que encuadran las memorias inciden fuertemente en que éstas salgan a la superficie, o se mantengan como prácticas de resistencia en ámbitos más privados e íntimos (Jelin, 2002).

Para ilustrar la actual mención a “una cultura andina” se transcribe un discurso de oratoria del guía. Los discursos en voz firme y alta, imbuidos de expresividad, son enunciados en lengua castellana y en lengua indígena:

Hermanos y hermanas, en nombre de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (...) venimos para poder compartir el año nuevo andino. Nosotros lo que buscamos es, a partir de la cultura y por

²⁵ Desde mediados del '60 al '80.

²⁶ La Encuesta de Hogares de 2010, con sus equívocos y desaciertos, ha lanzado una cifra de un 2,38% (955.032 habitantes) que, en Argentina, se reconocen indígenas.

²⁷ La lengua quechua en su variante lingüística pentavocálica de Cusco.

miles de años, aprender quién nos dio la vida. La vida nos la dio el Padre Sol (...). Entonces, nosotros, tradicionalmente, reverenciamos, respetamos, y muchos de nosotros, recibimos al Padre Sol. Nuestros antepasados nos han enseñado que esos rayos que llegan, llegan como medicina, y nuestros antepasados nos han enseñado a recibir al Padre Sol arrodillados (...). [El guía realiza un silencio para mostrar cómo y en qué consistiría la postura corporal para recibir al Sol]. (Guía o *yachaquiq*, comunicación personal, 2016).

Este pasaje refiere al contexto de una escuela pública de la ciudad de Berisso frente a niñeces y personal docente, en el marco de las actividades que la AMLQ llevó adelante en el año 2016, a raíz de la celebración del solsticio andino.²⁸ La situación puede ejemplificar cómo estas interacciones comunicativas operan fuertemente en la consolidación de una configuración cultural; sobre todo, frente a un público que muchas veces se encuentran en una posición diferente a la del grupo, de solidaridad o de rechazo, y donde el hablante no conoce de antemano el fondo de percepción (Bajtín, 2011).

Como núcleo del enunciado existe una idea de “lo andino” que pareciera llegar invicta hasta el presente, que acerca el pasado de los tiempos míticos y legendarios al presente, con el impulso del uso de la primera persona del plural: de un “nosotros” constituyente y constitutivo al cual se apela con frecuencia. Así también “lo andino” llega mediante la reactualización de prácticas corporales.

Frente a estas totalidades, Lawrence Grossberg (2009) plantea un nudo de análisis interesante desde el cual partir para entender los procesos socioculturales, y que fue de ayuda para que

²⁸ El “solsticio” sucede tanto al 21 de junio como al 21 de diciembre de acuerdo a la posición de la órbita terrestre en su giro alrededor del sol. En lo que refiere al evento registrado en este trabajo alude al solsticio andino registrado entre el 20-21 de diciembre de 2017.

yo misma abandonara la idea de “lo andino” como cultura homogénea y absoluta:

Lo que parecen totalidades o unidades armónicas sin costuras ni grietas ha sido forjado de partes diversas y divergentes, como ha sido forjada la apariencia misma de totalidad. Es decir, los mismos procesos de articulación han sido borrados y ahora deben redescubrirse en la posibilidad de desarticulación. (p. 30)

Grossberg (2009) da una pista controvertida, aunque aliciente a la vez. Las partes diversas y divergentes, la diferencia y la desigualdad, son posibles de hallar en situaciones impensadas, o más bien, pensadas como “unidades armónicas”. Grossberg continúa luego, casi a tono de máxima, con dirigir la reflexión más allá de las apariencias de totalidad.

No obstante, la demanda por “la cultura” es crucial en los tiempos contemporáneos para muchas comunidades y grupos indígenas que reclaman un desajuste, una falta de correspondencia entre las sociedades y el carácter unívoco de los estados-nación (Stavenhagen, 1996). Tan sólo cabe la reflexión de que una armonía interna producida por el concepto mismo de “cultura” puede obturar la mirada sobre las heterogeneidades al interior de los grupos.

Peregrinajes periurbanos

El concepto de peregrinaje en tanto movilidad de sujetos en un territorio sagrado es tomado aquí de las investigaciones cualitativas que se han producido a partir de la década del ochenta, desde el campo disciplinar de la Geografía (Flores, 2016). Para los propósitos de este trabajo, implica recuperar la centralidad de los actores en la producción de la espacialidad; analizar sus prácticas, percepciones y las interacciones en el espacio público.

Bajo esta categoría de peregrinaje se analiza la movilidad que cierra el calendario de la AMLQ. Con el cambio de estación, de la primavera a la estación estival, tiene lugar un peregrinaje con el nombre de “solsticio de verano” los días 20 y 21 de diciembre. El calendario –entre otras ceremonias importantes–²⁹ se compone además por un solsticio de invierno y dos equinoccios, de otoño y primavera, que son celebrados también por medio de prácticas de peregrinaje. La primera vez que se realizó un solsticio fue en el año 2009, con la idea original de celebrarlo en la costa riverense de Punta Lara, otra de las afueras del Gran La Plata, pero que no pudo concretarse por la crecida del río. Desde ese entonces el destino es un balneario ubicado más hacia el este de la provincia de Buenos Aires, en el partido de Magdalena. El recorrido comprende unos 20 kilómetros a pie por la ruta 11, desde Villa Progreso hasta las orillas del Río de La Plata, y se traduce en unas seis horas de andar.

Un primer momento del solsticio consistió en desplazarse hasta las cercanías del río pasando por centros urbanos y rutas rurales de la región, a la manera de las peregrinaciones conocidas y, sobre todo, imaginadas, por el grupo en el Departamento de Cusco (Perú), en fechas que responden al calendario litúrgico cristiano. Con la diferencia que las prácticas de peregrinaje son despojadas de la alusión a la fe cristiana y suponen otra densidad en la participación. Cabe señalar que la imaginación se entiende aquí como creación más que como algo fabricado, “aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus com-

²⁹ Calendario anual. El calendario de los *ayllu* urbanos de Cusco en vínculo con la AMLQ es similar, con la diferencia de que a, b y c no se realizan y que el 5 de junio recuerdan el Baguazo, un hecho de violencia en la amazonía que sucedió en 2009. **a)** 3 de febrero: “Despertar de los frutos”; **b)** 14 de febrero: “Rueda de sanación”; **c)** 19 de abril: día del aborigen; **d)** 21 de marzo: “equinoccio de otoño”; **e)** 2 o 3 de mayo: “la chakana”; **f)** 21 de junio “solsticio de invierno”; **g)** mes de agosto: “pachamama”; **h)** 21 de septiembre: “equinoccio de primavera”; **i)** 11 de octubre: último día de libertad de los pueblos indígenas; **j)** mes de noviembre: “warachikuy” y **k)** 21 de diciembre: “solsticio de verano”. Por último, la AMLQ y los *ayllu* de Cusco todos los primeros viernes del mes celebran una ceremonia en común para solicitar la apertura del sitio arqueológico e histórico del Qorikancha (Cusco, Perú).

patriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993, p. 23).



Imagen 1. Peregrinajes periurbanos (Registro propio).

El peregrinar no es aquí, “un simple paseo. Con cada paso se ofrecen plegarias dedicadas a *pachamama*” (Mario, comunicación personal, 2017) y a otros seres no-humanos que aluden a una cosmovisión andina. En este trayecto se suele realizar un pedido colectivo, y al mismo tiempo personal, que se materializa en las conocidas *apachiqta*. La *apachiqta* deviene de *apachiq* que significa “el que lleva”, “mensajero” o “al que hace llevar” (Valera, 1992, como se citó en en Marzal, 2002) y refiere a un montículo de piedras colocadas unas sobre otras en forma cónica. Es realizada como ofrenda por los pueblos de los Andes de América del Sur a las deidades y espíritus del lugar, en las cumbres o en las cuestas difíciles de los caminos.

Por tanto, sobre el desvío de la ruta 11 que conduce al balneario se ha de encontrar un espacio marcado, señalizado por una apacheta que va creciendo anualmente cada vez que es visitada por el grupo. Ésta se delimita y limpia para luego efectuar la *ch'alla*.³⁰ La *ch'alla* se realiza con pétalos de flores, serpentinas, papel picado, pochoclos, velas, *k'intu* ³¹de coca, entre otros elementos propios del ritual andino.

Las prácticas del espacio transforman a éste en un lugar, más precisamente, en un lugar sagrado a partir de la mediación del ritual. Por la ruta provincial 11, de camino al balneario, existe otro santuario o ermita (Bélivau y Martínez, 2013) dedicada al Gauchito Gil. Por lo que las rutas periurbanas concebidas muchas veces como espacios deshabitados, con tan sólo circulación en una u otra dirección, dan cuenta de marcas sociorreligiosas que la vía pública esconde o espacializaciones de lugar producidas por las prácticas ordinaria y *tácticamente* vividas de sus habitantes (De Certau, 1984).

El peregrinaje registrado tuvo una densidad de treinta personas. Las *wiphalas* o banderas de los pueblos indígenas se hacen presente en el camino, mismo los aguayos colgados de las espaldas de las mujeres o los *pututu*³² en los torsos de los hombres. Los bastones de chonta ataviados con plumas de cóndor en sus extremos son otro de los elementos que se destacan durante la peregrinación.³³ Algunos bastones “abren” el caminar, y otros lo cierran o “jalan”. En momentos precisos, el sonido de los *pututu* acompaña el peregrinaje saludando a “los guardianes de las cuatro direcciones [cardinales]”.

Antes de dar comienzo al peregrinaje, el guía había ofrecido un

³⁰ Del verbo *ch'allay*: acto de libar, puede realizarse con el aliento, con bebidas como vino o chicha, o bien, con pochoclos, entre otros elementos utilizados durante el ritual.

³¹ El kintu se hace con hojas de coca, puede ser de tres, cuatro o más hojas y es una especie de portal para ingresar a otra dimensión, a partir de las de las intenciones, pedidos y diálogos con las entidades no humanas, consideradas sagradas.

³² *Pututu* o caracola de mar.

³³ Para más información sobre el cóndor en el mundo andino es recomendable el documental “El cielo otra vez” (2014) de Gustavo Alonso.

discurso que (nos) invitó a proponer un motivo por el cual “danzar” en dirección al río y dar una ofrenda al caminar. Cualquier roca que uno eligiese o “que lo eligiera a uno” debería cargarse y ser trasladada en representación de “nuestros ancestros y deudos” hasta el lugar de la apacheta.



Imagen 2. Apacheta (Registro propio).

La invitación consistió en pensar en aquellas perturbaciones o cuestiones pendientes de nuestros ancestros. Es decir, en pesares que han de materializarse y transferirse a la roca, o al acullico de coca que cada peregrino deja en la apacheta. Sobre este punto, se dieron interpretaciones de lo más dispares, según pude constatar. Desde deseos incumplidos por parte de familiares que migraron de sitios de provincia a la ciudad, “de llevar una vida en el monte desde niño” y que ese pariente tuviera que dejar el monte atrás, “para no volver a andar descalzo jamás por allí” (Peregrin-

na AMLQ, comunicación personal, 2017) hasta interpretaciones más recientes, relacionadas a las búsquedas de constelaciones familiares.³⁴

En una segunda instancia, durante la noche y la madrugada, el grupo esperó la llegada del sol a orillas del Río de La Plata y conmemoró el cambio de estación con la realización de ofrendas, primero al fuego y luego al agua.³⁵

Al indagar en las plegarias que comúnmente realizan a los difuntos se encontró un elemento interesante. Sobre el momento nocturno -entre el peregrinar y el asentamiento definitivo frente al río- son contruidos “ataúdes”, con velas encendidas, hileras romboides de pochoclos y flores. Para esta oportunidad se confeccionaron cuatro ataúdes; uno de ellos se dedicó a una sacerdotisa, de unos setenta años de edad, nacida en La Paz (Bolivia) que había asesorado en vida a Evo Morales Ayma³⁶ y a Milagro Sala.³⁷ En cuanto a la razón de su muerte, algunos explicaron que sus piernas habían dejado de responderle y que esa imposibilidad de caminar la había debilitado paulatinamente. Otra de las explicaciones escuchadas, más relacionadas al mundo mágico fue que la

³⁴ Las constelaciones familiares, de acuerdo a Bert Hellinger -alemán, de los primeros difusores de estas ideas en Latinoamérica- consisten en una especie de terapia sistémica que procura aliviar el pesar de cada persona respecto a su familia. Esta terapia parte de que inconscientemente se realizan acciones repetidas a través de las generaciones, y que determinan crucialmente rumbos de vida, aunque cada persona no tuviera demasiado dominio sobre estos rumbos. El hecho de someterse a desentrañar las constelaciones familiares ayudaría a sanar no sólo el problema personal sino también los inconvenientes del sistema familiar en su conjunto (Parente González, 2016). Esta alusión a las constelaciones familiares parece compatible con la propuesta de peregrinar para “enmendar errores” que ha de materializarse en la roca.

³⁵ Tres entidades de la naturaleza (sol, agua y fuego) muy consideradas por su condición de “poseer espíritu”.

³⁶ Evo Morales Ayma líder político de ascendencia aymara. Fue elegido por el voto popular como presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, desde 2006 hasta 2019. A fines del 2019 la fuerza política del Movimiento al Socialismo (MAS) y la población en apoyo recibió un violento golpe de estado por el cual Evo Morales fue destituido del poder constituido.

³⁷ Reconocida militante indígena de la organización Tupaq Amaru de la provincia de Jujuy (Argentina), presa política durante el gobierno de Gerardo Morales (2015-actual).

muerte había llegado con seguridad de parte de los enemigos de Evo. La invocación a la sacerdotisa remite esfuerzos e impulsos “inmanentes” a otra latitud de este circuito translocal imaginado y conectado a través de prácticas de poder, curandería y magia, y del proceso político en Bolivia.

La apuesta de Evo Morales Ayma y Álvaro García Linera hacia los pueblos quechua-aymaras es bien valorada por el grupo. En varias ocasiones, el *ayllu* ha demostrado apoyo al mandatario. Así fue la vez que se presentó públicamente en la Facultad de Periodismo y Comunicación. Tras el discurso (Morales, 2015), la AMLQ participó con un saludo ritual de *pututu* arriba del escenario y se entregaron *k'intu*. Esta anuencia con los procesos políticos de carácter indigenista, hoy disputados seriamente en la región, habilita a pensar en todo un posicionamiento frente a la sociedad mayoritaria.



Imagen 3. Saludo al sol en el Río de La Plata (Ph: Marco Giovannetti).

Sentidos en torno al peregrinaje

Al retomar el primer momento de peregrinaje, en la vía pública, los automovilistas tocan bocina en anuencia a una movilidad que suele ser traducida como “marcha”. Los más curiosos detienen su circulación para preguntar adónde se dirigen o qué es lo que están haciendo. En otro desplazamiento que el grupo realiza por la ciudad,³⁸ el *warachikuy*, estas interacciones o campos de interlocución manifiestan rechazos. Uno de los miembros del grupo en una comunicación personal contó que le habían gritado “andá a laburar”, a otro de ellos le dijeron, “ey, vos ¡montonero!” y un tercero, recibió una agresión física mientras peregrinaba.

De modo que el “nosotros” hasta ahora visto aquí parecería configurarse en relación a una exterioridad, a un “ellos” contrapuesto, que los refiere peyorativamente. Tras la frase “andá a laburar” se descifra un claro desprecio por las prácticas del otro. La referencia a lo “indígena” es sinónimo de improductivo y marginal. Una construcción histórica de la categoría “indios” surge con una connotación similar -y persistente- del encuentro colonial (Bonfil, 1972). Más precisamente, del lugar que se les otorgaba a las poblaciones que habitaban el territorio americano, antes de que Europa desembarcara y erigiera el desarrollo de una fuerte estructura productiva, donde los “indios” serían ubicados en una posición renuente y subalternada. Para el proceso civilizatorio argentino, en particular, el bárbaro era nombrado y producido con desprecio. Si no se lo mataba, pasaba a conformar las filas de los ejércitos nacionales o se lo empleaba en los trabajos más duros y peor remunerados.

Por otra parte, con la palabra “montonero” se alude a una de las organizaciones armadas de la militancia argentina contra la dictadura cívico-militar-ecclesiástica de los años setenta. Las concepciones de “subversivo”, “cabecita negra” o incluso de “traidor” podrían

³⁸ No está relacionado con los solsticios, pero tiene características similares por las interacciones del grupo en la vía pública.

estar condensadas dentro de esta categoría. De una u otra forma, el sesgo que imprime robustece la gama de expresiones que tiene un grupo para estigmatizar a otro grupo y que adquiere sentido a través de ciertas relaciones específicas. En palabras de Stuart Hall (2010):

La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo normal y lo desviante, lo normal y lo patológico, lo aceptable y lo inaceptable, lo que pertenece y lo que no pertenece o lo que es “Otro”, entre internos y “externos”, nosotros y ellos. (p. 430)

Norbet Elias (1998), trabaja a partir de la figuración de “establecidos” y “outsiders” aplicada a un microcosmos en particular que es Winston Parva, nombre ficticio dado a un suburbio obrero de Leicester (Inglaterra). Tal figuración es reveladora en tanto no hay, entre unos y otros, una diferencia racial o de clase evidente, como cabría de esperarse a partir de estudios sociales previos. El cortafuego que fragmenta a un grupo respecto a otro en Winston Parva más bien resulta de una variable temporal. “Los establecidos” llevan generaciones habitando el lugar y “los outsiders”, tan sólo un tiempo breve, siendo el tiempo de permanencia el punto cero de la discordia. Lo importante en la comparación con el caso de estudio es que un grupo puede estigmatizar a otro mientras se encuentre bien establecido; enraizado en posiciones de poder en el contexto en que se enuncia esa expresión. De esta forma, los establecidos se sentirán superiores sobre los segundos tratándolos con desprecio, como gente más burda y de menor valor humano, en comparación con ellos mismos (Elias, 1998, p. 89).

Esta división resulta sugerente para el caso de Argentina donde no existe un enérgico poder constituyente que se adscriba a identidades indígenas/campesinas como puede suceder en otros países

de la región. En general, la sociedad mayoritaria, o lo que sea que es el constructo de ciudadano argentino, comulga más con la posición de los establecidos. Este clivaje social, fraguado en condiciones históricas precedentes, suele inaugurar una frontera intangible y racializada que define a un Otro no deseable como ciudadano, y al mismo tiempo, a un “nosotros” identificado con una cultura metropolitana que surge *desde arriba*, una cultura común racializada (Karasik, 2000; Grimson, 2005; Caggiano, 2007).

A manera de colofón, los peregrinajes periurbanos que realiza la AMLQ tienen al menos tres sentidos: a) uno ritual: comprendido por objetos, conmemoraciones, marcas en el espacio y la presencia de una naturaleza que comprende espíritus de distintas jerarquías (el sol o *Inti tayta*, el *kuntur* o cóndor, el *Qolque Mayu* o Río de La Plata, *wilcanina* o fuego, etc.); b) Un segundo sentido, de sociabilidad. Al caminar se lo hace en consonancia con el grupo, en silencio o conversando y de temas que no están relacionados directamente con el peregrinaje, y c) un tercer sentido, de connotación indígena, marcado por *wiphalas*, vestimentas, objetos y la alusión a personajes destacados del movimiento indígena que disputan pertenencias con una comunidad racializada metropolitana.

El señor de Qoyllurit'i³⁹ y las peregrinaciones de altura

En esta vía de moverse más allá de las culturas limitadas a un solo espacio podría explorarse la producción de la diferencia dentro de espacios más amplios y conectados. El grupo de la AMLQ participa de peregrinaciones de altura en otro territorio, en el Departamento

³⁹ En la variante cusqueña del quechua: *qoyllur* significa “estrella” y *rit'i* es “nieve”, por lo cual, su traducción completa suele ser: el señor de la nieve resplandeciente. A raíz de la refulgencia que despedía -según el relato mítico de origen- el cuerpo del cristo crucificado sobre un peñasco de piedras, considerado *waka* o espacio sagrado de adoración desde tiempos muy antiguos.

de Cusco (Perú). Como se verá más adelante, tal desplazamiento se traduce en una movilidad hacia un lugar imaginado-creado (Ferguson y Gupta, 2008). Cabe decir que no todos los/as integrantes se desplaza al contexto peruano. A su vez, quienes se desplazan los hacen por dos vías, por aire y por tierra, de acuerdo a sus posibilidades económicas. En algunos casos, la falta de dinero o la presencia de familiares a cargo entre las mujeres obstaculiza el viaje. con lo cual más que de movilidad hablamos aquí de inmovilidad y de posibles desigualdades.

El viaje ocurre entre los meses de mayo y junio donde cientos de miles de personas suben a través de los cerros a venerar al Señor de Qoyllurit'i, cristo del nevado, o *taytacha*. Nada los acobarda. Ni la altura de 4.800 metros sobre el nivel del mar, ni el frío helado que crece con la caída del sol, tampoco la nube de polvo que se levanta con la caminata. Menos aún, acobarda el peso sobre sus espaldas. Los peregrinos trasladan velas de hasta un metro de alto, cruces de gran tamaño, altares o *Apu Yaya*, bombos, estandartes, ollas de cocina; objetos innumerables y de los más variados son acarreados cuesta arriba. Así también, rocas que recogen de las partes más bajas para luego dejarlas en las *apachiqta* de los lugares más altos. Avanzan, lo hacen por un camino o *ñam* incaico abierto hace más de seis siglos atrás, atravesando quebradas, ríos y cornisas. Entre los peregrinos y peregrinas se observan ancianos, a paso rítmico, con casi un siglo de vida. Algunos adultos que en sus espaldas cargan niños y niñas envueltos en aguayos, adormecidos por el andar. Otros como los turistas también se animan al camino, muchas veces reconocibles por los caros bastones de *trekking* que extienden como mantis religiosas, muy lentamente, por la ladera.



Imagen 4. Las multitudes en la cadena montañosa del Ausangate
(Registro propio).

A lo lejos, los *apu* se alzan con sus picos nevados. La cadena montañosa del Ausangate es una de los más imponentes, y ya en la hondonada del santuario del Qoyllurit'i que muestra la imagen 4, las miradas son dirigidas a los nevados de Sinak'ara y Qolque Punku. Los *apu* o montañas son adoradas desde la cosmovisión andina como se adora a las divinidades, con ofrendas de lo más elaboradas.

Resulta evidente que la liturgia católica que ingresa en el territorio a mediados del siglo XVIII entra en vigencia en cada rincón del peregrinaje, como es común en gran parte de la región. Un *ukuku*, mitad hombre, mitad oso, protagonista central, habla sobre su devoción:

‘El peregrinaje lo hacemos por la devoción que tiene cada uno de nosotros al creer en el señor’, y continúa con su voz aguda que le es característica: ‘Depende de uno. Dicen que si vienes con fe vas a llegar; y si no tienes fe, el señor te pone trabas,

cansancio, soroche, te descompensas. De lo contrario, vienes tranquilo'. (Caporal de la nación de Quispicanchis, 2017).

Peregrinos y peregrinas transitan ocho kilómetros para llegar hasta el santuario del Qoyllurit'i, a lo que debería sumarse la distancia que muchos realizan desde las regiones aledañas para llegar hasta Mawayani,⁴⁰ a pie, en camiones o en colectivos de larga distancia. Esta movilidad implica esfuerzos enormes, sobre todo para sectores de la población de bajos recursos que son mayoría. De las entrevistas realizadas se indica que los/as interlocutores/as en general se emplean en la venta ambulante de ropa, de comida y en albañilería en el rubro de la construcción.

Las multitudes se componen de un grueso de residentes de la región de Cusco que peregrinan a espacios de altura durante los cuatro días de homenaje al cristo. La subida se traduce aproximadamente en seis horas de caminata cuesta arriba, por la cordillera oriental de los Andes, al sureste de Perú. Cientos de miles de personas irán formando parte de un paisaje que conmueve intensamente por su fuerza. Los expertos recomiendan subir con un propósito. Con la posibilidad, a su vez, de ir despojándose de malestares a medida que el camino es dejado atrás: "mientras caminas, todo el estrés del año tienes que botarlo, botar todo lo acumulado, eso que pesa realmente" (peregrino, oriundo de ciudad de Cusco). Los pedidos más recurrentes suelen ir desde la purificación, el incremento de la fe, la mejora en la salud de algún familiar o el ingreso a estudios superiores de sus hijos e hijas.

Probablemente sea injusto pensar esta peregrinación como un evento católico por excelencia. Hay allí un ensamblaje de siglos entre la espiritualidad indígena y la religión cristiana, resultado de fuerzas históricas que contendieron, y aún contienden, en este rincón de

⁴⁰ Mawayani es una localidad que está en la zona más baja del camino, paraje que es punto de partida del peregrinaje y también de llegada, dependiendo si se va o se regresa del Qoyllurit'i.

América. Vale aclarar que, la pregunta específica por la adscripción religiosa y el mundo de las creencias no es el objetivo central de este trabajo, pero podría ser provechoso para comprender los límites y fronteras de lo posible de la fiesta, donde ciertos grupos de danzantes o peregrinos son mejor posicionados que otros.

Durante el camino, en cada una de las doce cruces que hacen de estaciones para los peregrinos y peregrinas, o en el santuario mismo, es posible encontrarse con prácticas de apropiación cultural, donde lo cristiano es apropiado por otra lógica. Por ejemplo, las prácticas de sahumar los objetos y de soplar o de challar los *kintu* en dirección de los cuatro puntos cardinales, es aviva voz sancionada por los altoparlantes de la capilla. Sin embargo, convive con otra que es la práctica de encender velas tras un rezo, un Padre Nuestro o una oración a la Virgen del Carmen.

Otro ejemplo de apropiación refiere al espacio mismo del templo del santuario, donde existe un gran altar como en toda iglesia, pero sin bancos para sentarse. El templo es sacudido por el paso de cientos de danzantes que ingresan y bailan a turno de su nación. Allí resuenan bombos y redoblantes, se muestra la destreza de los bailes, se realizan cánticos en lengua quechua, se llena de colores el espacio. La fiesta es vivida con una embriaguez que, en apariencia, parecería huérfana al interior de un templo católico. Una embriaguez gestada fuera de la iglesia católica. El hecho de que no haya bancos pautando los movimientos y el orden de los fieles permite justamente infringir reglas, y configurar de forma única una celebración. La liturgia católica ha extendido los límites permisibles a razón de no haberse impuesto del todo, con sus silencios, prudencias y cautelas típicas. De esta manera el templo se convierte en uno de los ejes centrales de la peregrinación y en el objetivo de la mayoría de los fieles que llegan hasta las alturas para danzar, con sus trajes, música y movimientos corporales, luego de meses de preparación. Durante el resto del año el *apu* recibe fieles en el mes de septiembre. En esos dos momentos acoge multitudes. En verdad, se puede subir

en cualquier momento del año, y hay quienes en vías de descentrar y despojar sus prácticas de lo católico suben incluso cuando no se homenajea al Cristo.



Imagen 5. Camino al Qoyllurit'i andino (Registro propio).

Un momento importante que permite pensar también en apropiaciones culturales es la espacialización en las alturas. Sobre los nevados que rodean la explanada del Qoyllurit'i, la devoción deja huellas en la forma de las más variadas ofrendas que dan cuenta de una movilidad propia de los pueblos indígenas más allá del componente católico (Nielsen, 2017). Para el grupo de la AMLQ, las ofrendas son tres en general, y las realizan en las alturas como colectivo, sumado al juego de alasitas. En las alasitas construyen y recrean la sede de la AMLQ de Berisso aunque siempre agrandándola con nuevos espacios y equipamiento. Entre conversaciones y aroma a palo santo que es quemado en el sahumador la pequeña

sede finalmente se challa con hojas de coca, chicha y serpentinas. Las alasitas, “chuclitas” o casitas hechas con piedras son marcas sociorreligiosas que dan cuenta de espacializaciones de altura. Quienes las construyen piden por la vivienda propia, un comercio o la ampliación de la casa.

En las alturas también puede observarse aquello que llaman “mercadeo espiritual”. Una práctica que consiste en realizar una transacción económica a cambio de “instrucción o viajes hacia el mundo andino”. Ésta suele estar custodiada por los “wachi-manes” o la “policía” propia (Rancière, 1996), los *ukuku*, que son quienes regulan la fiesta: “es que los *keros* han *mercateado* [deado] tanto que hacen en lotes las iniciaciones espirituales” (Sacerdotisa, comunicación personal, 2017).⁴¹ Las alturas demuestran, por tanto, una disputa de sentidos diferentes, el católico por un lado, el de la indigenidad por el otro, y podríamos mencionar un nuevo sentido de “mercadeo espiritual” más reciente.

Las naciones que se acercan forman multitudes que llegan desde puntos distantes del Perú. Los nombres de las provincias de Paucartambo, Acomayo, Paruro, Anta, Canchis, entre otras, resuenan por los altavoces de la capilla o se leen en el brillo de las lentejuelas de los estandartes que alzan los guías de las compar-sas. Durante cuatro días y cuatro noches que dura la experiencia del peregrinaje, son incontables e inesperadas las oportunidades que ofrece este espacio. Repentinamente, uno puede observar a una joven bajar de las laderas con una bolsa de nylon transparente que contiene una bola de nieve. Esta nieve proveniente de las alturas más difíciles del Qolque Punku o de otro de los nevados

⁴¹ Los “keros” son comunidades contemporáneas que en su conjunto forman una nación andina a orillas del río Q’ero, en el distrito de Kosñipata, provincia Paucartambo (Cusco). Reconocen su filiación con la cultura de los pueblos incas. A comienzos de este siglo, se han ido movilizand desde las cumbres del Ausangate hacia otros sitios. Algunos de sus miembros más jóvenes salen como maestros espirituales ofreciendo sus servicios rituales a cambio de una remuneración. El mito de la unión de las aves sagradas en América, o la profecía de Pachacutec que motiva a los seres humanos a un futuro transformador son parte de sus mitos.

del Ausangate, resulta sagrada para sus pobladores. Actualmente la práctica de bajar agua de deshielo de la montaña a las comunidades resulta ser de las más codiciadas, tanto por los *ukuku* como por la gente común que a pie logra acceder a las alturas del nevado y atesorar una parte de él, en forma de *chullunku*, es decir, agua congelada, “memoriosa” o agua bendita. Viejas prácticas rituales, al parecer, se vuelven irrenunciables.

Entre las postales más comunes del santuario está la imagen repetida, a toda hora, de una larga fila de personas que crece por uno de los lados de la capilla. En ocasiones alcanza casi un kilómetro de longitud. Este sector, detrás del altar del templo, guarda una gran piedra o *waka*. Es posible allí, nuevamente, observar una apropiación cultural de lo andino por lo católico. Siglos atrás, los habitantes de la región concebían las *waka* como un medio de preferencia para lograr una comunicación con humanos o no humanos que consideraban sagrados. La misma *waka*, siglos más tarde, refleja la figura refulgente del cristo convirtiéndose en el centro de una de las historias míticas cristianas y que ha perdurado cuatrocientos años.

Finalmente, ¿cuáles son los pedidos al subir? Una recorrida por los puestos de venta que se encuentran a la entrada del santuario puede dar cuenta de estos pedidos: trabajo, prosperidad, mejorías económicas, el cumplimiento de ciertas metas personales. Sobre las mantas de los vendedores se pueden ver pequeños objetos en miniatura, como un comercio, un departamento en un edificio o un camión de carga; torres de imanes para atraer la prosperidad; alasitas con dinero en soles peruanos o en dólares; muñecos que representan flamantes matrimonios y futuros hijos; títulos de grado o posgrado, o la entrega de un DNI, entre otros. La enumeración podría extenderse aún más. Los objetos esperan a sus compradores para ser convertidos en pedidos o en sueños quizás, a través de ofrendas a la imagen del cristo, en el altar o *waka* de la capilla.

Llegado el quinto y último día, después de abandonar el paraje del Qoyllurit'i, las comparsas de danzantes y peregrinos se retiran iniciando el último tramo del camino, conocido como Tayankani. En una sola fila suben a alturas todavía más elevadas de los cerros, siguiendo siempre un mismo ritmo al caminar. La duración del Tayankani es de unas 24 horas y el propósito principal es saludar al sol, al alba, tras los cerros que recortan el horizonte. Último tramo del peregrinaje que da cuenta una vez más del desbordante esfuerzo que supone el recorrido, y el desafío de quien se entrega a tanta experiencia, muchas veces, con la promesa de regresar al año siguiente. Las movilidades de las personas a través de espacios y territorios implican costosos desplazamientos y como se ha visto hasta aquí, estos desplazamientos no son sólo físicos.

Los lugares del Cusco otorgan parte importante del sentido de las prácticas culturales del grupo de la AMLQ, que se dan en las latitudes más sureñas, en el Gran La Plata. Ambos territorios se superponen en un locus translocal que habilita el flujo de objetos, ideas y gente más allá de los límites de los estados-nación y sus fronteras (Hannerz, 1996). Un espacio imaginado-creado que cuando es experimentado conlleva tensiones, como el hecho de ingresar o no al templo una vez allí, siendo que en el contexto del Gran La Plata se intenta despojar las prácticas culturales del culto católico. Así también, frente a las diferentes danzas de las naciones, el grupo se ubica en el rol de espectador, de peregrino, no ya en la posición de danzar "en servicio" del señor del Qoyllurit'i como sí lo hacen muchos peregrinos y peregrinas a través de las comparsas.

Para finalizar, ante la pregunta por "lo andino" y el problema de la identidad cultural se observa que la categoría condensa lo indeterminado de las dinámicas sociales y de clase de los propios contextos en que se enuncia, superando el sentido esencialista tradicional que vincula una cultura a un lugar y tiempo determinados.

Conclusiones

“Lo andino” es configurado como una categoría laxa y heterogénea (Canelo, 2008), conformada por miembros residentes de otros territorios en el Gran La Plata, como por miembros locales que se adscriben a una identidad andina. A su vez, existen en su interior posiciones de clase diferenciales que permiten o no el desplazamiento hacia un lugar imaginado por el grupo, en los andes surorientales del Departamento de Cusco (Perú). De los contextos de peregrinaje comparados se desprende que “lo andino” alude sí a un fondo común de prácticas socio-rituales como peregrinar o “danzar” en dirección a espacios sagrados. Para el caso argentino, la movilidad es hacia el Río de La Plata y para el caso peruano, hacia las alturas, a los *apu* o al Señor de Qoyllurí. En uno u otro caso se ponen en juego fuertes vínculos de reciprocidad entre los peregrinos y peregrinas y las entidades no humanas (la montaña, el río, el sol) propia de la trama simbólica “andina”; con el agregado de que, en el contexto peruano, lo católico se funde en la trama indígena y configura un catolicismo popular característico. La intensidad de los vínculos de reciprocidad con las entidades no-humanas puede reflejarse a partir de rituales y marcas en el espacio, pero también del esfuerzo requerido en cada desplazamiento, sea físico o personal, a través de distancias considerables.

“Lo andino” como totalidad aparente (Grossberg, 2009) se articula, desde la diferencia, en relación a un público. Para el caso argentino, los procesos de comunalización indígena estarían fundando una política identitaria muy diferente a la esgrimida por la sociedad mayoritaria. En Argentina, el debate aspira a integrar este segmento de la población, pero es aún un debate conflictivo y abierto. Queda pendiente la reflexión para el contexto peruano en el recorte de este trabajo.

Respecto al segundo interrogante, a qué procesos de conexión y disyunción están en juego en la movilidad de personas, ideas y

objetos a través de los territorios, los Andes aparecen como un espacio imaginado y vivido, que excede los territorios del Gran La Plata alcanzando al territorio cusqueño. La existencia de una esfera pública translocal sugiere que el argumento de las fronteras que encierran culturas ya no puede ser sostenido. Es preciso hacerle preguntas a la “cultura” que se presenta, porque tanto el naturalismo etnológico como los nacionalismos acaban en asociaciones entre lugar y gente como algo sólido, de sentido común y tan acordado, cuando en realidad son algo contestado, incierto y de cambio continuo (Ferguson y Gupta, 2008). Éste último es un punto de partida sugerente para quebrantar el insistente espectáculo del Otro como inferior o exótico, y pensar al fin, en otros sentidos posibles más próximos acerca de las prácticas de los grupos y las movi­lidades, en un espacio urbano compartido en la proximidad y la distancia.

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture [Escribiendo contra la cultura]. En *Recapturing anthropology: Working in the present* [Recapturando antropología: Trabajando en el presente]. Santa Fe, Argentina: School of American Research Press. 137–162.
- Bajtín M. (2011). El problema de los géneros discursivos. En *Las fronteras del discurso*. Buenos Aires, Argentina: Las cuarenta. 11-66
- Benedict, A. (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, (9), 105-124.
- Caggiano, S. (2007). Madres en la frontera: género, nación y los peligros de la reproducción en Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*, (28), 93-106.

- Caggiao, S. (2014). Riesgos del devenir indígena en la migración desde Bolivia a Buenos Aires: identidad, etnicidad y desigualdad. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (27). Recuperado de <http://journals.openedition.org/alhim/4957>
- Canelo, B. (2008). 'Andinos' en Buenos Aires: reflexiones acerca de una categoría nativa y de una elección teórica. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 14(28), 47-60.
- Canessa, A. (2006). Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity [Todos somos indígenas: Hacia un nuevo lenguaje de identidad política nacional]. *Bulletin of Latin American Research*, 25(2), 241-263.
- Certau, M. (1984). Part 3. En *The Practice of Every Life* [Parte 3. En la práctica de cada vida]. Berkeley, California: University of California Press. 91-130.
- Elias, N. (1998). Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados. En *La civilización de los padres y otros ensayos* (pp. 11-66.). Bogotá, Colombia: Norma.
- Flores, F. (2016), Espacialidades peregrinas. El caso de la peregrinación juvenil a pie a Luján. *Espaço e cultura*, (37), 116-136.
- Giménez B. y Martínez, A. (2016). 4. Símbolos religiosos en el espacio urbano. En F. Mallimaci (Dir.) *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Goodale, M. (2006). Reclaiming modernity, Indigenous cosmopolitanism and the coming of the second revolution in Bolivia [Reclamando modernidad, el cosmopolitismo indígena y el advenimiento de la segunda revolución en Bolivia]. *American Ethnologist*, 33(4). 634-649.
- Grimson, A. (2005). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales. Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, 1(10), 13-48.

- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la 'cultura'. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 1(7), 233-256.
- Hall, S. (2010). El espectáculo del "Otro". En E. Restrepo, C. Walsh, y V. Vich. (Eds.), *Stuart Hall. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-445). Popayán, Colombia: Envió Editores.
- Hannerz, U. (1996). Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional [Flujos, fronteras, híbridos: palabras clave de la antropología transnacional]. *XX Encuentro de la Asociación Brasileira de Antropología*. Encuentro llevado a cabo en Salvador Bahía, Brasil.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, España: Siglo Veintiuno Editores.
- Karasik, G. (2000). Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana. En A. Grimson (Comp.), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* (pp. 152-184). Buenos Aires, Argentina: Ciccus-La Crujía.
- Magnani, J. (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana [De cerca y desde dentro: apuntes para una etnografía urbana]. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49), 11-29.
- Mardones, P. (2016). *Buenos Aires Jacha Marka. Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires en los umbrales de un nuevo pachakutik* (Tesis Doctoral). Universidad Nacional de Buenos Aires, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
- Marzal, M. (2002). Capítulo XI: origen y evolución del catolicismo latinoamericano. En *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (265-314.). Lima, Perú: Editorial Trotta.
- MoralesAyma, E. (2015). Evo Morales en La Plata [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1P0E1a0PTQY>;

<http://www.lacampora.org/2013/10/18/evo-morales-en-la-plata/>

Rancière, J. (2000). Política, identificación y subjetivación. En B, Arditi (Ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 45-152). Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad.

Stavenhagen, R. (1996). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. En E. Jelin y E. Hershberg (Eds.), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina* (pp. 151-169). Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad.

Varsavsky, J. (2 de abril 2017). La Gran procesión. La virgen y la Pachamama [Artículo web]. Argentina. Página 12. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/29243-la-virgen-y-la-pachamama>

Un santo sin rostro ni rastro

Estudio de la devoción a san Francisco de Borja en la ciudad de Yunguyo

Rafael Fernández Hart

Introducción

La fiesta del “Tata Pancho” tiene lugar cada 10 de octubre de todos los años, desde hace tanto, que los pobladores del pueblo de Yunguyo (Puno) se pierden en la oralidad. La fiesta tiene orígenes algo legendarios: la aparición de la imagen de san Francisco de Borja en una cruz de piedra a un agricultor (Zea, 2014). Los yunguyueños que se reúnen para celebrar a san Francisco de Borja a decir verdad ignoran cuándo y cómo comienza esta tradición o quién la trajo y difundió entre ellos. Hasta cierto punto, eso no les interesa. El Tata Pancho, como se le llama cariñosamente, representa una pertenencia mutua y la posibilidad de desarrollar intensos sentimientos de fe y devoción. ¿Cómo aparece este hecho y cómo lo viven quienes vienen de tan diversos lugares del mundo?

El presente estudio tendrá tres breves secciones. Primero se hace una sucinta reseña histórica para contextualizar la celebración. En segundo lugar, se identifica lo singular en una fiesta en la que abundan rasgos comunes con otras fiestas religiosas populares. Finalmente, se propone una lectura de segundo nivel para responder a la pregunta qué es lo que se produce en este acontecimiento anual.

La fiesta del Tata Pancho

Yunguyo es la capital de la Provincia del mismo nombre y forma parte de una de las trece provincias del departamento de Puno (Perú). Esta ciudad se encuentra a más de 3800 msnm. a orillas del Lago Titicaca y se le considera la capital de la “nación aymara”.⁴²

Esta fiesta anual expresa aspectos culturales y religiosos, pero sobre todo folklóricos. La fiesta gira en torno de la figura de un santo español que fue el cuarto Superior General de la Compañía de Jesús entre 1565 y 1572. Se trata de san Francisco de Borja quien además fue el responsable de enviar a los primeros misioneros jesuitas al Perú en 1568. No es precisamente un santo cuya devoción goce de popularidad en muchas latitudes del mundo. Los rasgos que lo identifican suelen ser más bien austeros y en la mayor parte de sus representaciones pictóricas o escultóricas se le ve con un crucifijo en la mano derecha y un cráneo en la mano izquierda. Nada en su aspecto y representación haría presagiar la popularidad de la que gozaría el Tata en esta ciudad.

Sin duda una de sus características más conocidas es que fue un eficiente organizador de la institución religiosa que dirigió durante siete años. Procedente de la nobleza española, había sido virrey de Cataluña y en la Compañía de Jesús tuvo la responsabilidad de dirigir la institución sin haber sido del primerísimo grupo de fundadores. El ejercicio de sus dotes de gobierno le valió que algunos lo

⁴² Lengua y cultura del altiplano peruano-boliviano.

señalaran como re-fundador de la congregación y, como he señalado antes, fue durante su generalato que la Compañía de Jesús fue enviada al Perú (O'Neill y Domínguez, 2001, p. 1609).

Ahora bien, frente a este personaje de grandes luces y capacidades de gobierno, la pregunta que asoma de inmediato es ¿cómo es que un santo más bien poco popular (poco conocido y lo conocido de él tan poco inspirador) se convierte en el patrono de un poblado en el sur andino del Perú a más de 3800 metros sobre el nivel del mar? Pero junto a esta pregunta emerge otra: ¿quiénes son los responsables de haber llevado esta devoción a la ciudad de Yunguyo?

Los relatos recogidos entre los lugareños no son de gran ayuda. No hay una memoria histórica que se remonte mucho en el tiempo. En todo caso, la sola designación del 10 de octubre como celebración puede ser un indicio de que su fijación es anterior al Papado de Pablo VI ya que fue quien reubicó la celebración en el 3 de octubre.

Pero es posible servirse de una hipótesis para reconstruir este vacío histórico con el que nos enfrentamos. Como se ha señalado, la Compañía de Jesús llegó al Perú en 1568 y desde entonces y hasta su expulsión en 1767 (casi 200 años) se mantuvo activa en diferentes regiones del país. Algunos datos históricos pueden ayudar a comprender el entorno en el que “aparece” la devoción al Tata Pancho.

En los 200 años que permaneció la Compañía de Jesús en el Perú desarrolló una intensa actividad en diferentes frentes pero la que nos interesa está en Juli, ciudad vecina de Yunguyo. La Compañía transitó sin duda por este espacio en su trabajo misionero y no puede haberlo hecho sin dejar su impronta. Veamos algunos hitos para comprender su influencia en la región.

Desde que la Compañía de Jesús llegó al Perú tuvo dificultades con el Virrey Toledo quien insistía en que la congregación debía tener “doctrinas” como todos los otros clérigos:

En el Perú igual que en Europa, el rechazar el ministerio en las parroquias fue fuente de grandes dificultades para la Compañía. Para el Virrey, representante y defensor del Patronato Real, el “servicio de las dos Majestades” (Dios y el Rey) exigía que a todo coste los indios fuesen evangelizados. Había falta de sacerdotes; Toledo había contado hasta cuarenta las doctrinas vacantes, durante su viaje de inspección, la Visita general del Virreinato, y, donde existían doctrineros, su corrupción era evidente. Todas las órdenes religiosas admitidas en el Perú colaboraban en el “descargo de la conciencia del Rey”, asumiendo la conversión de los súbditos indios; si quería la Compañía quedarse en el Virreinato tenía que encontrar el medio de incluir las doctrinas en su misiología; es lo que escribió Don Francisco de Toledo tanto al superior de Lima, como al Rey, al general y al Papa (M.P. r, 376, 44,9,453). (Helmer, 1982-1983, p. 197)

Como sabemos, forzada por las circunstancias, la Compañía terminó por aceptar las doctrinas, es decir el cuidado de las parroquias que el Virrey tendría a bien confiarle. A “cada orden religiosa se le atribuía una o más provincias indias donde, después de la primera misión de conversión, se instalaban de modo estable alrededor de una iglesia que hacía de centro, unos sacerdotes para enseñar la doctrina cristiana y hacer oficio de curas, los doctrineros” (Helmer, 1982-1983, p. 196). Al ser las doctrinas contrarias al espíritu propio de la Compañía de Jesús, el entonces Padre General de la Compañía, Francisco de Borja, había pensado instrucciones muy específicas para la extensión del estilo misionario en la aplicación de doctrinas. Sin duda, como se reseña con frecuencia, para la Compañía, una de las mayores dificultades de las doctrinas era el tiempo que ellas absorbían para la administración de sacramentos lo que implicaba que estas actividades menoscababan la misión de predicar el evangelio. La Compañía de Jesús desde su fundación se había distinguido por no asumir

cargas que los obligaran a permanecer en un mismo lugar; lo suyo era estar en movimiento en misiones itinerantes.⁴³

En 1570, el Virrey Toledo impone a la Compañía las misiones de Huarochirí y Santiago del Cercado primero, y desde 1576, la Compañía asume Juli en Puno, territorio en las cercanías de Yunguyo: “el mismo año de 1576, por el mes de Noviembre pasaron a residir en Juli los Jesuitas” (Vargas Ugarte, 1963, p. 114). El nuevo espacio de misión había sido constituido por los Dominicos que ya habían edificado tres iglesias: san Pedro, san Juan y la de Asunción. Los jesuitas permanecieron en la misión de Juli que a la sazón se había convertido en un paso obligado para los misioneros hasta el año 1768. Es decir, estuvieron en la región más de 190 años. Sin duda su presencia debe haber tenido consecuencias sobre el entorno de modo que estimamos que la congregación tuvo tiempo suficiente para provocar un gran arraigo de sus propias representaciones e imágenes. La Compañía se ubicó pues en Juli desarrollando su propio estilo:

Mandaré la Compañía misioneros que residirán de modo estable entre los indios, en las tres doctrinas de Juli en el Alto Perú: tomando todas las precauciones del caso para preservar el espíritu de la regla, la independencia de la Compañía y la perfección evangélica gracias a la vida comunitaria llevada por igual que en un

⁴³ A este respecto pueden leerse las *Constituciones* de la Compañía de Jesús donde se recuerda cuál es el modelo y el estilo de la misionología jesuita. Javier Osuna (1998) comenta las *Constituciones* con respecto a las misiones recibidas del Papa en este sentido: “Tres cosas se sugieren: 1) Si el tiempo de la misión no es determinado por el pontífice, la residencia en el lugar debe ser de *tres meses*, y más o menos, de acuerdo a tres criterios: el mayor o menor fruto espiritual que se sintiere hacer, lo que se puede esperar en otra parte, lo que parezca más conveniente para el bien universal; 2) cuando en un lugar determinado se ha de alargar por más tiempo la residencia, con tal de no perjudicar la misión principal, convendrá *hacer algunas salidas* a los lugares vecinos para ayudar a las personas, y después tornar a su residencia; 3) aunque permanezcan en el mismo lugar donde cumplen la misión, además de lo que se les ha encargado principalmente -que se debe atender con especial cuidado-, se sugiere que miren en qué otras cosas se puede emplear, no perdiendo la oportunidad que les ofrece Dios, en cuanto les parezca que conviene” (Osuna, 1998, p. 210). Así las cosas, se comprende mejor que la Compañía de Jesús tuvo que repensar su estilo en el Nuevo Mundo.

colegio. (Helmer, 1982-1983, p. 199)

A esta información apenas introductoria se debe añadir que Francisco de Borja fue canonizado en el año 1671; por lo tanto la Compañía de Jesús, expulsada del Nuevo Mundo en 1767 y suprimida en 1773, tuvo casi un siglo todavía para desarrollar la devoción a san Francisco de Borja por quien los misioneros podrían sentir especial arrastre por ser un santo cercano en el tiempo y por ser el responsable de la misión jesuita en el continente.

¿Qué hace singular esta fiesta?

Nos planteamos un problema: ¿Qué puede ser singular en una fiesta patronal que gira en torno a un santo como ocurre en tantas fiestas populares en el mundo y en particular en el Perú? Pues bien, lo primero a señalar es que nada llama la atención de primera impresión. Aunque las danzas y los rituales previstos están bien pauteados, más bien todo se presenta como estrictamente banal.

Durante la procesión en el día central, un lugareño con sombrero típico y muy correctamente ataviado detiene el anda del santo patrono y frente a la imagen profiere en alta voz: “¡Gracias Tata Pancho! ¡Gracias por tu fuerza! Gracias a ti he podido con mis ocho mujeres”.⁴⁴ La gente sonríe e impaciente lo manda callar y le piden que deje continuar con sus palabras a una de las autoridades locales para seguir luego con la procesión. No contento: insiste a las mujeres que lo tratan de silenciar: “mentirosa no serás, y no vas a decir así sea, así sea”. Además de causar gracia ¿bastará con atribuir el incidente a la abundancia de la cerveza?

Los bailes no son perfectos, pero sobrepujan la esfera sagrada de una fiesta que no muestra estar más conectada con san Francisco que con la Virgen María. Al respecto señala el párroco de la Iglesia

⁴⁴ Testimonio recogido como testigo presencial.

de Nuestra Señora de la Asunción, construcción de una antigüedad mayor a quinientos años, Padre Miguel Maquera: “Anteriormente la fiesta patronal era Corpus Christi”, pero luego se estableció la fiesta del Tata Pancho desde el momento en que se produce el milagro: un campesino encontró, hundida en la tierra, la cruz de piedra que yace en la Iglesia con la imagen del santo. La leyenda recuerda que el campesino lo comunica a la población. La cruz se trae desde Kasani y se cuenta que el camino hasta Chacapata fue muy sencillo; en este lugar se “estanca” la cruz de modo que nadie podía levantarla. Este lugar se conoce como el lugar del milagro. ¿Por qué? Lo singular parece estar en primer lugar en el hallazgo de una cruz con la imagen del Tata Pancho.

Alvaro Danielos explica sus veinticinco años como cuidador de la imagen como una experiencia de amor que comenzó con un milagro del cual fue él mismo beneficiario. Refiere que la imagen le inspira amor, paz y tranquilidad, “es mi patrono; es un amor intenso... si usted quiere a una persona, imagínese mil veces es el amor que nosotros sentimos por él” (Testimonio personal). Y se atreve a señalar además que esta devoción “tiene más de cien años”. Si es así, puede corroborarse que la fuente se encuentra en las raíces jesuitas que preceden al siglo XIX.

Como el párroco, el cuidador lamenta que muchos no conozcan al Tata Pancho y el párroco critica además que las costumbres del pueblo se basen sobre todo en el derroche económico o el divertimento en torno a la fiesta. En ella muchos se muestran y dicen quiénes son y por este motivo hacen venir a músicos que “no vienen por dos mil dólares, sino mínimo por quince mil... Más o menos la inversión debe ser, siquiera, doscientos mil o más”. Pero no debería ser así porque “no todos tenemos plata... hay comunidades, pueblos, localidades que no tenemos agua” (Testimonio personal). Y añade que el gobierno central tiene una visión errónea del poblado de Yunguyo ya que ignora los pedidos del pueblo porque frente a sus requerimientos se le responde: “ustedes tienen plata”. Asimismo, son pocos,

“con los dedos contados” los que acompañan al santo patrono y que defienden los intereses de la parroquia.

Estos testimonios manifiestan el modo como se afianza una experiencia “religiosa” al convertirse en una pauta de socialización que contribuye más o menos con la ostentación de la autoridad y el poder de quienes pueden pagar la fiesta. El Tata los hizo exitosos y es el momento de demostrarlo.

Pero volvamos a la primera anécdota referida; al caso de aquel devoto que sumergido en la embriaguez alaba al patrono. Su alabanza al Tata Pancho recuerda la fuerza que le concedió para tener ocho mujeres. No se avergüenza; todo lo contrario, frente a los sacerdotes que rodean al anda, calla a las mujeres que intentan morigerarlo. No se somete ni a ellas ni a la moral de los sacerdotes porque el poder y la fuerza los ha obtenido directamente del santo. La mediación ha roto las mediaciones y su poder se despliega como fuerza sexual y, seguramente también, económica. ¿Cómo entender esta ruptura con relación a las mediaciones? ¿Cómo entender que se puede poner en suspenso parte del entorno religioso habitualmente moralizado y frente al cual, lo vemos en el presente caso, las excepciones abundan?⁴⁵ Esta suspensión de la moral religiosa que se construye en torno al Patrono y que probablemente ninguno de los pueblerinos desconoce se suspende en virtud de una autoridad que emerge y que libera por un vínculo aparentemente individual.

Se puede decir que lo singular de esta fiesta esta en el vínculo mágico a-moral que se crea entre cada devoto y el santo. Hay un santo protector para cada individuo y para cada historia.

⁴⁵ Vale la pena anotar que el pueblo estaba sumido en cerveza y que algunos de nuestros entrevistados habían desaparecido el día de las entrevistas porque estaban completamente beodos.

¿Qué se produce en esta fiesta?

Toda la configuración presente, tejido de dimensiones políticas, religiosas y culturales, constituye una compleja elaboración simbólica en la que debemos hurgar con esmero dónde se ubica la gestión del poder y sobre todo de qué modo se hace visible. Para este efecto, hay que detenerse primero en el símbolo y en lo que éste nos entrega.

Como lo ha puesto en evidencia René Girard, el símbolo es el resultado de un proceso más bien largo de constitución de sentido. En este proceso lo sagrado y el símbolo se alían para dar sentido a la historia de la humanidad, es decir para dar orientación a su proceso de hominización.

Esto explica que Girard haya creado una inmensa teoría de la hominización. En este largo proceso por el que devinimos en *homo sapiens*, el ser humano “culturizado” ha tenido que producir un conjunto de mediaciones culturales que dan cuenta de que este proceso no ha estado exento de violencia. A este respecto, la literatura guarda un tesoro imprescindible porque explica, mejor que ninguna teoría antropológica, qué es el ser humano. Por medio de ella, tomamos noticia de la constitución verdadera del deseo (Girard, 1977). Para Girard, las mediaciones culturales contienen evidencias del modo como el ser humano vino a ser lo que es y podría decirse por extensión, cómo vino a ser lo que es una celebración originaria como la que tratamos en este estudio.

De su análisis de la literatura moderna y de los grandes relatos de nuestra cultura, Girard extrae lo que vendría a ser su descubrimiento por excelencia, es decir, que el deseo nunca es mío; siempre es un deseo prestado, un deseo aprendido de otro, un deseo que es el resultado de una imitación:

El vanidoso romántico siempre quiere convencerse a sí mismo de que su deseo está inscrito en la naturaleza de las cosas o, lo que es lo mismo, que él es la emanación de una subjetividad serena,

la creación *ex nihilo* de un ego casi divino. Desear a partir del objeto equivale a desear a partir de uno mismo: nunca es, en efecto, desear a partir del Otro.⁴⁶ (Girard, 1977, p. 8)

Tenemos, por lo tanto, la necesidad de salir de la ilusión de pensar que el deseo nos singulariza o que refleja lo que más genuinamente nos pertenece a título personal. En la teoría de la hominización girardiana, el deseo mimético es el centro de la configuración del ser humano ya que éste tiende a indiferenciarnos, es decir, si se trata de un deseo mimético, esta herramienta hace que los seres humanos nos encontremos en situaciones de repetición, de imitación, de homogenización. Si, por el deseo, podemos indiferenciarnos (hacernos semejantes en todo), el riesgo de entorpecernos mutuamente para conseguir nuestras finalidades es cada vez más elevado. Tarde o temprano, el otro se convertirá en un obstáculo porque es susceptible de desear lo mismo que yo. Pasar al acto criminal contra este otro que desea lo mismo será sólo cuestión de tiempo. Girard explica no sólo cuál es el motor de nuestra experiencia, sino cómo se articula la sociedad, cómo responde al deseo mimético y por qué crea mediaciones culturales con las que oculta su crimen fundacional. Pero como podemos ver, la fiesta reiligiosa hace que aparezca el vanidoso que cree ser el original sin copia como ocurre con el ebrio que habla al anda e increpa a quienes están alrededor. En el fondo imita en todo a todos y lo hace precisamente cuando cree que es único y actúa como tal. No es en nada singular, sino en el hecho de que lo percibe así.

Hay una paradoja notable. La cultura habla de un crimen fundacional en el que la horda decidió eliminar el riesgo de la violencia mutua, pero todo el tiempo lo oculta porque no quiere saber

⁴⁶ Traducción personal: "Le vaniteux romantique veut toujours se persuader que son désir est inscrit dans la nature des choses ou, ce qui revient au même, qu'il est l'émanation d'une subjectivité sereine, la création *ex nihilo* d'un Moi quasi-divin. Désirer à partir de l'objet équivaut à désirer à partir de soi-même : ce n'est jamais, en effet, désirer à partir de l'Autre".

de él. La ignorancia o el velo que cubre este crimen garantiza la continuidad del mismo. La verdad del asesinato es tan excesiva que nunca es momento de saber de éste.

Cuando la violencia parece haber tomado en sus manos todas las relaciones entre homínidos, la horda se ha convertido en su propia amenaza porque pasa del deseo mimético a una violencia igualmente mimética espantosamente contagiosa. Así las cosas, se hace necesaria la intervención del primer gesto cultural; es decir el primer gesto que va más allá de la naturaleza, aunque se construye sobre ella; este gesto es la religión. La religión interviene como contención de la violencia de “todos contra todos” por la que la horda se amenaza a sí misma. Pero hay más: esta violencia debe convertirse en una violencia permitida, en una de “todos contra uno”. En el proceso histórico por el que pasamos de lo natural a lo cultural no hay que ser ingenuos; este proceso no solo es largo, sino que es mecánico; la horda no decide conscientemente convertir la violencia recíproca en violencia unánime; se trata de un mecanismo de supervivencia cuyo éxito descansa en lo sagrado. Cuando por alguna razón lo sagrado desaparece de la escena se produce una crisis sacrificial que derramará otra vez la sangre (Girard, 1998, p. 77).

En efecto, lo sagrado es la razón de la violencia y al mismo tiempo su antídoto (Girard, 1998, p. 78). Lo sagrado, puro e impuro a la vez, se constituye al mismo tiempo como símbolo porque por primera vez ocurre una sustitución por la que una cosa está en lugar de otra: lo sagrado está en lugar del crimen de fundación, y además, en lugar de todos los que podrían morir a manos de la horda. Doble sustitución que hace al símbolo un elemento indispensable de la hominización y sobre todo, instrumento de un poder ilimitado.

Conclusión

Se puede reconocer que el Tata Pancho es un símbolo; y de ese modo se le debe tratar. En la perspectiva de Paul Ricoeur (Ricoeur, 1969) los símbolos en torno al mal son la primera manera de expresar no sólo la separación entre lo finito e infinito, sino la labilidad del ser humano que puede y, en efecto, realiza el mal. Pero el símbolo descubre “el lazo que une al hombre con lo sagrado” (Ricoeur, 1969, p. 238); lazo que, por cierto, nadie sospecha, pero que lo trae de vuelta sobre el mal cometido. El símbolo está en lugar del mal o del pecado cometido: la infidelidad del que celebra sus ocho mujeres, la indiferencia de los pobladores o la falta de solidaridad que reclama el párroco, la falta de amor que indirectamente sugiere el guardián o la hipocresía que expeta el hombre borracho a las mujeres. El “mal -mancha o pecado- representa el punto neurálgico, el punto “crítico” de ese lazo que el mito explica a su manera” (Ricoeur, 1969, p. 238). En tanto símbolo, ¿en lugar de qué o de quién está el Tata Pancho? ¿Puede el Tata Pancho representar una crítica o una confesión del mal cometido? Los diferentes modos en que se confiesa el mal, a título personal o en nombre de los demás, es un indicio de que es así.

Habíamos dicho antes que la mediación desplaza a las mediaciones. Este aserto significa que la institución oficial que detenta la gestión del poder pierde su efecto cuando entrega una mediación que se desliga del conjunto para establecer un vínculo particular con Yunguyo. Sin embargo, este sagrado contiene en sí toda la ambigüedad de lo permitido y de lo prohibido y en este entorno la cerveza y el libertinaje son encauzados por la contención interna que provoca el santo: los pecados ya han sido confesados una y otra vez; pero sobre todo el primer pecado ya ha sido confesado. Lo sagrado lo permite y lo controla a la vez. El Tata Pancho está en lugar de la víctima que insistentemente se tiene que aniquilar para salir y a la vez entrar en el pecado. Pero habría que señalar como lo hacen

tanto Girard como Ricoeur que este espacio recreado cada año es todavía ajeno a la ética. En palabras de Ricoeur (1969): “Así tenemos nuevamente que el mundo de la mancha es un mundo anterior a la separación entre lo ético y lo físico. La ética empapaba la física del sufrimiento, mientras que el sufrimiento, a su vez, se carga de significado ético” (pp. 273-274).

Asistimos a un ritual de purificación que oxigena a los pobladores al demostrar el poder oculto detrás de un santo que salva porque se remite al primer pecado y a la primera confesión, esta es su fortaleza por excelencia y de esta manera los pobladores de cerca y de lejos pueden sentirse libres, purificados, y sobre todo salvados, esto es: justificados en sus vidas.

Por esa misma razón, la inmunización contra la mancha operada por los ritos purificatorios adquiere el valor de inmunización contra el sufrimiento; así, si se quiere evitar un parto doloroso o funesto, si uno quiere protegerse contra alguna calamidad – contra una tormenta, un eclipse, un terremoto- o evitar el fracaso en alguna empresa extraordinaria o peligrosa – como un viaje, la superación de un obstáculo, caza o pesca-, no tiene más que someterse a las prácticas que conjuran o eliminan la mancha” (Ricoeur, 1969, p. 274).

Podremos estar en contra de este “simulacro de la razón”, como lo recuerda Ricoeur, pero gracias al símbolo tenemos la mejor comprensión de nosotros mismos (Abel y Porée, 2009). Así, el Tata Panchu, además de repetir en alguna parte de la fantasía de los pobladores el primer pecado, su confesión y su perdón, refleja la consecución de pequeños o grandes logros que confirman que el poblado de Yunguyo ha sido elegido por el Tata para protegerla de la amenaza futura del mal y de violencia.

Referencias bibliográficas

- Abel, O. y Porée, J. (2009). *Le vocabulaire de Paul Ricoeur* [El vocabulario de Paul Ricoeur]. París, Francia: Ellipses.
- Bertrand, D. (2003). *La política de san Ignacio de Loyola. El análisis social*. Bilbao, España: Sal Terrae.
- Girard, R. (1977). *Mensonge romantique et vérité romanesque* [Mentira romántica y verdad romántica]. París, Francia: Grasset.
- Girard, R. (1978). *De choses cachées depuis la fondation du monde* [Cosas ocultas desde la fundación de la verdad romántica mundial]. París, Francia: Grasset.
- Girard, R. (1998). *La violence et le sacré* [Violencia y lo sagrado]. París, Francia: Hachette.
- Helmer, M. (1982-1983). Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el altiplano andino (siglo XVI). *Coloquio sobre la Iglesia y la política en Hispanoamérica*, 191-216.
- O'Neill, C. y Domínguez, J. (2001). En *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús - Biográfico-temático, Tomo 2*. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.
- Osuna, J. (1998). *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*. Bilbao, España: Sal Terrae.
- Ricoeur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad* (Traducción J, Aranguren). Salamanca, España: Taurus.
- Tarot, C. (2008). *Le symbolique et le sacré* [Lo simbólico y lo sagrado]. París, Francia: La Découverte.
- Vargas, R. (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, Volumen 1*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta de Aldecoa.
- Zea, Z. (14 de Octubre de 2014). La fe aymara expresada en honor al Tata Pancho. *Radio Programas del Perú*. Recuperado de <http://rpp.pe/peru/actualidad/la-fe-aymara-expresada-en-honor-a-tata-pancho-noticia-733592>

A propósito de las “sombras” en la Iglesia Católica con un especial enfoque sobre el Perú.

Véronique Lecaros

Introducción

Haciendo el balance de la situación actual de la Iglesia en la región, el Documento Final de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM, Documento Final de Aparecida, 2007), consigna siete “frutos” (§99) y ocho “sombras” (§100). El diagnóstico es entonces relativamente optimista a pesar de estas “sombras”. Esta palabra de hecho evoca algo liviano y eventualmente pasajero. En general, el tono del Documento, aunque no triunfalista, es positivo. Ciertamente, el texto aporta constantemente matices pero estos, sin embargo, parecen no afectar un panorama general bastante alentador.

Esta actitud relativamente optimista corresponde a la perspectiva de varios especialistas de América Latina. Edward Cleary, en sus

últimos libros (2009, 2013), escribió un lírico reconocimiento a la Iglesia Católica latinoamericana, ponderando enfáticamente el papel de los laicos, varones y mujeres, en particular catequistas. Los títulos son muy evocadores: *How Latin America saved the soul of the Catholic Church* (¿Cómo América Latina ha salvado el alma de la Iglesia Católica?) y *The Challenge of Priestless parishes, learning from Latin America* (El reto de las parroquias sin sacerdote, aprendiendo de América Latina).

Daniel Levine (2012, p. 69) considera que la Iglesia latinoamericana, a diferencia de lo que ocurre en otras regiones, ha logrado atraer vocaciones lo cual asegura un buen futuro institucional. Catalina Romero (2016) califica la Iglesia como “dinámica” (p. 19). Mary Gautier, en su ponencia de 2016 en SSSR, Atlanta, después de presentar los problemas que enfrenta la Iglesia Católica en América del Norte y Europa, ponderó el gran dinamismo latinoamericano y el fervor de la feligresía, citando en particular los resultados de la encuesta del Pew Research Center sobre la asistencia a la misa dominical (Lecaros, 2018).

Recientemente, varios eventos e indicadores vinculados a la Iglesia no han correspondido a esta nota optimista. La disminución de la proporción de los auto-identificados católicos parece imparable y no afecta solamente como otrora a los países centroamericanos sino que también se vuelve un fenómeno continental. Las últimas encuestas de Data Folio en Brasil arrojan que solamente un 50% de la población se reconoce católica. El crecimiento evangélico⁴⁷ sigue a un ritmo fuerte. Los sin-religión, una categoría que no despertaba mucho interés en la región hasta hace muy poco (Romero y Lecaros, 2017) se asoman como una minoría significativa según las encuestas hechas en la región.

¿Qué ha pasado? ¿Será que millones de católicos han sido presas de las “sectas”, como llamaba Juan Pablo II en Santo Domingo, a los

⁴⁷ Designamos por evangélicos, siguiendo la usanza latinoamericana, a los cristianos no católicos, lo cual excluye a los testigos de Jehovah, los adventistas y los mormones.

evangélicos (Documento final, IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 1992, §12; Lecaros, 2016) y que estas han logrado ser más eficientes por saber utilizar mejor la mundialización (Documento final, V Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Aparecida, 2007; Levine, 2012)? ¿Será, como ha pasado en América del Norte o en varios países de Europa, que la mediatización de los escándalos de pedofilia esté empujando a muchos católicos a dudar de su institución y por consiguiente a alejarse de ella?

Todas estas interpretaciones relegan la pérdida de relevancia de la Iglesia católica a factores externos que hubieran irrumpido, de manera repentina, en la escena religiosa. Ciertamente, Chile, con el muy mediatizado caso Karadima, es un ejemplo del impacto profundo que pueden producir los escándalos de abusos en la feligresía.⁴⁸ De hecho, el fracaso parcial de la visita del Papa Francisco, a Chile el 2018, se debe a esta situación. Sin embargo, aparte del sonado caso de Chile, los escándalos no han afectado mucho a los católicos latinoamericanos hasta ahora.⁴⁹

Nosotros argüimos que el supuesto dinamismo no era tal y que, al contrario, los indicadores debían ser interpretados de otra manera. No son sombras que matizan la luz de la Iglesia. Hay una oscuridad que se debe tomar en cuenta para entender los puntos fuertes. Nos proponemos retomar algunos indicadores, vocaciones y práctica de sacramentos (en particular asistencia a la misa dominical) para mostrar que, entendidos en contexto, no reflejan un dinamismo alentador. No obstante, la Iglesia sigue jugando un papel relevante y muy necesario en el contexto actual, pero no en términos de

⁴⁸ El Latinobarómetro del 2017 apunta claramente en las curvas al efecto Karadima en Chile, mostrando un descenso significativo de un año para el otro. Karadima era un sacerdote diocesano, cura, durante 20 años, de la parroquia El Bosque, ubicada en un barrio de clase alta. Logró por su dinamismo y su “carisma” suscitar varias vocaciones.

⁴⁹ En otros países latinoamericanos, han ocurrido muchos casos de pedofilia, pero el impacto mediático ha sido relativamente limitado. Sin embargo, a partir del 2018, quizás a raíz del mega escándalo chileno que implicó la renuncia de todos los obispos de este país, así como de muchos otros casos que se van descubriendo, la opinión pública sobre la Iglesia empieza a cambiar.

encuadrar a sus huestes. Esbozaremos una reflexión sobre la cara ética y profética de la Iglesia.

Mencionamos datos de encuestas sobre varios países latinoamericanos para poner en perspectiva la situación. De hecho, las tendencias, con variaciones regionales son las mismas en todo el continente. Los estudios empíricos se centran en el Perú donde desarrollé varios proyectos de investigación, principalmente del 2015 al 2018.⁵⁰

Las vocaciones en la Iglesia católica

Levine (2012) hace un balance muy positivo de la situación actual:

Aún con una leve disminución en número de religiosas (lo cual, considerando el aumento de la población, representa una caída substancial en la capacidad de proveer en personal instituciones que desde hace tiempo dependen de ellas), un aumento substancial en ordinación de sacerdotes diocesanos (los que están más en contacto con los parroquianos) sugiere que las perspectivas de crecimiento en el clero son buenas. En la Iglesia Católica, también se ha aumentado muchísimo la cantidad de otro personal, como diáconos y catequistas [...]. En conjunto, estas figuras son de buen augurio para la capacidad de la institución a proveer suficiente personal para las iglesias y otras instituciones en el futuro. (p. 69)

El documento final de Aparecida se refiere al tema de manera muy tangencial, dos pequeñas oraciones y una nota a pie de página (§100a), lo cual no deja de sorprender si la falta de cleros y religiosos, es decir también de cuadros formados, pone en peligro

⁵⁰ Proyecto de investigación sobre la secularización y los proyectos sociales de la Iglesia en Lima y Jaén, en la Universidad Jesuita Antonio Ruiz de Montoya, financiado por la Conferencia Episcopal Italiana.

todo programa de pastoral. El documento afirma: “observamos que el crecimiento porcentual de la Iglesia no ha ido a la par con el crecimiento poblacional. En promedio, el aumento del clero, y sobre todo de las religiosas, se aleja cada vez más del crecimiento poblacional en nuestra región”. La nota a pie de página (p. 41), citando los datos oficiales recogidos en el *Annuario Statisticum Ecclesiae* es más explícita: “Mientras en el período 1974 a 2004, la población latinoamericana creció casi el 80%, los sacerdotes crecieron 44.1%, y las religiosas sólo el 8%. Cf. *Annuario Statisticum Ecclesiae*)”.

Las religiosas: una especie en peligro

Religiosas	1970	2000	2005	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Argentina	12,823	9,829	8,923	8,206	8,215	7,937	7,654	7,490	7,467	7.315	7.227
Brasil	36,786	35,365	33,765	31,594	31,109	30,528	29,868	29,183	29,314	27.861	27.561
Chile	5,838	5,574	4,893	4,529	4,503	4,442	4,303	4,212	4,065	4.006	3.876
México	22,859	29,050	28,590	27,913	28,288	28,390	28,066	27,853	27,031	26.374	25.914
Perú	4,429	5,537	5,772	5,884	5,740	5,609	5,697	5,607	5,482	5.568	5.493

Cuadro 1: evolución del número de religiosas.

Fuente: *Annuario Statisticum Ecclesiae*

Como lo muestran los datos oficiales recopilados por la Iglesia, la situación de las vocaciones religiosas ha empeorado considerablemente. La tendencia que se desdibujaba en el 2004 se ha acentuado, hasta tomar en algunos países niveles preocupantes. El número de religiosas ha disminuido a casi la mitad en Argentina, 25% en Brasil y un tercio en Chile. En México y en el Perú donde se mantenía un ligero crecimiento, aunque no proporcional al crecimiento poblacional, la tendencia se ha invertido. Desde los últimos 10 años, se confirma una disminución paulatina

del número de religiosas. No nos encontramos confrontados a una “leve disminución” como lo afirma Levine, ni tampoco a una diferencia de proporción entre el “aumento de vocaciones” y el “crecimiento poblacional” según las expresiones del Documento de Aparecida, sino a una reducción en cifras absolutas, drástica, en algunos países, con una proyección de empeoramiento en el futuro cercano.

La investigación realizada en el Perú, con varias congregaciones, confirma estos datos. Las religiosas gastan cada vez más dinero y energía para desarrollar estrategias vocacionales con menos resultados. Suelen decir: “hace 10, 15 años, tocaban a la puerta; ahora tenemos que ir a pueblos alejados y organizar jornadas. A veces, a pesar de haber respondido positivamente a la convocatoria, nadie viene”. Estos cambios son el resultado de múltiples factores sociales y religiosos que se conjugan para producir una sinergia negativa. Inter alias, podemos citar las migraciones urbanas y el desarrollo del individualismo, las oportunidades que se abren hoy en la sociedad y que favorecen el estudio universitario entre las mujeres y, por otro lado, el envejecimiento de las comunidades religiosas y la excesiva carga de trabajo. Hemos analizado previamente detalladamente el reto y el estrés que sufren muchas congregaciones religiosas (Lecaros, 2017).

Las vocaciones sacerdotales: un verdadero desafío

Sacerdotes	1970	2009	2014	2015	2016
Argentina	5,439	5,871	5,908	5.848	5.758
Brasil	12,472	19,999	21,488	21.790	21.765
Chile	2,309	2,327	2,375	2.283	2.249
México ⁵¹	8,707	15,985	16,896		
Perú	2,264	3,111	3,313	3.379	3.348

Cuadro 2: evolución del número de sacerdotes, diocesanos y religiosos. Fuente: *Annuario Statisticum Ecclesiae*

Desde un punto de vista institucional, las cifras son mucho más alentadoras para las vocaciones sacerdotales. En Brasil, donde las vocaciones femeninas han sido muy afectadas, el número de sacerdotes se ha duplicado. México se caracteriza por un sólido aporte de vocaciones. En Argentina y Chile, las vocaciones han sido merma- das, aunque no tan fuertemente como lo han sido las de las religio- sas. El Perú ha logrado un sustantivo aumento de sacerdotes.

Sin embargo, estas cifras no pueden interpretarse, como lo hace Levine, como signo de “buen augurio”. Como lo afirma el Documento Final de Aparecida, la evolución no sigue la progresión demográfica, por lo tanto América latina se mantiene como la región donde viven más católicos (43% de la población católica mundial) y la peor sur- tida en clero. Según Mons. Strotmann (2008, p. 46), “el sacerdote en *América Latina* está al servicio de *casi el triple de feligreses*, tomando el promedio mundial como referencia. Pero, tiene a su cargo más

⁵¹ No se pudieron obtener datos para México del 2015 y 2016.

de 5 veces la cantidad de feligreses que asume el *sacerdote europeo o norteamericano*". La situación se empeora en las zonas urbano-marginales donde la Iglesia no logra desarrollar la infraestructura parroquial a medida que crece la población (Pérez, 2002, p. 67).

El Perú es un caso emblemático de esta situación. Se ha necesitado dos siglos para que el país pueda recuperar el número de cleros con los cuales contaba durante la colonia, con una población 30 veces más importante. A raíz de la Independencia, gran parte del clero originario de España regresó a la metrópolis, y las perturbaciones políticas y sociales del siglo XIX afectaron fuertemente a la Iglesia (Klaiber, 1996, p. 65). En el siglo XX, la falta de sacerdotes lleva a la Iglesia peruana a una crisis. En 1940, de las 673 parroquias habidas en el Perú, 222 estaban desprovistas de cura, especialmente en los Andes (Klaiber, 1996, p. 257). En 1901 el número total de sacerdotes, seculares y religiosos en el Perú era de 897. Esta ausencia de vocación fue, en parte, compensada gracias al *Fidei Donum* (encíclica de Pio XII que insta a las Iglesias del mundo desarrollado a apoyar a las Iglesias jóvenes). En 1953, medio siglo más tarde había en el Perú 1508 sacerdotes, varios extranjeros (Romero, 2016, p. 18). Solamente, en los últimos años, con el desarrollo de las vocaciones locales, se ha podido recuperar el nivel de principios del siglo XVIII.

Haciendo un balance, podríamos considerar como mal augurio que, en los últimos años, se perciban en el Perú signos de una debilitación en las vocaciones. Esta tendencia me ha sido confirmada por varios obispos en el Perú, en particular los del Norte, quienes están buscando reagrupar a los seminaristas para ahorrar esfuerzos. Las cifras del *Annuarium Statisticum Ecclesiae* muestran que el Perú no es una excepción y que, con matices, las curvas ascendentes del número de sacerdotes podrían invertirse.⁵²

⁵² Cabe destacar que una encuesta reciente publicada en el sitio web, Religión Digital (28/12/2019), cuestiona las cifras consignadas en el *Annuarium Statisticum Ecclesiae*. Guillermo Scheffer, el autor del artículo, afirma que la mayoría de los sacerdotes que dejan de asumir su ministerio, lo hacen en torno a los 40 años. Varios no son registrados como habiendo dejado el sacerdocio, por lo tanto siguen figurando en las estadísticas

Los sacerdotes en función

No basta con tener sacerdotes para que estén en capacidad de cumplir su ministerio y ponerse al servicio de la feligresía. La Iglesia enfrenta grandes retos financieros para poder sostener sus cuadros. Se trata de un fenómeno que existía en la colonia en particular en los Andes y que se mantiene, tocando más fuertemente en nuestros días las zonas urbano-marginales (Klaiber, 1996; Lecaros, 2016a, 2016b, 2018). Algunos sacerdotes de diversas diócesis nos han expresado sus inquietudes. Por una parte, los que administran varias parroquias sienten una sobrecarga de trabajo pero por otra parte, se dan cuenta que los ingresos disponibles no permitirían asumir los gastos de otro sacerdote. En parroquias de zonas pobres, en provincias, en particular, no se recolecta ni 100 soles con las misas dominicales (el sueldo mínimo está bordeando los 1000 soles). A veces, se busca alternativas como reunir varios sacerdotes en una misma casa para abaratar costos o fomentar el empleo de sacerdotes, pero estas soluciones no son siempre las óptimas desde el punto de vista de la pastoral. En las cuatro últimas décadas del siglo XX, cuando numerosos misioneros llegaban a América Latina y al Perú en particular, se les solía encargar de las zonas más pobres, asumiendo que podrían financiar parroquias y proyectos sociales, gracias al apoyo de su país de origen. Cuando se creó, la casi totalidad (menos 1) de las parroquias de la diócesis de Chosica, estaban a cargo de sacerdotes extranjeros. Aunque la situación económica del Perú haya mejorado, el reto financiero persiste y se debe tomar en cuenta antes de asumir una actitud demasiado optimista.

A estos desafíos, se debe añadir los estragos causados por el incumplimiento de la fidelidad al celibato. Hemos mencionado el tema

eclesiales. Según la encuesta, los investigadores consideran que los sacerdotes alejados serían dos veces más numerosos que lo que pretende Roma y, por ende, el CELAM. No tenemos posibilidad de evaluar la idoneidad de estas cifras pero no cabe duda que apuntan a un fenómeno certero, la inadecuación parcial de las cifras oficiales. En este caso, la demora (a veces de años) en consignar la situación de los sacerdotes corresponde también a la existencia de un proceso engorroso para formalizar el paso ("la reducción") al estado laico de los sacerdotes (Religión Digital, 2019).

muy mediatizado de los abusos a “menores”. En el marco de este artículo, no queremos abordar más ampliamente el tema. Por un lado, aparte del caso de Chile, donde el destape y los procesos judiciales están empezando a revelar la amplitud del fenómeno, en los otros países, no hay, por el momento, datos o muy fragmentarios.⁵³ Por otro lado, los depredadores, aunque puedan ser responsables de atentados hacia varias personas, son proporcionalmente (“gracias a Dios”, como lo podría decir Su Eminencia, Mons. Barbarin) muy pocos.

En cambio, la situación de sacerdotes que a lo largo de su vida pastoral han desarrollado cargas de familia representa un verdadero problema. Es un fenómeno cuya amplitud es imposible de evaluar con exactitud y que ha existido desde la colonia. En el Perú, varias personas que conocieron al obispo de Cajamarca (1962-1992), Mons. José Dammert, especialista en derecho canónico, se acuerdan que solía decir, en forma humorística que “las reglas del derecho canónico no tienen validez más allá de los 1000 metros de altura”. Otro dicho revelador de la situación: “el cura es el único hombre del pueblo que tiene “sobrinos” y no hijos”. De hecho, los hijos de cura solían crecer llamando a su padre biológico tío (Klaiber, 1996). Más allá de los dichos, esta situación no es exclusiva de los Andes, también se da en las urbes. Cabe recalcar que, aunque los sacerdotes contravengan de esta manera al derecho canónico, la población, en general, no condena este tipo de situación. Los exculpan con una fórmula inspirada en el machismo: “son hombres y tienen sus necesidades” (Fuller, 2018, 2019). Con estas mismas palabras, el hermano del Presidente Paraguay, Fernando Lugo, justificó los hijos engendrados por el ex-obispo.

El problema de la paternidad de los sacerdotes no es solamente legal, del punto de vista de la Iglesia, o afectivo, sino que también implica un reto financiero, tomando en cuenta que las limitaciones son

⁵³ A principio del 2020, la Iglesia brasileña sostiene no tener casos; en el Perú y en México, fuera de los abusos de los Sodalites y de los Legionarios de Cristo, no se conocen muchos otros casos. En Argentina, se empieza a mencionar más casos. En Colombia, han salido algunos, muy pocos en comparación a los de Chile.

importantes desde este punto de vista. Jeffrey Klaiber (1996) menciona que, en siglos pasados, los curas tenían negocios, lo cual producía a veces tensiones con la población. También, intentaban (¿intentan?) incitar a los laicos a pedir misas por diversas intenciones. Un obispo latinoamericano, cuyo nombre no podemos dar, enviaba a los curas con familia a los suburbios de la ciudad y para evitar ilegalidades financieras, les asignaba una pensión suplementaria para cumplir con sus obligaciones paternales. ¿Cuántos sacerdotes se encuentran en esta situación? ¿Cómo logran cumplir con la manutención de sus hijos? Son preguntas imposibles de responder.⁵⁴ En todo caso, no cabe duda que el ocultamiento y la presión financiera merma la calidad de su trabajo pastoral. Además, si la población no se escandaliza de la relación sexual, se escandaliza de los malos manejos monetarios; esta situación no deja de ser potencialmente explosiva.

Práctica de los sacramentos

Aunque las dificultades no estén mencionadas en las “sombras” eclesiales del Documento de Aparecida, el texto, en el capítulo dedicado a la catequesis, diagnostica, en una oración, la falta de práctica de sacramentos como un problema grave: “Son muchos los creyentes que no participan en la Eucaristía dominical, ni reciben

⁵⁴ La teóloga Mari-Jo Thiel, especialista en ética, profesora de la Universidad de Estrasburgo, nos comentó personalmente que había preguntado a varios de sus estudiantes africanos qué proporción de sacerdotes africanos, según ellos, tiene cónyuges y/o hijos. Todos le han respondido que, según sus evaluaciones, alrededor del 80% de los sacerdotes tienen cónyuge(s). ¿Será 75%, 70% o 85%? ¿Cambia según las regiones? Como no se trata de una investigación científica sino de observaciones de algunos individuos, es imposible responder pero, en todo caso, es un fenómeno que no parece tener nada de excepcional, como lo están confirmando los escándalos que involucran a las religiosas presionadas por miembros del clero para tener relaciones sexuales con ellos.

Mis indagaciones no me permiten evaluar la situación en el Perú y en América Latina en general. Los miembros del clero, las religiosas, los agentes pastorales o los laicos con los cuales he abordado el tema afirman conocer casos, pero ninguno se refiere a una mayoría abrumadora. Como esta situación se mantiene en reserva por los interesados, queda imposible emitir una evaluación. Se trata de casos frecuentes, aparentemente, pero cuán frecuentes, no existe manera de resolverlo.

con regularidad los sacramentos, ni se insertan activamente en la comunidad eclesial” (§286). El párrafo siguiente (§287) califica la situación de “gran desafío” e invita a “afrontarlo con decisión, con valentía y con creatividad”.

Irrelevancia vivencial de los sacramentos

En varios artículos y libros, hemos desarrollado el tema de la disminución de la práctica de los sacramentos, a partir de los datos proporcionados por el arzobispado de Lima, el obispado de Chosica y el vicariato de Jaén (Lecaros, 2015, 2016c, 2018, 2019). Los indicadores muestran cambios profundos y relativamente repentinos.

El bautismo es el sacramento más celebrado porque marca la incorporación del individuo en la Iglesia y por lo tanto es el requisito *sine qua non* para todos los demás sacramentos. El Derecho Canónico (CIC, 1983) define el bautismo como:

Puerta de los sacramentos, cuya recepción de hecho o al menos de deseo es necesaria para la salvación, por el cual los hombres son liberados de los pecados, reengendrados como hijos de Dios e incorporados a la Iglesia, quedando configurados con Cristo por el carácter indeleble. (c. 849)

Sin embargo, la edad del bautismo ha aumentado, no se busca incorporar a la comunidad, formalizar vínculos de compadres y proteger de los malos espíritus a los recién nacidos. En esta perspectiva, se está confirmando y amplificando el fenómeno de los auto-identificados católicos que no son bautizados. Es muy difícil, quizás imposible, evaluar la cantidad de personas que se encuentran en esta situación. Las encuestas preguntan por la auto-identificación y los registros católicos no consignan los que han cambiado de adscripción para volverse evangélicos, lo cual impide contrastar cifras oficiales de la Iglesia con las encuestas.

Por otro lado, los datos muestran que no existe continuidad y coherencia en la práctica de los sacramentos. Según los datos procesados por Mons. Strotmann, Obispo de Chosica -una zona marginal de los suburbios de Lima- y sociólogo, (Strotmann, 2006, 2007, p. 97), en 2005, 40 a 60% de los fieles son bautizados. La edad del bautismo se ha atrasado: 20 a 25% de los niños que entran en la escuela son bautizados; 25 a 35% lo son entre 7 y 13 años, en el contexto escolar. 35 a 45% de los jóvenes hacen su primera comunión. 25% son confirmados. Mons. Strotmann evalúa que estas cifras siguen disminuyendo.

Las evaluaciones de Mons. Strotmann corresponden con las investigaciones que hemos desarrollado (Lecaros, 2018). Si consideramos el año 2013, para el arzobispado de Lima, de 100 personas que se bautizan, 67 hacen su primera comunión, 50 se confirman y 30 se casan. Si la diferencia es de esperar por las diversas circunstancias que pueden interrumpir el proceso, desde el quedarse soltero, el cambio de religión o la defunción, estas proporciones indican la ausencia de seguimiento: hay muchos católicos que, sin impedimentos mayores aparentes, no cumplen con el debido proceso sacramental tal como lo prescribe la Iglesia Católica.

El sacramento del matrimonio ha sido particularmente afectado por los cambios sociales. En casi 2 décadas (1999 al 2016), ha disminuido de 20 a 25 %. Los datos arrojados por los censos confirman el impacto, a la vez reciente y repentino, de la tendencia a preferir la cohabitación sin matrimonio.⁵⁵ En 1981, 7.6% de los individuos adultos vivían en cohabitación y 38 % eran casados. En cambio, en 2017 (fecha del último censo), 26.7% viven en cohabitación y 25.7% son casados. En menos de cuatro décadas, la cohabitación que era un fenómeno marginal se ha vuelto la situación escogida por la mayor cantidad de parejas.

⁵⁵ Según las anotaciones peruanas al derecho canónico, el matrimonio religioso puede solamente celebrarse cuando las parejas han formalizado civilmente su vínculo. Por lo tanto, una disminución en matrimonios civiles implica de facto una disminución en matrimonios religiosos.

Es difícil, probablemente imposible, evaluar con certeza la evolución de la práctica de los ritos funerarios, tomando en cuenta además que las misas de difuntos no siempre se registran.⁵⁶ El único indicador fidedigno que hemos podido recoger ha sido el de los pedidos de misas en el santuario de Santa Rosa de Lima, unos de los mayores santuarios del Perú, ubicado en el centro de la metrópolis, es decir en un lugar donde acuden en peregrinación personas de todo origen social. El superior dominico nos comentó que estaban notando una disminución en los pedidos de misa de difuntos (Lecaros, 2018).

Los sacramentos católicos, durante siglos, han marcado las etapas de la vida de los cristianos, desde el nacimiento, la incorporación en la comunidad, el crecimiento, la madurez, la formación de una familia y, por lo tanto, la alianza entre clanes, y finalmente la despedida de esta vida. Los sacramentos que acompañaban a los individuos y expresaban los compromisos religiosos y comunitarios, han perdido en parte su sentido vivencial y las familias no están dispuestas, como otrora, a hacer importantes sacrificios para su celebración.

¿Como entender entonces en este cuadro que 30 a 40% de los peruanos afirmen asistir a la misa dominical semanalmente? (Lecaros, 2019).

⁵⁶ Como nos lo comentó un agente pastoral, declarar los pedidos de misas implica tener la obligación de revertir una parte del costo al obispado. Por este motivo, varios sacerdotes, quienes viven muchas carencias y a veces obligaciones, optan por no declarar todas las misas celebradas. En las grandes parroquias limeñas, especialmente, las que están encargadas a congregaciones religiosas, las misas, salvo contadas excepciones, se registran porque existe un procedimiento formal que pasa por un despacho parroquial computarizado.

“La eucaristía, centro de la vida cristiana”, ¿centro de la vida de los cristianos?

Nuestra presentación en la Conferencia de ICA, 2018, abordó principalmente el tema de la asistencia a la misa dominical.

Según la encuesta del Pew Research Center (2014), con las excepciones de Argentina, Chile, Uruguay y Venezuela, países experimentando procesos diferenciados, escándalos de abusos (Chile), laicidad militante (Uruguay), crisis social mayúscula (Venezuela), en todo el subcontinente, 30% o más de la población católica asiste a la misa dominical todas las semanas. No es sorprendente, entonces, que Mary Gautier en la conferencia ya mencionada de la SSSR en Atlanta, 2016, haya ponderado el gran dinamismo de la Iglesia latinoamericana, tomando como referencia el 44% de católicos mexicanos que afirman ir a misa los domingos.

Cabe destacar que otras encuestas desarrolladas en Lima y en el Perú, en general, arrojan cifras similares (Lecaros, 2018, 2019). El Pew Research Center pregunta por la asistencia semanal pero muchos católicos afirman ir regularmente a la misa, por lo menos una vez al mes. En otras palabras, en un domingo del tiempo ordinario, la misa dominical debería reunir entre 35 y 40 % de los católicos.

No hemos podido contrastar estas afirmaciones con la realidad en todos los países pero lo hemos logrado hacer, aunque de manera muy limitada, en Lima. Hemos intentado evaluar cuántas personas van efectivamente a misa un Domingo no asociado a una fiesta en particular. El conteo, aunque pueda solamente ser limitado por falta de medios y aunque pueda implicar ciertas imprecisiones, permite una evaluación acertada. Presentamos a continuación los resultados de la investigación.

Según José Luis Pérez Guadalupe (2002), a principio de la década de los 90, antes de la división del arzobispado de Lima, 5% de los católicos acudía a la misa dominical (p.419). El sociólogo hizo su

evaluación tomando en cuenta la cantidad de misas celebradas, el tamaño de las iglesias y la presencia efectiva de los fieles. Por otro lado, Mons. Strotmann (2006) calcula que, en su diócesis, ubicada en las periferias de Lima, solo 2 a 3% de los fieles asisten a la Eucaristía semanalmente.

Nosotros, para confirmar estos datos y compararlos con el resultado de las encuestas, hemos realizado un conteo de personas asistentes a misa en el distrito de Los Olivos, ubicado en la periferia de Lima. Se trata de un distrito emergente que se ha vuelto un polo de desarrollo en la zona. Está relativamente bien provisto en parroquias; cuenta con 6, según los datos de la diócesis de Carabayllo: El Buen Pastor, Señor de la Paz, Santa María de la Providencia, Reina de los Cielos, Santos Arcángeles, Santa María de la Reconciliación. Además, a diferencia de ciertas parroquias, en particular las que son santuarios y que están ubicadas en el centro histórico limeño, que podrían atraer fieles y peregrinos de otras zonas, las parroquias de Los Olivos reciben exclusivamente a la población del distrito.

Disponemos de 5 datos. Para la cantidad de personas que van a misa un domingo que no sea una fiesta particular (se escogió el domingo 4 de diciembre de 2016), se contó a las personas presentes en cada iglesia y en cada misa y se obtuvo la cifra de 7,045 (adultos y niños). Para la capacidad de oferta de la Iglesia, se calcula el aforo de cada iglesia multiplicado por la cantidad de misas celebradas (19 misas en todo Los Olivos). La oferta eclesial en Los Olivos es de: 5,128 fieles. La población de Los Olivos, según aproximación del INEI a partir del censo de 2007 (328,752 habitantes), alcanza: 371,229. En 2007, el censo arrojó que 65% de la población es católica. Proyectando este 65% sobre la población actual de Los Olivos, se llega a 241,299 católicos en el distrito. Es probable que esta cantidad sea un poco menor.

Este conteo nos lleva a las siguientes conclusiones. La Iglesia tiene la capacidad para atender a 1.4% de toda la población de Los Olivos

(la capacidad de atención de los católicos es de 2%), en término de misas dominicales, lo cual también es un indicador de la capacidad de atención en general de la población. La demanda supera la oferta, aunque la diferencia sea manejable porque las personas se quedan de pie durante algunas misas y, aún en las celebraciones más concurridas, todos los asistentes lograron ubicarse dentro del templo.⁵⁷

Alrededor del 3% de los católicos asisten a misa los domingos fuera de fiesta. Llegamos a cifras comparables con las de Mons. Strotmann. Probablemente en barrios precarios donde además la capacidad de atención de la Iglesia es menor, no se alcance a esta proporción.⁵⁸ Estamos muy lejos de los 35 a 40% de católicos que afirman asistir a la misa dominical regularmente.

Los 2 a 3% de asistentes efectivos a la misa dominical concuerdan con los datos de la práctica de los otros sacramentos. De otra manera, no hubiera explicación para privilegiar la misa y descuidar de los demás sacramentos. Sin embargo, la diferencia entre 30% y 3% interpela e invita a la reflexión.

Ideal y realidad: una antítesis irreconciliable

Como lo notan varios sociólogos (Bréchon, 2009, p. 169; Casanova, 2009), en algunos casos, existe una diferencia entre las prácticas religiosas que las personas afirman cumplir y la realidad. Este caso ocurre en lugares como EEUU donde la práctica

⁵⁷ En algunas misas, algunas personas se quedaban de pie pero en otras, las bancas no estaban todas ocupadas. En este sentido, se puede considerar que la diferencia entre oferta y demanda es manejable.

⁵⁸ Christophe Martin (2000) vivió en un barrio muy precario de Lima a finales de los 90s y menciona que no existía capillas y menos iglesias cercanas. Las personas, aunque hubieran querido ir a misa, no lo podían hacer por el costo del transporte. En Pamplona Alta, hemos podido observar la misma situación, el costo del transporte vuelve prohibitivo el asistir a misa. Ciertamente, muchas personas, aunque viviendo precariamente, están dispuestas a gastar en otros rubros (televisor de última generación, iPhone, quizás reunión social) y para ellas, entonces, la misa no representa una prioridad que pueda implicar sacrificios. En Los Olivos, no se trata, en general, de ahorros en precios de pasajes.

se considera socialmente positiva. Según Bréchon, en los países europeos muy secularizados, no existe tal valorización y, por lo tanto, el margen de error entre lo que se afirma y lo que se hace es mínimo. Sin embargo, la diferencia del 3 al 30% supera ampliamente todos los resultados de Estados Unidos. En el caso del Perú, y probablemente de toda América Latina, hay mucho más que una valorización de la práctica religiosa.

En una encuesta sobre religión diseñada por Catalina Romero en el marco de la PUCP (2006), se preguntó: “¿usted cree que la mayoría de las personas dicen lo que piensan cuando se les pregunta sobre religión?” Más de 50% respondieron que no y 44% que sí. Existe entonces una conciencia de que, en materia religiosa, uno tiende a transformar la realidad pero este cambio no es arbitrario y *per se* representa un hallazgo muy relevante sobre la religiosidad.

Esta situación nos lleva a plantear 3 preguntas: ¿Por qué tantas personas sienten la necesidad de afirmar asistir a la misa dominical cuando no lo hacen? ¿Por qué no van? Finalmente, ¿qué significa esta diferencia, cómo se articula o no el ideal con la realidad?

¿Por qué pretender?

Como lo hemos argüido en varios escritos, en el Perú, no está bien visto ser ateo (Romero, Lecaros, 2017; Lecaros, 2020). La fe en Dios y las prácticas religiosas están consideradas como indicios certeros de honestidad. Por este motivo, para probar su integridad, los políticos suelen aparecer en público acompañados de religiosos (Lecaros, 2018). Esta manera de concebir la ética se debe considerar como una consecuencia de la creencia en un Dios todopoderoso, justiciero y, por lo tanto, premiador y castigador; Dios que puede castigar en esta vida (“donde todo se paga”, según el dicho) o en la próxima con la condena perpetua al infierno (Lecaros, 2017a).

Según la fórmula popular, qué se puede esperar de alguien que “ni teme a Dios”. En esta perspectiva, afirmar su religiosidad es afirmar la honradez de uno, no tanto para el que entrevista sino para los ojos de uno mismo.

Más allá de esta interpretación, consideramos que los resultados de la encuesta revelan una vinculación fuerte con la institución, una forma de pertenencia muy diferente del europeo “believing without belonging” (creer sin pertenecer). 40% de los católicos conocen las normas eclesiales, las consideran como válidas y como un ideal que ellos deberían intentar cumplir. Esta actitud corresponde al tipo de respuesta que hemos tenido en estudios cualitativos que permiten afinar la interpretación.

En el marco de un proyecto sobre religión vivida financiado por la fundación Templeton (2015-2018, Gustavo Morello coordinador general y en Lima, Catalina Romero, investigadora principal), entrevistamos, dos veces, a 40 católicos en unas extensas conversaciones (Romero, Pérez, Lecaros, 2017). Con relación al tema de la asistencia a misa, podemos distinguir 5 actitudes principales entre los entrevistados.

En un extremo, se ubican los católicos muy involucrados con la Iglesia, miembros de una cofradía, de algún movimiento o grupo de oración. Entrevistamos a Pancho, miembro desde varias décadas de la cofradía de san Judas Tadeo, afirma ir a misa los domingos, no desarrolla el tema. Serán todos los domingos o bastantes. En todo caso, se ubica en el 40%.

Al otro extremo, figuran los que como Edwards han desarrollado una reflexión personal, autónoma sobre el tema y mantienen una posición crítica con las normas eclesiales. Edwards considera que para ser un buen cristiano no hace falta ir a misa. Afirma ir cuando las circunstancias familiares lo exigen. Para él, basta ser una persona ética que cuida de su prójimo. Edwards hubiera probablemente respondido que no asiste a la eucaristía semanalmente.

Otro caso de personas que no van corresponde a los que se sienten muy pecadores (se trata por supuesto de un criterio subjetivo) y se han alejado de la Iglesia. Eduardo ha sido miembro juvenil de los Sodalites. Al entrar a la universidad, dejó la comunidad porque sentía que no podía mantener la disciplina, en particular de castidad. Se percibe como un “pecador” que vive en “lujuria”. Y hubiera respondido que no va a misa.

Entre estas categorías de personas que tienen bien definida su posición, se puede ubicar dos alternativas. Por un lado, hay personas como Fiorela que por circunstancias diversas han dejado de asistir a la misa dominical regularmente, como lo hacían en su niñez (adolescencia). Para ellas, es un hecho que constatan: no fue una decisión consciente. Podría eventualmente cambiar pero no expresan malestar con la situación. En este caso, la respuesta en una encuesta sobre asistencia al culto dependerá del momento en el cual se ubican en el proceso de alejamiento. Si todavía se preguntan el domingo por la mañana si van a ir a misa, aunque después no vayan, probablemente responderán que sí van a misa.

Por otro lado, hay personas como Rafael quien tiene una gran fe pero que no va mucho a misa, salvo presionado por su familia o las circunstancias. Este tipo de personas expresan una forma de pesar que mezcla el no asistir a la misa con un sentimiento de culpabilidad que se expresa implícitamente por un silencio o por un “no voy, pero debería” o “no voy pero”, seguido de una serie de disculpas. Quizás este grupo de católicos tendrían tendencia a responder que asisten a la misa dominical.

En entrevistas desarrolladas en el marco de otras investigaciones, he vuelto a encontrar estas cinco categorías de individuos. Debo recalcar que el tono de culpa que se evidencia con una serie de disculpas es muy frecuente, lo cual revela que, en muchas personas, las normas de la Iglesia son interiorizadas como un ideal a seguir. Los comentarios de varios sacerdotes limeños confirman esta perspectiva. Ellos suelen

afirmar que, en confesión, los pecados reconocidos, aparte de los vinculados con el sexto mandamiento, tienen que ver principalmente con la no asistencia a la misa dominical.

¿Por qué no ir?

En muchos pueblos o pequeñas ciudades del Perú y de varias otras regiones de América Latina, sin mencionar las zonas un poco aisladas ubicadas en los Andes o en la Amazonía, las misas no se celebran todos los domingos (Documento de Aparecida, 2007; Querida Amazonía, 2020). En algunos casos, se celebran muy esporádicamente, e inclusive a penas una vez al año para la fiesta del Santo Patrón. Estas dificultades han existido históricamente por la falta de sacerdotes ya mencionada; por este motivo no se ha implementado en el Perú, como en Europa, la estructura eclesial centrada en torno a una parroquia atendida por un cura (Klaiber, 1996).

Las ofertas de misas en las ciudades son y siempre han sido mucho más importantes, lo cual no significa facilidades para todos. La repartición de templos no corresponde al de la población, de tal forma que las iglesias semi vacías del centro histórico reflejan la instalación de muchos pobladores en las periferias (Lecaros, 2015). En zonas marginales, los desplazamientos son muy complejos y costosos (Lecaros, 2015).

A las dificultades para llegar a una iglesia, se añade el trabajo dominical. Muchas personas laboran los domingos, no solamente por obligación, sino también para realizar las tareas domésticas y familiares que no han podido cumplir durante la semana por exceso de ocupación. Además, en Lima, una de las metrópolis latinoamericanas donde el transporte público ha colapsado, las jornadas superan a menudo las 12 horas para ambos padres. En esta apretada agenda, el tiempo libre del domingo, si existe, se dedica a la familia y al descanso. ¿Cómo increpar de no asistir a misa a los cuasi esclavos

modernos que se sostienen con el sueño muy loable de ofrecer a sus hijos una vida mejor?⁵⁹

Si las circunstancias y obligaciones profesionales y familiares dan cuenta de la dificultad (imposibilidad) para muchos de asistir a la misa dominical, queda por preguntarse cómo los evangélicos logran mantener un más alto nivel de participación en sus cultos.⁶⁰ Aparte de elementos propios del proceso de conversión, existen motivos que radican en el formato del culto. La estructura propia de los evangélicos implica la multiplicación de los lugares de culto, desde la iglesia casera que agrupa a vecinos y familiares, a la mega iglesia que reproduce los modelos de Corea o de América del Norte (Martin, 2000). El transporte no es un problema.

Además, el culto en general adquiere las cualidades de una actividad familiar que combina el culto y la formación con el encuentro comunitario y ciertos aspectos lúdicos. El formato del culto y la preparación en retórica de los pastores contribuyen a fortalecer los aspectos más vivenciales y efervescentes (Jennings, 2015). La prédica, alternando humor con emociones, mantiene la atención en alerta. Aparte del culto propiamente dicho, las iglesias, dependiendo de su tamaño, ofrecen cursos, para diferentes edades, de biblia u otros tipos, librería, cafetería y diversas otras actividades. Así se tejen redes de apoyo, se busca novio y uno se encuentra en un espacio seguro, cumpliendo con Dios, con la familia y, además, divirtiéndose. No son

⁵⁹ Remito a una amplia literatura sobre el sueño de integración en el mundo del consumo (Arellano, 2010; Huber, Lamas, 2017; Uccelli, García, 2016; Lecaros, 2018). También, quisiera mencionar al sociólogo Harmut Rosa (2010) quien ha reflexionado sobre la aceleración del tiempo que implica la carrera a la productividad en sociedades europeas, norteamericanas y orientales. En un contexto latinoamericano, el resorte de la aceleración del tiempo es otro, principalmente a base de carencias y de aspiraciones al consumo, pero existe y marca fuertemente la vida de los ciudadanos.

⁶⁰ Aunque todas las encuestas apunten a una mayor presencia de los evangélicos en el culto dominical, sería irrealista pensar que todos los fieles mantienen a rajatabla la disciplina. Cleary menciona investigaciones que prueban una ausencia de disciplina (Cleary, 2004). En la investigación sobre religión vivida, hemos entrevistados a algunos evangélicos que han tomado distancias de esta norma. Es imposible realizar un conteo evangélico por la dispersión y la variedad de iglesias y comunidades.

pocos, jóvenes y adultos mayores principalmente, que pasan todo el día en la iglesia, lo cual sería imposible en una iglesia católica, donde cada hora se celebra una misa multitudinaria en la cual las personas no se conocen y se saludan de lejos en el momento de la paz (Lecaros, 2016a).

Ideal y realidad

Bertrand Dumas, profesor de teología y además asesor católico para las parejas y las familias, acaba de publicar un artículo sobre la idealización católica del matrimonio (2019). El autor hace hincapié sobre la gran diferencia entre la realidad vivida y la forma idealizada en la cual los teólogos presentan al matrimonio perfecto como modelo a los esposos. El autor se refiere a Juan Pablo II y a sus reflexiones sobre la analogía entre la sexualidad y la “liturgia de los cuerpos”. Aunque el Papa aborde las relaciones sexuales de manera sublimada, propició una apertura importante en la comprensión eclesial y canónica de la pareja. El Cardenal Marc Ouellet (2014), comentando estas reflexiones, ha mantenido una perspectiva idealizada y la ha reforzado. Dumas constata que el discurso eclesial es fuente de sufrimiento para muchas parejas que, a pesar de sus esfuerzos, no logran, en las vicisitudes del cotidiano, acercarse a esta meta de perfección. Dumas pondera entonces el tono más realista y concreto de la exhortación *Amoris Laetitia* que toma en cuenta los retos, los aciertos y las fallas de toda familia.

Con matices, los comentarios de Dumas pueden también aplicarse a la situación de la práctica sacramental y en particular de la eucaristía. Entre los sacramentos, la eucaristía juega, a los ojos de la jerarquía, un papel esencial. Según *Lumen Fidei*, “la naturaleza sacramental de la fe alcanza su máxima expresión en la eucaristía que es el precioso alimento para la fe” (§44). Benedicto XVI, en su discurso inaugural para la reunión de los Obispos a Aparecida en 2007, recalca la importancia de la misa dominical como “centro de

la vida cristiana”, insiste sobre “la necesidad de dar prioridad, en los programas pastorales, a la valorización de la misa dominical”. Considera a la eucaristía como el agente renovador por excelencia: “¡Sólo de la Eucaristía brotará la civilización del amor, que transformará Latinoamérica y el Caribe para que, además de ser el continente de la esperanza, sea también el continente del Amor!” La exhortación postsinodal, *Querida Amazonía*, se ubica en la misma perspectiva, calificando la eucaristía de “fuente y culmen” (§92), aunque el Papa Francisco tome también nota de la realidad, es decir de los obstáculos e impedimentos concretos para una plena participación en la eucaristía. Cabe recalcar que siguiendo esta misma línea más realista, en otros textos y discursos del Papa (en particular *Evangelii Gaudium*), este ha fustigado las limitaciones de los sacerdotes, desde el clericalismo hasta la falta de preparación en las homilías.

De la misma manera que lo observa Dumas, hemos constatado que la idealización provoca malestar, sentimiento de culpa malentendido, lo cual a la larga puede desembocar en un alejamiento de la Iglesia, como ocurre también con muchas parejas o en un cambio de denominación, alternativa frecuente en América Latina. Consideramos que esta tensión entre ideal y realidad es, como en otros continentes, responsable en parte de la desafección con la Iglesia católica en América Latina.

Para superar estas dificultades, se podría aprovechar mejor el método “ver, juzgar y actuar”, inspirado en los movimientos europeos católicos y en la teología de la Liberación (y del Pueblo). Se aplicó en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, desde Medellín hasta Aparecida (§19). Partir de la situación concreta para “inculturar” el cristianismo, tal como lo pide el Papa Francisco en *Querida Amazonía*. No se trata de rebajar las exigencias cristianas que siempre han implicado un reto, sino de ajustarlas al cotidiano de los fieles.

Conclusión

Después de este breve recorrido por algunos datos de la Iglesia católica latinoamericana, nos preguntamos: ¿cómo evaluar la situación? ¿Sombras leves en un cuadro dinámico, alentador, de buen augurio? O ¿una institución que mantiene prestigio y asidero sobre la feligresía pero que ha perdido en parte su atractivo y su relevancia? Nos inclinamos por la segunda alternativa, *al contrario* de lo que varios especialistas afirmaron hace poco.

Mons. Strotmann (Strotmann, 2008, p.12), a diferencia de los optimistas, expresó un diagnóstico poco alentador sobre la evolución reciente en el ambiente eclesial: “Si bien creemos que el problema de finales de siglo XX en América Latina no era de “demanda religiosa” sino de “oferta religiosa”, observamos en este comienzo de siglo un panorama cada vez más diferente, la gente demanda menos de Dios y de la Iglesia”. Nuestra reflexión nos lleva a discrepar con él. No cabe duda de que hay cambios y que quizás la fe no se transmita con la facilidad de otrora. Sin embargo, es necesario matizar. El tema no es la demanda o la oferta a secas sino a menudo el no proporcionar la oferta adecuada para la demanda existente y la que potencialmente se podría formar y desarrollar. La gente tiene fe, cree en la existencia de Dios, lo busca de alguna manera (Lecaros, 2019; 2020) pero existe un desfase entre lo que se solicita y lo que se ofrece.

Si la situación sacramental presenta problemas, el dinamismo y la relevancia de la Iglesia se debe buscar en otras dimensiones, en la voz profética que denuncia e invita a construir un mundo más cristiano. En este sentido, hay que destacar la encíclica *Laudato Sí* y la exhortación, *Querida Amazonía* que interpelan a los cristianos y los incitan a cuestionar radicalmente su estilo de vida y sus costumbres. No solamente el Papa o el clero sino también muchos laicos, en nombre del cristianismo, se involucran en el debate social y político en particular en temas de bioética, normas migratorias, respeto de la vida (trato a los enfermos, a las mujeres, a los

condenados judiciales, a los pobres, a los marginados en general) y ecología. Forman asociaciones y se entregan generosamente al trabajo voluntario. La Iglesia es un interlocutor relevante y un actor influyente. Sin embargo, no es factible disociar las actividades vinculadas a la doctrina social de la Iglesia de la estructura institucional relacionada con las vocaciones religiosas y la práctica sacramental. De hecho, los escándalos de abusos han mermado la credibilidad de la Iglesia como voz profética y su capacidad para atender con proyectos a los desfavorecidos.

Constatando que muchos católicos tienen una “identidad débil y vulnerable”, los obispos en el Documento de Aparecida consideran que la Iglesia afronta “un gran desafío que cuestiona a fondo la manera como estamos educando en la fe y como estamos alimentando la vivencia cristiana; un desafío que debemos afrontar con decisión, con valentía y creatividad”. Subrayamos la necesidad de decisión, valentía y creatividad.

Referencias bibliográficas

Documentos eclesiales:

CELAM. (2007). Documento Final de Aparecida, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe.

CELAM. (1992). Documento Final de Santo Domingo, IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe.

Conferencia Episcopal Peruana. (2004). *Derecho Eclesial Peruano, Anotaciones a las normas complementarias de la CEP*. Lima, Perú: Conferencia Episcopal Peruana.

Juan Pablo II. (1983). *Código de Derecho Canónico*. Ciudad del Vaticano.

Papa Francisco. (2013). Carta encíclica. *Lumen Fidei*.

Papa Francisco. (2013). Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium, Sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*.

Papa Francisco. (2015). Carta encíclica. *Laudato sí, Sobre el cuidado de la casa común*.

Papa Francisco. (2016). Exhortación Apostólica, *Amoris Laetitia, Sobre el amor en la familia*.

Papa Francisco. (2020). Exhortación Apostólica, *Querida Amazonia*.

Oficina Central de Estadísticas de la Iglesia. *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, Ciudad del Vaticano.

Artículos y libros:

Arellano, R. (2010). *Ciudad de los Reyes de los Chavez, de los Quispe...* Lima, Perú: Editorial Planeta.

Bell, J. y Sahgal, N. (13 de noviembre de 2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*. Pew Research Center. Recuperado el 20 de diciembre de 2017 de <http://www.pewresearch.org>

Bréchon, P. (2009). La mesure de l'appartenance et de la non appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes [La medición de la afiliación y no afiliación religiosa en las principales encuestas europeas]. *Social Compass*, 56(2), 163-178.

Casanova, J. (2009). The secular and secularisms. *Social Research*, 76(4), 1049-1066.

Cleary, E. (2004). Shopping around: questions about Latin American conversions. *International Bulletin of Missionary Research*, 28(2), 50-54.

Cleary, E. (2009) *How Latin America saved the soul of the Catholic Church? [¿Cómo América Latina salvó el alma de la Iglesia católica?]*. Mahwah, Estados Unidos: Paulist Press.

Cleary, E. (Ed.). (2013). *The challenge of priestless parishes, Learning from Latin America* [El desafío de las parroquias sin sacerdotes, aprendiendo de América Latina]. Nueva York, Estados Unidos: Paulist Press.

- Dumas, B. (2019). "Il était une fois"... L'idéalisation catholique du mariage, menace pour l'espérance ["Érase una vez "... La idealización católica del matrimonio, una amenaza para la esperanza]. *Revue Théologique de Louvain*, 50, 412-430.
- Fuller, N. (2018). El cuerpo masculino como alegoría y como arena de disputa. En *Difícil ser hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas* (pp. 23-45). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fuller, N. (2019). La conversación entre amigos y la construcción de la identidad masculina entre varones urbanos del Perú. En J. E. Martínez, A. Téllez, J. Sanfélix. (Eds.), *Deconstruyendo la masculinidad, cultura, género e identidad* (pp. 51-68). Valencia, España: Tirant Humanidades.
- Gautier, M. (Octubre, 2016). *Catholic Demographics in global perspective* [Demografía católica en perspectiva global]. Ponencia llevada a cabo en Society for the Scientific Study of Religion annual meeting. Atlanta, Estados Unidos.
- Huber, L. y Lamas, L. (2017). *Deconstruyendo el rombo, consideraciones sobre la nueva clase media en el Perú*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Jennings, M. (2015). An extraordinary degree of exaltation: Durkheim, effervescence and Pentecostalism's defeat of secularization [Un grado extraordinario de exaltación: Durkheim, efervescencia y derrota del pentecostalismo a la secularización]. *Social Compass*, 62(1), 61-75.
- Klaiber, J. (1996). *La Iglesia en el Perú*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Latinobarómetro. (2017). *El Papa Francisco y la religión en Chile y América Latina*. Corporación Latinobarómetro. Recuperado el 20 de diciembre de 2027 de

- Lecaros, V. (2015). Los católicos y la Iglesia en el Perú. Un enfoque desde la antropología de la religión. *Cultura y Religión*, 9(1), 34-50.
- Lecaros, V. (2016a). *La conversión al evangelismo*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lecaros, V. (2016b). *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos, el caso del Perú en América Latina*. Lima, Perú: Pressas Universitarias, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Lecaros, V. (2016c). Evolución de la práctica de los sacramentos en Lima. En C. Romero. (Ed.), *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples* (pp. 107-130). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lecaros, V. (2017a). ¿Dios castigador, Dios juez o Dios amado? Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos. *Horizonte*, 15(46), 557-605.
- Lecaros, V. (2017b). Estudios de recorridos religiosos: los desafiliados en contexto. *Estudos de Religião*, 31(3), 71-90
- Lecaros, V. (2017c). ¿Religiosas invisibles? Reflexiones sobre las religiosas latinoamericanas a partir del caso peruano. *Mandragora*, 23(1), 5-31.
- Lecaros, V. (2018a). *Fe cristiana y secularización en el Perú de hoy*. Lima, Perú: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Lecaros, V. (2018b). *Evaluación de la relación entre la Iglesia católica y su feligresía a partir de la práctica de sacramentos en algunas ciudades peruanas*. Ponencia llevada a cabo en el Congreso Internacional de Americanistas, Salamanca, España.
- Lecaros, V. (2019). La pratique dominicale au Pérou, essai de diagnostic [Práctica dominical en Perú, prueba diagnóstica]. *Revue des Sciences Religieuses*, 93(1-2), 137-159.
- Lecaros, V. (2020). L'existence de Dieu, une évidence en Amérique Latine [La existencia de Dios, evidente en América Latina]. *Theologica Xavierana* 189(1), 1-31.

- Levine, D. (2012). *Politics, religion & society in Latin America* [Política, religión, y sociedad en América Latina]. Boulder, Estados Unidos: Lynne Rienner Publishers.
- Martin, C. (2000). *Ethnologie d'un bidonville de Lima, le petit peuple de Tupac Amaru* [Etnología de un tugurio en Lima, el pequeño pueblo de Tupac Amaru]. París, Francia: L'Harmattan.
- Ouellet, M. (2014). *Mystère et sacrement de l'amour. Theologie du mariage et de la famille pour la nouvelle évangélisation* [Misterio y sacramento del amor. Teología del matrimonio y la familia para la nueva evangelización]. París, Francia: Cerf.
- Pérez, J. L. (2002). *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*. Lima, Perú: Paulinas.
- Romero, C. (2006). *Religión y Sociedad Civil*. Perú: Instituto de Opinión Pública, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Romero, C. (2016). El Perú, país de diversidad religiosa. En C. Romero. (Ed.). *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples* (pp. 13-40). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Romero, C. y Lecaros, V. (2017). ¿Quiénes son los “sin religión” en Lima? *Estudos de Religião* 31(3), 111-130.
- Romero, C., Pérez, R. y Lecaros, V. (2017). Lived Roman Catholicism in Lima [Catolicismo Romano vivido en Lima]. *Visioni LatinoAmericane*, 9(17), 65-86.
- Rosa, H. (2010). Alienation and acceleration: towards a critical theory of late-modern temporality [Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad tardomoderna]. *NSU Summer Talk*, 5(3).
- Schefer, G. (28 de diciembre de 2019). *Estadísticas sobre los sacerdotes dispensados de Latinoamérica entre los años 2000-2005: La mayoría de los curas que cuelgan la sotana en Sudamérica lo hace en torno a los 40 años*. Religión Digital. Recuperado de

https://www.religiondigital.org/secularizados-_mistica_y_obispos/Estadisticas-Sudamerica-enviadas_7_2158054202.html

Strotmann, N. (2006). *Carta pastoral a los sacerdotes de la Vicaría III después de la visita pastoral canónica 2006*. Recuperado de <http://www.diocesischosica.org/>

Strotmann N. (2007). *Teología y pensamiento social 4*. Chosica: Diócesis de Chosica

Strotmann, N. y Pérez J. L. (2008) *La Iglesia después de Aparecida*. Chosica, Perú: Diócesis de Chosica.

Uccelli, F. y García, M. (2016). *Solo zapatillas de marca. Jóvenes limeños y los límites de la inclusión desde el mercado*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Páginas de Internet consultadas:

World Value. (<http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>). Consultado 20/12/2017.

Pluralismo católico, religión, religiosidad y arquitectura

Estudio de casos de las diócesis de Carabayllo y Chosica

Miguel Ángel Vidal Valladolid y Víctor Raúl Nomberto Bazán

Introducción

El presente trabajo se inscribe en el estudio de la dinámica de la glocalización, pluralidad y diversidad por la que atravesaron tanto la religión católica, la religiosidad como la arquitectura de las iglesias en dos sectores emergentes de la Lima Metropolitana en la segunda mitad del siglo XX. Este proceso por el que transitó la Iglesia católica en este periodo, presenta la diversificación de órdenes religiosos y agrupaciones laicas con distintas perspectivas ideológicas, teológicas y eclesiológicas. Esta diversificación guarda relación con la renovación arquitectónica, litúrgica y artística en las iglesias del siglo XX, así como también con las religiosidades que trae el mundo andino a través de los migrantes. Las iglesias católicas en la diócesis

de Carabayllo y Chosica resultan un laboratorio de la diversidad, con variables de etnicidad en las que se revelan las relaciones de poder, en el marco de la migración del campo a la ciudad.

Este trabajo es una reflexión basada en el estudio de casos en la periferia de Lima, denominados Lima Norte y Lima Este, o diócesis de Carabayllo y Chosica respectivamente, que concentra la preocupación sobre la pluralidad al interior del catolicismo en el periodo posconcilio Vaticano II, y la influencia de la religiosidad popular expresada en la arquitectura religiosa y sus rituales. Esta investigación aborda el proceso de diversificación, constatando tanto el pluralismo católico, como el aporte de la religiosidad popular a la arquitectura religiosa. Pocos estudios, aportan a la discusión entre la religión y la religiosidad en el siglo XX, reflejada en la arquitectura de sus iglesias, que permite reflexionar como un solo fenómeno tanto el proceso de diversificación de misioneros, movimientos laicos y nuevas congregaciones, así como el aporte de la religiosidad popular en la arquitectura de las iglesias de Lima Norte y Este.

Pluralismo y diversidad

La diversidad cultural es una constante en la historia del hombre, la cual se fortalece al construir identidad por afinidad o diferencia con los otros. Periodos como la modernidad construyeron paradigmas de la homogeneidad que tuvieron correlato en la arquitectura, que al pasar del tiempo fueron reemplazados por la heterogeneidad.

Para fines de esta investigación, el pluralismo católico, se fundamenta en las diversas tradiciones religiosas, modelos pastorales y corrientes teológicas que se desarrollaron simultáneamente en la Iglesia. A lo antes mencionado, debemos sumar las religiosidades populares que conviven en la Iglesia católica a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. En este mismo periodo y en las últimas décadas del siglo XX se diversifican las órdenes religiosas y agrupaciones laicas

con distintas perspectivas ideológicas, teológicas y eclesiológicas. La simultaneidad en este fenómeno finisecular le brinda a este estudio un particular interés.

La diversidad cultural se puede visibilizar en la experiencia de los inmigrantes que traen consigo otras expresiones culturales. La diversidad en la Iglesia católica debe asumir la variedad de agentes pastorales (sacerdotes, comunidades religiosas, misioneros laicos) hasta las múltiples visiones y cosmovisiones de los fieles laicos. Una perspectiva intercultural en la Iglesia debe incluir su propio proceso en el que se comunican y diferencian entre sí simultáneamente, como parte de la globalización.

El catolicismo intercultural, difiere de la interpretación tradicional del sincretismo, y pueden incluir, comprender y respetar otras ritualidades. La construcción de la identidad se puede construir a partir de la diversidad, integrando las culturas diversas.

El catolicismo intercultural demanda de la interacción entre las sociedades y los sistemas de valores, creencias y significados. La interculturalidad crítica y transformadora que aliente reformular las relaciones de poder, nos marca un derrotero.

Religión, religiosidad y arquitectura

La configuración tipológica del catolicismo presenta un mapa diverso de católicos populares, sincréticos, carismáticos, seculares, comunidades eclesiales de base, movimientos laicos, y nuevos movimientos eclesiales (Marzal, 2002). Adicionalmente a lo señalado el Código de Derecho Canónico,⁶¹ incluye a los fieles cristianos clérigos o laicos asociados en institutos y asociaciones de fieles.

⁶¹ Promulgado por el Papa Juan Pablo II, en Roma, el 25 de enero de 1983.

A la Religión oficial se suma la religiosidad, expresada en prácticas rituales festivas sincronizadas a los santos patronos. Según Robles (2005), las fiestas patronales son actos religiosos y paganos más importantes como significativos de los pueblos, que se expresan en fiestas y ceremonias en honor al santo patrón del pueblo. Las fiestas patronales fueron instituidas en la colonización del indígena que han perdurado y extendido con la migración hasta nuestros días. La celebración suele contar con dos misas y dos procesiones, una en la víspera y otra en el día central. La música danza y comida acompaña la festividad. La religiosidad construye espacio en la calle, dentro y fuera del edificio religioso:

Los actos religiosos más importantes del viejo catolicismo en estos pueblos rurales del sur de Ancash y norte de Lima son las fiestas patronales: fiestas y ceremonias en honor al santo o santa patrona de cada localidad. Constituyen un complejo sistema de actos, donde lo religioso es sólo parte de un conjunto muy complicado. Siendo patronal, este tipo de fiestas religiosas tienen lugar en cada una de las poblaciones organizadas en las fechas que corresponden al santoral respectivo. (Robles, 2005, pp. 137-138)

La diferencia entre religión y religiosidades, en términos de poder estriban en que, mientras la Religión es singular y docta, las religiosidades son plurales y populares, quedando fuera las religiones que no poseen escritura y que no han publicado nada. Las religiosidades son marginales y no oficiales (Rodrigo Montoya, comunicación personal,⁶² 13 de octubre, 2015).

Esta diferencia entre lo docto versus lo popular, y la religiosidad de los burgueses versus lo ritualista es expresada también por Bourdieu (2009):

[...] la religiosidad de los burgueses citadinos (“tradicionalistas” u “occidentalizados”), conscientes de pertenecer a una religión

⁶² Comentario del Dr. Rodrigo Montoya en el curso de Cultura y Poder del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.

universal, se opone en todo punto al ritualismo de los campesinos, ignorantes de las sutilezas del dogma y de la teología, y el islam se presenta como un conjunto jerarquizado donde el análisis puede aislar diferentes “niveles”... (p. 79)

Bourdieu se refiere a la religiosidad como algo que puede estar presente en las clases dominantes y dominadas o subalternas. Bourdieu no reserva la religiosidad asociada a la subalternidad:

En una sociedad dividida en clases, la *estructura de los sistemas de representaciones y de las prácticas religiosas* propias de los diferentes grupos o clases contribuye a la perpetuación y a la reproducción del orden social (en el sentido de estructura de las relaciones establecidas entre los grupos y las clases) ayudando a consagrarlo, *i.e.* a sancionarlo y a santificarlo, y ello porque, incluso cuando se presenta como oficialmente una e indivisible, se organiza por relación a dos posiciones polares, sea 1) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominante) que tienden a justificar a las clases dominantes de existir en tanto que dominantes, y 2) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominada) que tienden a imponer a los dominados un reconocimiento de la legitimidad de la dominación fundado en el desconocimiento de lo arbitrario de la dominación y de los modos de expresión simbólica de la dominación... (Bourdieu, 2009, pp. 66-67)

Una aproximación desde la teología más allá del catolicismo, al amparo del simbolismo y la fenomenología nos ofrece Gutiérrez (1994):

Y no se trata de que todos hablemos el mismo lenguaje...No se trata de una sola lengua, es que cada uno lo entendía en la suya... [...] Saber ver la vida de nuestros pueblos, eso es importante, y saber ver también, con esto termino, saber que nosotros, si queremos hablar del Dios amor, y hablar de Dios para el indígena significa no sólo palabras, es lenguaje simbólico, hablar de Dios

con nuestro cuerpo, hablar de Dios con la música y con el baile.
(1994, p. 50)

La religiosidad popular de los migrantes que llegaron a Lima desde el interior del país y ocuparon los llamados conos, se encontrarán con la religión católica de las nuevas parroquias que se instalará y acompañará en el proceso de la expansión urbana. Sin embargo, en el encuentro de las tradiciones religiosas y el ritual religioso católico se expresarán las relaciones de poder.

La religiosidad popular para Neira (2011) implica religión y pueblo, mientras que para Pérez (2005), asocia la religiosidad popular como la relación del creyente con las imágenes milagrosas que se expresan en la relación fiel-santo en la cual se establece una de contrato moral que puede ser una promesa para obtener una gracia, y el acto de culto a los santos patrones, quienes se convierten en los deudores hasta que le conceda la gracia. También es frecuente que las celebraciones patronales sean de agradecimiento por un beneficio alcanzado.

De este modo, lo descrito en el párrafo anterior expresa el intercambio de bienes simbólicos que los migrantes andinos instalan en su culto a los santos patrones y a la arquitectura de las iglesias.

La institución católica tiene el control oficial de las celebraciones, sin embargo, la fuerte presencia de la religiosidad popular convierte a las capillas, santuarios y oratorios en la concreción física que se visibiliza en la arquitectura religiosa de iglesias y capillas de sectores con fuerte migración como Lima-norte y Lima-este. La fiesta patronal integra identidades sociales, culturales y de fe, mediante la devoción al santo, siendo los espacios del atrio, o los altares (imágenes de oración en las paredes laterales de las iglesias de la periferia de Lima), los espacios arquitectónicos en el que ocurre el ritual. El control de los santuarios, altares o la ubicación de los santos patrones en el espacio de la iglesia deviene en algunos casos en conflicto, entre los agentes clericales y los fieles o peregrinos. El culto por los

santos patronos es una práctica interna que se desarrolla al interior de las viviendas de los fieles migrantes, siendo más restringido la disposición de santos al interior de las iglesias de la periferia. Los significados de las imágenes se presentan en doble clave y flexibilidad significativa.

Diversidad de órdenes religiosas, misioneros, agrupaciones/movimientos laicos y nuevas congregaciones en las diócesis de Carabayllo y Chosica

Las diócesis de Carabayllo y Chosica tienen una diferenciada línea de tiempo. La diócesis de Chosica se remonta a la Doctrina de Late en Lima, que es actualmente el distrito de Ate. Durante la etapa republicana la zona este de Lima se conformó como San Juan de Lurigancho, por la doctrina de San Juan Bautista y la etnia prehispánica. La diócesis de Chosica se crea en 1996, siendo nombrado el Monseñor Dr. Norbert Klements Strotmann Hoppe⁶³ (Misionero del Sagrado Corazón) como Administrador Apostólico el 10 de enero de 1997.

En el siglo XX se fueron creando por subdivisión progresivamente: Ate, el Rímac, La Victoria en 1921; y Chaclacayo en 1940. Se añadieron a la diócesis de Chosica los territorios íntegros de las parroquias Ricardo Palma en 1944, Santa Eulalia, Matucana y San Mateo.

Lurigancho fue una zona agrícola y ganadera que en el siglo XX desarrolló producción industrial. San Juan de Lurigancho tiene la mayor población quechua hablante nacional, y sus zonas de reciente expansión, se originan en Piedra Liza, Zárata, Caja de

⁶³ Nació en Riesenbeck (Alemania) en 1946, ordenado sacerdote en 1973. Consagrado obispo auxiliar de Lima en 1992, y obispo de la diócesis de Chosica en 1997.

de Eatinuametica.

San Mateo, Jesús María y Paz, San Juan Bosco.



Figura 1. Mapa de la distribución de *Chlorocera* (rad.) e. (= e. r.).

[illegible]

Parroquias de la diócesis de Carabayllo, misiones y nuevas congregaciones.

En Lima Norte desde los años 40 y 50 del siglo XX llegaron los primeros grupos misioneros expulsados de China: los padres de Maryknoll de EE.UU. y los misioneros Columbanos irlandeses en 1953 a quienes el Arzobispo de entonces Cardenal Juan Gualberto Guevara les asignó, los nuevos barrios alrededor del Parque del Trabajo y las haciendas hasta el río Chillón: San Martín de Porres, Los Olivos, Pro, Independencia, Tahuantinsuyo y el sector de la Av. Perú y el “Montón” en la margen izquierda del Rímac. A estas congregaciones se suman otros misioneros en Comas, Collique y Carabayllo (Romero, 2014). Los canadienses de Scarboro (habla inglesa) en Carabayllo, estarán presentes en la parroquia Cristo Luz del Mundo.

Entre las Congregaciones religiosas que se encontraron en Lima Norte figuran: los Misioneros de San Columbano, las Hermanas de la Presentación de María, los Oblatos de María Inmaculada (OMI), los Hermanos de la Caridad, los Clérigos de San Viator, las Terciarias Trinitarias, las Hijas de Santa María de la Providencia que en 1972 llegan a la Urb. Las Palmeras, así como las Misioneras de Jesús Eterno arriban a COVIDA desde 1995, las Hermanas Cooperadoras de Betania vienen a la Urb. Las Palmeras, y las Hermanas de la Inmaculada Concepción se establecen en COVIDA, ambas desde el 2000 (Tácutan, 2014). En el kilómetro 11 de la Avenida Túpac Amaru o carretera en dirección a Canta, tendremos a la Sociedad de Santiago Apóstol, mientras que en San Felipe se ubicarán los Franciscanos de la custodia, de origen italiano, como el Monseñor Lino Panizza.

En Collique podemos mencionar las siguientes congregaciones y el año de arribo:

- » San Viator: Esta congregación llega al Perú (Cerro Alegre de Cañete) en 1959, y a Lima-norte llega en 1967 a petición del Cardenal Landázuri.

- » Presentación de María (1963)
- » Dominicas de la Presentación (1981)
- » Hermanas del Niño Jesús. (1967)

Las Misiones colaboran en el proceso de renovar la Iglesia y re-formar la arquitectura de la iglesia conforme al Concilio Vaticano II. Posterior al Concilio se multiplicarán exponencialmente el número de actores colectivos (comunidades y movimientos eclesiales), como un signo de nuestros tiempos expresados en una diversidad posmoderna, que permite fragmentar y diluir la diversidad al interior de la Iglesia católica.

Cada tipo de comunidad eclesial necesita un tipo de espacio arquitectónico que responda a su visión eclesiológica, ya sea con el acento en la comunidad (participación), o en lo sagrado (jerarquía). Cada congregación refleja e ilustra la diversidad en las comunidades eclesiales (Andrés Gallego⁶⁴ comunicación personal, 03 de diciembre del 2015).

Por todo lo expresado, la diócesis de Carabayllo resulta heterogénea y plural a partir del Concilio Vaticano II y con mayor intensidad desde la década del 80.

La migración andina en Lima norte aporta con una diversidad de religiosidades y espiritualidades simultáneas que van desde el sincretismo religioso, la inculturación, la aculturación, hasta un paralelismo de prácticas religiosas en relación de conflicto.

El número de iglesias periurbanas crece notablemente con picos en la década del 60 y en los 90, (véase figura 3). El repunte en la construcción de iglesias en los noventa debido al crecimiento poblacional en la periferia guarda correlato con la necesaria creación de la diócesis de Carabayllo en 1996.

⁶⁴ El Padre Andrés Gallegos es docente universitario de la Pontificia Universidad Católica del Perú en Lima-Perú y ha trabajado en el antegrado investigaciones sobre la relación entre las iglesias y su eclesiología.

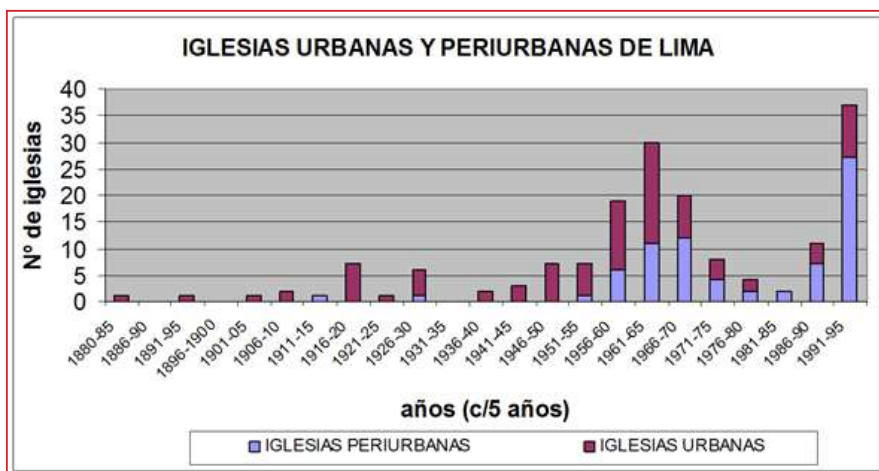


Figura 3. Número de iglesias urbanas y periurbanas en Lima construidas desde 1880-2000. (Vidal, 2008, p. 214).

El proceso posconciliar, tiene en América Latina su repercusión en las Conferencias Episcopales de Medellín en 1968, luego en Puebla en 1979, mientras que en el Perú el Movimiento sacerdotal ONIS⁶⁵ se desarrolla entre 1968 a 1975, así como la influencia internacional de la teología de la liberación con la opción preferencial por los pobres. A partir de la década de los ochenta se alienta la diversidad, siendo el Código de Derecho Canónico de 1983, un impulso para la creación de órdenes y congregaciones religiosas que se agrupan en institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica los cuales adquieren importante vitalidad promovidas por la Iglesia. Con el código de derecho canónico se establecen los institutos de vida consagrados en carismas particulares, clasificándose en clericales y laicales, como los institutos seculares. Las sociedades de vida apostólica por su parte están conformadas por integrantes con obras apostólicas en común, llevando vida fraterna y aspirando a la santidad.

⁶⁵ ONIS: Oficina Nacional de Información Social.

Órdenes y congregaciones religiosas:

- » Institutos de vida consagrada en la diócesis de Carabayllo podemos mencionar a los franciscanos (OFM: Orden de frailes menores); a los Oblatos de María Inmaculada (OMI); a los Clérigos de San Viator (CSV); y a la congregación de los Sagrados Corazones, en Puente Piedra.
- » Sociedades de vida apostólica tenemos a la Sociedad de San Columbano (SSC), la Sociedad de Santiago Apóstol, y la Congregación de la Preciosa Sangre (CPPS) en Santa Luzmila (Comas). Esta diversificación al interior de la Iglesia Católica la fortalece y crea nuevas dinámicas en torno a ella.

Por otro lado, el número de construcción de parroquias, presentan sus valores más altos en la década de los 60 y en las décadas de los 80 y 90 del siglo pasado (véase tabla 1). Es probable que las nuevas dinámicas de diversificación de institutos y sociedades junto al desborde y expansión urbana en Lima Norte hayan jugado un papel articulado para explicar su crecimiento cuantitativo.

Tabla 1

Parroquias construidas en Lima Norte

Parroquias	Año fundación	Décadas	(%)
San Pedro de Carabayllo	1570		
San Pedro de Ancón	1945	Década 40	5
Santa Rosa de Quives	1946		
San Martín de Porres	1952	Década 50	7.5
La Santa Cruz	1957		
Nuestra Señora de la Paz	1959		
San Pedro	1960	Década 60	35
El Buen Pastor	1960		

La Virgen Dolorosa	1961	Década 60	35
Nuestra Señora del Rosario	1962		
Señor de los Milagros	1962		
San Mateo Apóstol	1962		
Santísimo Sacramento	1962		
Santiago Apóstol	1963		
El espíritu Santo	1964		
Jesús Resucitado	1966		
Cristo Luz del Mundo	1967		
Santísimo Redentor	1967		
Reina de los Apóstoles	1968		
Cristo Hijo de Dios	1969		
San Pedro y San Pablo	1970	Década 70	12.5
Todos los Santos	1972		
Santa María de Jesús	1974		
Cristo Nuestra Vida	1978		
Cristo Liberador	1979		
Nuestra Señora de la Luz	1981	Década 80	15
Reina de los Cielos	1985		
Cristo: Camino, Verdad y Vida	1987		
Los Santos Arcángeles	1988		
San Conrado	1989		
Santa María de la Reconciliación	1989		
El Señor de la Paz	1991	Década 90	22.5
Santa María de la Providencia	1991		
Inmaculada Concepción	1993		
Padre Damián de Molokai	1994		
Santa María Reparadora	1994		
San Francisco Javier	1995		
Nuestra Señora de las Misiones	1995		
Nuestra Señora de la Nube	1996		
La Virgen del Carmen	1996		
San Diego	2001	2001	2.5

Nota. Parroquias construidas en Lima Norte entre 1945-2001 agrupadas por décadas (Vidal, 2007).

Parroquias de la diócesis de Chosica, misiones y nuevas congregaciones.

Las veintinueve parroquias de la diócesis de Chosica presentan una variedad en su administración: sacerdotes diocesanos, religiosos Agustinos, Carmelitas de María Inmaculada, padres Salesianos, Carmelitas de María Inmaculada, padres Redentoristas, los Montfortianos, diocesanos polacos, Sodalicio de Vida Cristiana, padres Sacramentinos, Misioneros de la Reconciliación del Señor de los Milagros, Orden Carmelita de María Inmaculada, padres de la Santa Cruz, padres de San Columbano, Instituto Español de Misiones Extranjeras, Unión Sacerdotal Lumen Dei, sacerdotes diocesanos (Nomberto, 2013).

Las parroquias de la diócesis de Chosica se agrupan en cuatro Vicarías que describe Nomberto (2013):

La Vicaría I, que comprende las seis parroquias de Chaclacayo y Chosica - Lurigancho.

1. Nuestra Señora del Rosario (Chaclacayo); a cargo de sacerdotes diocesanos.
2. Santo Toribio (Chosica); a cargo de religiosos Agustinos.
3. San Nicolás de Tolentino (Chosica); bajo la responsabilidad de los Carmelitas de María Inmaculada.
4. Nuestra Señora de Lourdes (San Fernando – Chosica).
5. San Juan Bosco (Moyopampa – Chosica); a cargo de los padres Salesianos.
6. San Luis G. de Montfort (Ñaña – Chaclacayo), a cargo de los Carmelitas de María Inmaculada. (p. 41).

La Vicaría II, que comprende las siete parroquias de Santa Anita, Ate Vitarte y Huachipa–Lurigancho:

1. San Alfonso María de Ligorio (Santa Anita); a cargo de los padres Redentoristas.
2. La Santa Cruz (Ate Vitarte).
3. Nuestra Señora del Monte Carmelo (Santa Clara – Ate Vitarte); a cargo de los padres Redentoristas.
4. San Francisco Javier (Asociación de Vivienda Virgen del Carmen – Ate Vitarte).
5. San Andrés (Huaycán – Ate Vitarte); bajo la responsabilidad de los Montfortianos.
6. Santa María de Huachipa; a cargo de sacerdotes diocesanos polacos.
7. Nuestra Señora de la Cruz (Urb. Santa Raquel – Ate Vitarte), a cargo del Sodalicio de Vida Cristiana. (pp. 41,42).

La Vicaría III, que comprende las doce parroquias del distrito de San Juan de Lurigancho:

1. San Cristóbal (Caja de Agua); a cargo de los padres Sacramentinos.
2. San Juan Bautista (Urb. Zárate); bajo la responsabilidad de los Misioneros de la Reconciliación del Señor de los Milagros.
3. San Benito (Urb. Las Flores); a cargo de la Orden Carmelita de María Inmaculada.
4. El Señor de la Esperanza (Huáscar); bajo la responsabilidad de los padres de la Santa Cruz.
5. Cristo Liberador (Cooperativa Mariátegui), bajo la responsabilidad de los padres de San Columbano.

6. Nuestra Señora de la Paz (Cruz de Motupe, Montenegro), a cargo de los padres de San Columbano.
7. La Buena Nueva (Mariscal Cáceres); a cargo del Instituto Español de Misiones Extranjeras.
8. Jesús, Vida y Paz (Asociación de Vivienda El Porvenir); a cargo del Instituto Español de Misiones Extranjeras.
9. San Ignacio de Loyola (AA.HH. Santa María); bajo la responsabilidad de la Unión Sacerdotal Lumen Dei.
10. San Marcos; a cargo de sacerdotes diocesanos.
11. Virgen de la Evangelización (Campoy).
12. San Gregorio Magno (Mangamarca) (p. 42).

La Vicaría IV, que comprende las parroquias agregadas por Decreto de la Sagrada Congregación de los Obispos del 06 de julio del 2001, pertenecientes anteriormente a la Prelatura de Yauyos:

1. María Inmaculada Concepción (Ricardo Palma y San Mateo de Otao), a cargo de los Misioneros de los Santos Apóstoles.
2. Santa Eulalia; que abarca los distritos de la Cuenca del Río Santa Eulalia (San Antonio, Huachupampa, Laraos, Huanza, Carampoma, San Juan de Iris y San Pedro de Casta, Callahuanca), a cargo de los padres de Santa María de las Montañas.
3. San Juan Bautista, en la cuenca del río Rímac (Matucana, Surco, San Bartolomé, Santa Cruz de Cocachacra).
4. San Mateo de Huanchor; bajo la responsabilidad de sacerdotes diocesanos. (p. 42).

En la diócesis de Chosica existe una diversidad de instituciones como las sociedades de vida apostólica y las de vida consagrada. El dinamismo que requiere la zona y los nuevos tiempos es reflejado en las diferentes comunidades parroquiales que activan y se

insertan en la comunidad, lo cual desarrolla un sistema religioso heterogéneo, pluralista y en cierto modo competitivo. Es así como las parroquias se pueden clasificar tipológicamente según Nomberto (2013) como:

- » **Centros de servicios pastorales** con énfasis en la proyección social y caritativa.
- » **Evangelizadoras** que realizan evangelización liberadora con los organismos de comunión, participación y agentes pastorales.
- » **Misioneras** dado que evangelizan dentro de la comunidad y asumen junto al Párroco la responsabilidad misionera.

El pluralismo católico para Marzal (2002), presenta los siguientes tipos:

- » **Católicos populares** basados en la devoción a los santos patrones, la peregrinación a los santuarios o a la procesión.
- » **Católicos sincréticos** basados en ritos prehispánicos o africanos integrados a la devoción de los santos.
- » **Comunidades eclesiales de base** fundada en la experiencia de la opción por los pobres que busca cambiar la situación de marginación e injusticia existente, acompañando su vida espiritual y sus luchas reivindicativas.
- » **Movimientos laicales** conformadas en asociaciones eclesiales evangelizadoras, destacando la Acción Católica, Comunidades de Vida Cristiana, el Movimiento Familiar Cristiano, Movimiento por un Mundo Mejor, y los Cursillos de Cristiandad.
- » **Católicos carismáticos** que se fundan en la manifestación del Espíritu Santo concentrándose en los cambios individuales del creyente más que en cambios sociales.
- » **Católicos seculares** que se fundan en experiencias religiosas interculturales que se desarrollan en las élites urbanas secularizadas que responden a la jerarquía eclesial.

- » **Nuevos movimientos eclesiales**, que responden a la jerarquía eclesial con reconocimientos de Sede Apostólica, entre otros movimientos tenemos a Comunión y Liberación, Focolares, Movimiento del Camino Neocatecumenal, Comunidades del Arca, Sodalicio de Vida Cristiana. Como se observa las escalas de aproximación religiosa y espiritual pueden oscilar desde la objetivación del pobre hasta la dimensión espiritual y universal trascendente.

Entre los movimientos que se observan en la segunda mitad del siglo XX podemos distinguir:

- » **Movimientos bíblicos**: basados en la teología bíblica.
- » **Movimientos litúrgicos**: que tiene como precedente el Concilio Vaticano I.
- » **Movimientos misioneros**: que se desarrollan en gran número previo al Concilio Vaticano II.

Pluralidad, religiosidad de los migrantes andinos y su arquitectura.

En el aspecto cualitativo el diseño de las iglesias en la periferia ha sido guiados por las donaciones y el trabajo comunitario. Mientras que la planta y el espacio arquitectónico responden a la eclesiología y la perspectiva teológica de quienes lo administran. Visto así las iglesias en Lima-norte y Lima-este se convierten en un laboratorio de la arquitectura popular donde la etnicidad y la estética operan conjuntamente, y en el cual, algunos sacerdotes también experimentan la arquitectura materializando sus contenidos ideológicos como litúrgicos.

La forma radial de las plantas predomina producto del Concilio, sin embargo, la imagen del edificio, evoca en algunos casos sus formas tradicional vernáculas identificables en las torres. Sin duda la

autoconstrucción o la construcción comunal son la regla general. La iglesia Virgen del Carmen en el distrito de Comas (véase figura 4) y la capilla Santa Rosa de Montenegro (véase figura 5) en San Juan de Lurigancho expresan bien lo antes dicho.

En lugares como el Santuario Virgen de Cocharcas en Orcotuna-Junín, las velas de petición crean una atmósfera al interior de la iglesia transformando el espacio ritual. El espacio de la capilla externa a la iglesia resulta el lugar más visitado con velas de colores que se encienden hasta consumirse acompañado por el fiel (véase figura 6).

La etnicidad y arquitectura religiosa se dan cita en ambas diócesis como se observa en las imágenes del anexo de esta investigación. Por ejemplo, en la iglesia Nuestra Señora de la Paz (véase figura 7), la más antigua en el distrito de Comas presenta las velas de petición en las capillas de los santos patrones ubicadas en las naves laterales. A continuación, una lista de los santos patrones de la mencionada iglesia:

- » San Francisco Solano.
- » San Antonio.
- » Milagrosa Inmaculada Virgen de la Puerta- Otuzco
- » Milagrosa imagen del Señor de Huamantanga. Canta-Lima (imagen más representativa)
- » San Judas Tadeo.
- » La Virgen de Guadalupe.
- » San Eugenio de Mazenod O.M.I (Misión Oblatos de María Inmaculada).
- » San Martín de Porres.
- » Ntra. Sra. De la Paz.
- » Sagrado Corazón de Jesús.
- » Inmaculada Concepción.

- » Milagrosa imagen del Señor de Muruhuay. Tarma- Acobamba. Fundada el 25 de mayo de 1994 (imagen más representativa).
- » Divino Niño Jesús (Yo reinaré).
- » Cristo con corona de espinas.

La diversidad entre los santos patrones de los migrantes, así como sus prácticas rituales, versus las devociones de las imágenes oficiales de la iglesia católica han generado históricamente más de una vez, relaciones de conflicto por la ubicación y dominio simbólico del espacio al interior de la iglesia. La interculturalidad, más allá de la pluralidad nos ofrece un horizonte todavía muy extenso por caminar.

Conclusiones

Las iglesias y las capillas de los santos patrones de las diócesis de Chosica y Carabayllo expresan en su plástica, espacio y atmósfera la relación entre la etnicidad y la arquitectura religiosa.

La migración andina en Lima norte y Lima este, aporta con una diversidad de religiosidades, espiritualidades, y construcciones simbólicas simultáneas que van desde el sincretismo religioso, la inculturación, la aculturación, hasta un paralelismo de prácticas religiosas en relación de conflicto.

La diversidad ideológica al interior del catolicismo, como las diversas formas de religiosidad expresadas en el arte, la arquitectura, y el ritual, guardan una relación con sus cosmovisiones, y visiones eclesiológicas. La pluralidad posconciliar que hoy vive la iglesia parece haber sido prevista desde el Concilio Vaticano II.

La interculturalidad al interior de la religión católica le ofrece un horizonte todavía muy extenso por caminar.

La diversidad cultural y religiosa en la diócesis de Chosica se expresa en católicos “populares”, católicos “sincréticos”, comunidades eclesiales de base, movimientos laicales, católicos carismáticos, católicos seculares y nuevos movimientos eclesiales, que surgen en la segunda mitad del siglo XX. y se fortalece a partir de la década de los ochenta.

El pluralismo religioso de la antes llamada periferia de la ciudad, se ha convertido en un pluralismo religioso policéntrico. La religiosidad popular se torna variable y esta se refleja en la diversidad de prácticas religiosas y las formas de vivir su religiosidad católica o la que practique.

Algunas iglesias de las diócesis de Carabayllo y Chosica reflejan el simbolismo de la religiosidad “popular” en los espacios rituales festividades de sus santos patronos.

Se recomienda incorporar una mirada intercultural en el estudio de las iglesias que permita un mayor conocimiento de las religiosidades y sus manifestaciones culturales y rituales, así como sus diferencias simbólicas. Construir una estructura social con sistemas de valores que permita un diálogo y respeto a las diferencias y a las tradiciones y saberes distintos.

Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P. (2009). La eficacia simbólica. Religión y política. (Trad. A. Gutiérrez y A. Martínez). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos. Recuperado de <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/Bourdieu-P-2009.-La-eficacia-simb%C3%B3lica.-Religi%C3%B3n-y-pol%C3%ADtica.-Editorial-Biblos.compressed.pdf>
- Chávez, K. (2007). Las parroquias de Carabayllo. En J. A. Benito (Coord.), *Pasado, presente y futuro de Lima Norte: Construyendo una identidad. Actas del I Congreso de Historia de Lima Norte "Memoria, Identidad, Proyección"*, (pp. 175-191). Lima, Perú: Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientiae.
- Fernández, J. (2007). *Los Ruricancho. Orígenes prehispánicos de San Juan de Lurigancho*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Gutiérrez, G. (1994). Hablar de Dios en un continente de todas las sangres. En Teología India, Tomo II. Quito, Ecuador: Abya-Yala. 45-51. Recuperado de <file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/TEOLOGIA%20INDIA%20TOMO%202.pdf>
- I.E. Coronel José Balta (s.f). Mapa de la Diócesis de Carabayllo [Figura]. Recuperado de <https://cjobalta.weebly.com/uploads/5/1/1/0/51108181/8823781.jpg?696>
- Iglesia Católica Romana. (1983). *Código de Derecho Canónico*. Recuperado de https://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid, España: Trotta.
- Neira, G. (2011). Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960- 1980). *Theologica Xaveriana*, 61(171), 203-240. Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9367/7614>

- Nomberto, V. (2013). *Catolicismo intercultural en la diócesis de Chosica*. Lima, Perú: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Pérez, O. (2005). *La religiosidad popular en la encrucijada. Re-evangelización católica y pluralismo religioso*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Robles, R. (2005). Las iglesias andinas: huellas de la cristianización y religiosidad popular. *Revista de Antropología*, (3), 103-162. Recuperado de http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/revisantrop/n3_2005/a05.pdf
- Romero, C. (2014). Transformaciones en el catolicismo y en la sociedad peruana, en la segunda mitad del siglo XX. En A. Figueroa, F. Durand y F. Eguren (Coords.), *Seminario el Perú en los últimos 50 años*, (pp. 389-401). Lima, Perú: Fondo Editorial Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Tácunan, S. (2014). *Espejo de ilusiones. Historia de la Cooperativa de Vivienda Departamental Ancashina COVIDA*. Lima, Perú: Universidad Católica Sedes Sapientiae.
- Vidal, M. (2004). Crisis tipológica en las iglesias de Lima en el siglo XX. Lima, Perú: Universidad de San Martín de Porres.
- Vidal, M. (2015). Parroquias construidas en Lima Norte entre 1945-2001 agrupadas por décadas [Tabla]. Elaborado por Miguel Vidal para el proyecto de tesis doctoral en base a Chávez (2007), Vidal (2004) y el listado de Parroquias del Departamento de Estadística del Arzobispado de Lima.
- Vidal, M. (2008). Número de iglesias urbanas y periurbanas en Lima construidas desde 1880-2000 [Figura]. Lima Perú: Instituto Riva Agüero.
- Vidal, M. (2008). Arquitectura y modernidad en las iglesias urbanas y periurbanas de Lima en el siglo XX. En F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca, y J. Ragas, *Políticas divinas: Religión, diversidad y*

política en el Perú contemporáneo. (pp 191-222). Lima, Perú: Instituto Riva Agüero.

Yauyo, E. (2013). Mapa de la Diócesis de Chosica [Figura]. Recuperado de https://4.bp.blogspot.com/tONNiYputhQ/Ud7Q4FyHQ-pI/AAAAAAAAABs/kMKwJJV2B8c/s1600/diocesis_plano.jpg

Anexo



Figura 4. Foto vista exterior iglesia La Virgen del Carmen, ubicado en el distrito de Comas- Km. 14 Av. Túpac Amaru (Miguel Vidal, 2017).

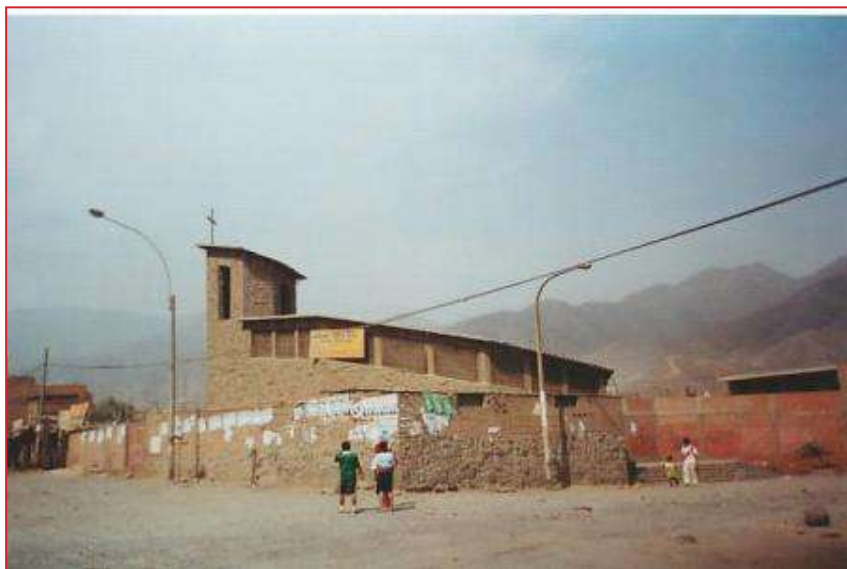


Figura 5. Foto Capilla Santa Rosa de Montenegro. San Juan de Lurigancho- Lima.



Figura 6. Foto Santuario Virgen de Cocharcas. Orcotuna-Junín.



Figura 7. Foto vista interior de la iglesia Ntra. Sra. de la Paz, del distrito de Comas. (Miguel Vidal, 2018).

Iconografía religiosa contemporánea

Construcción social y cultural de símbolos religiosos desde los creyentes

Rolando Macías Rodríguez

Introducción

A dentrarnos al tema de lo simbólico y lo iconográfico de los símbolos religiosos es acercarnos al punto central de lo que es lo mínimo de la existencia de un objeto o una imagen, letra o elemento al que se le designe un significado con un propósito. En ese sentido, me parece que es indispensable buscar los caminos por los cuales se les endosa ciertas funciones y características a los símbolos.

Partimos de la idea que los símbolos son un producto social y cultural no determinado, por el contrario, dinámico y con capacidad de transformarse en tanto la sociedad le atribuye importancia en su universo sagrado. Para orientar esta perspectiva, es necesario recalcar la importancia del sector social que consume, comparte y

construye a los símbolos: los creyentes. Es ingenuo, para el análisis, el olvidar la presencia de las instituciones religiosas como los productores de muchos de los símbolos religiosos, quienes en sí mismas son las creadoras de la iconografía de los símbolos de carácter religioso, sin embargo, el basarnos en la perspectiva jerárquica, solamente, nos hace perder los usos que le dan los creyentes de dicho símbolo.

Es decir, mientras que la perspectiva institucional religiosa proporciona un significado estático del símbolo sagrado, la comunidad de creyentes (aunque no es homogénea) le puede llegar a proporcionar una dinámica y funciones diferentes a los mismos elementos iconográficos que constituyen una figura sagrada.

Un ejemplo claro que podemos advertir sobre esta perspectiva es la figura de San Antonio. Este personaje, en muchas latitudes de la comunidad católica, es volteado de cabeza para obligarlo a que cumpla con las solicitudes que le hacen. Dado que es claro que, la institución religiosa no fue la creadora de estas prácticas y por ende, del dignificado de dicha acción, los creyentes son los que le dan forma a este santo, puesto que, en la mayoría de los casos, no les interesa la función iconográfica y significativa que tenga San Antonio, al colocarlo de cabeza, las mujeres, desde esta perspectiva, lo hacen para conseguir pareja. Es esta la discusión que se tiene en este artículo.

El artículo está dividido en tres grandes apartados. En el primero de ellos se hace una discusión teórica general sobre el proceso que conlleva pasar del símbolo al ícono y su análisis a partir de teorías históricas, antropológicas, sociológicas y psicológicas. Este espacio proporciona el campo de discusión para identificar cómo se producen los significados de un símbolo sagrado a partir de la relación que tiene en su configuración como símbolo o como ícono de una figura religiosa.

Después de este primer apartado de discusión teórica general, nos acercamos a una discusión particular, en torno a quiénes son los

productores de los significados de los símbolos. Para ello, se parte de la idea de los creyentes como constructores de este símbolo. Se utiliza la perspectiva antropológica de Elio Masferrer para ofrecer una alternativa de análisis e interpretación de la realidad. Bajo esta perspectiva, llegamos al apartado final, en el cual se analiza dicha perspectiva de producción de sentido y significado desde los creyentes en dos ejemplos contundentes de la sociedad mexicana: la Santa Muerte y San Judas Tadeo.

Para analizar cada uno de los ejemplos, se utilizan metodologías que van desde la sociología hasta la antropología, otorgando así una lectura plural del como las personas consumidoras de los símbolos sagrados, son quienes le proporcionan un significado específico a la sacralidad en función de sus necesidades y de sus particularidades. Así se llega a la conclusión de que los símbolos religiosos no deben ser solamente analizados desde la jerarquía religiosa, que otorgó el significado estático, por el contrario, si se complementa con la visión de los consumidores-reproductores-creadores de significados a los símbolos religiosos, visualizaremos una perspectiva amplia de la realidad sagrada que la sociedad y la cultura configuran a partir de las relaciones que tienen entre los creyentes y el símbolo.

De lo simbólico a lo iconográfico

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la sociedad mexicana siguió la tendencia de las sociedades europeas o estadounidenses por visibilizar la diversidad de grupos que forman parte de la propia configuración de la sociedad interna de cada nación o grupo cultural, de tal forma que se hacen presentes a partir de sus diversas formas de participación en el crisol formativo de una cultura. En el caso de México, si bien históricamente los elementos simbólicos se han mantenido en el imaginario colectivo, éstos a su vez han actuado como catalizador fundamental de muchos procesos y momentos

decisivos en la formación de lo que ahora es la sociedad mexicana; aunque es importante recordar la propia heterogeneidad de esta.

Las particularidades que se tienen en este país Latinoamericano son tales que sería poco útil hacer un intento de reduccionismo interpretativo para explicarlas, para ello ya tenemos algunas obras clásicas como *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra, por solo mencionar alguna. En este espacio tenemos otro objetivo. Lo que buscamos distinguir en estas líneas es cómo un individuo, o una sociedad, construyen el significado de un símbolo (en este caso una iconografía religiosa) en un contexto en el que se mantiene la importancia religiosa en una sociedad.

Símbolo, simbólico, simbolizador (objeto, sujeto, acción)

Como primer plano del panorama de la discusión es la presentación de la perspectiva teórica de lo que es un símbolo y la iconografía. El primer concepto cuenta con una amplia literatura sociológica, antropológica, filosófica, lingüística, política, artística entre otras ciencias que le han dedicado un sin número de horas analíticas para explicarlo y entenderlo. No es de interés particular hacer un aporte más a esta discusión, más bien nos interesa el proceso constructivo del mismo a partir de los propios constructores del símbolo, para el caso, los creyentes.

Sin embargo, no podemos partir de la *tabula rasa*, y utilizaremos una breve discusión sobre la construcción del símbolo. En primer lugar, coincidimos con la perspectiva, de Émile Durkheim cuando indica que la construcción de un “algo” tiene que ver con la relación entre dos instancias, por un lado, la existencia de un individuo y, por el otro, la existencia de una sociedad. La relación que existe entre la sociedad y el individuo es una simbiosis que conforma la organización misma de su reproducción. Para ello, el autor francés indica que:

La sociedad es una realidad *sui generis*; tienen sus caracteres propios que no se encuentran, o que no se encuentra bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen, pues, un contenido distinto que las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro de antemano que las primeras agregan algo a las segundas.

Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas, una multitud de espíritus diversos se ha asociado, mezclado, combinando sus ideas y sus sentimientos (...) (Durkheim, 2000, p.20)

En este sentido, identificamos un par de conceptos importantes para el desarrollo de lo simbólico. Por una parte, la representación individual y la colectiva son distintas, sin embargo, la individual aporta elementos constructivos a la colectiva. Siendo de este modo la construcción de un elemento social, podemos decir que los símbolos contienen la conjunción de dos procesos distintos de construcción. En primer lugar, porque al ser la sociedad un conjunto de relaciones de individuos, cuando los individuos representan sus perspectivas son el reflejo más la interpretación del propio individuo lo cual agrega elementos distintos a lo proporcionado por la misma sociedad. Posteriormente, el individuo proporciona esa interpretación al reflejo colectivo y la sociedad misma reconstruirá lo proporcionado por el individuo, de esta manera, es una relación constante de comunicación y aportes individuales a lo colectivo y viceversa. Es decir que ninguna construcción simbólica puede ser meramente individual ni meramente social, dependerá mucho del momento histórico y de a quién se le esté identificando como representante (individual o colectivo) para proporcionar la información sobre un símbolo en particular.

Por otro lado, el sociólogo francés identifica la cooperación transhistórica y espacial junto con el reconocimiento o aceptación de

una multitud que participa en la construcción no como un valor individual, sino como un constructo meramente social. Siguiendo esta hipótesis, identificamos que la participación individual diluye el carácter particular para conformar un integrante que comparte visiones o sentidos de un aspecto social particular, configurándose así un proceso de pérdida del individualismo por la ganancia social y la pertenencia a un grupo específico.

A partir de esta postura, nos dirigimos a dos puntos. El aspecto social de la construcción de un símbolo y la participación de la individualidad en la formación del símbolo. En cuanto al primer aspecto nos acercamos a la postura constructivista que tiene Marc Barbeta Viñas (2015) quien en su texto *El símbolo da qué pensar: esbozo para una teoría psicosociológica del simbolismo. Perspectiva cognitivo-afectiva e interpretación*, en este trabajo, el sociólogo hace un recorrido sobre distintas teorías del simbolismo desde las ciencias sociales para encontrar los resquicios de estas, así como sus aportes; sin embargo, no se queda con el análisis de dichas teorías, sino que propone los elementos centrales de lo que él categoriza como psicosociología del simbolismo.

La perspectiva psicosociológica del simbolismo presenta el elemento que nosotros identificamos en la postura de Durkheim, es decir, la participación en la construcción del símbolo por parte de la interpretación individual del sí mismo y de la sociedad que hace un individuo. El citado autor identifica que:

...el proceso de simbolización se produce desde la “organización primaria”, lo cual implica que el yo opera en distintos niveles en la formación de los símbolos, encargándose de la armonización de los deseos o estímulos energéticos del ello con los procesos cognitivos involucrados en la formación de símbolos (Barbeta Viñas, 2015, p. 180)

Como podemos percatarnos, en este aspecto se trata de que el individuo cuenta con diferentes niveles de construcción del símbolo, a

lo que él denomina *simbolización*, en cuyo caso refiere a la importancia de la relación entre el ello y el yo⁶⁶ para formar un símbolo. En ese sentido, se necesita invariablemente la sensibilidad de la perspectiva individual para proporcionar un significado específico al símbolo, el cual posteriormente se podrá compartir con la sociedad. Este elemento es clave, no se trata de compartir la simbolización (la perspectiva e interpretación individual) con la sociedad, sino que se comparte el símbolo en sí mismo, no como un elemento de *contenido específico*, más bien, un elemento de *contenido vacío* al que las interpretaciones individuales de los que comparten el símbolo, puedan transferir al símbolo mismo y así compartir con sus pares a nivel social, pero no necesariamente individual, el símbolo y no su simbolización, “las formaciones simbólicas se conciben como respuestas personales -afectivas, libidinales- a los contextos socioculturales e interpersonales” (Barbeta Viñas, 2015, p. 181).

En consecuencia, a lo anterior, se identifica que “los símbolos significan la realidad social, la organizan, la orientan y clasifican los pensamientos y las acciones. Sirven para que sujetos y grupos se comuniquen, expresen su identidad (a veces más íntima) y se cohesionen” (Barbeta Viñas, 2015, p. 190). Esta perspectiva abre otros ejes de análisis y nos permite reformular la construcción de los propios símbolos. Para ejecutar su perspectiva, el sociólogo citado propone tres aspectos centrales en este sentido a su teoría cognitivo-afectiva: 1) [la] visión propiamente psicosociológica del simbolismo, donde símbolo y universo simbólico constituyen un espacio de mediación

⁶⁶ Dentro de una teoría psicoanalítica de la cual parte el autor parte, presenta la relación del ello y el yo, por lo que forzosamente necesita de una interacción con el súper yo, categoría necesaria dentro de la relación del individuo y la sociedad, incluso siendo ésta la parte latente en la designación de las acciones del individuo. Sin embargo, si tomaremos en cuenta la perspectiva del interaccionismo simbólico de George H. Mead estaríamos trabajando en la relación del “yo” (individual) y el “mi” (el yo social) el cual manifiesta el proceso de participación social. En este sentido, “lo que hacen ...[los] símbolos es escoger las características particulares de la situación a fin de que la reacción a ellas pueda estar presente en la experiencia del individuo” (2009 [1973], p. 154). En consecuencia, se trata de una relación perentoria en la construcción del símbolo mismo, así como del actor-individuo.

y síntesis entre los niveles personal (...) y sociocultural (...) en un marco histórico concreto; 2) (...) las relaciones interpersonales, con sus correlatos afectivos más o menos conflictivos, se ubican ya en el núcleo del proceso de simbolización y; 3) en la medida que los discursos sociales son en parte procesos de simbolización de la vida social, pueden ser sometidos a un análisis interpretativo que interroge la dimensión significativa e intencional de los símbolos discursivos. (Barbeta Viñas, 2015, pp. 191-192). Como podemos notar, estos tres aspectos denotan una reconfiguración en la perspectiva del cómo podemos analizar los símbolos desde el aspecto individual que refleja el aspecto social.

La segunda perspectiva que denotamos desde la postura de Durkheim es la de la escuela simbólica antropológica de Geertz. Al identificar lo que nos ofrece Geertz como alternativa para entender los elementos simbólicos dentro de una sociedad, nos proporciona un elemento complementario que remite la construcción de los símbolos a partir de la relación individuo-sociedad, es decir la cultura.

Desde el punto de vista cultural, se identifica la existencia de un conjunto de símbolos que conforman lo que se denomina *cosmovisión*. Siguiendo la postura del antropólogo enunciado antes, él define que la “cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; en su concepción de la naturaleza, de las personas, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese *pueblo*. Los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente” (Geertz, 2006, p.118).⁶⁷ Dicho en otras palabras, desde una perspectiva antropológica como esta, los individuos se vuelven actores activos en tanto participan de la relación en una sociedad que configura una cultura.

Repensando esta referencia, hicimos énfasis en el elemento que Geertz denomina *pueblo*, ya que, al partir de una perspectiva antropológica, la comunidad que conforma un conjunto de normas específicas

⁶⁷ Énfasis del autor del presente texto.

de identificación a partir de la comunicación y desarrollo de los símbolos específicos conforma así un *pueblo*. Si este *pueblo* se constituye como tal, proporcionará el desarrollo de su cosmovisión; pero al igual que lo discutido en líneas anteriores, es necesario que los actores sean activos para mantener la configuración permanente del símbolo y producirlo a partir de las relaciones y reacciones que hacen los individuos.

El otro elemento que destacamos en esta perspectiva antropológica es lo del sistema religioso y los ritos. En este espacio solo abarcaremos algunos elementos del primero ya que del segundo he realizado el análisis respectivo en otros espacios.⁶⁸ El sistema religioso es indispensable para el análisis que estamos aquí realizando, no solamente por la particularidad de la conformación del mismo mediante un conjunto de símbolos, como lo entiende el propio Geertz y con el cual concordamos, sino que además, desde nuestra perspectiva, el sistema religioso es la estructura de la sociedad donde se finiquitan los sistemas simbólicos dado que la realidad que los creyentes construyen se basa fundamentalmente en símbolos, los cuales utilizan como medio de simbolización a partir de la acción en la vida cotidiana; Geertz lo expresa de la siguiente manera, “la religión, es en parte un intento (...) de conservar el caudal de significaciones generales en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta. Pero las significaciones solo pueden “almacenarse” en símbolos” (2006, p. 118). Con la cita anterior caemos en un nuevo tema de discusión que identifica este antropólogo: la organización de la *conducta* individual.

Hasta el momento hemos identificado que los símbolos son un conjunto de elementos que se desarrollan a través de la interacción existente entre la sociedad y los individuos, pero no hemos indicado la participación del individuo después de haber reconstruido, resemantizado

⁶⁸ He realizado este análisis bajo esta perspectiva en torno a los rituales religiosos bajo esta perspectiva, véase Macías Rodríguez, Rolando (2014b) “Fiesta y devoción a San Judas Tadeo en la Ciudad de México” en Bahamondes González, Luis & Vera Gajardo, Antonieta (eds.) Representaciones religiosas y devociones al margen, Santiago de Chile, CISOC /Universidad Alberto Hurtado, pp.59-82

y reinterpretado el símbolo mediante la interacción social. Ahora pasaremos a identificar la importancia de este proceso para poder tener la acción final: la conducta.

Bajo este panorama podemos identificar entonces tres momentos distintos del proceso de simbolización: en primer momento la sociedad proporciona al individuo el sistema simbólico del cual se aferrará para configurarse como miembro de esa sociedad; posteriormente podemos decir que el individuo interpreta y reforma dichos elementos simbólicos a partir de sus concepciones y retornará a la sociedad en tanto perteneciente a una cultura y por ende como componente de una cosmovisión cultural; finalmente, el individuo al haber obtenido de la sociedad el sistema simbólico e interpretarlo se dispone a utilizarlo mediante su simbolización para efectos de su conducta. Este proceso simbolizador refleja la necesidad de actores activos, entendido así el individuo, pero también la sociedad y la cultura como entidades simbólicas activas. Todos y cada uno de los sistemas simbólicos (incluyendo los religiosos) los cuales constituyen una sociedad, parten de estos tres principios.

En complemento de esta primera conclusión, retomamos a Durkheim cuando indica que se debe identificar una particularidad superior de los símbolos, denominada como *representaciones figurativas*; la propia particularidad tiene una connotación global, dado que se trata de la composición de estas (entiéndase los símbolos) y les designa una santidad,⁶⁹ expresándolo de la siguiente manera:

...las representaciones figurativas (...) poseen el máximo de santidad; es en ellas, pues, que se encuentra la fuente de la religiosidad, de la cual los objetos reales que estos emblemas representan no reciben más que reflejo (...) ante todo un símbolo, [es] una expresión material de alguna otra cosa.

⁶⁹ Para Durkheim, la santidad es una expresión de la propia sacralidad, una de las partes en las cuales está dividido el mundo (lo sacro y lo profano), en consecuencia, la categoría de santidad es la representación más cercana de lo que conforma la sacralidad y así los símbolos primarios de una sociedad.

...él expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por una parte, es la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o el dios totémico. Pero, por otra parte, es también el símbolo de esa sociedad determinada que se llama clan” (Durkheim, 2000, p. 218)

Con lo expuesto por el sociólogo, nos percatamos de algo importante y que es necesario tomar en cuenta. Los símbolos, es decir, las *representaciones figurativas* no son necesariamente reconocidos y valorados por todos los miembros de una sociedad, o *pueblo* en palabras de Geertz, sino que son representativos de una sociedad determinada que Durkheim define como *clan*. A esta sociedad determinada le corresponde un conjunto de símbolos en particular los cuales no necesariamente son compartidos en la sociedad o cultura general a la cual pertenecen, siendo así que la adquisición de ese símbolo sea tomada de un conjunto general de símbolos que la sociedad general proporciona y se vuelve resignificado por este *grupo social*. Este panorama nos lleva entonces a discutir la adquisición de los símbolos de una sociedad general; para ello, retomamos la iconografía como centro de la discusión en un sistema religioso.

Lo iconográfico: ¿producto o productor?

La sociedad en particular está compuesta en sus elementos más básicos por ese sistema simbólico que los hace únicos, sin embargo, una de las características principales de este sistema es que al pertenecer a una sociedad está sujeto a una diversidad de interpretaciones, como lo analizamos anteriormente. A consecuencia de ello, los símbolos “forman un sistema o red de correspondencia que a veces resulta evidente solo de forma parcial” (Rohde, 1982, p. 143). Al ser un sistema de interpretación es necesaria la indicación de un meta-sistema que construya de forma permanente el significado de

los símbolos para evitar que tenga una variabilidad que dificulte la relación social al interior de un sistema sociocultural concreto. En este sentido, para el caso del sistema religioso católico, se desarrolló un sistema que definía el simbolismo de cada elemento dentro del sistema particular: la iconografía.

Abordar el sistema religioso católico es sumamente complicado, puesto que es uno de los sistemas simbólicos con una larga data y con profundos cambios a medida que las sociedades lo van adquiriendo o adaptando. Sin embargo, dado que los estudios de caso que veremos más adelante pertenecen a este universo, es importante ofrecer ciertas directrices para el análisis.

Uno de los primeros elementos que hay que enunciar es que el sistema religioso católico ha identificado y construido una serie de elementos, es decir símbolos –representaciones figurativas– dentro de su mismo sistema simbólico. Dado que el ser humano es un ente que basa su accionar en las facultades empíricas, es decir lo físico, a partir de la Edad Media (en la sociedad europea),⁷⁰ la sociedad perteneciente a este *sistema* católico desarrolló las representaciones palpables del sistema simbólico católico. A partir de ello, tomó importancia la *iconografía*.

La *iconografía* la entendemos desde su origen etimológico como la descripción o estudio de las imágenes, esto proveniente de la palabra raíces griegas eikwn (imagen) y grafein (escritura) conformando la palabra eikonografía, la cual construyó la palabra latina iconographía.⁷¹ Este significado de la palabra nos aporta dos elementos: estudio e imagen. Como se indicó anteriormente, siguiendo a Durkheim, las imágenes son representaciones de los símbolos que pueden tener diferente naturaleza, lo cual va desde una letra, hasta

⁷⁰ A pesar de que la realidad que analizaremos en las páginas siguientes no es la europea, sino la mexicana, no está de más indicar la importancia en cuanto proceso histórico que el catolicismo tuvo en Europa para entender el desarrollo que tiene el mismo en México, tanto en la época colonial como en la actualidad.

⁷¹ Significado retomado de la RAE en <https://dle.rae.es/iconograf%C3%ADa>

una imagen pictórica o incluso una imagen tridimensional. Por otra parte, ahora sabemos que los seres humanos como especie, aprendemos más fácil a partir de imágenes (símbolos) y en el momento de la Edad Media europea o la Época Colonial americana se utilizó mayoritariamente a las imágenes para transmitir el significado de los símbolos religiosos que se buscaba que compartiera el *clan* católico.

En un sinnúmero de ocasiones podemos percatarnos de la importancia de los símbolos en el sistema católico. Dentro de este sistema, se han identificado algunos elementos que se distinguen como símbolos particulares a partir de la temporalidad que ya hemos mencionado. Nos interesa destacar unos elementos que posteriormente identificaremos en los casos de estudio en particular, para ello utilizamos la obra *Simbología Iconográfica de los Santos* una obra de Teodoro Úzquiza Ruíz (2012) en la cual el autor hace un extenso recorrido por los símbolos más utilizados dentro de la iconografía religiosa católica.⁷²

En primer lugar, encontramos el *nimbo* el cual se deriva de la palabra latina *nimbus* la cual es entendida como una nube luminosa que rodea a los dioses y que para el caso del sistema católico es representado por la aureola sobre la cabeza (Úzquiza Ruíz, 2012, p. 2). Es importante este elemento iconográfico porque nos designará la sacralidad del personaje en cuestión. Por otro lado, tenemos un *báculo* el cual es representativo de fundadores (Úzquiza Ruíz, 2012, p. 6). Estos elementos son importantes para lo que se desarrolla más adelante.

Sin embargo, a pesar de la persistencia de ciertos elementos que son identificados como primordiales en el sistema simbólico católico, existen algunas ocasiones en que se pueden construir con el

⁷² Entendemos la iconografía religiosa católica como el conjunto de símbolos específicos que el sistema católico ha identificado con ciertas características y determinados significados para representar a sus figuras sagradas en las representaciones, ya sean pictóricas o escultóricas.

fundamento de la inserción de dichos elementos en un nuevo sistema simbólico social. Este es el caso que identifica Olaya Santaful (2008) y lo expone en su artículo *Invencciones iconográficas en América. El caso de Santo Tomás y el de Santiago mata-indios*, en el cual hace un recorrido sobre los elementos históricos donde identifica cómo ambos personajes son transposicionados en el universo de la memoria a partir de relatos o pictografías iconográficas en las que se destaca la participación de estos “personajes” en el mundo americano en la Época Colonial. La autora concluye indicando que “la creación de una leyenda de Santo Tomás en América fue una creación europea para introducir al Nuevo Mundo dentro de la historia de la humanidad y para justificar el restablecimiento de la fe católica en territorios donde supuestamente se habría perdido” (Santaful, 2008, p. 50).

En este sentido, lo que hay que rescatar de esta conclusión (más allá del impacto histórico que pudo haber tenido), se destaca cómo los significados de los símbolos son inventados a partir de un fin concreto, es decir, establecer un símbolo y su significado en un contexto particular, convirtiéndose así en parte del universo de referencia de la cosmovisión del sistema simbólico cultural en cuestión. Consecuentemente a lo anterior, el significado tiene un papel social y representa una visión particular de un grupo social que compone la comunidad en general. La autora expone finalmente los resultados al decir:

Detrás de todo esto están las necesidades vitales de los individuos que buscan signos que les otorguen certezas y ciertos elementos reconocidos y reconocibles para moverse en la incertidumbre del nuevo escenario. Pero también están las necesidades colectivas institucionales, necesidades religiosas y políticas que a veces forman la realidad para acomodarla a estrategias establecidas y fabricadas (Santaful, 2008, p. 57)

Como bien lo indica la historiadora, la construcción del significativo puede tener diversos motivos para ser construido, lo cual nos lleva nuevamente al terreno de la necesidad de homogeneizar ciertos elementos para poder relacionarnos en una sociedad común. Así mismo, el otro elemento que rescatamos de su postura es la existencia de necesidades institucionales, tanto políticas como religiosas. Siguiendo este orden de ideas, debemos reconocer que la participación en la esfera política de la sociedad mediante sus sistemas simbólicos y significativos de los mismos configura un conjunto de choques en tanto la búsqueda por su representación en tanto gana espacios en la dinámica de las relaciones sociales de la sociedad.

En este sentido, el sistema católico ha configurado a los “personajes” que ostentan la participación política en la sociedad y concatenan los distintos sistemas simbólicos (el político y el religioso), me refiero a los Santos. El santo es considerado como un baluarte en el epítome de la representación de un sujeto que se acerca, en su forma más pura, a la perfección de cómo se debe relacionar una persona con Dios. Pero este significado iconográfico no lo es en todos los sentidos ni en todos los sistemas simbólicos por igual, ya que existen otras referencias. En tanto lo anterior y siguiendo la hipótesis de la autora citada anteriormente, podemos traer a la discusión la postura que hace sobre el tema el filósofo José Miguel Marinas quien explica que “el santo, en tanto que ícono, es una producción de sentido. El ícono, la imagen que el santo encarna y que le da sentido, es también un invento, es una creación de nuevo” y continúa explicando que los mitos y sus rituales o ceremonias “tienen valor político, pues acostumbra a una comunidad al ícono del santo” (2014a, p. 30). Como lo expone el filósofo español, soportando la hipótesis de Santaфuentes, es importante y casi necesario la existencia de invenciones iconográficas de los símbolos -en este caso santos-religiosos.

En consecuencia, es necesario definir que la participación del sistema simbólico religioso en la configuración de un significado

dado a un determinado símbolo o ícono ha sido “inventado” con el propósito de resolver necesidades individuales y colectivas, ya sean de una sociedad o cultura o de una institución política o religiosa particular. Cuando los elementos simbólicos que destacamos anteriormente fueron signados para determinar y contener cierto significado en un particular sistema simbólico religioso, no está de más recordar que aún así la misma comunidad perteneciente al propio sistema simbólico puede mediar el significado de dichos elementos icónicos para adaptarlos al último elemento que indica Geertz: la conducta. Empero, esta conducta también es reflejo de otro de los elementos que identificó Santafe: la incertidumbre. Por consiguiente, la incertidumbre es un conjunto de estímulos fuera de lo establecido que provocan las necesidades de encontrar sentido a la interpretación de lo que está impactando al individuo y a la sociedad; de esta manera, las propias sociedades se ven en la necesidad de “inventar” estos significados icónicos para reconfigurar el sistema simbólico y adaptarlo en un acto político que puede ir incluso en contra de los propios intereses manifestados por las instituciones políticas o religiosas. De esta manera, los individuos modifican el significado simbólico y son capaces de dar un giro incluso a las instituciones, pero para ello es indispensable caracterizar su importancia y el rol de los símbolos e iconos en una sociedad.

Dentro de la sociedad pueden configurarse una serie de subsistemas que se reproduzcan de forma autónoma, lo que se conoce como los sistemas autopoéticos. Este tipo de sistemas simbólicos necesita un conjunto de significaciones que los hagan válidos. Partiendo de la literatura antropológica, destacamos el trabajo de Víctor Turner para quien los símbolos son extremadamente importantes en una cultura determinada. Así mismo, en conjunción con la importancia de los símbolos son los rituales que giran al rededor de ellos. Por lo tanto, este autor determina la función de los rituales en tres con características específicas: “1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas

religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo” (2007, p. 22). En la perspectiva de este autor, hacemos notar como cada una de las funciones del ritual enfatizado a través de los símbolos implica una relación del símbolo con un ser social.

Para el caso de la primera función, se refiere a la necesidad de un observador y un observado, la relación entre el sujeto y el símbolo se vuelve un vínculo que promueve, en muchos casos, la construcción del propio significante a partir del involucramiento social y el mismo símbolo. En el segundo caso, se vuelve una relación tripartita, ya que, el mismo autor, hace una distinción entre el especialista religioso y los “simples fieles”;⁷³ implicando que el símbolo y su participación en el ritual tendrá significado diferente para los dos grupos diferenciados (especialistas religiosos y fieles), lo cual implica una posibilidad de construcción diferente del significado aplicable a partir del grupo al que los sujetos pertenezcan. Finalmente, Turner acerca la importancia del agente externo y su interpretación a partir de la relación entre el símbolo y quien lo simboliza en medio del ritual, respondiendo a una nueva categoría de construcción simbólica al encontrarse fuera del sistema cultural específico en el que se está haciendo el ritual y, por tanto, depositaria del significado.

Partiendo de las ideas antropológicas, ubicaremos la discusión siguiente en la perspectiva que Turner identifica como número dos,

⁷³ Como se pudo advertir en la cita, el autor no hace un énfasis en el adjetivo simples, sin embargo yo sí la hago en tanto que implica una categoría de inferioridad, la cual no comparto, puesto que, si bien es cierto que dentro de las comunidades religiosas existen actores identificados con mayor autoridad al interior de la comunidad religiosa (sistema religioso), existen los actores que se encuentran fuera de la estructura de dicha comunidad y aún así son fieles o creyentes de todos o casi todos los símbolos que identifican a dicha comunidad religiosa. Así mismo, el hecho de identificar la categoría como simple, indicaría que, por relación lógica existen los fieles complejos o completos, lo cual implica categorías de quienes están más cerca y más lejos de lo que se debe realizar en la expresión de creencia o fidelidad al sistema simbólico religioso en cuestión. Por el contrario, la postura que abordo en este trabajo es la de identificar a que todos los creyentes / fieles, tienen la misma validez sin colocarles un adjetivo de superioridad o inferioridad de acuerdo con su posición estructural en el sistema simbólico religioso o incluso, en el sistema sociocultural al que pertenecen.

el significado de los símbolos en los rituales por parte de los especialistas religiosos y los “simples” fieles, como lo notaremos a continuación.

Los creyentes como constructores de sistemas religiosos

Para comenzar con la incorporación de la construcción de los significados y, por tanto, de los sistemas simbólico alrededor de un ritual religioso, es necesario identificar que, desde la perspectiva que utilizamos en este análisis, no pretendemos hacer una diferenciación entre quienes son mejores o peores en la expresión del significado de los símbolos religioso, por el contrario, es necesario hacer una evaluación de los conceptos utilizados por los analistas de la realidad y evitar así las degradaciones. En ese sentido, la perspectiva que utilizamos es la del creyente, basándonos en la obra antropológica de Elio Masferrer (2004, 2013), quien discute los diferentes acercamientos que se han tenido a la forma en cómo se investiga la construcción de los sistemas religiosos.

Masferrer parte de la siguiente hipótesis. En las sociedades complejas de Latinoamérica la sociedad tiende a construir continuamente nuevas formas de significación a los sistemas ya establecidos, por lo tanto, no podemos partir de un análisis unívoco desde la perspectiva sociológica (institucional) dado que la complejidad de las sociedades y sus culturas, provoca nuevas formas de interacción y configuración de sentidos a mismos sistemas simbólicos ya planteados, como es el caso de mi propuesta de un santo-símbolo al que se le adjudican determinados significados a partir de sus componentes.

Dicha perspectiva propone un camino diferente para entender la simbolización que se hace de los símbolos en un sistema religioso. La existencia de una estructura social que se identifica como aquella que

ejerce y ejecuta el poder de designación de los significados, como lo mencionaba el propio Turner, es un camino para entender parte de la realidad, sin embargo, si nos quedamos solamente con esa visión, perdemos el otro sector social que no pertenece a los especialistas religiosos, es decir, los creyentes. En consecuencia, se necesita partir de los creyentes, pues ellos son en sí mismo la fuerza que mantiene la cohesión y continuidad de un sistema religioso (Masferrer, 2013, pp. 39-43).

Bajo esta línea de pensamiento, es necesario entender que la construcción que los creyentes hacen de sus mismos sistemas simbólicos tiene dos funciones. Por un lado, se validan ante una comunidad de pares en tanto pertenecen a una comunidad jerarquizada que determina los significados de los propios símbolos, pero reconocen que no necesariamente deben seguir la perspectiva de la autoridad; puesto que en muchos casos, como hemos recogido en nuestro trabajo de campo a través de las entrevistas, el hecho de reconocerse como, por ejemplo, “católicos” implica que tengan que ir a misa, mientras que de acuerdo a la jerarquía institucional, aquellos que son bautizados y no acuden asiduamente a misa, no son “buenos” católicos; empero, los creyentes se identifican como católicos a pesar de no cumplir con todo lo que la jerarquía dice. En ese sentido, los creyentes razonan que la creencia no está basada en la confianza o seguimiento de una autoridad (especialista religioso), sino en la relación que existe entre los símbolos y quienes creen en dichos símbolos. El sistema religioso se mantiene por lo que ellos crean o no, y no de lo que les dicen qué se debe o no creer.

Por otra parte, cuando los creyentes configuran o reconfiguran los propios sistemas simbólicos de un sistema religioso, se apropian de ellos. Al realizar dichas acciones, se vuelven creadores y reproductores de un sistema que funciona para ellos, haciendo que el mismo sea dúctil y moldeable de acuerdo con las necesidades que se vayan presentando ante los creyentes. Elio Masferrer lo expresa de esta manera:

...el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas por los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Buscar la perspectiva del creyente...abre caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas...Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran como sistemas de poder de los laicos... (Masferrer, 2004, p. 50)

Como se puede advertir en la cita anterior, el acercar nuestra mirada a la visión que tienen los creyentes nos permite adentrarnos en una complejidad de construcciones y reconstrucciones de símbolos diferente a los establecidos, no partimos de la binariedad de lo correcta o incorrectamente hecho. El punto de origen es el dinamismo en sí mismo, sin estabilidad concreta, más si con ciertas tendencias. Bajo este panorama es que realizamos la exposición de los siguientes ejemplos para identificar los puntos claves de interpretación y creación de significado que se realiza desde los propios creyentes.

Iconografía y símbolos religiosos modernos en la Ciudad de México

Como advertimos en líneas anteriores, partimos de la noción de que un símbolo complejo (figura sagrada) está compuesto de diversos elementos que configuran su ser. Bajo la perspectiva de la iconográfica ya analizada, partimos entonces de la composición particular y no total del símbolo, dicho de otro modo, en esta ocasión partiremos de los componentes de una imagen-símbolo para identificar cómo los creyentes de los símbolos que traemos como ejemplo, significan o resignifican algunos de esos elementos a partir

de su perspectiva, la cual puede ser coherente a su medio social o a su visión del mundo particular pero no social.

El primer ejemplo que traemos a la discusión es la imagen-símbolo de la Santa Muerte. Para comenzar a expresar la configuración de sus componentes, es importante advertir a qué nos referimos con imagen-símbolo. Partimos desde la perspectiva de análisis en la cual en sí misma la imagen expresada por la santa muerte es un símbolo en sí mismo. Lo denomino como tal partiendo de los propios creyentes al identificar a este personaje sagrado que representa para ellos un conjunto de capacidades transformadoras de la realidad.⁷⁴

Para ello describiremos brevemente cómo es la imagen de la santa muerte. Es una figura esquelética de un ser humano vestida con una túnica o hábito estilo franciscano de color negro, se le alcanzan a observar las manos y los pies (en la mayoría de los casos) destacando su característica de osamenta. Si bien estos son los elementos más generales de la imagen de la santa muerte, es necesario advertir la presencia regular de un elemento más: la guadaña. Este conjunto de elementos es la representación más común que podemos encontrar de la Santa Muerte. Ahora bien, cuando se encuentra acompañada de este conjunto de elementos podemos indicar que es el símbolo de *protección* o *resolución* de problemas generales, aquellos que van desde salud hasta cuestiones laborales, pasando por necesidades específicas como dinero o amor hasta solicitudes de respuestas a preguntas existenciales filosóficas o existenciales sociales (ver imagen 1).

A partir de la expansión del culto desde los años 90 del siglo XX en la ciudad de México, se han ido incorporando nuevos elementos

⁷⁴ Dado que no es parte de la discusión de estas líneas ahondar en la construcción conceptual de imagen-símbolo o santo-símbolo como se hará notar en el siguiente ejemplo (san Judas Tadeo), solicitamos al lector remitirse al texto Macías Rodríguez, Rolando (2016) "Entre espacio y tiempo. Devoción a San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la ciudad de México" *Mitológicas* n. 31, Centro Argentino de Etnología Americana, pp. 55-80

que le han dado no solo una modificación a la misma imagen-símbolo general, sino que ahora, son configuraciones particularizadas a partir de lo que estos elementos significan desde la perspectiva de los creyentes.



Imagen 1. (Altar a la Santa Muerte en Ayotla, Ixtapaluca, Estado de México, México, 28 de junio de 2019, Archivo personal)

Un ejemplo de ello es la investigación realizada por la historiadora Nayeli Amezcua Constandce (2010) en su investigación en uno de los puntos principales de la devoción a la Santa Muerte, el barrio de Tepito, ella logra identificar la incorporación de nuevos

elementos a la imagen-símbolo. Al describir el altar más importante de la santa relata:

La vitrina está enmarcada por hileras de mosaico blanco adornados por guías de flores sintéticas. A la izquierda hay una pequeña estructura que soporta algunos floreros y del lado derecho hay cuadros con imágenes de la Santa. Dentro de la vitrina se encuentra una imagen de la Señora de aproximadamente un metro y medio de alto, probablemente de yeso, con una larga cabellera lacia y negra y sosteniendo una guadaña en la mano derecha y un cetro en la mano izquierda, llena de anillos de oro y piedras. De su cuello penden diversos dijes y crucifijos de oro. Cada mes su vestido cambia, donado por alguno de sus fieles, quienes deben hacer fila hasta por 24 meses. En ocasiones que he acudido al altar he podido verla vestida de diversos colores o de novia. Detrás de la imagen y a sus lados, dentro de la misma vitrina, se encuentran diversos cuadros de la Santa representada de múltiples maneas, desde la clásica figura descarnada que sostiene una guadaña, hasta una mujer morena con túnica (Amezcuca Constande, 2010, pp. 118-119).

Lo que describe la autora es la capacidad de modificación en sus características que tiene la imagen-símbolo para sus creyentes. Al no existir una autoridad específica en la asignación de elementos a la Santa Muerte, se vuelve un símbolo que se puede modificar de acuerdo con las necesidades de los propios creyentes. Esto mismo lo enfatiza al indicar, la presencia de los altares ambulantes (aquellos que llevan los devotos a la celebración del 1 de noviembre al principal lugar de peregrinación en Tepito) al igual que las particularidades que la imagen-símbolo tienen. La historiadora continúa relatando, “A pesar de que las imágenes de bulto que se pueden encontrar vienen ya con un atavío de un color preciso, según la necesidad del devoto, los fieles de Tepito visten a sus Santas de maneras

peculiares sin importar el color original de su imagen” (Amezcu Constandce, 2010, pp.123).

En esta peculiaridad que rescata, se hace hincapié en el hecho de que los propios creyentes de la Santa Muerte la transforman los elementos de los cuales se compone la imagen “tradicional”, es decir, se apropian de ese símbolo al modificar su iconografía simbólica. En este aspecto, no solamente los actores sagrados se vuelven activos dentro de la relación del creyente y el símbolo, sino que también el creyente es activo para el símbolo en cuestión. Por tal motivo, los símbolos no se mantienen generales en lo público, sino que son transformados por quienes los tienen como símbolo. De acuerdo con lo anterior, se identifica que las modificaciones de los colores son los siguientes:

Dorado (prosperidad material y espiritual, éxito), plateado (poder de la oscuridad y de la luna), blanco (pureza), negro (protección en contra de brujerías, para dañar a alguien), rojo (amor, sexo y armonía con la pareja), azul (armonía entre el cuerpo y la mente), azul claro (entendimiento espiritual, bondad y felicidad), café (para llamar a espíritus del más allá), amarillo (suerte y fortuna), verde (salud y longevidad, para mantener unidos a los seres queridos, para solucionar problemas de índole legal), morado (para transformar energías negativas en beneficios), gris (para confundir a los enemigos), ámbar (asuntos desesperados, personas con alcoholismo o adicción a las drogas), hueso (armonía en casa o negocios). (Amezcu Constandce, 2010, pp. 123)

Podemos percatarnos que los propios creyentes le asignan las diferentes capacidades a partir de los colores que se modifican en el exterior del símbolo. Si bien es cierto que no todos los creyentes aceptan estos significados, la cantidad de colores y la variabilidad de lo que representan, implica la diferencia de los creyentes en su

devoción a partir del espacio de acción de su símbolo, configurado a partir de sus necesidades.

El otro ejemplo que traemos en estas líneas es la devoción a San Judas Tadeo. En este caso y a diferencia de la Santa Muerte, este santo-símbolo pertenece al universo sagrado del mundo católico oficial, el cual indica una consideración que tomar en cuenta, dado que parten desde una visión de lo establecido por una jerarquía especializada. En consecuencia, la transformación que hacen los creyentes de este símbolo es aún mayor y representativa para los propios ellos mismos, se vuelve algo íntimo y personal que, sin duda, modifica el aspecto significativo del símbolo.

En el caso del santo-símbolo del universo católico lo describimos de la siguiente manera: es un hombre de aproximadamente 35-40 años⁷⁵ con barba y facciones alusivas a como se representa Jesús, una lengua de fuego (flama) sobre la cabeza, un báculo, una túnica verde con blanco y una imagen en moneda o plato redondo representando el oro con la imagen de Jesús. Lo primero a destacar en esta descripción es que, dependiendo del momento histórico y del espacio geográfico, los colores de la túnica, así como el elemento que trae, en lugar del báculo puede ser un hacha, una lanza, una daga, la biblia, una rama de olivo, una sierra, una cachiporra, entre otros (Macías Rodríguez, 2014a, p. 195; Macías Rodríguez, 2018). Aunque, para el caso mexicano, solamente se reconoce las características de la descripción hecha. (ver imagen 2, 3 y 4)

⁷⁵ Hay que recordar que, aunque el santo es representado de esa edad, de acuerdo con el martirologio católico aceptado, Judas Tadeo falleció después de ser martirizado, junto con Simón el Cananeo el 28 de octubre del año 70. Siguiendo esta tradición religiosa tendríamos que la edad del santo debió ser entre 65 y 70 años, sin embargo, a partir del siglo XX y especialmente en la ciudad de Chicago, EUA, se modificó su representación rejuvenecida (Macías Rodríguez, 2014^a, pp. 148-153 y 190-195)



Imagen 2. San Judas Tadeo con hacha. Guatemala, 2 de agosto de 2014, Archivo Personal



Imagen 3. San Judas Tadeo CDMX, México, 28 de julio de 2017, Archivo Personal



Imagen 4. San Judas Tadeo báculo en mano izquierda y en mano derecha, 20 de febrero de 2020, Archivo Personal

De acuerdo con las autoridades eclesiásticas, la representación de San Judas Tadeo respecto al elemento que pueda tener en la mano representa el método por el cual fue martirizado, sin embargo, para el caso de los creyentes en México, ese significado no es reproducido, por el contrario, ellos determinan un significado distinto a partir de en qué mano ostenta el báculo. Por ejemplo, para algunos de los creyentes que compartieron su devoción en entrevistas, ellos resignifican el lado respecto a su propia perspectiva y situación social. En el primer aspecto, “Si la imagen porta el bastón con la mano derecha, la imagen de San Judas Tadeo es buena, en otras palabras, es el protector de aquellas personas buenas, de los que no se meten en problemas, tienen una vida honesta y mucho menos están inmiscuidos en cuestiones delictivas, bandas juveniles.” (Macías Rodríguez, 2014a, p. 200). En este sentido, nos podemos dar cuenta que la presencia de un elemento iconográfico del santo-símbolo para los creyentes no representa lo que la institución religiosa indica, por el contrario, le proporcionan un significado para identificar al “tipo” de creyente. Los distintos “tipos” de creyentes que los mismos creyentes realizan, parten de la actividad social (contexto socio cultural) al que pertenecen y buscan proporcionar un significado positivo frente a las numerosas críticas y estigmatizaciones que se hacen sobre este grupo de creyentes.

En contraste, cuando el santo-símbolo trae el bastón del otro lado, “en la mano izquierda, es el símbolo distintivo para identificar a las personas que están involucradas en malos pasos, inmiscuidos en violencia social, reclusión, intoxicación, narcotráfico, rateros, malvivientes, secuestradores, etcétera; en general, a todos aquellos que tuvieran que ver con daños a sí mismos o a otros al infringir la ley.” (Macías Rodríguez, 2014a, p. 201). Lo destacable de estas perspectivas son dos puntos. En primer lugar, son construcciones simbólicas que se hacen de uno de los elementos representativos del santo-símbolo a partir de las diferentes comunidades que son creyentes, es decir, aunque son creyentes de la misma figura sagrada, se

identifican a partir del significado de un símbolo. En segundo lugar, las construcciones simbólicas iconográficas realizadas a partir de los propios creyentes son moldeables y modificables.

En una de las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, una devota que identificaremos como “Gloria” como seudónimo, planteaba lo siguiente:

hijo....si te das cuenta, el mío es derecho, y así como él y nuestro señor Dios debemos irnos por el camino del bien, pero por aquellos que no son como nosotros y se metieron en malas compañías e hicieron cosas malas, le cambiaron el bastón y por eso dicen que todos somos rateros y malos, mira hijito, yo vengo con mi hijo y mi nieta y no somos malos, mi hijo trabaja y yo vendo dulces mientras cuido a mi nieta, no somos malos, pero por los malos creen que todos somos así” (Señora “Gloria”, 2013).

Partiendo de lo obtenido en las entrevistas, tampoco es un significado que sea aceptado por todos, nuevamente destacamos la posibilidad de cambio que se hace a partir de las concepciones individuales de cada persona, partiendo del ambiente sociocultural en el que se desempeñan. Estos ejemplos son para identificar cómo las sociedades son quienes construyen los significados de los símbolos, aunque los símbolos pertenezcan a uno o más universos sagrados.

A modo de conclusión

Las relaciones existentes entre los creyentes y sus símbolos son construcciones a partir de su cosmovisión social y cultural, dado que se hacen entre los individuos y el símbolo sagrado. Es decir, en el siglo XXI las relaciones sociales que existen han tomado una dimensión diferente a las concepciones tradicionales. Lo mismo acontece con la relación entre aquellos que se sienten identificados al interior de la misma creencia y quienes no pertenecen a la comunidad.

Es cierto que, no todos los elementos iconográficos de los símbolos religiosos necesariamente necesitan una construcción por parte de sus devotos, puesto que depende mucho la relación de los individuos y las instituciones religiosas. Ahora bien, si la transformación del significado de los elementos iconográficos de un símbolo religioso parte desde los creyentes, el significado del elemento no será homogéneo, por el contrario, se individualiza el significado a partir de la concepción del acontecer continuo de la vida cotidiana de los creyentes.

Recapitulando, en las líneas anteriores se pudo advertir la discusión teórica para identificar cómo se construyen los elementos de un símbolo, haciendo un enfrentamiento de distintas perspectivas sociales para identificar una forma diferente de analizar la iconografía de lo religioso. En esta perspectiva, se parte de la idea que las instituciones religiosas, en particular la católica, como es el caso de los ejemplos, tiene institucionalizado el significado de ciertos elementos que acompañan las figuras religiosas. Los análisis que parten de esta perspectiva nos aportan un conocimiento desde la jerarquía de poder, pero se pierde el significado construido de aquellos que le tienen devoción al símbolo en cuestión.

En el mismo orden de ideas, se identificó la perspectiva del creyente como el mecanismo idóneo para acercarnos a una lectura que parte de quienes reproducen y mantienen una devoción a un símbolo religioso. Al partir del sujeto que consume al símbolo, el análisis se acerca a la interpretación de la realidad que conlleva el creyente. Es decir, no solamente nos proporciona lo relacionado con el significado de los elementos que componen al símbolo religioso, sino que, además, podemos interpretar parte de la realidad que percibe y vive el creyente en cuestión.

Para ejemplo empírico, se utilizó el análisis de dos símbolos muy socorridos en la ciudad de México: la Santa Muerte y san Judas Tadeo. Ambos símbolos corresponden a un universo católico, si bien es cierto que la Santa Muerte no está reconocida por la jerarquía y la institución

católica, se debe recordar que, en su proceso histórico y como bien analiza la historiadora Nayeli Amezcua (2010), la santa muerte tiene un origen católico, otro prehispánico y otro colonial. Para no entrar en discusión, puesto que no es el momento, debemos decir que algunos de los elementos simbólicos del símbolo en cuestión, pertenecen al universo simbólico del catolicismo. Por otro lado, san Judas Tadeo es totalmente un símbolo perteneciente y construido a partir del catolicismo, lo que es interesante cómo los pertenecientes al catolicismo (en distintos niveles) se acercan a este santo-símbolo para otorgarle una transformación en su acción simbólica.

De tal forma que llegamos a la concepción de que, si los símbolos religiosos son reconstruidos por los propios creyentes, quienes además son los consumidores y reproductores de los símbolos religiosos, los símbolos son construcciones sociales en su concepción y en su definición. Si solamente nos enfrascamos en la perspectiva iconográfica de la institución religiosa, perdemos el motor mismo por lo cual los símbolos religiosos se mantienen como productores de sentido en la vida cotidiana. Es por lo que me parece indispensable identificar a los creyentes como el origen del significado en tanto ellos son los productores y reproductores de este. Empero, nos mantenemos en el ánimo de seguir discutiendo sobre el tema con la finalidad de aportar a la forma de analizar la realidad social.

Bibliografía

- Amezcua Constandce, N. (2010). *Actitudes ante la muerte en México. El culto a la santa muerte en el barrio de Tepito* (Tesis de licenciatura). México: UNAM
- Barbeta Viñas, M. (2015). El símbolo da qué pensar: esbozo para una teoría psicosociológica del simbolismo. Perspectiva cognitivo afectiva e interpretación. *Sociológica vol. 30* n. 85 mayo-agosto. México, pp. 163-196

- Durkheim, E. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón S.A.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Macías Rodríguez, R. (2018). "*Hace posible lo imposible*" *El señor de las causas desesperadas. San Judas Tadeo en América Latina* (Tesis de doctorado). Ciudad de México: ENAH.
- Macías Rodríguez, R. (2016). Entre espacio y tiempo. Devoción a San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la ciudad de México. en *Mitológicas n. 31*, Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana, pp. 55-80.
- Macías Rodríguez, R. (2014a). "*San juditas no me falla*" *Historia y devoción a San Judas Tadeo (1922-2014)* (Tesis de maestría), D.F: ENAH.
- Macías Rodríguez, R. (2014b). Fiesta y devoción a San Judas Tadeo en la Ciudad de México. en Bahamondes González, Luis y Vera Gajardo, Antonieta (eds.) *Representaciones religiosas y devociones al margen*, Santiago de Chile: CISOC /Universidad Alberto Hurtado, pp.59-82.
- Marinas, J. (2013). *El poder de los santos. Valor político de las imágenes religiosas*, Madrid: Los libros de la Catarata.
- Masferrer Kan, E. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. México D.F: Libros de la Araucaria.
- Masferrer Kan, E. (2004). ¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso, México: UNAM / Plaza y Valdés.
- Mead, G. (2009 [1973]). *Espíritu, persona y sociedad*. España: Paidós.
- Santafuentes, O. (2008). Invenciones iconográficas en América. El caso de Santo Tomás y el de Santiago mata-indios. en *Diálogo Andino- Revista de Historia, geografía y Cultura Andina*, n. 32 diciembre, Arica, Chile: Universidad de Tarapacá, pp. 45-58.

Turner, V. (2007). *La selva de los símbolos*. México, D.F.: Siglo XXI.

Úzquiza Ruíz, T. (2012). Simbología Iconográfica de los Santos. en
Revista Sembrar

Sobre los autores

Boris Briones Soto

Historiador, doctor en geografía e historia y doctor en historia, antropología y religiones. Especializado en el estudio de las religiones de los pueblos indígenas y en teoría y metodología para el estudio del fenómeno religioso, desde una perspectiva no confesional. Fundador y Presidente de la Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones.

Sidney Castillo Cárdenas

BA en antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. MA in sociology and social anthropology por Central European University. PhD student in social and cultural anthropology in University of Helsinki. Editor asociado The Religious Studies Project.

Rafael Fernández Hart

Obtuvo la licenciatura en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Hizo la mayor parte de su formación académica en Francia en el Centre Sèvres – Facultades jesuitas de París: en el 2001 culminó su magíster en filosofía, en el 2005 hizo lo propio

en teología y desde el año 2009 es doctor en filosofía en la especialidad de mística y religión con una tesis publicada luego por la Universidad Jesuita Antonio Ruiz de Montoya y el Centre Sèvres. Actualmente se desempeña como docente de la Ruiz en las asignaturas de filosofía de la religión y metafísica, ha dirigido un seminario sobre Levinas. Trabaja en torno al judaísmo, la mística y la literatura sagrada en las diferentes religiones. En la misma UARM se desempeña como Rector desde el 2020.

Sofía Silva

Es licenciada en antropología y profesora de escuelas medias. Actualmente trabaja como becaria de investigación en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social de la Universidad Nacional de La Plata y participa de una cátedra docente de la misma universidad. Sus temas de investigación versan en torno a la antropología urbana, las movilidades, la etnicidad y el asociativismo migrante.

Luis Arturo Jiménez Medina

Profesor-investigador de tiempo completo del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Estudios de doctorado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Sus intereses se concentran en la línea de investigación de cultura y la religión desde la perspectiva antropológica. Es profesor en el posgrado de la ENAH. Autor del libro «La religión en la Ciudad».

Rolando Macías Rodríguez

Doctor en historia y etnohistoria. Docente a nivel licenciatura y maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la

Universidad Azteca Unidad Los Reyes y Coordinador del Área de Investigación de ésta última. Docente y miembro del Comité Académico del Diplomado Historia y Antropología de las Religiones (ENAH) desde 2015 a la fecha. Autor de artículos en revistas y libros académicos en México, Chile, Argentina, España y Puerto Rico. Ha participado en congresos nacionales e internacionales. Editor, diseñador y formador de la Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER) y Miembro del Comité Editorial de la Revista Intercambios. Estudios de Historia y Etnohistoria por la ENAH. Sus líneas de interés en investigación son: religiosidad urbana, catolicismo, género y formación y acción de la identidad social.

Victor Raúl Nomberto Bazán

Doctor en ciencias sociales. Miembro de la Academia Peruana de Sociología. Docente de pregrado y posgrado en la Universidad Nacional Federico Villarreal y universidades públicas y privadas (UNMSM, PUCP, UNALM, USMP, UCV, UNCP, UNHEVAL, EOFAP, UNSCH, Universidad Nacional del Altiplano Puno, Universidad Nacional de Piura). Especialista en antropología de la religión y ecología social.

Miguel Ángel Vidal Valladolid

Arquitecto. Pertenece a la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes de la Universidad Nacional de Ingeniería (FAUA-UNI). Exdirector del Posgrado FAUA-UNI. Magíster en historia, teoría y crítica FAUA-UNI. Candidato a doctor en historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Investigaciones vinculadas a la arquitectura religiosa, análisis tipológico, pedagogía de la arquitectura, entre otros.

Véronique Lecaros

Profesora en el departamento de teología y en el seminario de doctorado en ciencias sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es doctora en teología por la Universidad de Estrasburgo, doctora en historia del arte por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Máster en filosofía por las Universidades de la Sorbona y de Stanford. Ha dirigido diversos proyectos de investigación y participado en otros. Sus áreas de interés se centran en los fenómenos religiosos en el Perú, con un especial enfoque en la secularización, el pentecostalismo, la conversión religiosa y las comunidades de religiosas. También ha investigando el tema de los abusos clericales. Es autora de varios artículos y libros. Ha sido Tinker Visiting Professor en la Universidad de Stanford.

Rosmery Alvarado Alamo

Licenciada en historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y egresada de la facultad de Educación por la misma casa de estudios, igualmente ha estudiado la maestría en antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Cuenta con estudios de postgrados en gestión del patrimonio cultural, gestión cultural y docencia superior. Ha realizado investigaciones y ponencias sobre la música en la sociedad indígena colonial, patrimonio inmaterial, música tradicional, popular y urbana. Perteneció al grupo de investigaciones de Estudios Coloniales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y es miembro del comité editorial de la Revista Historia y Región.