

**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE POSTGRADO  
CENTRO DE ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

## **Fiesta y comunidad:**

### **Mediación cultural en el sistema de cargos religiosos en Chiloé y Puno**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Autor:

**Eduardo Arias Nilo**

Profesores Guías: Víctor Rondón Claudia Zapata

**Santiago, Septiembre 2011**



<b>Agradecimientos . .</b>	<b>4</b>
<b>Introducción . .</b>	<b>5</b>
<b>I. Consideraciones Metodológicas . .</b>	<b>8</b>
<b>A. Una idea posible del rol de las Ciencias Sociales . .</b>	<b>8</b>
<b>B. Consideraciones conceptuales en función de los Estudios Culturales Latinoamericanos . .</b>	<b>10</b>
<b>C. Resignificación de los conceptos de mediación y mediadores culturales . .</b>	<b>13</b>
<b>C.1 Definición de Mediación Cultural y su recorrido en el campo social . .</b>	<b>13</b>
<b>C.2 Hegemonía, Contra hegemonía y Mediación Cultural. . .</b>	<b>14</b>
<b>C.3 Caracterización del mediador cultural. . .</b>	<b>16</b>
<b>II. Aspectos generales e históricos del sistema de cargos religiosos . .</b>	<b>20</b>
<b>A. Definición y rol comunitario del sistema de cargos religiosos . .</b>	<b>20</b>
<b>B. Caracterización del sistema de cargos religiosos . .</b>	<b>20</b>
<b>C. Evolución histórica del Sistema de Cargos Religiosos . .</b>	<b>23</b>
<b>C.1 La conquista espiritual hispana y el Sistema de Cargos Religiosos. . .</b>	<b>23</b>
<b>C.2 Los cargos religiosos precolombinos de mundo sur andino peruano y chilote . .</b>	<b>26</b>
<b>C.3 El choque religioso: hibridación y subalternidad en la conquista espiritual . .</b>	<b>30</b>
<b>D. Mirada contemporánea del sistemas de cargos religiosos . .</b>	<b>38</b>
<b>III. Puno y Chiló: Una mirada histórico-cultural del sistema de cargos religiosos . .</b>	<b>41</b>
<b>A. Fiesta y religiosidad en la configuración comunitaria del territorio puneño y chilote . .</b>	<b>41</b>
<b>B. Sujetos, prácticas y acción comunitaria: El Sistema de Cargos en la fiesta religiosa y en la comunidad. . .</b>	<b>51</b>
<b>Conclusión . .</b>	<b>61</b>
Bibliografía . .	65
Fuentes Escritas . .	65
Libros . .	66
Artículos . .	69
De época . .	70
Periódicos . .	70
Electrónicas . .	71
Fuentes orales . .	71
Entrevistas . .	71
<b>Anexos . .</b>	<b>73</b>
Entrevistas . .	73
Mapas . .	78

## Agradecimientos

Esta investigación fue posible gracias al apoyo económico de la Fundación Volcán Calbuco que accedió a financiar parte de mi estudios de postgrado, así como también gracias a la colaboración de la Vicerrectoría de Asuntos Académicos de la Universidad de Chile que a través de su programa de becas de estadía corta me permitió investigar en Lima, Cusco y Puno.

En Perú mis profundos agradecimientos van dirigidos al Ph. D Alejandro Diez Hurtado, mi guía en el ámbito sur andino, y también a su institución la Pontificia Universidad Católica de Perú, así como también a la comunidad de Puno, a los alferados y otros miembros del sistema de cargos religiosos de la fiesta de la Virgen de la Candelaria en aquella ciudad. Sin su valiosa colaboración y testimonios esta investigación no hubiese sido posible.

En Chile quiero agradecer a Víctor Rondón mi profesor guía, por todo el apoyo prestado durante este proceso en el que me orientó a trazar el camino más adecuado, a Claudia Zapata mi cotutora, por sus orientaciones metodológicas y administrativas, a Isidora Sáez por la retroalimentación constante durante todo este proceso y en especial durante el periodo de corrección, a Francisca Giner, Claudio Acevedo, Andrés Salinas, a mis hermanas y a mis padres por todo el apoyo en esta nueva etapa de mi desarrollo profesional.

Al Obispo de Ancud Monseñor Juan María Agurto, a la Armada de Chile, a las comunidades de Calbuco, Achao y Caguach, a sus párrocos, fiscales, patronos y a todas las personas en las islas de Chiloé, en Perú y en mi región con las que tuve la oportunidad de compartir, crecer intelectual y humanamente gracias a esta investigación.

---

# Introducción

Aunque desde el pregrado me habían interesado y había investigado algunas temáticas coloniales sobre el papel de la Compañía de Jesús en la colonización y evangelización de Chiloé, fue en el invierno insular del año 2008 que mi interés en la historia del archipiélago se incrementó, al conocer el importante papel de las fiestas religiosas para la comunidad chilota, y particularmente el rol de los fiscales religiosos en las islas desde hace más de tres siglos, tanto en el escenario comunitario como en el religioso. Desde entonces el instituto laico creado por los jesuitas al momento de la conquista espiritual en los albores del siglo XVII, se transformó en materia de este estudio que pone fin a mi maestría en estudios culturales latinoamericanos.

En aquel invierno tuve la oportunidad de presenciar las fiestas religiosas en que los fiscales participaban y de compartir con algunos de ellos sus experiencias en sus comunidades, que en algunos casos superaban los 20 años de labor religiosa laica y comunitaria. Fue entonces cuando comprendí el gran valor cultural, como patrimonio comunitario vivo de los fiscales religiosos del archipiélago, y como este ejemplo debía repetirse por todo nuestro continente.

En el marco de los seminarios que contempló el magister de estudios culturales latinoamericanos, tuve la oportunidad de desarrollar algunos aspectos del papel de los fiscales religiosos y de las fiestas patronales que se celebran en Chiloé, el rol del fiscal religioso o el poder de las imágenes en las festividades. Gracias a estas instancias comencé a pensar el posible rol de mediadores culturales de los fiscales religiosos y del sistema de cargos laicos al que pertenecen como sujetos subalternos en comunidades rurales o urbanas lejos del poder cultural hegemónico, como una posibilidad de empoderamiento de las comunidades olvidadas o marginalizadas del desarrollo, al mismo tiempo que pensé en la posibilidad de ampliar mi investigación a otra zona geográfica donde pudiera trabajar también esta temática, buscando con ello la posibilidad de definir y caracterizar la mediación cultural en estos ámbitos subalternos latinoamericanos.

El mundo sur andino peruano y el departamento de Puno en particular, por su cercanía a Chile y por la riqueza de su mundo religioso y comunitario, resultó el otro escenario apropiado para llevar a cabo esta investigación. Fue entonces un desafío importante poder recopilar la información necesaria para llevar a cabo mi planteamiento en el ámbito de los estudios culturales. Afortunadamente como ya ha quedado de manifiesto anteriormente conté con el apoyo de la Vicerrectoría de Asuntos Académicos de la Universidad de Chile a través de una beca de estadía corta en Lima, Puno y Cusco que me permitió llevar a cabo mis investigaciones por un mes en el vecino país.

Esta investigación es el fruto de todo ese trabajo, de mi experiencia en Perú y Chiloé, en bibliotecas, archivos y particularmente entre las comunidades. Aspira ser un esfuerzo práctico de investigación, una herramienta social y por ende, apunta a lo particular y local, en un contexto mayor para poder captar la dinámica del conflicto en el marco de los estudios culturales, -matriz teórica de nuestro análisis.- Consideramos necesario dirigir nuestros esfuerzos a la investigación de prácticas y sujetos culturales, en los cuales evidenciamos

un campo fecundo de enfrentamiento por la hegemonía cultural<sup>1</sup>, no sólo en el siglo XX, sino que también en la larga duración histórica, que nos permitirá definir y dimensionar las complejidades de las prácticas culturales y sujetos que estudiamos, paso fundamental para luego establecer sus posibilidades de constituirse en referentes comunitarios y en mediadores culturales válidos en estos tiempos.

Es por ello que primero nos abocaremos a algunas consideraciones metodológicas y conceptuales a modo de marco teórico, para luego en un contexto generalista estudiar el rol del sistema de cargos religiosos católicos, asumidos por laicos en las comunidades latinoamericanas. Posteriormente nos centraremos en dos cargos religiosos como paradigmas de nuestra investigación, en los Alferados en Puno y los Fiscales religiosos en Chiloé<sup>2</sup>. Nuestra guía central para su investigación dentro de los estudios culturales, como veremos será la resignificación de los conceptos de mediación cultural y mediador cultural. Aplicándolos a las prácticas religiosas y comunitarias de nuestros sujetos. Con ello queremos probar su papel como mediadores culturales desde tiempos pretéritos, pensamos que la potencialización de este rol, y con ello una revaloración sociocultural de estas instituciones ancestrales, ancladas en una viva religiosidad popular, resulta un fenómeno interesante de cohesión social y organización comunitaria en estos nuevos tiempos de globalización.

Esta investigación es un primer acercamiento, un diagnóstico de realidades comunitarias, de sujetos y prácticas culturales vitales en las que pensamos es posible evidenciar una lucha entre lo hegemónico y lo contra hegemónico, una oportunidad para aplicar nuestros planteamientos teóricos, una instancia de avance en nuevas alternativas para dotar a pequeñas comunidades de un nuevo poder mediador. Vivimos como señala Homi Bhabha, “en el más allá”, un espacio intermedio, un tiempo revisionista, un presente “para redescubrir nuestra contemporaneidad cultural; reinscribir nuestra comunidad humana e histórica, para tocar el futuro por el lado de acá”<sup>3</sup>. Por ello el “más allá” se vuelve un espacio de intervención en el aquí y ahora.

Fuentes históricas, antropológicas, documentos eclesiásticos y la tan necesaria observación y el trabajo de campo, limitado por el tiempo y los recursos, sobre todo cuando se debe investigar tan lejos de la capital de mi República, son parte esencial del *corpus* de esta investigación. Pero también lo son comentarios y conversaciones que no pueden

<sup>1</sup> Ocupamos los conceptos de hegemonía cultural, residual y emergente de Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 2000.

<sup>2</sup> Como alferados y fiscales religiosos constituyen la base de nuestro análisis como mediadores culturales al interior del sistema de cargos, queremos entregar aquí una definición inicial de ambos, para situar en contexto a un posible lector que probablemente poco conozca de religiosidad popular en nuestro continente. En el capítulo II ampliaremos esta discusión. El cargo de **alferado(a)** corresponde en Puno, Perú a uno o varios miembros de una hermandad laica o cofradía religiosa, generalmente india o mestiza que contribuyen al financiamiento de una parte del culto o rito religioso, en una determinada fiesta del calendario litúrgico local a la que adscriben. La institución tiene raíces en las cofradías españolas y su nombre probablemente deriva de alférez (ár. *Al-faris*, el jinete o el que cuida el caballo. Un rango militar), relacionándose con éste concepto por su capacidad de “cuidar” o velar por la mantención o protección del culto religioso. **Fiscal(a)** religioso, no tiene relación alguna ni con el tesoro público, ni con el representante del Estado en los tribunales de justicia, sino más bien se relaciona con el cargo, también colonial de Alguacil, (ár. *Al-wazir*, el ministro, el que ejecuta) en su acepción de “fiscalizador”. Como parte del cabildo de indios, en gran parte de la América Hispana, debía vigilar que los miembros de su comunidad acudieran a misa y vivieran de acuerdo a lo dispuesto por los religiosos. Fue un cargo ocupado por indígenas y luego también mestizos. En Chiloé adquirió tempranamente nuevas atribuciones, muchas de las cuales se mantienen hasta nuestros días.

<sup>3</sup> Homi K. Bhabha, *El lugar de la Cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 23.

ser transcritos, que surgen de ideas o diálogos con personas al paso, conocimientos que vienen y van pero permanecen con uno, e introducen nuevas visiones o perspectivas que generan cambios en el análisis que esperamos ampliar en un futuro.

Esta investigación nace desde mi formación histórica, es por ello que para indagar en el complejo presente de las comunidades que investigamos, y como parte esencial de lo que nos proponemos, resulta importante describir al menos brevemente el recorrido histórico del sistema de cargos en el contexto latinoamericano, ya que en sus profundas raíces históricas puede estar la clave de su futuro. Con ello pretendemos distinguir tempranamente los elementos constitutivos de su estructura que podrían posibilitar la constitución de los sujetos en mediadores culturales, para luego analizar sus prácticas y sus modos de articulación comunitaria en un ambiente modernizador y en un ámbito contemporáneo.

Así esta investigación da forma a 3 capítulos, el primero de ellos dice relación con algunas consideraciones metodológicas que pensamos necesarias para situar la investigación en el terreno de los estudios culturales latinoamericanos, apuntando brevemente a lo que consideramos debiera ser el rol de las ciencias sociales, algunos conceptos secundarios que utilizamos en esta investigación, como hegemonía y religiosidad popular, y fundamentalmente la resignificación, *percorso* y caracterización del concepto de mediación cultural y mediador cultural, como una propuesta de análisis aplicada a nuestra investigación y posiblemente a otras en el campo de las ciencias sociales y de los estudios culturales latinoamericanos.

El segundo capítulo tiene relación con los aspectos generales e históricos del sistema de cargos religiosos, su definición y rol comunitario, su caracterización, evolución histórica y algunas consideraciones contemporáneas. Finalmente la última parte es una mirada histórico-cultural del sistema de cargos en Puno y Chiloé, en el que se analiza la importancia de las fiestas como prácticas culturales y su papel en la configuración de los territorios puneño y chilote, además del papel del sistema de cargo y los sujetos que le dan vida en función de ejemplos vivos y activos de mediación y mediadores culturales. La conclusión de este trabajo se centra en las posibilidades de mediación cultural del sistema de cargos, desde sus prácticas culturales, en un ámbito globalizante como una posibilidad para lograr un desarrollo social empoderado y más armónico.

# I. Consideraciones Metodológicas

## A. Una idea posible del rol de las Ciencias Sociales

Miles de comunidades pueblan nuestra América Latina buscando su lugar en sociedades nacionales pluriculturales. Muchas de ellas, han sido constantemente presionadas y sometidas a través de novedosas maneras de producción e interacción con el mundo a las nuevas formas de precariedad que impulsa la globalización<sup>4</sup>, al mismo tiempo han sido invisibilizadas bajo un progreso nacional que pocas veces se manifiesta en un desarrollo local sostenido y sustentable. En este escenario adverso no han sido pocas las comunidades que han buscado refugio en sus formas tradicionales de sociabilización, tratando de marginarse de una realidad opresora que parece ineludible.

Sin embargo pensamos que la mayoría de ellas, conscientes de la inevitabilidad de los procesos históricos, han buscado integrarse a una América Latina que en muchas formas parece desnuda frente al poder de una industria material, financiera y cultural con poderosas raíces en los intereses del mundo desarrollado, en el de las elites económicas y gobernantes nacionales y regionales. Lo anterior ha generado un tupido follaje sobre las políticas públicas de los Estados, que les impiden contar con las herramientas necesarias que, respetando su historia, sus costumbres, sus demandas y formas de producción permitan concretar el desarrollo material y espiritual armónico tan largamente ansiado.

Las ciencias sociales puestas al servicio de estas comunidades juegan un papel fundamental para empoderarlas a través de sus formas de organización tradicionales, de sus prácticas culturales, de sus liderazgos ciudadanos y democráticos locales, y también de sus formas de interacciones armónicas y sustentables con el medio que las rodea cuando estas se han materializado. Conscientes de que esta globalización no es la única vía posible de liberalización de los mercados mundiales, y que su integración a ellos no es un destino deseable de toda la humanidad, nuestros esfuerzos como investigadores sociales debieran apuntar a la articulación de saberes y procedimientos que generen nuevas alternativas de desarrollo y nuevas redes comunitarias, que posibiliten la superación de las desigualdades y asimetrías<sup>5</sup> del ordenamiento global.

<sup>4</sup> Asumimos los planteamientos de Immanuel Wallerstein sobre la continuidad de lo que hoy denominamos Globalización, entendida como los procesos de creación de un sistema-mundo capitalista que se inició hace más de 500 años, el que luego de la 2da Guerra Mundial adquirió nuevas dimensiones sociales, culturales, económicas, científicas, tecnologías y comunicaciones. Independiente de que el sociólogo estadounidense acepte o no esta idea, o el de mundialización, o si éste forma parte de una etapa de transición o terminal del capitalismo, el concepto se ha situado hace décadas en un ámbito de discusión "global", por ello recurrimos a él, haciendo hincapié en cómo este proceso de larga data afecta las estructuras sociales y como su influjo interviene en las prácticas culturales de nuestro continente. Cfr. Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo, Una introducción*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2006 y Carlos Aguirre, *Wallerstein y el diagnóstico de mundo contemporáneo*, Ciudad de México, 2004, En [www.lecturasinsumisas/wallerstein%20y%20el%20diagnostico%20sobre%20el%20mundo%20contemporaneo.pdf](http://www.lecturasinsumisas/wallerstein%20y%20el%20diagnostico%20sobre%20el%20mundo%20contemporaneo.pdf). Un contrapunto interesante a lo anterior en: Néstor García Canclini, *La globalización, ¿productora de culturas híbridas?*, En [www.uc.cl/historia/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf](http://www.uc.cl/historia/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf), diciembre 2010.

<sup>5</sup> Las desigualdades y asimetrías de la globalización en nuestra región son ampliamente descritas y estudiadas en; José Antonio Ocampo y Juan Martín (Coord.) *América Latina y el Caribe en la era global*, CEPAL-Editorial Alfaomega, Bogotá, 2004.



Para ello pensamos que es necesario el trabajo mancomunado de las ciencias sociales, superando las grandilocuencias teóricas y los reduccionismos disciplinarios, con un fin último y masivo de generar investigaciones que inciten a acciones concretas y prácticas, que posibiliten en primer lugar el reconocimiento e identificación en la larga duración de las comunidades, para luego concretar la formación de lo que Beatriz Sarlo, refiriéndose al pensamiento williamsiano ha denominado “conciencia práctica”<sup>6</sup>. Es decir, la superación del dualismo entre la praxis material social y los sistemas de ideas y significaciones a través de la construcción de sentido en la experiencia -base del materialismo cultural-. Y finalmente el diseño y aplicación de herramientas sociales que permitan generar en las comunidades, y para ellas cambios positivos sostenidos y sustentables. Sólo así, con una intencionalidad política y cultural clara que nace propiamente de los “*otros*”, es decir de lo subalterno -como señala John Beverley- podremos lograr que los últimos sean los primeros<sup>7</sup>.

La experiencia de cientos de investigaciones sociales en nuestro continente, nos lleva a afirmar que es posible una vinculación directa con las comunidades. La idea de mediación cultural que busco desarrollar y potenciar apunta desde los estudios culturales a este objetivo. En el entendido de que debemos elaborar investigaciones que al mismo tiempo que contribuyen con un corpus intelectual académico y formativo, sean también herramientas para el desarrollo de los pueblos. ¿Es algo nuevo lo que planteo? No. La investigación-acción propuesta por el psicólogo polaco Kurt Lewin desde 1946 en los Estados Unidos, se ha venido aplicando con bastante éxito desde hace décadas en todo el mundo, y en nuestra región principalmente en la antropología y la pedagogía<sup>8</sup>, desafortunadamente sin tener la misma fuerza en otras disciplinas sociales como los estudios históricos aplicados, por ejemplo en la historia local.

Mi inquietud surge en el transcurso de mis estudios de postgrado en estudios culturales latinoamericanos, y de mi labor y conciencia pedagógica. En el transcurso de estos años he constatado la existencia de muchas investigaciones en el campo de la historia, la literatura y la cultura latinoamericana que en general se vinculan con temáticas demasiado distantes de las problemáticas que enfrenta hoy nuestro continente, también en otros casos, que la mayoría de los sujetos de estudio de otras tantas investigaciones, terminan siendo simple objetos en libros o informes, sin existir la indispensable retroalimentación final entre el investigador y aquellos para quienes debiera estar dirigida la investigación.

Es cierto, que casi todo esfuerzo de investigación en el marco de las ciencias sociales en mi país y la región es una empresa quijotesca, debemos luchar por escasos recursos y en saturados espacios. Lamentablemente en una república sin grandes proyectos, ni proyecciones de desarrollo para las humanidades y las ciencias sociales, toda investigación es validada en lo inmediato por el éxito editorial, por su difusión e impacto mediático o el reconocimiento del grupo intelectual a la cual pertenece. ¿Es a esto a lo que aspiramos la mayoría de los investigadores sociales? Si no es así para la mayoría, nos queda demasiado que hacer por nuestro continente. Es al menos mi profundo deseo.

A todo eso debemos sobreponernos aquellos que no buscamos un espacio poder, sino abrir nuevos espacios para los “*otros*”, para aquellos que motivan nuestras inquietudes intelectuales y a los que buscamos contribuir con nuestras investigaciones.

<sup>6</sup> Raymond Williams, *El campo y la ciudad*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 13.

<sup>7</sup> John Beverley, *Subalternidad y representación*, Iberoamericana, Madrid, 2004, p. 17.

<sup>8</sup> Mercedes Suárez, “Algunas reflexiones sobre la investigación-acción”, *Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias*,

Si bien toda investigación aunque sea mínima puede ser válida si contribuye al acervo patrimonial de los pueblos, me pregunto; ¿Es hoy esto suficiente frente a los cambios sociales y culturales que experimentan nuestros países? El éxito editorial o los fríos números de los proyectos ganados, no puede ser sólo la vara con la que medimos la contribución de las ciencias sociales al desarrollo de los pueblos. Al desarrollo institucional sí, al desarrollo personal claramente, pero no al necesario desarrollo de las comunidades en estos nuevos tiempos de apremio social.

No busco englobar en mis apreciaciones a toda la enorme producción que deben generar las universidades y centros de estudios sociales e históricos chilenos. Es sólo un diagnóstico, que baso en la evidencia empírica que demuestra la abundancia de estudios en las ciencias sociales que parecieran no recoger la necesidad apremiante de contribuir decididamente al desarrollo de nuestro continente.

Con esta investigación -como seguramente deben existir muchas-, busco incentivar a las comunidades que me han permitido interactuar en su espacio de acción comunitaria al diálogo y a la acción, y además promover aunque sea modestamente la mediación cultural como una herramienta de reconocimiento histórico y de acción cultural, para que puedan desarrollarse conscientes de su historia, de su valor cultural y de la posibilidad de generar desde el centro de su organización comunitaria un cambio positivo.

Busco volver a la matriz de lo que alguna vez debieron ser los estudios culturales y sociales latinoamericanos. Más alejados de los tiempos exitistas y frenéticos que impone el poder hegemónico, por el que muchas veces nos dejamos llevar y al que tanto criticamos, y volvernos más cercanos al tiempo de los pueblos, a la pausa de “los antiguos”, -como dicen algunos ancianos de las islas de Chiloé-, a la conciencia híbrida latinoamericana y a la búsqueda de un desarrollo armónico en que la las ciencias sociales y las humanidades deben cumplir un rol mucho más activo.

## **B. Consideraciones conceptuales en función de los Estudios Culturales Latinoamericanos**

Muchos conceptos se entretajan en esta investigación, la mayoría han sido tomados desde los estudios culturales en función de las temáticas y espacios que abordamos. En algunos casos no hemos considerado algunas de sus múltiples dimensiones disciplinarias por escapar al ámbito y posibilidad de esta investigación, en otros, como veremos más adelante hemos tenido que resignificar algunos de estos conceptos en función de lo que queremos presentar.

Sin lugar a dudas una primera base conceptual que utilizaremos es la de mediación y mediador cultural, fundamentalmente a partir de la desarrollada por Serge Gruzinski y otros investigadores de la *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de París, de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla y de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Para ellos el mediador cultural o *passeurs culturels*, es definido como aquellos sujetos fundamentalmente europeos que en el marco de la primera globalización (la expansión ibérica iniciada el s. XV), tuvieron una notable capacidad de movilidad o desplazamiento,

contribuyendo a “pensar el mundo” en muchos casos desde una posición de “*décideurs*” (responsables)<sup>9</sup>.

Sacerdotes, cronistas, médicos, comerciantes, gobernadores, misioneros, científicos o viajeros, fueron los antepasados de las elites globalizadas que hoy circulan por todo el planeta, ellos tuvieron la oportunidad de interactuar entre dos o más culturas. Desde su particular esfera de influencia y poder fueron capaces de conectar y establecer diálogos culturales entre españoles, negros, indígenas y castas, de reforzar conexiones y crear otras entre la realidad y las representaciones culturales, entre la economía aborígen y el capitalismo europeo, entre el catolicismo y las religiones nativas. En estos casos la mediación estaba delimitada por el poder hegemónico de los europeos.

Sin embargo algunos autores de esta misma línea de pensamiento han adoptado el concepto de mediador cultural en esferas de sociabilización claramente subalternas, en los llameros de Oruro en la colonia temprana, en las amas de leche negras y mulatas en Lima del siglo XVIII, o en la devoción india a Nuestra Señora de Copacabana<sup>10</sup>. Es justamente a través de esta tendencia en la que queremos profundizar, en la posibilidad de una mediación subalterna. Para ello pensamos la mediación cultural como un proceso de articulación entre las diferentes dinámicas que entretejen la sociedad, pero desde una propuesta alternativa, que como ahondaremos, centre su eje en la posibilidad de que prácticas y sujetos tradicionales dentro de la religiosidad popular, adquieran nuevas cuotas de representación y poder, que les permitan mediar entre sus intereses comunitarios y el de los “*otros*”<sup>11</sup>, los agentes de la globalización, los detentores de la cultura hegemónica.

En este aspecto el reconocimiento de la diferencia y la capacidad de comunicar, aún cuando las mediaciones culturales, como señala Jesús Martín Barbero<sup>12</sup> no da resultados inmediatos y espectaculares, es fundamental para la construcción de un espacio de diálogo y de un sistema de intercambio equitativo. Ciertamente un avance valioso en contextos políticos, sociales y culturales de limitada representatividad y poder para la mayoría de los sectores subalternos.

Junto con ello compartimos las ideas de la Escuela de Frankfurt en cuanto a que la mediación cultural, en tanto vínculo entre lo mediato y lo inmediato es una relación activa entre distintos tipos de existencia y conciencia, un proceso intrínseco de las asociaciones humanas y por ende un proceso positivo dentro de la realidad social, antes que un proceso agregado -como señala Williams- por medio de la proyección, el encubrimiento o la interpretación<sup>13</sup>. Pensamos que en la medida en que se indica como un proceso activo y sustancial, la mediación es siempre el concepto menos alienado para desatar el diálogo

<sup>9</sup> Scarlett O’Phelan Godoy & Carmen Salazar-Soler (Editoras), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2005, p. 16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 163-180, 311-344 y 471-494.

<sup>11</sup> Cfr. Tzvetan Todorov, *La Conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 1987 y Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Akal, Madrid, 2003. De acuerdo a ambos estudios entendemos el concepto de “otro/otredad” como la relación de alteridad y tensión entre el conquistador y su cultura dominante y el indígena y su cultura dominada. Pero también desde esa perspectiva como las formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre la base de las historias y experiencias marcadas por la colonialidad.

<sup>12</sup> Jesús Martín Barbero, “Comunicación, campo cultural y proyecto mediador”, En revista *Diálogos de la Comunicación*, N°26, Lima, Marzo 1990. p.7.

<sup>13</sup> Raymond Williams, *Marxismo y Literatura*, Península, Barcelona, 2000. p. 118-120.

entre perspectivas contrapuestas. En síntesis a partir de las posibilidades que ofrecen los conceptos de mediación y mediador cultural, como categoría de análisis sociocultural, proponemos una mediación cultural subalterna, dialogante en la búsqueda de la ruptura de las grandes asimetrías que ha generado el capitalismo global, y articuladora de propuestas alternativas a un modelo de globalización que claramente no satisface a la gran mayoría de las comunidades latinoamericanas.

En segundo lugar resulta necesario enfatizar que tanto nuestros sujetos como sus prácticas socioculturales, se sitúan en un ámbito de subalternidad y adquieren, ciñéndonos al análisis de Williams, la significación de una manifestación “residual”, es decir aquellas prácticas que se “han formado efectivamente en el pasado, pero todavía se hallan en actividad dentro del proceso cultural; no sólo –y a menudo ni eso- como elementos del pasado, sino como efectivos elementos del presente”<sup>14</sup>, que no pueden ser expresados ni verificados en función de la cultura hegemónica, pero que pueden operar como una alternativa contra hegemónica, ya que como señala el autor, la cultura hegemónica jamás lo es de un modo total o exclusivo<sup>15</sup>.

En este proceso la cultura hegemónica es capaz de cooptar prácticas residuales, de reinterpretarlas, de proyectarlas selectivamente, o de disolverlas con tal de impedir una práctica residual excesiva fuera de su esfera de acción, sin embargo la enorme pluralidad y complejidad de prácticas hace imposible que la cultura hegemónica abarque todo la escena cultural. Por ello proponemos que toda práctica residual dinámica al interior de la comunidad, como la función religiosa y comunitaria del sistema de cargos, de los alferados y fiscales religiosos, puede constituirse en una práctica emergente, en un contexto global de dominación cultural, al dotarse de nuevos elementos y valores, nuevas relaciones y significados. En el sentido de esta investigación, buscamos comprobarlo a través de la mediación cultural como la hemos definido.

Desde una perspectiva histórica tanto los sujetos como las prácticas que estudiaremos, tienen profundas raíces en aquella primera globalización del mundo, con la expansión de los imperios ibéricos. Con anterioridad existió un sistema de cargos comunitarios y religiosos que formó parte del mundo precolombino, desarticulado por la conquista española, que en su reemplazo estableció un nuevo sistema a partir de su cultura dominante, incorporando elementos del pasado indígena a través de todo el periodo colonial, y cuya presencia es visible hasta nuestros días. Su finalidad bajo el signo de la espada y la cruz fue evangelizar y controlar a la población nativa. Sin embargo estas prácticas se constituyeron tempranamente en una forma de expresión de la religiosidad popular, hispana dominante, nativa resiliente y las nuevas formas híbridas<sup>16</sup> que resultaron del encuentro.

Una religiosidad popular que entenderemos como lo que Marcelo Arnold y otros autores han definido como “los patrones de símbolos religiosos que significan y motivan la conducta religiosa, y que han sido elaborados y reinterpretados por los sectores populares de la sociedad, que de esta manera se apropian de las doctrinas y de las formulas religiosas

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>15</sup> Raymond Williams, *Sociología de la Cultura*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 135.

<sup>16</sup> Entendemos por hibridación lo que García Canclini a definido como: “Procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras objetos y prácticas”. En Néstor García Canclini, *La globalización: ¿productora de culturas híbridas?*, Op., Cit., p. 8., ver además del mismo Autor *Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, Ciudad de México, 1990. Un debate interesante sobre el concepto en: Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas”, en *Cuadernos de Literatura*, N°6, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1997, pp. 5-12.

técnico-oficiales,<sup>17</sup> en este sentido lo popular se relaciona con formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de “determinadas clases en oposición a la cultura del bloque de poder”<sup>18</sup>.

Religiosidad popular que como veremos, será analizada en función de las mediciones culturales, como han planeado algunos sociólogos, a partir de que su núcleo estructurante está fundamentalmente en la articulación ritual y sacrificial, más que en la articulación lingüística del campo simbólico<sup>19</sup>. Tomando por ello la fiesta y a la comunidad participante como el lugar de expresión de la mediación cultural por excelencia, nos centraremos en la acción de estos grupos más que en el discurso que se realiza sobre estas expresiones, en el verbo más que en el sustantivo. Lo anterior permite proponer a la religiosidad popular, como señala Pedro Morandé, como la “contracultura” de la ilustración, en tanto esta última es cultura racionalista basada en la palabra<sup>20</sup>. Cultura ilustrada base fundante de la modernización y por ende de la globalización. Por lo tanto dada la complejidad del tema y las múltiples aristas que plantea para cualquier investigación no podemos aquí abordar la religiosidad popular desde las concepciones del folclore, centrándonos más bien en planteamientos antropológicos, sociológicos e históricos de la fiesta religiosa y su vinculación con las comunidades, tarea ya bastante compleja.

## C. Resignificación de los conceptos de mediación y mediadores culturales

### C.1 Definición de Mediación Cultural y su recorrido en el campo social

---

La mediación cultural ha sido entendida como un mecanismo distintivo del desarrollo humano, su concepto tiene raíces en la teoría psicológica histórico-cultural de Lev Vygotski (1896-1934). Para el bielorruso, la mediación es un proceso activo por el cual el niño adquiere funciones mentales superiores, como el lenguaje y otros conocimientos simbólicos, a partir de las interacciones sociales con personas significantes en su vida<sup>21</sup>. Mediante este proceso de interacción, el ser humano construye su propio conocimiento desde la cultura en la que se desenvuelve, y es capaz de influir en otros miembros de la sociedad.

<sup>17</sup> Marcelo Arnold, Juan Carlos Skewes & María Teresa Prado, *Estudios sobre la religiosidad popular: N°1 Expresiones comunitarias de la religiosidad popular en Chile*, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1984, p.3.

<sup>18</sup> Stuart Hall, “Notas sobre la deconstrucción de lo popular” en Ralph Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984, pp. 4-9.

<sup>19</sup> Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, FCE, Santiago de Chile, 1993, p.51.

<sup>20</sup> Pedro Morandé, “Religiosidad popular como contracultura de la ilustración”, En *Nexos*, N°7, Buenos Aires, 1986, pp. 54-60.

<sup>21</sup> Ángel Riviere, *La psicología de Vygotski*, Visor, Madrid, 1985, pp. 28-30.

Bajo la propuesta anterior Vygotski señala que un juguete, una torta de cumpleaños o el juego del fútbol son ante todo y primero, “artefactos culturales”<sup>22</sup>, por el valor simbólico que significan, “median” entre la entrada sensorial y la respuesta humana, dando lugar a la reflexión y la auto-regulación. En la medida en que estos artefactos culturales puedan ser usados para influenciar en nuestro ambiente social o cambiarlo, se constituyen en instrumentos y agentes de mediación, comprendiendo por ello tanto a objetos, prácticas y sujetos.

Desde este enfoque las ciencias sociales, sobre todo en las últimas décadas, se han apropiado del concepto aplicándolo a sus campos disciplinarios, siendo utilizado por la comunicación, la lingüística, la sociología, y en la actualidad ampliamente por la pedagogía. Esta última como un proceso o mecanismo de diálogo y de resolución de conflictos, principalmente en dos campos: la labor del docente como mediador entre el conocimiento y los estudiantes, y el papel mediador de la educación en aulas cada vez más interétnicas y multiculturales. Este último tema de gran complejidad para los sistemas educacionales de los países desarrollados en Europa occidental y Norteamérica.

Desde la historia y particularmente los estudios culturales la mediación cultural surgió como una respuesta a la teoría del reflejo, aquella surgida desde el seno del primigenio comunismo soviético y del materialismo mecanicista, para el cual entre la relación de la base material y la superestructura sólo se reflejan los objetos materiales, suprimiendo el carácter social de la relación<sup>23</sup>. Para salvar la imprecisión de la teoría del reflejo, la relación entre la base material y la superestructura comenzó a verse como un proceso de mediación, fueron principalmente los representantes de la escuela de Frankfurt quienes propiciaron el empleo de este concepto como una categoría para el análisis cultural.

Desde entonces la mediación cultural ha emprendido un largo recorrido no carente de cuestionamientos, estos apuntan fundamentalmente a su utilización como un instrumento de la hegemonía. Como señala Williams las realidades sociales pueden ser “disfrazadas” o “proyectadas” por el poder dominante. En ese sentido la mediación cultural carecería de aquella cualidad que otras disciplinas sociales, como la pedagogía o la filosofía idealista encuentran en ella, tomando como base su significación latina; *mediatio-mediare*, ponerse en la “mitad” o en el “medio”, interceder entre dos o más parte de un modo neutral para lograr acuerdos. Pero la neutralidad es una condición difícil de alcanzar en medio de la pugna por la hegemonía cultural, y en este contexto la medición puede ser entendida como un proceso de diálogo entre posiciones o proyectos culturales divergentes, o como un instrumento de imposición de la hegemonía como veremos a continuación.

## C.2 Hegemonía, Contra hegemonía y Mediación Cultural.

---

Es imposible desconocer que el capital global ha tenido en el Estado un poderoso mecanismo de mediación para cumplir con este fin, buscando hacer prevalecer su poder hegemónico a través de instrumentos culturales que intervienen en la construcción de tópicos y figuras discursivas. Como señalan Sarlo y Altamirano, “siempre favorables a la clase social dominante y en detrimento de las clases subalternas”<sup>24</sup>. Pero no es menos cierto que las contra hegemonías en el ámbito de las sociedades civiles también ocupan

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>23</sup> Raymond Williams, *Marxismo y Literatura*, Península, Barcelona, 2000, p. 116-118., y Gustavo Rojas, *Sistemas de mediación cultural y hegemonía*, pp. 6-7, en [www.textosenlinea.com.ar/.../ Mediacion %20 cultural %20y%20 hegemonia .doc](http://www.textosenlinea.com.ar/.../ Mediacion %20 cultural %20y%20 hegemonia .doc)

<sup>24</sup> Gustavo Rojas, *Ibid.*, p. 9.

mecanismos de mediación para hacer valer, defender o potenciar sus prácticas culturales. Por ello para T.W Adorno y otros investigadores ligados a la escuela de Frankfurt la mediación cultural no constituye un proceso separable, un “medio” o una “mitad”, la mediación se haya implícita en el mismo objeto<sup>25</sup>, a lo que agregamos a partir de las teorías de Vygotski, que hemos hecho parte de nuestro discurso, que la mediación se haya implícita en los sujetos y en sus prácticas culturales como un mecanismo distintivo del desarrollo humano y social, son connaturales como un proceso positivo dentro de la realidad, sujeto a los intereses individuales y colectivos, y por lo tanto su imparcialidad un ideal difícil de alcanzar.

La mediación cultural se desarrolla entre relaciones de poder siempre asimétricas<sup>26</sup>, que forman parte de un vínculo entre lo mediato y lo inmediato, entre el presente y el pasado, entre la necesidad y la urgencia. Una relación directa entre distintos tipos de conciencias y existencias, una opción de diálogo, una forma de participación y de búsqueda de equilibrios. Su capacidad de articular discursos y prácticas desde una óptica subalterna, en contraposición a la fuerza del discurso hegemónico, presenta un campo fecundo de poder contra la hegemonía y valoraría su utilización por los estudios subalternos.

La tarea no es fácil en un contexto donde se asume una doble mediación de base hegemónica, la de un capitalismo global monopolista que se pretende imponer por la fuerza represiva del Estado o por la impostura de la negociación, y de forma paralela a través de la difusión de imágenes y representaciones de las identidades colectivas, con la única finalidad de conservar la dirección intelectual, moral y cultural de la clase dominante.

Cobra entonces total importancia el valor de la autoridad de la tradición cultural latinoamericana, y su afirmación de la validez de los saberes locales representada, como señala John Beverley, en la tradición intelectual de nuestro continente<sup>27</sup>, pero también en la raíz de esos saberes, en las comunidades organizadas y empoderadas a través de la mediación cultural. Ambas en asociación pueden enfrentar con éxito la imposición de patrones teóricos y culturales globales que afectan negativamente a las comunidades de nuestro continente.

De lo anterior podemos desprender lo importante de constituir y formar a sujetos locales, y sus prácticas culturales activas y respaldadas por sus comunidades en mediadores culturales y actos de mediación. Si después de siglos de resistencias a los embates de la modernidad y de la globalización, han sido capaces de mantener grados significativos de cohesión social a través de sus prácticas y formas de organización comunitaria, religiosa y popular, en entidades indígenas y mestizas, rurales y marginales. ¿No es el momento de que las ciencias sociales realicen aportes intensos, más allá de la descripción y la caracterización academicista de sus relaciones sociales, económicas y comunitarias?, ¿No debemos dar un paso sólido y decidido, para dotar a estas comunidades de un poder concreto, sustentado en sus propias prácticas y cohesión comunitaria para resistir los embates de la globalización?

Para ello debemos superar los estados de conciencia fragmentados y dispersos, que como señala García Canclini<sup>28</sup> ofrece las prácticas subalternas cuando son tomadas como

<sup>25</sup> Raymond Williams, *Op., Cit.*, p.119.

<sup>26</sup> La igualdad de fuerzas generalmente genera acuerdos implícitos, siendo la mediación por lo general menos necesaria.

<sup>27</sup> John Beverley, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>28</sup> Néstor García Canclini, *Gramsci y las culturas populares en América Latina*, En <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=316&article=336&mode=pdf>, p. 27.

folclore, y apuntar a que la interacción creciente de estas comunidades con la información, con la comunicación y los medios de entretenimientos industriales masivos, las encuentren cada vez más preparadas, informadas y empoderadas desde una perspectiva histórica, para decidir en este nuevo siglo la forma de alcanzar un desarrollo armónico, y no caer en la redes hegemónicas del capitalismo global que tiende hacia la homogeneización cultural, o hacia la conservación de prácticas tradicionales como un producto folclórico y turístico.

Si las prácticas comunitarias constituyen su fortaleza, si el aislamiento ya no es una forma de protección, si el carácter “disfuncional” de sus formas de producción y de consumo, de sus creencias impermeables al saber que les imponen, ya sea en muchos casos por la estrecha alianza que aún mantienen con la naturaleza, o porque muchas prácticas sociales y culturales, como sus fiestas religiosas, se burlan de toda lógica mercantil de acumulación. Es entonces el momento de servir a estas comunidades, de ofrecerles al menos un panorama general de los tiempos pasados y el presente, y de articular junto a ellas posibilidades de desarrollo.

La perspectiva desde la mediación cultural ofrece esta posibilidad a aquellos sujetos y organizaciones que representan prácticas religiosas y comunitarias tan largamente consolidadas en sus comunidades, a pesar de todas las crisis globales y locales que han debido enfrentar con el tiempo, aún se mantienen vigentes. En ello reside la importancia de que aquellos sujetos representativos, se constituyan en mediadores culturales validados por sus comunidades, como guías o líderes para alcanzar un desarrollo armónico, pero para ello necesitamos definir el concepto de mediador cultural.

### C.3 Caracterización del mediador cultural.

---

Hasta ahora hemos definido el concepto de mediación y hemos dado algunas luces de qué o quienes podrían constituirse como mediadores culturales. Es necesario especificar que desde nuestra temática de investigación, sólo podrían ser considerados como mediadores culturales, personas que ocupen un cargo de representación en la comunidad, o validado por ella a través de sus formas de ordenamiento cívico-religioso, e instituciones u organizaciones que forman parte de esta estructura, mientras que las prácticas culturales y la utilización de objetos culturales las consideramos como actos, artefactos o instrumentos de mediación.

El concepto *passeurs culturels* creado por Serge Gruzinski de la *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de París en la década de 1980, nos ofrece importantes elementos para definir y caracterizar lo que entenderemos como mediador cultural desde una perspectiva histórica y etnológica. La mayoría de las investigaciones en el campo de la historia que utilizan este concepto o categoría de análisis, nos remiten al pasado colonial americano en tiempos de la primera globalización, con la expansión de los imperios ibéricos. Centrándose generalmente en sujetos que son parte de aquella expansión como *agentes* mediadores desde la hegemonía. Fueron europeos, hispanos o criollos que formaban parte directa o indirectamente de la estructura de dominio colonialista, como gobernantes, artistas, médicos, sacerdotes, misioneros, cronistas, exploradores o comerciantes<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Cfr. Scarlett O’Phelan Godoy & Carmen Salazar-Soler (Editoras), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2005, y Berta Ares & Serge Gruzinski (coord.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1997.



En este contexto colonial las investigaciones nos presentan a un mediador cultural definido como un sujeto que tiene una capacidad de movilización física notable, por ello ha recorrido una fracción importante de “las cuatro partes del mundo”, al mismo tiempo es capaz de adaptarse a nuevos escenarios culturales, y además se sitúa por su oficio y posición dentro de la estructura colonial, en un punto de contacto entre dos o más culturas, muchas veces, como ha señalado Gruzinski, desde la tribuna de “*décideurs*”, es decir como responsable de tomar decisiones dentro de su ámbito de competencia.

Este mediador como agente de la primera globalización es sustentado por redes sociales y políticas, por lo tanto, usualmente es un hombre blanco, educado, viajero y por ende conocedor de “mundos”. Todo lo anterior le permite poner lo subalterno en relevancia para situarlo en una esfera comprensible para un mundo globalizante, al mismo tiempo que busca situar lo dominante a un nivel de comprensión en el campo de lo subalterno a través del dialogo cultural, o de la imposición concreta o simbólica de normas, patrones y representaciones. Sus motivaciones son particulares y diversas: lucro, fe, reconocimiento o ciencia, pero habitualmente lo guían la convicción de estar sirviendo al orden católico, a la civilización, el progreso y la felicidad americana con la transmisión de los ideales hispanos y europeos.

Pero también encontramos en los trabajos de Claudia Rosas, Eduardo França Paiva y Ximena Medinacelli<sup>30</sup> entre otros autores, a un tipo diferente de mediadores culturales, sujetos subalternos indios, mestizos, negros y castas, mujeres y hombres, algunos cercanos al poder, pero en su mayoría sometido a él desde su condición de subalternidad. Estos mediadores se caracterizan también por su movilidad física (en muchos casos impuesta por desplazamientos forzosos: esclavitud, servidumbre o trashumancia) aunque menor, por su notable capacidad de adaptación a nuevos escenarios culturales en circunstancias generalmente adversas, por situarse en lugares de intensos contactos culturales (como zonas de frontera), por desempeñar funciones tradicionales entre sus comunidades, como caciques o chamanes, u otras derivadas de su condición de subalternidad colonial como por ejemplo, amas de leches, catequistas laicos, esclavos libres o lenguaraces, y por movilizar objetos y prácticas culturales, habitualmente desde la cultura dominante a la dominada a la cual pertenecen, transformando, filtrando o adaptando los nuevos elementos o influjos culturales a su cotidianidad y a la de su comunidad.

Sus motivaciones, el prestigio personal a través de un cargo de reconocimiento al actuar como puente entre la cultura hispana y la propia, su seguridad personal y familiar en contextos de conquista y colonización de gran tensión, beneficios económicos o mejores condiciones de vida que las de sus pares, el interés por ayudar a su comunidad desde su cualidad de líder ejerciendo un control sobre los posibles influjos culturales negativos que la pueden afectar, el principio de conservación de prácticas tradicionales comunitarias o un profundo sentimiento católico de estar haciendo lo correcto en pos de la fe y la integridad de su pueblo.

Todo el periodo colonial esta cruzado por estas dos formas paralelas de mediación: la impuesta directamente por la hegemonía, y otra contra hegemónica que se resiste a una incorporación total al mundo hispano, modificando, filtrando o adapta los nuevos elementos o influjos culturales, a un escenario completamente nuevo desde una lógica predominantemente subalterna, marcada por la hibridación cultural, la que con el paso

---

<sup>30</sup> Claudia Rosas, “La visión ilustrada de las amas de leche negras y mulatas en el ámbito familiar (Lima, siglo XVIII)”, pp. 311-344; Eduardo França Paiva, “Africanos na America Portuguesa, transito entre dos mundos e práticas ede antiglobalização”, pp. 295-310 y Ximena Medinacelli, “Mediadores de alturas. Llameros de Oruro en la colonia temprana”. Todos en Scarlett O’Phelan Godoy & Carmen Salazar-Soler (Editoras), *Ibid.*, Lima, 2005.

del tiempo se complejiza con los nuevos influjos culturales de otras partes del mundo, de las nuevas zonas incorporadas al imperio español y los procesos internos de desarrollo cultural. El valor comunicativo y del intercambio cultural dinámico entre distintas esferas culturales, políticas y étnicas caracterizarían desde entonces a los mediadores culturales en América Latina, independientemente de su posición social o en la jerarquía de poder en esta compleja estructura de enfrentamiento cultural.

Como ya hemos enunciado el mediador cultural subalterno que estudiamos se desenvuelve particularmente en un ámbito religioso y comunitario. Esta condición imprimió en tiempos coloniales y republicanos características específicas. En la Colonia fue un sujeto predominantemente indio que actuó a partir de sistema de cargos impuesto por la dominación hispana para reemplazar los sistemas comunitario-religiosos precolombinos. Podía desempeñar su labor sólo o con otros sujetos con los que forman parte de una organización tradicional y dinámica, como el cabildo indio de cada localidad, una hermandad o una cofradía consagrada a una advocación mariana, a Cristo o un santo. Pero siempre con funciones y atribuciones definidas de acuerdo a su posición jerárquica dentro del grupo.

Su rol habitualmente era supervisado por la jerarquía eclesiástica secular (parroquial) o regular (misional), por lo que su accionar e independencia en el plano espiritual y temporal al interior de su comunidad fluctuaba entre mayor o menor grado de autonomía dependiendo el contexto histórico, en los énfasis, ritmos y logros de la evangelización, en el marco canónico y jurisdiccional, en la evolución temporal de las comunidades, generalmente agrarias, en su relación con las comunidades hispanas, y en la comunión entre las características físicas y humanas del territorio.

Un breve ejemplo para ilustrar esta situación. Pensemos en sujetos a los que consideramos mediadores culturales indios y subalternos en la medianía del s. XVII y sus grados de independencia del poder hegemónico, en este caso representado por la autoridad de la "religión oficial", el clero secular o misional. Un mayordomo de una cofradía con asiento en la catedral cuzqueña, con una fuerte regulación del clero diocesano en uno de los centros de poder colonial. Un alguacil de un pueblo indio en las inmediaciones de Juli, en el área del Titicaca, cuya supervisión dependía de la visita regular de un misionero que habitaba en un pueblo cercano y un fiscal religioso de una capilla insular del archipiélago de Chiloé, en la frontera más austral del imperio español.

Mayordomo, alguacil y misionero, forman parte de un sistema de cargos religiosos, sin embargo los ritmos y énfasis de su evangelización han sido muy distintos por su cercanía a los centros de poder y de control hispano, por las características de las comunidades y espacios que habitan en cuanto a su población, densidad, conectividad y accesibilidad para la cultura dominante. La combinación de todos estos elementos y otros factores particulares, nos hacen concluir, y queda corroborado por las fuentes, que el fiscal religioso en Chiloé actuaba en su comunidad con mayor independencia del control eclesiástico, y lejano del influjo español gran parte del año, debido fundamentalmente a su aislamiento geográfico y poca cuantía demográfica, al particular sistema misional creado por la Compañía de Jesús<sup>31</sup>, al poco interés que despertaba en los colonos las

<sup>31</sup> Este sistema misional jesuita se denominó *Misión Circular*. Consistía en un recorrido que efectuaba el o los misioneros de la Compañía a pie o en dalcas (piraguas) por todas las islas interiores del archipiélago una vez al año. El recorrido partía habitualmente en septiembre desde el Colegio de Castro a todas las islas del mar interior habitadas que disponían de capilla y duraba hasta mayo, antes del duro invierno. Permanecían entre tres días y una semana para atender espiritualmente a la población, ratificaban matrimonios, bautizos, revisaba los registros de la capilla, nacimientos y defunciones, todas labores que realiza el fiscal religioso los otros 360 días

regiones insulares del archipiélago, y a lo tardía de su incorporación al ámbito imperial y evangelizador. Estos elementos probablemente son los que han mantenido el instituto hasta nuestros días. Pero no podemos soslayar los 200 años de vida republicana.

Posterior a las independencias latinoamericanas el contexto de mediación cultural adquiere nuevas complejidades, relacionándose la evolución del sistema de cargos con los diversos contextos históricos en todas sus dimensiones política, social, económica y cultural, cruzadas por los diferentes ritmos de inclusión en la modernidad, y con ella los fenómenos de migración, urbanización, industrialización y secularización que experimentan y transforman a las comunidades urbanas y rurales.

Los dos últimos siglos, con todas sus complejidades históricas, con toda su carga modernizadora en función de los sistemas-mundo del capitalismo podría presentarse como el fin de la religiosidad popular, como el término de un modo de expresión y organización comunitaria. Los desafíos propuestos por este nuevo escenario mundial han tensionado miles de pequeñas comunidades latinoamericanas, por lo menos hace un siglo, y sus problemas puestos a la luz cívica por las ciencias sociales hace media centuria. En muchas de ellas los sistemas de cargos religiosos han logrado contener la fuerza telúrica de estos cambios, y han hecho de su territorio un lugar socialmente sustentable donde habitar. La mediación cultural les ofrece a todas ellas otra lógica, una nueva lógica de participación desde su comunidad en que los beneficios sean mayores que los costos. Pero para ello es necesario que las comunidades comprendan y se hagan cargo de su historia.

## II. Aspectos generales e históricos del sistema de cargos religiosos

### A. Definición y rol comunitario del sistema de cargos religiosos

Los cargos religiosos han sido una institución omnipresente entre los pueblos latinoamericanos, en distintos contextos temporales y espaciales, tanto en sociedad con un alto grado de desarrollo cultural como en aquellas menos complejas. La historia y la etnografía nos informan de la existencia de *mayordomos*, *priostes*, *cofrades*, *alferados* y *marcantaitas*, por nombrar algunos en el área sur andina peruana, y de *mayordomos*, *fiscales*, *patronos*, *princesas* y *supremos* por nombrar otros en Chiloé. Todos ellos implantados en algún momento posterior a la conquista española, y vigentes hasta nuestros días con gran vitalidad en sus comunidades, especialmente durante las celebraciones del calendario litúrgico.

Lo primero que debemos señalar sobre el sistema de cargos es su definición y su rol central. Podemos definirlo como un conjunto de funciones sociales institucionalizadas, mediante la cual individuos que no son parte de clero, y generalmente sus familias, asumen temporalmente una serie de atribuciones y se comprometen a una serie de actos que tienen como finalidad la continuidad y el sostenimiento económico de una parte del culto religioso. Este último, ordinariamente consiste, como señala Alejandro Díez, en la organización general de la fiesta patronal, y de la serie de actividades colaterales a la misma, como el patrocinio y auspicio de la celebración cubriendo los gastos que esta requiere, y la participación ritual preeminente en los múltiples actos públicos y privados que suceden durante la fiesta<sup>32</sup>.

Su rol central podría determinarse como el mantenimiento de una tradición festiva dentro de la religiosidad popular de cada comunidad como un espacio de sociabilización, pero como veremos en el transcurso de esta investigación, los diversos sistemas de cargos que encontramos en América involucran mucho más que eso, forman parte de una compleja red de social, definiendo posiciones de prestigio dentro de la comunidad, estableciendo un sentido devocional privado y comunitario, también son parte de una expresión de sincretismo religioso, como lo definiría la antropología tradicional, o parte de un proceso de hibridación cultural de las comunidades como concepto más amplio, al mismo tiempo que constituyen una red de relaciones cívicas y económicas diversas.

### B. Caracterización del sistema de cargos religiosos

---

<sup>32</sup> Alejandro Díez, "Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones", en *Religiones Andinas*, Manuel Marzal (ed.), Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 256.

El sistema de cargos es parte de un mundo comunitario sumamente complejo, por ello etnográficamente podemos señalar dos tipos de sistemas: El primero eminentemente *religioso*, aquel que se refiere exclusivamente a cargos que se relacionan con las celebraciones y fiestas que remiten a actividades principalmente devocionales y rituales, aunque con un amplio sentido comunitario y por ello dotado de opinión cívica. El segundo de un carácter *cívico-religioso* formado por cargos dentro de la jerarquía civil que deben cumplir determinadas funciones en las fiestas religiosas sin que por ello estén consagrados a ella.

Probablemente un buen ejemplo para distinguir estos tipos de sistemas de cargos sea el rol de alcaldes o regidores de pueblos indígenas en México o el mundo andino. En ellos los alcaldes o regidores tienen una participación central como autoridades civiles en algunas de las fiestas religiosas, sumándose a misas, procesiones y otras actividades asociadas, sin que por ello deban participar en la organización y financiamiento de las fiestas, como si lo hacen por ejemplo, los alferados en Puno o los supremos y supremas en Chiloé.

Por la evidente complejidad de tratar ambos sistemas en tan breve espacio, nos centraremos en ésta investigación en aquellos cargos que hoy son eminentemente religiosos. Estos se han caracterizado a través de los siglos por ciertas condiciones fundamentales<sup>33</sup>:

1. *Son de duración limitada*: Generalmente los cargos duran un periodo corto, que es conocido de antemano por quien sirve el cargo. La mayoría dura un año que va desde una fiesta a la siguiente donde la responsabilidad se transfiere a un nuevo “pasante” del cargo. En otros casos los cargos son elegidos al final de un año durando todo el año calendario siguiente. Probablemente la mayor excepción sobre lo anterior sea el fiscal religioso en Chiloé cuyo “pasar” en el cargo puede durar desde un par de años a décadas o incluso hasta la muerte.

La divergencia radica en que el fiscal religioso en Chiloé a diferencia de la mayoría de los otros cargos no debe erogar los gastos de las fiestas patronales, quedando esta misión generalmente a cargo de los supremos y supremas, que como parte del cabildo religioso son renovados cada año. En el espacio andino una excepción significativa sería la de los síndicos de los santos en las capillas o iglesias cuyos cargos puede ser desempeñado por tiempo indeterminado<sup>34</sup>.

2. *Son rotativos*: El carácter temporal exige la participación de muchos individuos y sus familias, por el costo financiero que generalmente implica su ejercicio. Con ellos se asegura la continuidad de la celebración y de las actividades asociadas a esta, además la alternancia de los cargos asegura la inclusión directa e indirecta de casi toda la comunidad, sobre todo en aquellas más pequeñas.

3. *Tienen funciones específicas*: Sancionadas y conocidas mediante la tradición oral o escrita, cada cargo tiene obligaciones propias estipuladas por la costumbre y corresponden a su estatus o jerarquía dentro de la organización de la fiesta, ya sea una hermandad, cofradía, cabildo, la comunidad en general u otro tipo de reunión de devotos.

<sup>33</sup> Para esta categorización tomamos en parte la realizada por Alejandro Díez para el área andina peruana en: “Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones”, *Op., Cit.*, 2005, pp. 260-262.

<sup>34</sup> En nuestro trabajo de campo en Puno y Chiloé tuvimos la oportunidad de conocer ambas situaciones. Alferados como Lucio Ávila y Mery Condori, consagrados a la Fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno, cuyo “pasar” en el cargo duraba 1 año, y fiscales religiosos en Chiloé como la Sra. María Violeta Díaz, fiscal de Chaulinec que al momento de la entrevista, en Agosto de 2009 llevaba 35 años sirviendo el cargo. Ver Anexos.

4. *Usan distintivos particulares de su cargo*: Estos pueden ser desde vestimentas características con capas y ricos bordados, un traje o terno nuevo, a bandas “presidenciales” y sombreros. O bien atributos específicos como varas de mando, en el caso del *varayoc* (el portador de la vara) en el área andina, insignias, habitualmente con la imagen del santo o la advocación mariana correspondiente, báculos o cruces altas, pendones, banderas o estandartes.

En algunos lugares muchos de estos objetos tienen una doble valoración: un valor simbólico adquiriendo su “propio espíritu”, como nos refiere Alejandro Díez<sup>35</sup>, llegando a ser velados y ofrendados, o incluso algunos son tenidos como un regalo de los antiguos dioses, como en el caso de las varas de mando entre los mayordomos mixtecos en México<sup>36</sup>. Y un valor económico ya que muchos de estos objetos son revestidos con metales preciosos o son elaborados de madera de un alto valor comercial.

5. *Están jerarquizados entre sí*: Hay una estructura jerárquica claramente establecida. En muchos casos estas gradaciones son explícitas considerándose unos cargos más importantes que otros. Esta jerarquía puede estar determinada por el prestigio, que nos remiten a posiciones sociales relativas entre los diversos cargos al momento de la celebración, expresándose en la posición de preeminencia en las procesiones, banquetes u otros tipos de actos públicos y privados. Como señala Díez<sup>37</sup>, generalmente la jerarquía de los cargos también nos remite a las jerarquías entre los santos e imágenes y entre los grupos que las celebran.

6. *Se reestructuran de acuerdo a los tiempos*: El sistema de cargos religiosos es dinámico, pasa por procesos de transformación determinados por los procesos sociales que vive la comunidad, y que establecen el apogeo o decadencia de una fiesta religiosa o la creación de una nueva. Juvenal Casaverde<sup>38</sup>, relate la creación en el área andina peruana de nuevas fiestas por iniciativa de “promeseros” que emigraron de sus pueblos y que cada año volvían a su localidad a celebrar con sus familias la fiesta patronal. Después de un tiempo encontraron en la organización y formación de una nueva fiesta, un medio para fortalecer aun más su vínculo con sus comunidades.

7. *Suponen una clasificación de género*: Los cargos suelen especificar su condición de género. Ocurre sobre todo en el área andina donde el sistema de cargo está más diversificado, tiene más miembros por cada comunidad y es más complejo en su jerarquía, una clara distinción entre los cargos que son exclusivamente masculinos (generalmente los más importantes), y otros menos numerosos e importantes que pueden ser ocupados por mujeres.

Pero también hay muchos cargos como por ejemplo los alferados en Puno y otras zonas de Perú, o los supremos y supremas en Chiloé, que son ocupados por esposos o niños. También podemos encontrar otros cargos muy importantes que han pasado de ser exclusivamente masculinos, a ser ocupados también por mujeres en épocas relativamente recientes, un ejemplo clásico son las fiscalas que aún existen en algunas de las comunidades chilotas como la de Chaulinec.

<sup>35</sup> Alejandro Díez, *Op., Cit.*, 2005, p. 262.

<sup>36</sup> Lucia Cordero, *El sistema de cargos en la cultura mixteca y los mayordomos*, en [www.toltecatoyotl.org/tolteca/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=26%3Ageneral&id=571](http://www.toltecatoyotl.org/tolteca/index.php?option=com_content&view=article&catid=26%3Ageneral&id=571)

<sup>37</sup> Alejandro Díez, *Ibid.*, p. 262.

<sup>38</sup> Juvenal Casaverde, “Santos, cargos religiosos y procesos sociales”, en *Revista del Museo Nacional*, tomo XLV, Lima, 1981, pp. 291-310.

## C. Evolución histórica del Sistema de Cargos Religiosos

### C.1 La conquista espiritual hispana y el Sistema de Cargos Religiosos.

La caracterización anterior nos remite necesariamente al pasado colonial del sistema de cargos religiosos, e incluso a las posibles raíces de éste en el mundo precolombino. En el análisis histórico del proceso de implantación del sistema de cargos en América latina, y particularmente en Puno y Chiloé, podemos encontrar importantes antecedentes que nos permitan comprender las características antes descritas, relacionándolas directamente con los elementos de continuidad y cambio en su evolución, ellos nos pueden conducir a establecer la condición de mediadores culturales de estos sujetos en épocas pretéritas, potenciando su rol comunitario en estos tiempos, por ello la necesidad de estudiar su origen.

Con la conquista del territorio americano y los indisolubles procesos de cristianización, evangelización y conversión<sup>39</sup> de los pueblos nativos, se generó todo un complejo sistema que buscaba incorporar las ingentes masas de población “neófitas” del territorio americano, a los patrones y normas culturales del mundo occidental basada en la moral y ética cristiana, pilar y razón de la civilización europea de aquellos años de expansión. Con ella los españoles trajeron la idea de un único y poderoso Dios y con él llegaron complejos sistemas filosóficos y teológicos, que fueron capaces de ser traducidos al nivel lingüístico –tanto al nivel del lenguaje erudito del teólogo, como al nivel de lenguaje cotidiano del creyente<sup>40</sup>- y a través de él, todos los componentes del sistema religioso ligado a la cultura occidental.

Pero ese proceso de implantación no fue fácil, Los españoles se encontraron con complejos y múltiples sistemas religiosos locales. ¿Qué hacer para implantar el catolicismo? fue probablemente una de las primeras interrogantes para las autoridades españolas, destruir todo vestigio de la religiosidad indígena aplicando el sistema de *tabula rasa* e implantar desde cero la “religión verdadera”, conservar ciertos elementos de la religiosidad indígena y establecer la nueva religión confiando en su triunfo sin macula sobre las creencias indígenas, aventurarse a implantar la nueva fe sobre lo existente asumiendo los riesgos de la mixtura, o apostar sencillamente a lo nuevo, a un nuevo catolicismo americano. Todo se pensó, las crónicas indianas, cartas y relatos de misioneros, conquistadores y teólogos, las variadas historias generales de las Indias, las decenas de libros escritos durante la Colonia con ese fin lo demuestran. Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta, José de Acosta, Luis de Valdivia y tantos más discutieron

<sup>39</sup> Es necesario hacer aquí la distinción entre estos conceptos, pues marcan diferentes etapas en la inclusión de los pueblos nativos al catolicismo hispano. De acuerdo a lo expresado por Liliana Regalado, los tres conceptos distinguirían tres etapas distintas del proceso de inclusión de los pueblos americanos a la religión católica. **Cristianización** es definido como: “la acción de hacer cristiano a alguien que no lo es, denota el proceso mediante el cual un no-cristiano es conducido al redil cristiano; es el adoctrinamiento por mínimo que sea, al que sigue el bautismo”, **Evangelización** es “el proceso mediante el cual un no-creyente o bien un creyente que ha sido bautizado queda empapado del significado y los valores del evangelio cristiano” y **Conversión** “Implica el giro dado desde un conjunto de creencias hasta otra, en nuestro caso de la religión nativa o natural a la cristiana y toda la carga cultural que conlleva”. De lo anterior podemos deducir que la evangelización como proceso no se habría alcanzado en Chile y Perú, sino hasta el siglo XVII, y que la conversión -cuando se dio- fue gradual, matizada y realizada sobre la base de la fe anterior. En Liliana Regalado, *Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602)*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992, pp. 21-23.

<sup>40</sup> Pedro Morandé, *Teología latinoamericana y religiosidad popular*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 2004. Pp. 14-15.

la mejor forma de incorpora a millones de nativos americanos a la cristiandad y al modo de vida civilizado de occidente.

El variado y rico mundo religioso que descubrieron los ojos españoles, generó un rechazo casi instantáneo y generalizado entre conquistadores, clero y colonos. Aunque en un primer momento la actitud religiosa en tierras sin oro, y entre pueblos sencillos fue tolerante. Cristóbal Colón en su segunda carta relata:

**“Y no conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y bien es en el cielo; y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo, y en tal acatamiento me reciben en todo cabo después de haber perdido el miedo”<sup>41</sup>.**

Tres décadas después en tierras de oro y en una civilización compleja, operó otra lógica que se amparó en el rechazo religioso y en el sometimiento cultural del “otro”. En los altos de Anáhuac Hernán Cortés escribía que las costumbres, creencias y rituales de los aztecas eran aberrantes y propias de barbaros e infieles, no dudó en comparar sus templos con “mezquitas”<sup>42</sup>, asomando en su pensamiento la última cruzada exitosa de la fe en España con la expulsión de los moros en 1492.

Desde entonces la idea de que había que desbaratar toda práctica e indicio de idolatría se impuso en gran parte del continente. Se logró con éxito desarticular los sistemas de cargos religiosos precolombinos y reemplazarlos por uno colonial. En distintos tiempos, bajo distintos procedimientos, con la espada o con la cruz, o con ambas, se buscó este propósito. Su éxito dependió de la intensidad o celo en su ejecución, y esta a su vez directamente de los estilos de los agentes de la conversión<sup>43</sup> matizados por sus experiencias personales y por la interpretación de los variados volúmenes legales que debían guiar el proceso.

Como sabemos la conquista y colonización de América estaba sustentado en primer lugar por un *corpus alejandrino*<sup>44</sup>, que delimitaba las áreas de influencia de Castilla y Portugal en el mundo y dejaba bien establecido que, según el papado, estos reinos debían a cambio de este derecho de posesión medieval, convertir a los pueblos paganos que encontraran al catolicismo, es decir incorporarlos a la comunidad de fieles e integrarlos al concierto de las naciones civilizadas. Este doble sentido obligaba a la implantación de una sociedad colonial, que no podía desarrollarse sin el sentido cristiano en sus bases.

<sup>41</sup> **Cristián Parker, Op., Cit., p. 17.**

<sup>42</sup> Cristián Parker, Op., Cit., p.18.

<sup>43</sup> Un estudio interesante que analiza los estilos misioneros en la implantación del catolicismo en el área andina que estudiamos, es el de Henrique Urbano, “La invención del catolicismo andino, introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI”, en Gabriela Ramos, (Comp.), *La venida del Reino, religión, evangelización y cultura S. XVI-XX*, C.E.R.A. Bartolomé de las Casas, Cusco, 1994. Para Chiloé Renato Cárdenas, *Pilares de la evangelización en Chiloé*, Archivo bibliográfico y documental de Chiloé-Archivo de la evangelización de la Iglesia de Santa María de Achao, Chiloé, 2000. Y una visión general sobre el mismo asunto en Fernando Armas Asín (Ed.), *La invención del catolicismo en América, los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2009.

<sup>44</sup> Este corpus estaba formado por las siguientes bulas del Papa Alejandro VI en beneficio de Castilla: Breve *Inter caetera* del 3 de mayo, Bula menor *Inter caetera* del 4 de mayo, Bula menor *Eximiae devotionis* del 3 de mayo y Bula *Dudum siquidem* del 26 de septiembre, todas de 1493. En Demetrio Ramos, *Historia de la colonización española en América*, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947, pp. 14-16. Cfr. Enrique Fernández García S.J, *Perú Cristiano: Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas 1492-1600, e Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, pp. 27-30.



Es en el terreno práctico y cotidiano de esta lógica de dominación, donde es posible entender la existencia de instituciones como el Patronato Indiano, los regalismos del siglo XVIII, los tribunales del Santo Oficio, las campañas contra las idolatrías y por supuesto el sistema misional. Este último, piedra angular de los procesos de cristianización, evangelización y conversión. Se abrió un debate largo y complejo jamás resuelto, sobre cómo llevar a cabo el proceso misional. Distintas posturas teológicas, modos disimiles de entender la relación entre el cristianismo y el poder, se entrecruzaron con las lecciones de Francisco de Vitoria, los razonamientos de Domingo de Soto y las disputas entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, todos dieron a conocer maneras diferentes de entender el designio evangelizador americano. O la guerra justa o la evangelización pacífica, o la imposición cultural con toda rudeza, o el esfuerzo por incorporar a los indígenas al cristianismo desde sus derechos naturales.

Las formas pre-tridentinas del proceso de conversión adoptaron las posturas de los concilios locales, el Primer Concilio Limense (1551-1552) y el Primer Concilio Mexicano (1555), pero antes de la publicación de sus constituciones, sin una dirección única se generaron métodos tan variados como aquellas personas naturales e instituciones que los ponían en práctica. Incluso ya existiendo un corpus legal, y como sería la lógica hispanoamericana desde los albores de la conquista, en todo ámbito de la vida colonial,

*“la ley se acata pero no se cumple”*<sup>45</sup>, en más de alguna ocasión las disposiciones fueron vulneradas por misioneros, por el clero secular y autoridades civiles, la pugna era constante. Lo primero que nos llama la atención dentro de este panorama, es que siendo todos hispanos y católicos, requisito fundamental para pasar a América, cualquiera podía al menos cristianizar, es decir entregar nociones básicas de la nueva fe a la población indígena, e incluso evangelizar si contaba con el tiempo, las capacidades personales y los recursos materiales necesarios.

Conquistadores, colonos, el simple español, mujeres y niños podían ser agentes activos de la evangelización. Como católicos, la responsabilidad apostólica pertenecía a todos en tierras pobladas de infieles. El sentido misional era entendido de una forma integral, si había que transformar a los indios en fieles católicos, y además en personas civilizadas, entonces cualquier español, católico y civilizado por “por excelencia” podía por derecho propio, por un sentido de deber moral y como prueba de su amor cristiano, guiar a un alma pagana al conocimiento del Dios verdadero y dar al mismo tiempo enseñanzas de una vida en “*pulicia*”<sup>46</sup>.

Guamán Poma de Ayala, da un ejemplo sobre este Asunto, “...antes de que hubiese padre tenía un español pobre de doctrinarle en cada provincia de este reino ya este doctrinante lo llamaban viczarayco...”<sup>47</sup>. Gabriel Guarda señala otro ejemplo de varias terciarias franciscanas venidas a América en 1534 con el preciso fin de encargarse de la evangelización y educación de los naturales. Situación que había de ser frecuente, ya que sólo en 1567 la constitución 80 del segundo Concilio Limense prohibió terminantemente la intromisión de las mujeres en el adoctrinamiento de los naturales. El mismo autor relata que el niño Alonso de Tovar, criado en una casa de huérfanos de Madrid, fue autorizado por Felipe II, mediante cédula fechada en febrero de 1570, para dirigirse a doctrinar a muchachos como él en Cajamarca. Alonsillo, como fue conocido tenía 12 años. Incluso

<sup>45</sup> Jaime Eyzaguirre, *Ideario y rutas de la emancipación chilena*, Editorial Universitaria, Santiago, 1957, p. 11.

<sup>46</sup> Término muy empleado sobre todo en el ámbito misional, quiere decir una vida en policía o en regla, también puede adoptar el significado de una vida en limpieza y orden.

<sup>47</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen Gobierno*, Institute d' Ethnologie, Paris, 1935, p. 604.

una instrucción de 1503, contraviniendo todo lo estipulado en estos asuntos, fomentaba la idea de que “algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, por que los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser adoctrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica”<sup>48</sup>.

Simplees españoles, y misioneros destinados especialmente para la conversión, traían consigo una religiosidad personal que compartían con sus comunidades de origen, con sus familias en los pueblos que dejaban atrás, que enriquecían en su paso por villas, ciudades o monasterios, al compartir experiencias religiosas o pastorales con amigos y compañeros, que revestían del dogmatismo clerical, en el caso de los misioneros entre las páginas de libros y en las cátedras escolares, y que nuevamente, eran modificadas por las experiencia de vivir el día a día americano. En el momento de enfrentar la tarea pastoral lo hacían desde lo íntimo, desde su religiosidad personal, fuertemente matizada por sus experiencias sociales. Desde esa posición se situaba el misionero o el laico español que servía a la empresa evangelizadora, desde allí comunicaba su experiencia religiosa, generalmente de una manera muy distinta a la rigidez de la religiosidad formal y oficial que emanaban de las autoridades eclesiásticas.

Una vez despejado el campo para sembrar el cristianismo, era la religiosidad popular hispana la que plantaba el catolicismo en el nuevo mundo, con sus tradiciones, sus cantos, coplas y versos medievales, instrumentos, cuentos, tradiciones y santos de sus tierras de origen. Así por ejemplo, se entiende el culto a la Santa tirolesa Notburga en las islas de Chiloé, llevada por el misionero germano Antonio Friedl a las misiones circulares del archipiélago hacia 1733<sup>49</sup>.

Simplees españoles apoyaron a los misioneros a cristianizar a los indígenas. Participaron junto a ellos en este plan inicial, que consideraba las prácticas nativas como prácticas idolátricas inspiradas por el demonio. Para ello no sólo fue necesario desbaratar el sistema de cargos religiosos que existían entre las culturas más desarrolladas, si no también neutralizar a aquellos sujetos que guiaban las prácticas religiosas comunitarias. En las culturas más sencillas durante esta primera etapa los misioneros siguieron el mismo camino. No fue sencillo ni entre las altas culturas andinas y mesoamericanas, ni entre los agricultores, recolectores y pescadores huilliches, veliches y chonos de las islas de Chiloé.

## C.2 Los cargos religiosos precolombinos de mundo sur andino peruano y chilote

---

Entre los pueblos del área sur andina del Perú existía un sistema de creencias y prácticas religiosas complejo y de elevado contenido espiritual, basado en creencias ancestrales que buscaban mantener el sagrado equilibrio con la naturaleza. Habían desarrollado considerablemente el baile y la música, y todos sus rituales y prácticas médicas, así como una parte considerable de sus prácticas de producción pre-capitalista, estaban indisolublemente ligadas a su religión. Como nos refiere Parker, tenían una gran cantidad de instrumentos musicales y danzas, una escala musical pentatónica y un ritmo e inspiración concordante con su carácter<sup>50</sup>. Sus conocimientos y sabidurías sobre la tierra, la naturaleza

<sup>48</sup> Gabriel Guarda O.S.B., *Los laicos en la cristianización de América*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987, pp. 29-30.

<sup>49</sup> “Métodos que practican los padres de la Compañía de Jesús en su misión a Chiloé”, Archivo Histórico Nacional de Santiago (AHNS), Fondo jesuitas de Chile, Volumen 96, foja 22.

<sup>50</sup> Cristián Parker, *Op., Cit.*, p. 24

y la biología estaban profundamente entrelazados con antiguas y magníficas leyendas que formaban parte fundamental de su religiosidad.

En las islas de Chiloé entre la población veliche (los mapuches de la isla grande) y los canoeros chonos, la religión también constituía una parte fundamental de su vida cotidiana, estaba presente en los ritos de transición entre las distintas etapas de la vida, en el nacimiento y en la muerte, en su vinculación directa con la naturaleza, sus prácticas medicinales y su organización comunitaria.

En el caso de los chonos son muy pocos y breves los testimonios que se han conservado sobre su religiosidad sin la influencia misional, su reducido número, su carácter nómada y su posterior y rápida transculturación con los veliches de Chiloé han imposibilitado un conocimiento más acabado de sus creencias espirituales y sus prácticas religiosas. Uno de los pocos testimonios que se conservan, sin el influjo de los misioneros, es el relato del marino John Byron que en 1741 naufragó en el navío HMS Wager en las costas del archipiélago Guayaneco. El inglés convivió entre los nativos por un tiempo antes que estos lo llevaran hasta Chiloé, en su testimonio narra las costumbres mortuorias de estos indígenas y relata el desarrollo de una ceremonia religiosa, que probablemente corresponde a un rito de transición. A continuación un fragmento de esta última:

***“Como no tienen épocas determinadas para sus ejercicios religiosos, los jóvenes esperan hasta que sus mayores se hallan devotamente dispuestos; éstos comienzan la ceremonia profiriendo hondos y desgarradores gemidos, que gradualmente van creciendo hasta convertirse en una horrorosa especie de canto, que los entusiasma y los agita de una manera rayana en la locura; de repente saltan sobre el fuego cogen tizones encendidos, se los ponen en la boca y comienzan a correr por los alrededores quemando a quienes encuentran en el camino. [...] la orgía continua hasta que el que preside hecha espuma por la boca, se desmaya, quedando exhausto por la fatiga y se empapa en sudor [...]”<sup>51</sup>***

Sobre los veliches los registros son considerablemente más abundantes. Su organización a partir de familias consanguíneas tenía directa relación con su religión, ya que *Pillán* no era sino un arraigado culto a sus antepasados, siendo los clanes mapuches totémicos, es decir reconocían vínculos ancestrales con un objeto, animal o planta representando esta relación con el nombre de sus linajes o *cüngas*. Luis de Valdivia señala al respecto:

***“No hay indio que no tenga un apellido de éstos, que significan sol, león, sapo, zorra. Y tienen particular respeto los unos a los otros [...]”<sup>52</sup>***

Los veliches como el resto de la etnia mapuche creían que los antepasados podían interceder entre ellos y las divinidades mayores, al mismo tiempo pensaban que todas las cosas naturales animales, plantas, los ríos, las montañas poseían un espíritu, aquel que les daba la vida. Por lo tanto de la misma forma que ocurría entre los pueblos del área sur andina peruana tenían una relación sagrada con la naturaleza. Esta cosmovisión religiosa originó que en ambas zonas existieran sujetos que mediaran entre los hombres y la divinidad.

---

<sup>51</sup> Renato Cárdenas, Constantino Contreras y otros, *Patrimonios religiosos de Quinchao, Museo de la Evangelización de la Iglesia Santa María de Loreto de Achao-Fondo Nacional del Libro y la Lectura, Ojoentinta, Santiago, 2008, p.8.*

<sup>52</sup> Luis de Valdivia, *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile, Leipzig, 1887, Edición facsimilar, Santiago, 1897, p. 54.*

En el Tawantinsuyu había un complejo sistema de cargos religiosos que formaba parte de una estructura clerical jerarquizada del Estado incásico, cuya máxima autoridad era el *Willaq uma* (cabeza de los presagiadores) consejero del Inca y sumo sacerdote, pero al mismo tiempo existía una serie de figuras locales que cumplían roles religiosos en sus comunidades o *ayllus*, como parte integral de la religiosidad andina popular. Eran hechiceros, adivinos, curanderos, confesores, una multiplicidad de cargos, en los que incluso era posible encontrar especializaciones o funciones específicas tales, que existían distintos tipos de adivinos según la técnica que emplearan: *socyac* (por medio del maíz), *pacharicue* (por medio de las arañas), *cuyricue* (por medio de cuyes) o *moscoc* (a través de la interpretación de los sueños), los que hablaban con los demonios eran llamados *umus*, mientras que los curanderos recibían el nombre de *camasca* o *soncoyoc*<sup>53</sup>. Cada uno con distintivos propios que los distinguían de los demás, utensilios religiosos, ropas y adornos.

Todo este vasto sistemas de cargos del incanato y de la religiosidad comunitaria de sus habitantes, descansaba fundamentalmente en los ritos. Los había individuales y colectivos, de tipo festivo, penitencial, de transición, curativo y adivinatorio. Ellos no sólo expresaban la visión religiosa de estos pueblos, sino que contribuían a mantenerla. Como nos relata Marzal, a partir de los planteamientos de Geertz, “las actitudes y motivaciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana se encuentran y refuerzan mutuamente”, y es en la celebración ritual “donde emerge en el plano humano, primariamente al menos, la convicción religiosa”<sup>54</sup>. Esto explica la importancia de los ritos en la religiosidad andina hoy, tanto en la oficial, pero particularmente en la popular, lo mismo ocurre entre los pueblos de Chiloé.

Aunque una sociedad tenga poca instrucción sistemática sobre sus creencias, como ocurría entre la población común del Tawantinsuyu o en los pueblos de Chiloé, es la repetición periódica de los ritos la que genera la conservación de las creencias. No es sólo un “modelo de” lo que se cree, como señala Geertz, sino también un “modelo para” crearlo<sup>55</sup>. El rito por lo tanto es un lugar privilegiado para la experiencia religiosa, porque permite al creyente, a través de la palabra, el gesto, el silencio y demás formas simbólicas, comunicarse y experimentar la presencia de lo sagrado. Las ceremonias constituían, como señala Thomas y Helga Müller, la conexión más directa de hombre con su cosmos. Al mismo tiempo que también se las puede considerar como un factor estabilizador de la tradición comunal y por eso mismo de la estructura social<sup>56</sup>. Hasta nuestros días al menos en el mundo andino y en Chiloé apenas existen elementos de fe que no sean expresados en un rito ceremonial.

Entre los veliches era fundamentalmente el o la *machi*, en quien recaía el rol de intermediario entre lo sagrado y lo humano, entre la comunidad y *Nguenechen* (Dios o el ser supremo)<sup>57</sup>. Es la figura dominante de la vida religiosa para todos los mapuches, y es al mismo tiempo el personaje dentro de los cargos religiosos de este pueblo que nos es

<sup>53</sup> Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 1988, pp. 260-261.

<sup>54</sup> *Ibidem.*, pp. 235-236.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.336.

<sup>56</sup> Thomas & Helga Müller, “Cosmovisión y celebraciones en el mundo andino”, en *Allpanchis*, N° 23, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1984, p. 168.

<sup>57</sup> Jorge Araya, “El o la Machi, como símbolo de identidad permanente entre la comunidad mapuche y Nguenechen”, en *Lengua y literatura mapuche*, N°9, Universidad de la Frontera, Temuco, 2000, p. 247.

más conocido. Al mismo tiempo es quien maneja y transmite normas y códigos sagrados que legitiman su poder como depositario de conocimientos ancestrales, al poder ordenar, invocar y movilizar a personas y espíritus en las ceremonias rituales comunitarias más importantes como el *nguillatún*, el *machitún* y el *eluwun* <sup>58</sup>. En ellas la machi usa como distintivos de sus atributos el color púrpura en sus vestimentas *chamal* y *trariwe* (manto y faja), el cultrún (tamborcillo ceremonial), el *rewe* (altar) y ramas del canelo, árbol sagrado, además de muchos otros implementos y hierbas medicinales. El o la *machi* era y es hasta hoy la principal figura dentro de la religiosidad mapuche.

Llamado *pougtén* por los veliches, el o la *machi* ocupaba el sitial preponderante en la religiosidad chilota, en tiempos muy antiguos anteriores a la conquista, eran también llamados en toda la zona sur *voigueboye*, palabra que Latcham traduce como “maestros del canelo”, por la importancia que ocupaba este árbol en los ritos mapuches encabezados por la machi, transformándose en un símbolo o distintivo propio de investidura, como hemos mencionado. Entre los cargos mapuches también existían diversas clases de adivinos según su especialidad o la naturaleza de la ayuda que se esperaba de ellos. Aquel capaz de diagnosticar una enfermedad era un *wibel* o un *kupolawe*, los que hablaban a los espíritus eran los *dëngulfe*, los intérpretes de sueños eran llamados *peumantufe*, el “maestro de la medicina” (uno de los sinónimos de machi) era el *ampin camang* <sup>59</sup> (*ampin* acción de aplicar polvos o hierbas quemadas sobre la piel o sobre las llagas)<sup>60</sup>, además encontramos al *ngempin*, el dueño de la palabra, que cumplía el rol de orador en las ceremonias religiosas, y en Chiloé también encontramos la figura del *amomarcamañ*, “el que expulsa al Huecufu (el mal) que habita dentro de la gente”<sup>61</sup>. Un curandero con atribuciones específicas muy respetado por la comunidad.

En esta breve descripción de la religiosidad precolombina en ambas áreas de estudio hemos podido encontrar importantes semejanzas. En primer lugar la importancia del rito dentro de la cosmovisión religiosa andina y chilote, en segundo lugar la existencia de una serie de cargos religiosos que cumplían un importante rol comunitario como adivinos, hechiceros y curanderos, que al mismo tiempo a través de los ritos ayudaban a la gente o a la comunidad a conectarse con lo divino, mediando directamente entre los hombres y la sacralidad contenida en la naturaleza, en los antepasados o en la idea de un mundo sobrenatural habitado por el bien y el mal, por dioses y demonios, y finalmente la especialización de los cargos religiosos precolombinos, la existencia de cierta jerarquización entre ellos, el uso de ropas o símbolos específicos que lo distinguen en sus comunidades.

Fueron mediadores al interior de su cultura. A pesar de los diferentes estadios de desarrollo y del notable distanciamiento geográfico, este paralelo que puede resultar evidente entre culturas pre-modernas de nuestro continente, es mantenido luego de la instalación de las instituciones coloniales y de la religiosidad hispana. El rito religioso como veremos sigue cumpliendo un papel central dentro de la religiosidad latinoamericana, conformando un elemento fundamental de la estructura religiosa y su capacidad mediadora latente.

<sup>58</sup> Son las ceremonias de petición, sanación y rito funerario respectivamente.

<sup>59</sup> Camang o camañ designa en mapudungun a una persona que ejerce un cargo.

<sup>60</sup> Alfred Métraux, *Religión y Magias indígenas en América del Sur*, Aguilar Ediciones, Madrid, 1973, p. 156.

<sup>61</sup> Renato Cárdenas, *Op., Cit.*, 2000, pp. 37-38.

### C.3 El choque religioso: hibridación y subalternidad en la conquista espiritual

---

Luego de los viajes de Colón resultaba entonces primordial para conquistadores, misioneros y las autoridades españolas desarticular este mundo religioso precolombino, acabar o reemplazar, (dependiendo el contexto temporal, espacial y los estilos misionales) el sistema de cargos del Tawantisuyu. Su compleja estructura religiosa oficial fue rápidamente suprimida a medida que la conquista del imperio avanzaba e iba ocupando los espacios de poder local, y sus autoridades eran hechas prisioneras, asesinadas o huían apartándose de su antiguo poder religioso. Sin embargo la religiosidad popular de sus habitantes y la enorme influencia de la religión en los aspectos cotidianos de la vida, exigió el esfuerzo misional de cientos de miembros del clero regular, secular y de laicos consagrados para tal cometido.

Las campañas de extirpación de idolatrías, ampliamente descritas en estudios históricos y antropológicos son una prueba de ello, la persecución de hechiceros y hechiceras<sup>62</sup>, y la desarticulación de los señoríos étnicos<sup>63</sup> apuntaban a cumplir con este objetivo. En Chiloé, como en todo el territorio mapuche no existía una estructura religiosa formal. En un territorio de difícil accesibilidad y conectividad, sin complejos arquitectónicos destinados para el culto, sin la espectacularidad escénica de los ritos andinos, y sobre todo sin la fuerte penetración del poder colonial como en las áreas centrales, los cargos religiosos se refugiaron en las aisladas comunidades, tras la frontera de guerra, manteniéndose ocultas la mayoría de sus prácticas de la mirada inquisitorial de las autoridades civiles y eclesiásticas españolas.

Pero una vez que el peso de los años sembró en las poblaciones indígenas la fatalidad de lo irremediable, la constatación de la permanencia y el avance irreversible de los españoles, consolidando su organización, sus instituciones y su peso cultural, la fortaleza y resistencia india inicial decayó como menguaron sus fuerzas físicas. La cultura hegemónica fue imponiendo su institucionalidad, y un nuevo sistema de cargos religiosos laicos fue plantado en el nuevo mundo, un sistema de cargos *ad hoc* que desde el principio mezcló una estructura propiamente hispana como la implantación de las cofradías<sup>64</sup>, diversificadas de acuerdo a la realidad del nuevo mundo en indias, españolas, negras y mixtas, y nuevos cargos con variadas atribuciones dependiendo el momento y lugar de su creación.

<sup>62</sup> Como señala Silverblatt, las campañas de extirpación de idolatrías igual que en Europa tenían evidentes motivos políticos, además de sus fines religiosos. Era el brazo ideológico del intento de forzar a los indios a vivir en reducciones; para evangelizar, mantener el control político y además facilitar el cobro de tributos. La misma autora analiza la situación de algunas mujeres consideradas como hechiceras y perseguidas por estas campañas. Cfr. Irene Silverblatt, "Dioses y Diablos: Idolatrías y evangelización", en revista *Allpanchis*, N°19, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1982, pp. 31-47, ver también, Luis Millones, *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*, Instituto Indigenista Peruano/Ministerio de Trabajo y Comunidades, Lima, 1967, pp.45-47. Ver además para los efectos de estas campañas en las comunidades andinas a Iris Gareis, "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)", en *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 18, N° 35, Medellín, pp. 262-282.

<sup>63</sup> Cfr. Carlos Sempat, *Transiciones hacia el sistema andino colonial*, Instituto de Estudios Peruanos/Colegio de México, Lima, 1994. Especialmente el capítulo 4, "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", pp. 151-170

<sup>64</sup> Una cofradía es una asociación, congregación o hermandad de fieles católicos de origen medieval que se reúnen en torno al culto de una advocación mariana, de Cristo o de un santo. Sus fines son piadosos, religiosos o asistenciales, manejaban en muchos casos importantes fondos, propiedades urbanas y rurales, y contribuían como dice Enrique Fernández al esplendor del culto religioso. Enrique Fernández García, S.J., *Op. Cit.*, p. 129.

Para muchos nativos que alguna vez habían ocuparon un cargo de preponderancia religiosa en sus comunidades, el camino no debió ser fácil en el nuevo escenario del sistema de cargos colonial. ¿Qué podían hacer? Refugiarse en comunidades extrañas y lejanas, y recomenzar en otras tierras, resistir y perecer en el intento por conservar sus formas de vida, o permanecer con los suyos e integrarse al sistema de cargos, imitando en un comienzo una religiosidad que no les pertenecía. Ciertamente no era la primera vez que un pueblo oprimido por una minoría dominante debía esconder sus creencias y ritos religiosos, y tampoco la primera vez la cultura hispana sometía a algún pueblo a tal situación.

La conversión religiosa es un proceso lento y profundamente íntimo, implica transformarse en algo distinto a lo que se era, por ende un proceso de larga duración, que probablemente de alcanzarse, ocurre luego de un examen personal profundo enfrentado a las experiencias y pruebas de la vida. Mas en lo cotidiano en el día a día, con el paso de los años y los ciclos de la vida, los ritos seguían constituyéndose en el lugar de encuentro de la religiosidad nativa. Aquellas y aquellos que habían desempeñado cargos seguían transmitiendo los valores, las creencias, los consejos y sus conocimientos de la tierra y los hombres, a las generaciones futuras, y estas a las que les siguieron. Para muchos el sistema de cargos representaba una forma de continuidad con el mundo religioso precolombino<sup>65</sup>, y para la mayoría de las comunidades una oportunidad de re articularse después de la conquista a través de sus prácticas religiosas ahora transformadas o reemplazadas.

En el breve espacio del que disponemos no podemos analizar en profundidad como se desarrolló el proceso evangelizador realizado por las órdenes religiosas y el clero diocesano, muchas publicaciones de gran calidad lo han hecho en todo el continente, algunas de las cuales citamos en este trabajo. Con nuestras reflexiones queremos señalar que las características del sistema de cargos religiosos que describimos al comienzo de este apartado, responden a un proceso de creación e instauración colonial con raíces en el pasado precolombino, y que el producto moderno, los sujetos y sus prácticas, responde a este proceso. En el pasado precolombino, hemos podido encontrar algunas características de continuidad o paralelismos con el mundo colonial, como por ejemplo el uso de distintivos, un sistema de cargos jerarquizados y funciones específicas o especializaciones para cada uno.

En la Colonia tres instituciones nos llaman profundamente la atención en este proceso de implantación del catolicismo y en la configuración de la religiosidad popular hispana: Los cabildos de indios, las cofradías religiosas y el sistema misional. Cabildos, cofradías y misiones que están presentes en el mundo hispano y europeo antes de la incorporación del nuevo mundo, buscaron reemplazar la religiosidad indiana dotando a las comunidades nativas de nuevos cargos laicos de representación. Los misioneros, principales agentes de este proceso, consientes de la importancia de la ritualidad para los pueblos originarios, luego de las experiencias en las Antillas y en Mesoamérica, y de los nefastos resultados de las violentas campañas de extirpación de idolatrías de fines del siglo. XVI, adoptaron mayoritariamente los principios de una evangelización inculturada<sup>66</sup>, que buscaba tomar

<sup>65</sup> Incluso algunos investigadores como Pastor Ordoñez (1919), insistían en la continuidad de algunos cargos religiosos laicos de la Colonia, como los *varayoc* (El que dirige las fiestas religiosas en algunas comunidades indias del Perú) con los funcionarios territoriales incaicos. Otros con los que comparto la opinión sostienen que existen continuidades bajo números cambios y también paralelismos entre ambos sistemas. Entre ellos: Millones (1999), Mishkin (1960), Stein (1961) o Fuenzalida (1976). En Alejandro Diez, *Op. Cit.*, 2005, p. 254.

<sup>66</sup> Una evangelización que incluya elementos culturales de los pueblos originarios. Cfr. Manuel Marzal & Sandra Negro (Coord.), *La utopía posible, indios y jesuitas en la América Colonial*, Ediciones Abya-yala & Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.

aquellos aspectos de la religiosidad nativa y adaptarlos para su utilización en el culto católico, asumiendo los riesgos de la hibridación cultural, pero poniendo generalmente todo su empeño en el triunfo del catolicismo<sup>67</sup>.

Las estrategias para lograr finalmente la conversión en el plano misional fueron muchas y muy variadas, La compañía de Jesús y los franciscanos, las dos órdenes religiosas con más misioneros hacia fines del siglo XVII, y con mayor presencia en las zonas de frontera<sup>68</sup>, utilizaron, aunque con distintos énfasis y estilos, distintos artefactos culturales que actuaron a través de ellos como misioneros, pero también, algunas a través de los laicos con diversas intencionalidades como instrumentos de mediación cultural; las lenguas nativas<sup>69</sup>, las imágenes<sup>70</sup> en pinturas, esculturas o figuras de madera, el impacto del teatro a través de los auto sacramentales (tan celebrados y valorados luego del Concilio de Trento), y por supuesto la música<sup>71</sup>, los cantos, y aunque con cierto recelo también las

<sup>67</sup> En varias ocasiones se acusó a los mismos misioneros generalmente a los jesuitas de propiciar cultos idolátricos, al emplear aparatos fastuosos para impresionar a los neófitos, o sujetos como indios ciegos que se transformaron en apóstoles al tener una rápida aceptación entre el pueblo, cantando y danzando. En Fernando de Armas, *Op., Cit.*, pp. 292-293.

<sup>68</sup> De acuerdo Joaquín Matte, entre 1492 y 1822 pasaron a América 8.441 franciscanos y 3.189 jesuitas. En Joaquín Matte Varas, *¿Cómo llegó el catolicismo a Chile?*, Matko Ediciones limitada, Santiago, 1999, p. 8. Para el caso de la frontera mexicana y su relación con jesuitas y franciscanos cfr., Eduardo Arias Nilo, *Catalogación y análisis de la documentación jesuita relativa a México del Archivo Histórico Nacional de Chile 1767-1818. Tomo I: La Compañía de Jesús y el Septentrión mexicano, la labor misional y colonizadora de los jesuitas y su expulsión como factor en la pérdida de los territorios al norte del Río Grande, 1540-1856*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, 2005.

<sup>69</sup> Esto incluye un vastísimo corpus misional, confesionarios, catecismos, doctrinas, cartillas de oraciones, etc. Para nombrar solo algunos citaremos parte de los que hemos revisado en el transcurso de esta investigación y de otras anteriores. Luis Jerónimo de Oré, O.S.F., *Symbolo catholico indiano*, Impreso por Antonio Ricardo, Lima, 1598. También de Oré, *Rituale seu manuale peruanum...*, Iacobum Carlinum & Constantinum Vitalem, Nápoles, 1607. Un buen estudio sobre ambos escritos de Oré, en Giuliana Miranda Larco, "Misiones y catequesis en el Perú del XVI: Fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630), el Symbolo catholico indiano y el Rituale seu manuale peruanum", en *Allpanchis*, N°69, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 2008. Exclusivamente para Chile de Luis de Valdivia, *Confessionario breve en la lengua del Reyno de Chile, provechoso para confessar a los indios de Chile y otras personas*, Imprenta de Francisco del Canto, Lima, 1616 y Bernhard Havestadt, *Chilidúgú sive tractatus linguae chilensis*, edición de Julius Platzmann, Leipzig, 1883.

<sup>70</sup> Sobre la utilización de las imágenes y el poder de éstas véase, Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1991, David Freedberg, *El poder de las imágenes, estudio sobre la historia y teoría de la respuesta*, Editorial Cátedra, Madrid, 1992. E Isidoro Vázquez de Acuña, *Santería de Chiloé, ensayo y catastro*, Editorial Antártica, Santiago, 1994.

<sup>71</sup> Sobre la importancia de la música en la evangelización americana en el área sur andina y particularmente en Chile, así como de los contactos en esta área entre el pasado precolombino y colonial contamos con los estudios de Víctor Rondón y Alejandro Vera, "A propósito de nuevos sonidos para nuevos reinos: Prescripciones y prácticas músico rituales en el área sur andina colonial", en *Latin American Music Review*, Vol. 29, N° 2, Universidad de Texas, Austin, 2008. En esta investigación además se analizan las disposiciones de los concilios limenses en cuanto al papel de la música, su importancia ritual para la conversión, y la apropiación indígena de los elementos europeos. Como señalan los autores: "los indígenas no fueron meros receptores pasivos del repertorio europeo, sino que también lo remodelaron en función de sus propios códigos culturales", p. 202. Y sólo del primer autor, *Música misional en Chile (1583-1767)*, Universidad de Chile, Santiago, 1997, y "El Symbolo Catholico Indiano de Fray Luis Geronimo de Oré (Lima, 1598), Síntesis e interpretaciones de contenidos músico-rituales", *Resonancias*, N°1, Instituto de Música de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1997, pp. 43-59.



danzas<sup>72</sup>. Estas prácticas llevadas al ámbito misional pasaron por un innegable proceso de hibridación cultural que se dio fundamentalmente en los espacios de ritualidad como las fiestas religiosas, pero al mismo tiempo se constituían en espacios de poder configurando un sistema de sociabilización local entre indígenas, mestizos y españoles.

Los mismos indígenas como lo ha descrito Gabriel Guarda fueron junto con los misioneros agentes de la evangelización<sup>73</sup>, en una relación de interdependencia funcional, que tenía sus raíces en un sistema que generalmente ofrecía mejores condiciones de vida que entre los españoles, la posibilidad de mantener algunas de sus tradiciones y costumbres, y de ocupar una posición privilegiada o de prestigio entre sus pares. No fueron en términos totales corderos ciegamente guiados por un pastor, muchos indígenas que formaron parte del sistema de cargos vieron en él, la posibilidad de mejorar sus condiciones en la nueva realidad colonial<sup>74</sup>. Un número importante de los cargos religiosos que ocuparon estos indígenas en las misiones correspondieron a hijos de caciques preparados en colegios misionales para servir en sus comunidades, o incluso personas que con anterioridad a la conquista desempeñaban cargos religiosos, y que ahora ejercían funciones similares en el sistema de cargos colonial. Evidentemente en muchos casos también existieron tensiones muchos de estos laicos abusaron de su poder o nunca lograron legitimarse entre sus comunidades<sup>75</sup>.

Probablemente el cargo más emblemático que responde a lo descrito con anterioridad sea el del fiscal religioso en las islas de Chiloé, llamado *amomericamañ*, ya sea por una estrategia de sustitución o porque efectivamente el cargo colonial fue ocupado por algunos veliches que se desempeñaron como *amomericamañes* antes de la conquista, el nombre siguió ocupándose para designar a los fiscales religiosos en Chiloé durante gran parte del periodo colonial. Lo ampliamente comprobable es que la mayoría de los nuevos cargos laicos fueron seleccionados por los misioneros de entre la población nativa que demostraba mayores aptitudes para difundir la nueva religión, en este sentido una machi o un hechicero converso, que ya contaba con el respeto y aceptación de su comunidad, podía ser una inmejorable alternativa como mediador entre la religiosidad y costumbres nativa, y entre la religiosidad y formas de vida cristiana, configurándose desde entonces un tipo de mediador cultural subalterno que trascenderá el ámbito colonial a través de sus prácticas rituales y comunitarias.

Muchos miembros del clero desde los albores de la conquista pensaban que la conversión y doctrina debía hacerse por los mismos indígenas, así lo expresaba fray Luis de Carvajal en 1543, quien estaba a favor de la ordenación sacerdotal de nativos para que *“puedan enseñar sus dogmas y dispensar sus sacramentos a la gente de su tribu”*

<sup>72</sup> Sobre los cantos y danzas ver el estudio de Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la Santidad, la incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Pontificia Universidad Católica del Perú/ IFEA, Lima, 2003. Y Acosta, José de S.J., *De procuranda Indorum Salute*, Consejo superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.

<sup>73</sup> Gabriel Guarda O.S.B., *Op.*, *Cit.*, pp. 30-37.

<sup>74</sup> Francisco Enrich S.J., sobre los fiscales en Chiloé durante la Colonia a dicho: “Para un pobre indio humillado por su actual condición, y abatido bajo el yugo de sus conquistadores, y la dependencia de los encomenderos, esto importaba una distinción honrosa; la cual, a la par de que los elevaba sobre los demás, los comprometía a portarse bien, y a señalarse por su aplicación y conducta. Sus connaturales los miraban con tal veneración y respeto, que a su llamada todo lo dejaban y se dirigían a la doctrina”. En Francisco Enrich, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Imprenta de F. Roal, Barcelona, 1981, pp. 23-24.

<sup>75</sup> Millones señala al respecto que esta posición de algunos laicos en un mundo de transición, los dotó en muchos casos de un carácter conflictivo, sobre todo en lo que respecta a las salvaguarda de su prestigio. En Luis Millones, *Op.*, *Cit.*, p. 45.

<sup>76</sup>, las ventajas que se discutían eran considerables; la ruptura de las barreras lingüísticas y culturales, la mayor rapidez con que los indígenas podían aceptar la nueva doctrina si esta la realizaba un miembro de su comunidad, y la constante carencia de misioneros y sacerdotes.

Rechazada esta idea por los Concilios Mexicanos, Limenses y por el Concilio de Trento, los cargos laicos entre los indios se plantearon entonces como la solución más viable, idea que fue respaldada por la jerarquía eclesiástica. El primer Concilio Limense de 1552, en su constitución N° 12 manda a religiosos y caciques a nombrar a dos fiscales o alguaciles por pueblo, *“los cuales tengan por cuenta de todos los indios e indias cristianos, grandes y pequeños e de los nombres de ellos, e de los casados, e de ver los que vuelvan a sus ritos e costumbre, y de dar dello razón al sacerdote”*<sup>77</sup>. Así el cargo que un comienzo se había planteado como un instrumento de los misioneros y autoridades civiles para el control de los nativos, en Perú a diferencia de Nueva España, donde tenía un tinte notoriamente policial surgiendo al amparo del cabildo de indios<sup>78</sup>, adquiere un acento apostólico positivo, enseñan el catecismo, administran el bautismo, llevan la cuenta de los matrimonios y los recién nacidos, y asisten espiritualmente a los enfermos.

<sup>76</sup> *Ibidem.*, p. 53.

<sup>77</sup> Cfr. Gabriel Guarda O.S.B, *Op. Cit.*, p. 54, y Enrique Fernández García S.J., *Op. Cit.*, p. 106.

<sup>78</sup> Gabriel Guarda O.S.B, “El apostolado seglar en la cristianización de América: la institución de los fiscales”, En *Historia*, N°7, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1968, p. 206, ver además Pierre Duviols, *La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú Colonial*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1971, pp. 227-237. En este texto Duviols se refiere a los fiscales de Perú como los primeros catequistas o auxiliares indios.



*Fig. 1. Fiscal de la Santa Madre Iglesia, c. 1615. Guamán Poma de Ayala Nueva crónica y buen gobierno*



Fig. 2. Sra. María Violeta Díaz, Fiscala de Chaulinec.  
Fiesta del Jesús Nazareno de Caguach, Chiloé, 2009

La cruz alta y los músicos que acompañan al fiscal. Permanecen en Chiloé luego de 400 años.

Los fiscales en Perú pierden estas atribuciones en el transcurso de la Colonia<sup>79</sup>, más en Chiloé estas se potencian producto del aislamiento y la carencia de misioneros adquiriendo nuevas responsabilidades; dirigen misas, las oraciones y el coro, ayudan a bien morir a los nativos y una vez ocurrido el desenlace fatal dirigen el entierro. Los *amomericamañes* como señala Cárdenas son pastores comunitarios con alta estima en sus localidades, son la verdadera guía espiritual del pueblo en este periplo misional caracterizado por la ausencia jesuita, tal fue su importancia que en 1787 ante el intento franciscano por retomar el rol exclusivo de la catequesis, los indios alegaron que su enseñanza correspondía al *amomericamañ*. Al respecto Rodolfo Urbina señala que el fiscal “nunca entendió las cosas de la fe separadas de las tradiciones, mitos, creencias y supersticiones indias, de modo que con sus enseñanzas, la rigidez del cristianismo se volvía flexible, adecuada al modo

<sup>79</sup> Cfr. Gabriel Gurda O.S. B, *Op. Cit.*, 1987, pp. 54-55. Y Fernando de Armas, *Cristianización del Perú 1532-1600*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1953, pp. 273-277.

indio de entender el mundo”<sup>80</sup>. En su concepción comunitaria los *amomarcamañes* están reemplazando la idea india del chamán. Es decir, un individuo que sana, que está vinculado a lo mágico y que es puente con las fuerzas que rigen la naturaleza<sup>81</sup>. Al mismo tiempo que median entre la cultura y la religión hispana, y la religiosidad y costumbres veliche.

Elegidos de entre el pueblo indio, hijos o nietos de caciques, *machis* o *pougtenes* como afirma Cárdenas, enseñan la nueva religión más por compromiso que por fe, promueven al Dios de los misioneros aún sin conocerlo del todo<sup>82</sup>, este Dios crecerá junto a las costumbres y creencias de sus ancestros que aparecen en cada generación adheridas como memorias comunitarias junto a la ritualidad, que encarnó con el tiempo la nueva fe de las comunidades indias y luego mestizas. Los misioneros como señaló José C. Mariátegui al hablar de lo que él denomina fenómeno religioso, “no impusieron el evangelio; impusieron el culto, [lo que señalamos como rito] la liturgia, adecuándola sagazmente a las costumbres indígenas”<sup>83</sup>. Es esta religiosidad popular e híbrida la que traspasa la colonia y se instala en los siglos republicanos.

En un ámbito predominantemente más urbano, ocurrió lo propio con las cofradías y los cabildos de indios. Cientos de ellas se instalaron en las ciudades al amparo de las parroquias y también en las misiones, siendo muy importantes por ejemplo en la misión de Juli (Puno) y en la doctrina de Cercado (Lima)<sup>84</sup>. Fueron tantas las cofradías coloniales que incluso el Concilio Limense III (1582-1583) prohibió fundar nuevas y aconsejó reducir las concentrando en lo posible las ya existentes<sup>85</sup>. La cofradía de raigambre europea se implantó tempranamente en América y fue impuesta de acuerdo al modelo de cofradía que funcionaba en la España del siglo XVI con sus respectivos cargos y atribuciones jerárquicas<sup>86</sup>. Como el cabildo y las misiones, la cofradía fue en Hispanoamérica una institución de síntesis cultural e instrumento de poder político, una instancia en la cual la comunidad indígena y la “nobleza” local, en el caso sur andino peruano, representada por el *curaca*, se relacionaron con la cultura y sociedad del vencedor. En este espacio tanto el *curaca* como la población indígena en general, se vieron forzados a buscar una solución al problema de legitimidad de poder por un lado, y de preservación del culto por el otro. El *curaca* andino encontró en las cofradías un espacio de mediación para conservar su poder comunitario y negociar con el mundo hispano, al mismo tiempo que la población indígena

<sup>80</sup> Rodolfo Urbina, *Las misiones franciscanas en Chiloé a fines del siglo XVIII: 1771-1800*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1990, p. 64.

<sup>81</sup> Renato Cárdenas, *Op., Cit.*, 2000, p. 42.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>83</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, editorial Universitaria, Santiago, 1955, p. 165.

<sup>84</sup> Xavier Albó, “Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: Su actitud, métodos y criterios de aculturación”, en *América Indígena*, N°3, Instituto Indigenista Interamericano, Ciudad de México, 1966, p.291.

<sup>85</sup> Enrique Fernández García, S.J., *Op., Cit.*, p. 130. Para un análisis más profundos sobre los Concilios Limenses ver, Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses 1551-1772*, Talleres gráficos de la tipografía peruana, S.A., Lima, 1951.

<sup>86</sup> Entre los cargos de una cofradía podemos mencionar: mayordomos, priostes, alféreces, secretarios, tenientes, músicos, etc. Para algunos autores como Olinda Celestino, la cofradía puede ser entendida como una institución clave para profundizar en la historia urbana y rural de Perú a nivel económico como ideológico, ya que según la autora jugó el mismo rol que la hacienda y la comunidad, por su cualidad de acumulación colectiva de bienes y capital, y al convertirse, las más grandes e importantes de ellas en unidades económicas, productivas y financieras. En Olinda Celestino, “Cofradía: continuidad y transformación de la sociedad andina”, en *Allpanchis*, N°20, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1982, pp. 147-149.

vio en las cofradías y su sistema de cargos la posibilidad de mantener su culto ancestral en secreto, con una fachada que conformara a los misioneros y las autoridades españolas.

Sin embargo, como ocurrió en las misiones el proceso de hibridación cultural y la permanencia del rito católico fue instaurando la religión de la cultura dominante paulatinamente, logrando con el tiempo la conversión aunque como indica el investigador peruano Rafael Varón “se filtrarían y siguen filtrando a pesar de los siglos, rayos de luz que nos recuerdan que el edificio fue –y sigue siendo- construido también con elementos nativos de origen prehispánico”<sup>87</sup>. Los siglos coloniales estructuran los sistemas de cargos religiosos laicos entre las comunidades nativas y luego mestizas, otorgándole gran parte de las características que tienen hasta nuestros días, con el paso de las generaciones se constituyen en parte fundante y fundamentales de la identidad local<sup>88</sup>, al mismo tiempo que en elementos claves de la organización comunitaria.

## D. Mirada contemporánea del sistemas de cargos religiosos

Con los años cada comunidad fue adoptando para sus cargos jerarquías y periodicidades<sup>89</sup>, a través de normas o estatutos establecidos por las cofradías, hermandades, cabildos u otros tipos de organizaciones de laicos, todos estos corpus normativos claramente establecidos de manera escrita, o conocidos por todos a través de la tradición oral, establecen las atribuciones de los titulares o pasantes del cargo, sus responsabilidades y las actividades que deben ejecutar en tiempos de fiesta religiosa o en otras instancias durante el año. Las principales tienen que ver con:

1. La organización de la fiesta: convocar, coordinar y dirigir los esfuerzos para su realización que incluyen el proveimiento de todo lo necesario (alimentos, vestuario, adornos, etc.)
2. El acondicionamiento de los espacios: Incluye la ornamentación de casas, templos, calles y otros lugares, y velar por su orden, mantenimiento y seguridad.
3. La contratación de diversos servicios: Como músicos, danzantes, flores, fuegos artificiales y otros.

Muchas de estas tareas comienzan a ejecutarse meses antes de la fiesta religiosa, y exigen como mencionamos en un comienzo el esfuerzo del “pasante” o titular del cargo y el de todo su círculo más cercano. Otras de las actividades se relacionan con los actos rituales de la celebración, en la que el titular del cargo realiza ciertas acciones que le son exclusivas y que

<sup>87</sup> Rafael Varón, “Cofradías de indios y poder local en el Perú Colonial: Huaraz, siglo XVII”, en *Allpanchis*, N°20, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1982, pp. 141-142.

<sup>88</sup> La idea de las fiestas patronales y del sistema de cargos como parte de un proceso de replanteamiento de identidades locales ha sido propuesta por Alejandro Díez para los Andes centrales en, Alejandro Díez, *Fiestas patronales y redefinición de identidades en los Andes centrales*, En [http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro\\_Diez.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm)

<sup>89</sup> Cabe notar que si bien se accede a la mayoría de los cargos de manera voluntaria, por devoción hacia un santo o advocación mariana o de Cristo. Existen sobre todo en el sur andino peruano, turnos forzosos en algunas comunidades, por los gastos considerables que estos implican, o también ofrecimientos voluntarios generados por la presión social, obligando a determinados individuos a ocupar un cargo en virtud de su posición social o económica dentro de la comunidad, o porque por antigüedad, experiencia y experticia en el cargo la comunidad considera que nadie puede hacerlo mejor, situación bastante común entre las islas de Chiloé.

forman parte fundamental del desempeño de su cargo. Entre ellas se cuentan: presidir la celebración de las misas y las procesiones, pero también cuidar las llaves del sagrario o el templo, cargar y velar las imágenes religiosas, realizar algunos actos rituales tradicionales, y recibir o hacer las ofrendas y donaciones al santo, la iglesia o la colectividad. También existen otras actividades referidas, como señala Alejandro Díez<sup>90</sup> al lucimiento y exhibición del cargo, que buscan resaltar la figura del titular o pasante. Entre estas podemos mencionar la ocupación de los lugares centrales en todos los actos públicos, que suelen ser los más cercanos a las imágenes y a las autoridades.

De gran importancia son los paseos o trayectos públicos que realizan los titulares de los cargos vestidos y engalanados de acuerdo a la ocasión, portando sus atributos como bastones o varas de mando, bandas, cruces u otros distintivos, acompañados por un sequito de músicos, danzantes, parientes, público y curiosos en general. También son muy importantes aquellas actividades sociales que tienen que ver con ofrecer y recibir agasajos, banquetes y brindis<sup>91</sup>, o todo tipo de atenciones que deben cumplir, sobre todo cuando es en el marco de la fiesta religiosa y deben pasar el cargo a quien va a sucederle.

Lo que hemos reseñado en las líneas precedentes, además de la serie de obligaciones que están al margen de la fiesta como el cuidado del templo, imágenes, ropas y alhajas, no son en todos los casos las actividades que pueden desarrollar todos los sistemas de cargos. El abanico de actividades cubierto por cada uno depende de las tradiciones locales y por lo tanto del desarrollo histórico de cada comunidad o cada pueblo. Sin embargo como señala Díez los cargos coloniales, como lo mencionamos en una nota referente a las cofradías, coordinaban y desempeñaban una serie de funciones políticas y económicas además de las religiosas que según este autor tienden a perderse paulatinamente en los años republicanos<sup>92</sup>, para centrarse más en los aspectos religiosos y rituales.

Los sistemas de cargos laicos, o los cargos individuales propios de las comunidades más pequeñas, fueron y son tan diversos como las tradiciones y el desarrollo histórico que le han dado forma, y que hemos pretendido reseñar en estos apartados. Nos han remitido necesariamente al pasado precolombino, con el que hay paralelos y continuidades transformadas por el proceso de hibridación cultural presente hasta nuestros días. De creación colonial, han derivado en su mayoría de la estructura misional, de las cofradías y de los cabildos, tienen una serie de características y obligaciones que responde a su evolución histórica y tradiciones comunitarias locales, se asocian a las fiestas religiosas y por ende a la ritualidad católica con un fuerte acento en la religiosidad popular, tuvieron en muchos casos importancia política y económica, además de la social y la religiosa, mediaron entre la religiosidad nativa subalterna y la hispana dominante, readecuando concepciones religiosas a la realidad de los comunidades locales, también fueron mediadores entre los sistemas culturales de ambos grupos, como instancia de diálogo tanto en conflicto y como en comunión, como un verdadero espacio de poder local entre la hegemonía y sus expresiones dominantes, y entre la contra hegemonía y sus prácticas subordinadas. Fueron un refugio de la religiosidad nativa y de los sectores subalternos coloniales permitiendo mantener cierta distancia y autonomía respecto a las autoridades eclesiásticas. El sistema

---

<sup>90</sup> Alejandro Díez, *Op. Cit.*, 2005, pp. 263-265.

<sup>91</sup> Luis Millones a señalado al respecto las casas de los responsables de la fiesta suelen abrirse con generosidad para los participantes, y a lo largo del pueblo se improvisan locales de baile, bares y negocios de toda clase. En Luis Millones, *Dioses Familiares*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima, 1999, p. 29.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 265.

de cargos permitió y defendió la continuidad de las expresiones culturales y religiosas nativas, y su escenario de acción fundamental fueron las fiestas religiosas.

Por su notable papel comunitario y religioso configuraron la realidad social de los pueblos, pudiendo clasificar social, étnica y jerárquicamente, a los poblados, ciudades, santos y personas, de acuerdo a la notoriedad o importancia de sus fiestas religiosas, a la eficiencia de su sistema de cargos y al prestigio alcanzado por sus miembros. Todo ello hizo posible su traspaso a los siglos republicanos como parte primordial de la configuración comunitaria de miles de localidades de nuestra América Latina conformando un universo extraordinariamente diverso de situaciones y combinaciones, redefiniendo y legitimando “otros” espacios de poder. Por todo lo anterior la cualidad de mediador de los sistemas de cargos religiosos es confirmada desde la perspectiva de la larga duración histórica.



## III. Puno y Chiloé: Una mirada histórico-cultural del sistema de cargos religiosos

### A. Fiesta y religiosidad en la configuración comunitaria del territorio puneño y chilote

Separados por tres mil kilómetros de altiplano, desiertos, valles y bosques un profundo sentido comunitario une entre sí y consigo mismo a los pueblos de Puno y Chiloé. Éste ha sido moldeado intensamente por las festividades religiosas y los cargos laicos que las sostienen, le dan vida y continuidad. En ambas zonas es posible encontrar un gran número de fiestas que a lo largo del calendario litúrgico celebran a distintas advocaciones marianas, a Cristo y a los santos patronos de cada poblado altiplánico o insular, imprimiendo un sello festivo-religioso y comunitario característico para ambos territorios. La impronta religiosa de cada uno tiene profundas raíces en su pasado colonial<sup>93</sup>, en la religiosidad hispano-mestiza y en la de sus ancestros indígenas. Sus cargos religiosos como hemos visto con anterioridad, constituyen una parte elemental de esa religiosidad desde hace más de 300 años, distinguiendo algunas de sus fiestas religiosas más allá de las fronteras provinciales y nacionales.

Cientos de fiestas religiosas pueblan los parajes del departamento de Puno y de la provincia de Chiloé<sup>94</sup>, tiñendo de colores y llenando de melodías y voces las tierras altiplánicas y el archipiélago meridional. Dentro de este notable cuadro de religiosidad popular y devoción comunitaria, dos celebraciones destacan por sobre las demás, por la antigüedad de su fundación, el gran número de fieles que convocan, la importancia del sistema de cargo en cada una de ellas y el trascendental papel que desempeñan en la configuración comunitaria de cada localidad y sus alrededores. Estas festividades son la de la Virgen de la Candelaria en Puno, que se celebra durante la primera quincena de febrero siendo el día 2 el principal, y la Fiesta de Jesús Nazareno de Caguach que se celebra la última semana de Agosto, siendo el día 30 el de mayor importancia<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> Innumerables aspectos de la historia colonial unen a Chiloé con el antiguo virreinato del Perú. Sus relaciones económicas, su dependencia durante siglos en el ámbito administrativo tanto en lo civil como en lo religioso, el constante influjo de misioneros venidos del virreinato y el papel de importantes figuras eclesiásticas de notable influencia como Fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630), criollo peruano franciscano que participó del tercer Concilio Limense (que junto con las anteriores reuniones eclesiásticas repercutió doctrinariamente en los territorios chilenos). Fue además obispo de la Imperial (Concepción) en Chile, y recorrió el archipiélago de Chiloé con los jesuitas. Sus trabajos por la evangelización de los nativos son de gran trascendencia, en esta investigación citamos algunos. Probablemente Oré fue un notable mediador desde la hegemonía cultural hispana entre el mundo europeo y el indígena. Por ello nos es imposible analizar en esta oportunidad su papel de mediador cultural, que no proviene desde la subalternidad como tratamos en estas páginas, sin embargo constituye un elemento notable de análisis en posteriores investigaciones.

<sup>94</sup> Renato Cárdenas y Catherine G. Hall contabilizan cerca de 300 fiestas patronales en el Archipiélago de Chiloé, inicialmente las imágenes de devoción para estas fiestas fueron traídas en los siglos coloniales por jesuitas y franciscanos, pero más tarde se desarrolla una escuela hispano-chilota de santería. En Renato Cárdenas y Catherine G. Hall, *Chiloé; manual de pensamiento mágico y creencia popular*, Impreso de los talleres de la Fundación para el Desarrollo de Chiloé, Castro, 1985, p. 70.

<sup>95</sup> Desde 1978 la fiesta del Nazareno de Caguach también se celebra el tercer fin de semana de enero.

La fiesta de la “mamita o mamacha candelaria”, como es conocida popularmente, y la del Nazareno de Caguach, son dos de las fiestas patronales más importantes de América Latina, ejemplifican la religiosidad popular de nuestros pueblos, como expresión de alegría y recogimiento comunitario, son una instancia de peregrinación y de reafirmación de la identidad local, al mismo tiempo que se transforman tempranamente en espacios de intercambio de bienes económicos para las comunidades rurales, y desde mediados del siglo XX, como muchas otras fiestas, en una práctica religiosa de alto interés turístico.

Tanto en el mundo sur andino como chilote las fiestas patronales buscan la celebración de la vida, desde el nivel doméstico, al local y regional, marcando una alianza que se renueva año a año entre la comunidad y su santo protector. Es para los devotos católicos unos de los momentos privilegiados de la experiencia religiosa, experiencia que no tiene sentido fuera de la comunidad<sup>96</sup>. En entidades rurales, campesinas o pescadoras, la comunidad a través de la fiesta expresa el sentir de los ciclos de la vida, de la familia, la sociedad e incluso de los ciclos productivos, no responde a la lógica contemporánea que promueve el capitalismo. Pero como veremos, esta realidad se ha visto afectada por los avances de la globalización, de las comunicaciones y las nuevas formas de producción que promueven el individualismo en zonas que, hasta hace 40 o 30 años, destacaban por el aislamiento geográfico, las dificultades en la comunicación, y su condición política y economía periférica.

Por ello, hoy además de reafirmar la identidad local, es también una instancia de reafirmación de la ciudadanía. Si bien como señala Alejandro Díez esto no es función tradicional de la fiesta<sup>97</sup>, favorece el intercambio de ideas, el diálogo, el diagnóstico de problemas comunitarios y la búsqueda de soluciones a través de la mediación local. En la fiesta confluye el poder político, aquel que deriva de la cultura dominante, y también el poder ciudadano expresado en las organizaciones sociales, entre ellas las religiosas con sus sistemas de cargos.

Como veremos, alferados en Puno, fiscales en Chiloé y demás integrantes de las cofradías, hermandades y otras organizaciones laicas, son habitualmente ciudadanos activos para los cuales el encuentro comunitario en la fiesta religiosa también constituye una instancia de mediación. Mediación que es cruzada transversalmente por las diferencias culturales entre la religiosidad popular y la religiosidad oficial, entre el poder local subalterno y el poder central dominante, entre las prácticas políticas tradicionales y las prácticas ciudadanas alternativas, construidas por la vía de la tradición y la identidad local, que incluso llega a expresarse en ciudadanías desterritorializadas<sup>98</sup> de cientos de personas que han dejado sus comunidades pero que a través de la fiesta patronal mantienen un vínculo cercano con ellas, interesándose por los problemas de su comunidad y participando en la búsqueda de soluciones, siendo al mismo tiempo la fiesta patronal una expresión de esta ciudadanía.

Lo anterior es la manifestación política ciudadana de una práctica religioso-cultural, pero no podemos olvidar que lo central en la fiesta religiosa, es la expresión de la comunidad de devotos como lugar de encuentro que se expande con toda su riqueza sensorial a través

<sup>96</sup> Juan Van Kessel, a dicho para reafirmar la importancia de la comunidad en el mundo andino que el individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino algo sin lugar (u-tópico), sin fundamento (an-árquico) y sin centro (ex-céntrico). Juan van Kessel, “Individuo y religión en los Andes”, en *Cuadernos de investigación en cultura y tecnología andina*, N°16. IECTA, Iquique, 2000, p. 5.

<sup>97</sup> Díez, Alejandro, *Op., Cit.*, 2000, p. 1.

<sup>98</sup> Alejandro Díez, *Íbidem.*, p.2.

de la música, el canto, el baile, la vestimenta y los adornos con los que se engalanan calles e iglesias. Frutos del pasado colonial y precolombino, todas estas expresiones son “gestos sacramentales”<sup>99</sup>, incluso la comida y la bebida en medio de la abundancia y los excesos. Algunos versos del poema “La fiesta Huyar”, de la recopilación oral de Chiloé nos ejemplifica esta situación como lugar de encuentro y de medición entre lo sacro y lo mundano.

<p>Cada pueblo celebra una fiesta religiosa, albergue espiritual de gente laboriosa. En la capilla de Huyar, de la parroquia de Curaco, la fiesta de Lourdes concentraba al vecindario. Después de la procesión todos almorzaban juntos, los religiosos presentes, fiscales y contertulios</p>	<p>La mansa fiesta de Huyar se celebraba en verano, temporada de corderos y los asados al palo. Fritangas y empanadas calduas de navajuelas, También morcilla de chanco Y papas los que quisieran. Chicha fuerte no faltaba para remojar los güergüeros, y la borgoña en frutilla navegando en un pipeño. 100</p>
--	---

La fiesta religiosa lugar de devoción y de excesos, de mediación política y cultural, expresa sin duda la síntesis religiosa de las comunidades latinoamericanas, y probablemente son la expresión más característica de su idiosincrasia. Su relación con la religiosidad oficial ha sido compleja, fueron vista con desconfianza desde tiempos coloniales, en varios momentos por las autoridades eclesiásticas, que rechazaban muchos de los elementos precolombinos de la celebración, posición que incluso a fines del siglo XIX seguía sosteniéndose con fuerza por algunos obispos. En la circular 1.080 del 26 de agosto de 1886, el obispo de Ancud Rafael Molina, ataca a los cabildos y a las fiestas de supremos y reinas:

**“sabido es que estas fiestas no son religiosas, sino en el sentido pagano son las bacanales [...] y foco de corrupción entre los cristianos. Que algunos curas olvidados de su dignidad sacerdotal y dominados por los vicios, autorizan con su presencia, y fomentan tales fiestas hasta con profanaciones de algunas cosas sagradas, se comprende; pero vosotros que no caeréis en tanta vileza, debéis impedir esas fiestas que son causas de tanta inmoralidad. Las reuniones con mezcla de los dos sexos, de todas las edades, día y noche con exceso de comida y bebida, dan por resultado necesario la embriaguez, la impureza, la perdida de personas inocentes, riñas, etc. ¿Qué fin bueno hay en esos cabildos imaginarios y celebraciones de supremos imaginarios? ¿No hay por el contrario gravísimos males y ruina para los supremos comprometidos a tantos gastos? Por lo mismo ¿no es grave deber nuestro ilustrar esa gente y quitarles esas costumbres? Por lo cual prohíbo de modo absoluto las fiestas de supremos y supremas o reinas, bajo la pena de excomunión, reservada al prelado, en la que incurrirán, por el mismo hecho, el cura que las permita, o está presente en ellas, y todos los fieles que de algún modo cooperen a dichas fiestas”<sup>101</sup>.**

Cuatro años después, el 30 de julio el obispo dicta lo siguiente: “Hasta nuevo decreto se suprimen las fiestas en el Santuario de Jesús Nazareno de Caguach”, indica a los fieles

<sup>99</sup> Narciso Valencia, “Fiestas patronales: ¿celebraciones de fe o meras actividades consumistas?, en *Revista Pastoral Andina*, N° 120, Junio-Julio, Instituto de Pastoral Andina, 1998, Cusco, p. 13.

<sup>101</sup> Renato Cárdenas, *Op. Cit.*, 2008, pp. 79-80.

que deben pagar sus mandas y ofrendas, ya sea en especies o dinero, en su respectiva parroquia, y a los de Caguach asistir a la capilla de Quenac.

En otros momentos históricos anteriores y posteriores, y ante la demostración de lo impracticable de estas medidas, y de la necesidad de la unidad al menos doctrinal, la iglesia católica trató de tomar el control de las celebraciones enviando representantes diocesanos, en un intento que algunos autores llaman “romanización”<sup>102</sup> de la religiosidad latinoamericana, asumiendo la enorme importancia popular que tenían estas prácticas, para ya desde mediados del siglo XX prestar su apoyo decidido, impulsado por los acuerdos tomados en el Concilio Vaticano II (1962-1965)<sup>103</sup> y en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI de 1975, que valoraban y protegían estas demostraciones de devoción popular. Idea ratificada e impulsado por Juan Pablo II con la creación del Consejo Pontificio para la Cultura en 1982<sup>104</sup>. A lo anterior también se suman las reflexiones del clero de nuestro continente reunidos en las conferencias de Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) desde 1955 en Río de Janeiro, pero con mayor énfasis en la reunión de 1968 en Medellín.

Al apoyar finalmente la celebración de las fiestas religiosas y reconocer el papel de los laicos en su conducción, las autoridades eclesiásticas estaban asumiendo el papel fundamental de éstas en la configuración histórica y religiosa de las comunidades latinoamericanas, reconocían la importancia del rito híbrido en la formación del catolicismo latinoamericano y el poder innegable de la religiosidad popular. Las dos fiestas que describiremos brevemente no hacen más que corroborar lo que venimos afirmando.

La conmemoración anual de la Virgen de la Candelaria patrona de Puno es la más grande de las manifestaciones religiosas, musicales y dancísticas de Perú, y se sitúa entre las más importantes de América Latina, en ella participan cerca de 160 agrupaciones que involucran aproximadamente a 40.000 danzarines, 7.000 músicos y 25.000 personas que ocupan diversos cargos en las organizaciones comunitarias. Acuden a la fiesta miles de visitantes de los departamentos limítrofes de Cusco, Moquegua, Tacna y Arequipa, de los países cercanos, particularmente Bolivia y el norte de Chile, y turistas de todas partes del mundo.

La fiesta de la *mamita* o *mamacha* Candelaria como es llamada por las comunidades quechuas y aymaras es una prueba fehaciente del proceso de hibridación cultural que venimos describiendo y que se originó en la época colonial, asociándose su devoción a los ritos de festejo de la *pachamama* o “madre tierra” de las culturas agrarias precolombinas,

<sup>102</sup> Cristián Parker, *Op. Cit.*, p. 213.

<sup>103</sup> La constitución *Sacrosanctum Concilium* y el decreto conciliar *Apostolicam Actuositatem*, profundizan en los procedimientos litúrgicos y en el apostolado de los laicos en la iglesia respectivamente. En [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm)

<sup>104</sup> Al respecto Juan Pablo II definía la cultura popular como; “ ***Aquel conjunto de principios y valores que constituyen el ethos de un pueblo*** ” , En *L'Osservatore Romano*, 14 de Febrero de 1982, S. Città del Vaticano, p. 7. El mismo Papa en su visita a Chile el año 1987 valora el papel de los laicos: “ ***Quiero recordar también como los misioneros supieron hacer participar a tantos laicos en las tareas evangelizadoras, especialmente para asegurar la vida cristiana de aquellos lugares a los que ellos no podían acudir con frecuencia. Buen testimonio de esa colaboración de los laicos es la institución de los fiscales, aún viva en las islas de Chiloé*** ” , en Fr. Luis Alberto Nahuelanca, OFM, *Los apóstoles del archipiélago, el aporte evangelizador de los fiscales en la iglesia local de Chiloé-Chile*, Talleres J.M. Impresor, Santiago, 1999, p. 127.

evolucionando como sugiere Cristián Parker hacia un sincretismo mariano, transitando de deidad de la tierra a madre de los desamparados<sup>105</sup>.

Es muy difícil precisar con certeza cuando se inició la devoción y la festividad de la virgen de la Candelaria en Puno, sin embargo podemos señalar de acuerdo a las fuentes que hemos consultado, que la imagen fue tallada en 1583 por Francisco Tito Yupanqui para el santuario de Copacabana. La figura es una talla en madera de un metro aproximadamente, policromada en manos y rostro, de color blanca, ojos grandes y rasgados, cabello largo, habitualmente ondulado y oscuro. En la mano derecha porta una vela o candela de veinticinco centímetros, símbolo de la Purificación de María, y en la izquierda carga al niño Jesús también con su cara y manos policromadas con las mismas tonalidades que el rostro de la virgen.

Varios aspectos de los orígenes de la festividad se funden con datos históricos y leyendas milagrosas. Según Christian Guzmán<sup>106</sup> el templo parroquial de San Juan Bautista de Puno, donde “habita” la imagen, fue terminado de construir en 1613, con los años la evangelización de los jesuitas y dominicos, y el culto que se le rendía en el cercano poblado de Huancané, llevó la devoción y en algún momento la imagen a mediados del siglo XVII hasta Puno. Por entonces Puno era un poblado indio, pero en 1668 el Virrey Conde de Lemos, decidió la fundación de un poblado hispano en las inmediaciones de la localidad, llamándolo “Villa de Nuestra Señora de la Concepción y San Carlos”, recibiendo las advocaciones de Nuestra Señora de la Concepción y la de San Carlos de Borromeo como patronos. Este pueblo fue creciendo paulatinamente gracias a la actividad de la mina de plata de *Laikakota*, por lo que a mediados del siglo XVIII terminó fusionándose con el pueblo indio de Puno.

El culto que se le rendía en Puno a la Virgen de la Candelaria fue ganado cada vez más adeptos entre la población española y mestiza de la nueva ciudad. Por ende podemos afirmar que contrario a lo que pasaba en la mayoría de las poblaciones hispanas, donde se imponía el culto a alguna advocación con la fundación de la ciudad o pueblo, el culto a la virgen de la Candelaria se entronizó en Puno por la propia voluntad de sus habitantes.

Un hecho que mezcla aspectos históricos y místico-religiosos vino a consagrar definitivamente a la Virgen como patrona de los puneños, iniciándose con ello su devoción a gran escala. En 1781 doce mil rebeldes liderados por el caudillo aymara Tupac Catari y el mestizo Pedro Vilcapaza sitiaron la ciudad, los habitantes de Puno trataron de defenderse con todos los medios disponibles, pero su inferioridad numérica no le daba mayores posibilidad en la batalla. En la desesperación los puneños decidieron sacar en procesión a la Virgen de la Candelaria invocando su protección, después de toda una noche de oraciones los pobladores observaron atónitos como los sitiadores abandonaron el lugar. Otros relatos señalan que durante la procesión las andas de la virgen comenzaron a brillar con tal intensidad, que enceguecieron a los sitiadores, y una vez que estos recobraban parcialmente la visión vieron el espejismo de un enorme ejército a caballo en la ciudad que los hizo huir definitivamente<sup>107</sup>.

Desde entonces cientos de relatos milagrosos se asociaron a la Virgen de la Candelaria y su festividad. Porque después de todo son los milagros o hechos inexplicables que se les

<sup>105</sup> Cristián Parker, *Op., Cit.*, p. 176.

<sup>106</sup> Christian Guzmán, *Origen e historia de la Virgen de la Candelaria*, En <http://www.mycandelaria.com/publicaciones/Origen%20e%20historia%20de%20la%20Virgen%20de%20la%20Candelaria.pdf> , p. 2.

<sup>107</sup> *Ibidem.*, p. 6.

atribuyen a los santos, la virgen o Cristo los que acrecientan el poder de las imágenes y con ella la devoción popular.

Una situación parecida, que mezcla hechos reales con misterios religiosos, ocurrió en la fundación de la fiesta chilota de Jesús Nazareno de Caguach. Hacia fines del siglo XVIII la estructura misional que dejaron los jesuitas luego de su expulsión en 1767, fue asumida por la orden de San Francisco como ocurrió en gran parte de América, particularmente por los misioneros del colegio de Chillán, y luego por el Colegio peruano de *propaganda fide*<sup>108</sup> de Santa Rosa de Ocopa, quienes conservaron gran parte del legado ignaciano y sus bienes (exceptuando las haciendas), entre ellos la institución de los fiscales y la misión circular.

En 1771 el gallego Fray Hilario Martínez del Colegio de Santa Rosa de Ocopa arribó al Archipiélago de Chiloé, específicamente a Calbuco<sup>109</sup>, meses después se traslada a la iglesia de Tenaún en la Isla Grande, reemplazando a su compañero Norberto Fernández quien sale en busca de la Ciudad de los Césares. Después de abandonar la Isla de Chiloé por algún tiempo Fray Hilario vuelve a establecerse en Tenaún en 1777, trayendo consigo una colección de canticos, música, ornamentación e imágenes que ayudaron significativamente a su misión. Al poco tiempo Fray Hilario abandona Tenaún<sup>110</sup> con todas las imágenes religiosas de la parroquia entre ellas la de Jesús Nazareno, una talla de madera hecha a base de un bastidor, oculto bajo sus ropas, que sirve de soporte a la cabeza, las manos y la cruz que carga sobre el hombro derecho.

La imagen mide 2 varas de alto (1.67 metros), la cabeza –con pelo natural- y manos, fueron esculpidas finamente con aplicación de una cuidadosa pátina policromada que envuelve de loza el rostro. La imagen barroca probablemente quiteña o española<sup>111</sup>, anualmente muda sus típicos ropajes morados, por unos nuevos que entregan los patronos de la festividad. Acompañan a la imagen tres potencias de plata, una corona de espinas, la gran cruz de madera que carga y dos reliquias de plata. Por sus grandes dimensiones, por lo efectista del arte barroco con la conmovedora expresión del rostro del nazareno, apenas los isleños supieron de la llegada de la imagen al archipiélago y la conocieron, quisieron que esta se quedara en una de sus capillas.

Ante la inminente decisión de Fray Hilario de abandonar Tenaún se creó una hermandad llamada de los *Cinco Pueblos*, conformada por los habitantes de las islas de Tac, Chaulinec,

<sup>108</sup> Colegios creados con la misión de evangelizar de acuerdo a los parámetros dictados por la Santa Sede desde la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (sagrada Congregación de Propagación de la Fe), establecida en 1622 por el Papa XV. Con Carlos III, y los monarcas españoles que le siguieron, la actuación de estos colegios estuvo muy acotada por el regalismo hispano, sujetos a una supervisión y control constante y directo.

<sup>109</sup> Desde su fundación como fuerte de San Miguel de Calbuco y hasta 1861 el pueblo de Calbuco perteneció a Chiloé. Este último año una ley de la República la anexó a la provincia de Llanquihue. Sin embargo hasta hoy la comuna y sus habitantes tienen una mayor pertenencia histórica y cultural con Chiloé que con Llanquihue.

<sup>110</sup> Su salida de Tenaún tiene directa relación con la fundación de la fiesta, según la tradición oral de Chiloé, Fray Hilario andaba por el campo con su fiscal, cuando escuchan lo que parecía el balido de un “chivito nuevo”, al acercarse descubren que se trataba de una guagua que lloraba desconsolada entre las matas. El franciscano se sacó el hábito y envolvió a la pequeña niña, criándola como una hija. Algunos años después la niña desapareció sorpresivamente. El fiscal atribuyó la desaparición a los brujos, la buscaron por mar y tierra, pero no obtuvieron resultados. A los pocos días la niña apareció muerta en una pesebrera. Entonces el misionero profundamente afectado comenzó a empacar sus cosas para abandonar Chiloé. A los pocos días se encontró con Basilio Peranchiguay de la isleta de Teuquelin, quien lo convence de abandonar Tenaún e instalarse en las islas interiores con todas sus pertenencias. En Renato Cárdenas, *Op., Cit.*, 2008, pp. 66-68.

<sup>111</sup> Isidoro Vázquez de Acuña, *Santería de Chiloé, ensayo y catastro*, editorial Antártica, Santiago, 1994, p. 42.

Alao, Apiao y Caguach, quienes se comprometieron con el misionero a cuidar la imagen y prestar al sacerdote los recursos necesarios para su subsistencia. Estas pequeñas comunidades de agricultores, pescadores y mariscadores generaron un lazo indeleble hasta hoy, y su unidad es proyectada a todo el archipiélago. Pero para perpetuar esta convivencia fue necesario resolver en cuál de las cinco islas permanecería la imagen del Nazareno. El problema fue resuelto con una prueba, “*preba*” (en español chilote), quien ganara una competencia de embarcaciones a remo se quedaría con la imagen, y los demás pueblos asistirían a la fiesta religiosa en su honor cooperando con su realización. La *preba* fue ganada por los remeros caguachanos y es repetida simbólicamente todos los años el 23 de agosto. En 1778 se construye el primer templo para acoger a la imagen, y en 1925 el tercero y actual.

Desde ese entonces y hasta hoy un halo milagrero, igual que en caso de la Virgen de la Candelaria se apoderó de la festividad y de la imagen acrecentando su popularidad devocional. Un ejemplo de ello son las historias de los intentos de robos del Nazareno que culminaron en finales sorprendentes. Una de ellas relata que los habitantes de Tenaún quisieron recuperar su santo y cada vez que se subían a sus *dalcas*<sup>112</sup> con destino a Caguach el mar se alborotaba. Finalmente en una ocasión lograron llegar a la “isla de la devoción”, como es llamada Caguach, y cuando habían conseguido sacar la imagen del templo con mucha dificultad, se les cayó al mar hundiéndose en medio del canal, volvieron a la playa apesadumbrados para secarse, grande fue su sorpresa cuando descubrieron pisadas en la arena, las siguieron siendo guiados hasta la iglesia, entraron y en el altar alto vieron completamente iluminado al Nazareno. ¡Había vuelto sólo! exclamaron los tenauninos, y se dijeron: “bueno no quiere ser para nosotros”, volviendo resignados a su pueblo<sup>113</sup>.

La profunda devoción de los cinco pueblos y de los miles de peregrinos de Chiloé, del centro de Chile y de la zona patagónica de chileno-argentina, donde se expandió el culto gracias a la emigración de chilotes, se expresa fielmente en uno de sus cánticos más tradicionales, el “Nazareno de Caguach”:

Con mi niño voy a Caguach llego el día de la fiesta. Dentro de la iglesia junto al fiscal cumplo mi manda frente al altar. Tu Nazareno sois poderoso eres para todos muy milagroso.	Oh, glorioso Nazareno hoy te canto, te venero poderoso Nazareno representas lo primero eres tú mi señor para usted lo mejor eres tú mi piedad voy por ti a Caguach.	Acompañamos tu procesión abanderados cantor los cinco pueblos que hoy te veneran con viento y lluvia a ti ellos legan dejo la isla treinta de agosto me voy contento con mi devoto	Oh, glorioso Nazareno hoy te canto, te venero poderoso Nazareno representas lo primero eres tú mi señor para usted lo mejor eres tú mi piedad voy por ti a Caguach.
---	---	--	---

Es probable que para 1790 ambas festividades religiosas en Puno y Chiloé ya estuvieran organizadas en torno un sistema de cargos con atribuciones definidas. En Puno la organización recayó en cofradías que con el tiempo fueron creciendo al mismo tiempo

<sup>112</sup> Embarcaciones de los antiguos indios chonos, típicas chilotas en tiempos de la Colonia, similares a una piragua.

<sup>113</sup> En Renato Cárdenas, *Op., Cit.*, 2008, pp. 82-83.

que crecía la población<sup>114</sup>, los devotos y la participación de la comunidad, hasta convertirse en la multitudinaria celebración de dos semanas que es hoy. En Caguach las cinco islas que hoy reúnen a una población cercana a los 2.800 habitantes<sup>115</sup> se organizaron en torno al cabildo religioso de Caguach, que es quien dirige la fiesta como anfitrión, apoyado por los patronos y fiscales de las otras islas.

La cercanía temporal de la fundación de ambas fiestas, su sostenimiento por un sistema de cargos y la devoción multitudinaria que convocan no son las únicas similitudes que presentan ambas prácticas devocionales. A pesar de las diferencias étnicas, económicas, geográficas y sociales de ambas localidades, es en el profundo sentido comunitario en el que estas expresiones religiosas tienen más nodos que los unen. Ambas fiestas como hemos visto nacen de la religiosidad católica de comunidades indígenas, por cierto periféricas dentro de lo que fue el antiguo imperio colonial español, a la que luego se sumaron nuevos elementos de la religiosidad hispano-mestiza, lo que demuestra que para el siglo XVIII la conversión ya era una realidad en parte importante de la América española. Claro está que una conversión “a la latinoamericana”, que en el mundo andino y chilote se caracterizó por la fuerte presencia de elementos indígenas, que desde entonces se arraigaron fuertemente en el mundo rural.

Tuvieron además un origen espontáneo, sin la dirección ni de la autoridad civil ni eclesiástica. Lo anterior que no quiere decir que con posterioridad quisieran suprimir, intervenir o tomar el control de las festividades, unieron la religiosidad popular de tradición hispana, con eventos milagrosos locales, esto otorgó legitimación a la devoción católica nativa, sumando los ritos necesarios como danzas indígenas, procesiones, ofrendas, música, mandas, y otros eventos periódicos para reafirmar sus rasgos híbridos, construyendo de esta manera tradición y devoción a través de la necesaria reproducción anual. Todo esto contribuyó a dar prestigio a las celebraciones, transformándose en elementos claves de la identidad de sus comarcas y habitantes.

Lo anterior no es exclusivo ni de Puno, ni de Chiloé, y probablemente tampoco de sus fiestas religiosas, no resultaría extraño encontrar este fenómeno reproducido en otras festividades y localidades de Latinoamérica. No cabe duda que en el consciente colectivo estas fueran y sigan siendo sentidas como espacios de reunión y devoción comunitaria, como también por algunos como instancias de participación colectiva y de empoderamiento local, o bien un escenario de conflicto o diálogo cultural. Recuerdo particularmente la pugna simbólico-cultural que vivencié en la Fiesta de la Candelaria del año 2009, en la primera misa vespertina a la que asistí en la catedral de Puno, mientras al interior del templo repleto de fieles y curiosos el coro entonaba “El Salve” y varios cantos típicamente hispanos al son de los acordes de las guitarras, afuera bajo la lluvia estival, *tinkus* y *sicuris* danzaban con frenesí sus bailes nativos en ofrenda a la “mamacha” Candelaria. Dialogaban las melodías de las zampoñas con los canticos hispanos en perfecta armonía, parecían luchar enérgicamente por llenar el cielo puneño con su música, para finalmente fusionarse en una sola gran pieza teatral.

Todo el simbolismo de la fiesta nos recuerda que estamos en un contexto de pugna hegemónica y contra hegemónica, alfombras de aserrín pintado y flores con motivos andinos, comparten la calle con figuras animadas de los estudios Warner o Disney. Muchos

<sup>114</sup> 134.600 habitantes en 2010 para el distrito de Puno. En [http://www.inei.gob.pe/perucifrasHTM/inf-dem/cuadro.asp?cod=9316&name=d21\\_04&ext=jpg](http://www.inei.gob.pe/perucifrasHTM/inf-dem/cuadro.asp?cod=9316&name=d21_04&ext=jpg).

<sup>115</sup> Instituto Nacional de Estadísticas de Chile, Censo *Nacional de Población y Vivienda 2002*, en [http://www.ine.cl/canales/chile\\_estadistico/territorio/division\\_politico\\_administrativa/pdf/dpa2001.pdf](http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/territorio/division_politico_administrativa/pdf/dpa2001.pdf)



son los que observan con desdén estos motivos, otros no parecen percatarse de su existencia, mientras que otros, fundamentalmente niños y algunos extranjeros los miran con agrado.



*Fig. 3. Alfombra de aserrín pintado ofrenda a la Virgen de la Candelaria en Puno, Perú. 2010.*

En Puno y en Caguach los habitantes celebran la convocatoria y se enorgullecen con sus logros, reconocen la importancia del turismo en la economía local y sobre todo como medio de difusión de su *ethos* comunitario del que están profundamente orgullosos, pero también dialogan sobre los riesgos de un mundo que aceleradamente se vuelve amenazante para sus pequeñas comunidades. En el seno de la fiesta el impacto de actividades económicas, como el turismo, la industria del salmón en Chiloé, los problemas agrícolas, medioambientales y sociales son constantemente puestos en relevancia y discutidos por la comunidad. Nadie fue indiferente por ejemplo, cuando el año 2010 el obispo de Puno en la misa mayor de la celebración de la Candelaria preguntó a la concurrencia; “¿Esta es la fiesta de la virgen o de los preservativos?”. Después de su intervención autoridades civiles, religiosas, la prensa local, el público en general, y también los miembros de las cofradías se expresaron, en ese espacio de diálogo social que constituye la celebración.

Lucio Ávila y Mery Condori, alferados de la octava en la fiesta de la Candelaria de aquel año, con la autoridad y el prestigio social de su cargo apoyaron al Obispo, Lucio Ávila señaló: “No podemos tapar el sol con un dedo, pero muchas personas vienen por fe, la mayoría lo hacen por fe, no podemos decir que todos son paganos. Yo tengo la certeza que muchos bailan por devoción. Es una fiesta de fe y devoción”<sup>116</sup>. Tres mil kilómetros más al sur entre canticos al “Divino Jesús Nazareno de Caguach”, los fieles hablan sobre los efectos que tendría sobre sus islas la construcción de un puente sobre el Canal de Chacao, que uniría

<sup>116</sup> Ver anexos entrevistas Lucio Ávila y Mery Condori.

la Isla Grande de Chiloé con el continente, posiciones en contra o a favor todas mencionan la llegada de más turistas beneficiaría a las comunidades, o como perjudicaría su formas de vida tradicional. Como vemos la reafirmación identitaria es constante al hablar de sus prácticas religiosas y es un espacio de diálogo y medición que trasciende lo puramente religioso.

Pero no podemos desconocer que también han sido un refugio para la comunidad, especialmente desde fines del siglo XIX con la embestida de los procesos modernizadores, y más aún en periodos de crisis políticas, económicas y sociales. En Puno, convertida paulatinamente en un ciudad de mayoría indígena, con los constantes flujos migratorios campo-ciudad, la fiesta religiosa, así como la religiosidad popular se transformó en una estrategia simbólica de supervivencia, originada por la incertidumbre social que generaron los procesos de urbanización y proletarización de comunidades campesinas. Esta situación llevó a muchas de ellas en Puno y en otras zonas del área sur andina, a un fuerte sentido de dependencia de los poderes sobre naturales.

El recurso mágico-religioso a la virgen, los santos o Cristo, compensa y sustituye simbólicamente lo que la sociedad dominante niega efectivamente; medios de subsistencia, atención médica, satisfacción institucional de las necesidades cotidianas. la modernización de los sectores productivos, la urbanización, la proletarización, la secularización de la sociedad y la globalización someten a las comunidades rurales y urbanas a nuevas pautas culturales que emanan de la cultura dominante, frente a esto se generaron en el mundo andino, en Chiloé y otras partes de América espacios, que podríamos definir como de subalternidad contra hegemónica, pues son generados por las mismas comunidades campesinas, pescadoras o indígenas, que ejercer, en palabras de Parker, una re significación simbólica<sup>117</sup> para la revitalización de las prácticas y creencias tradicionales, en las que incluimos las fiestas religiosas, propiciando en muchos casos una re sacralización de la vida moderna.

En este sentido es fundamental insistir que la devoción festiva como parte de la religiosidad popular, no contradice la conciencia social de quienes sintieron en el pasado y sienten hoy cotidianamente las desigualdades e injusticias del modelo económico, y que como hemos insistido participan activamente como ciudadanos en sus comunidades. Quiero citar nuevamente a Lucio Ávila y Mery Condori, cuando piden a su santa patrona la protección y fuerza para resolver los problemas que tiene el Perú, siendo uno de los más importantes para ellos “la falta de trabajo para salir de la pobreza”<sup>118</sup>, a Alfredo Nancuante fiscal de Calen, cuando el 8 de diciembre de 1993, detiene la procesión de la fiesta patronal de su pueblo y pide a la virgen “que oriente a los gobernantes a no firmar mas documentos que lleven a perder los mares y las playas del *lafquenmapu*”<sup>119</sup>. La posibilidad de una participación ciudadana activa está presente más allá de la rogativa religiosa. La señora María Violeta Díaz, fiscal de Chaulinec, es una activa participante de los comités de agua potable y electricidad de su isla<sup>120</sup>. Como ella son cientos, tal vez miles, los miembros laicos en toda América Latina que dotados de legitimidad y prestigio como agentes religiosos tienen mucho más que decir y aportar para el desarrollo armónico de sus comunidades.

<sup>117</sup> Cristián Parker, *Op. Cit.*, p. 143.

<sup>118</sup> Ver en anexos entrevista a Lucio Ávila y Mery Condori.

<sup>119</sup> *El Llanquihue*, Puerto Montt, 22 de Julio de 2003, p. A10.

<sup>120</sup> Ver Anexos entrevista a María Violeta Díaz, Fiscal de Chaulinec.

La fiesta patronal en el mundo andino como en el mundo insular de Chiloé, junto al sistema de cargo que la sostiene es un espacio privilegiado para las comunidades rurales y urbanas, han permitido integrar a la comunidad, tanto a los vecinos como a otros miembros que viven fuera de ella y que regresan con ocasión de la fiesta, consigue incluir a personas de distintas clases sociales y origen étnicos, integra a los pueblos principales, o en este caso a la Ciudad de Puno con su *hinterland* rural, renovando o consolidando relaciones sociales, culturales y económicas, propicia la integración con cientos o miles de emigrantes<sup>121</sup>, que vuelven a su pueblos a formar parte de las celebraciones, asumiendo en muchos casos responsabilidades en ella, de esta manera se restablecen nexos o crean nuevos con otras comunidades, en otros departamentos o provincias, generando la expansión de la devoción o la reproducción de la fiesta en otras latitudes.

Al mismo tiempo que fomentan el dialogo ciudadano. Han sido hasta hoy particularmente una instancia en que vecinos, organizadores de las fiestas, familiares y amigos se integran sintiéndose participe y solidarios en una empresa común. Si bien la celebración puede tener algunas trazas negativas, generadas por los excesos de alcohol, como peleas o conflictos de variada índole. Las ventajas que esta práctica religiosa ofrece como espacio de mediación cultural a partir del fenómeno religioso son altamente significativas, e incluso a pesar de todos los ataques de la modernidad y la globalización, sigue siendo fundamental para muchas comunidades andinas y chilotas. Tanto es así, que estas se han opuesto a los intentos modernos de suprimirlas, como ocurrió con la fiesta chilota de peregrinación o procesión de las vírgenes a fines del siglo XX. Su celebración cada 1° de enero era considerada por el clero como una fiesta fuera del calendario litúrgico, y ante los esfuerzos por suprimirla las comunidades de Coñab, Putique, Matao y Quinchao siguieron realizándola defendiendo su tradición<sup>122</sup>.

## B. Sujetos, prácticas y acción comunitaria: El Sistema de Cargos en la fiesta religiosa y en la comunidad.

La devoción religiosa y el interés festivo son un binomio indisoluble entre los pueblos latinoamericanos, la fiesta religiosa actúa como una práctica cultural unificadora de las comunidades, sobre todo de aquellas localidades rurales y apartadas. Su evolución histórica e importancia cultural generó como hemos descrito complejos sistemas de cargos religiosos para su sostenimiento, aquellos puestos fueron ocupados por laicos organizados en cofradías, hermandades, cabildos u otras organizaciones afines, fueron personas elegidas por sus comunidades y apoyadas generalmente por la autoridad eclesiástica

<sup>121</sup> Emigrantes del área sur andina participan en las festividades, siendo parte de las cofradías y de su sistema de cargo, han creado frente a lo cerrado de alguna de ellas nuevas hermandades en la misma fiesta, o nuevas fiestas en la misma comunidad, también las han exportado a sus nuevos lugares de residencia, o realizan otro tipo de actividades anexas a las fiestas como campeonatos recreativos para la comunidad. En Chiloé han expandido la fiesta hasta la Patagonia: Punta Arenas y Puerto Natales en Chile y Rio Gallegos en Argentina, participan con cantos y música en sus comunidades de origen y las enseñan en las nuevas, enriqueciendo en ambos casos la experiencia y el dialogo cultural entre regiones, localidades y sociedades diversas. Para el caso sur andino, Juvenal Casaverde, *Op. Cit.*, pp. 296-298, y para el caso chilote, Renato Cárdenas, *Op. Cit.*, 2008, pp. 72-73.

<sup>122</sup> Renato Cárdenas, *Op. Cit.*, 2008, pp. 129-143.

local<sup>123</sup>, con la que existía y existe una alianza espiritual y material en torno a la devoción del santo patrono de la festividad.

Sus motivaciones han sido la profunda devoción al santo o santa patrona cuya fiesta financian, coordinan o apoyan, el prestigio social que la participación en estas instancias religiosas promueve, y el interés por el sostenimiento de la tradición a través de la acción comunitaria, aquel profundo sentimiento que los impulsa a continuar con la herencia de sus padres, abuelos y antepasados, sea este asumido como un espacio de refugio o de acción social. “Es un compromiso de nuestros mayores”, o “llegamos anualmente a los pies de nuestro divino Jesús Nazareno porque es una herencia que tenemos de nuestros mayores”<sup>124</sup>. Son algunas de las frases que se pueden escuchar de promeseros y laicos que participan de la fiesta de Caguach.

La devoción y la reciprocidad con la divinidad la vemos reflejada en cantos, danzas, bailes y en frases como: “Si no lo hacemos nos va mal en las cosechas, por eso pedimos al Nazareno que la producción sea abundante y que los animales crezcan sanos y bonitos”<sup>125</sup>, o “Creemos y tenemos la obligación de rendirle homenaje a la Mamita Candelaria. Porque ella supo darnos salud y también bienestar”<sup>126</sup>. La reciprocidad entre la divinidad y los miembros de la comunidad es una parte fundamental de la fiesta religiosa, agradecer a través de rezos, cantos, danzas, mandas de variado tipo, ofrendas simbólicas y materiales, pedir nuevos favores para el año entrante, son características infaltables y centrales de la celebración para cualquier devoto.

El prestigio a su vez involucra aspectos socio-económicos igualmente complejos. En sistemas de cargos jerarquizados, se espera que sus miembros pasen por todos ellos, sólo después pueden alcanzar la categoría de “ciudadano perfecto”<sup>127</sup>, la cual se va adquiriendo a través de la responsabilidad, la vida ejemplar, la devoción y el trabajo realizado al momento de ser “pasante” de un cargo. Un buen o un mal desempeño afecta el lucimiento general de la festividad, y por ende a toda la comunidad. Cumplir el cargo, así como el trabajo bien hecho genera el reconocimiento de las capacidades del pasante, lo que a la vez trasciende en la magnificencia general de la fiesta, contentando a los fieles, y -para los laicos religiosos- al santo o santa patrona de la comunidad.

En el área sur andina del Perú donde la fiesta religiosa puede tener características carnalescas, como en el caso de la Candelaria, el lucimiento se asocia a la espectacularidad de las danzas, la música y los trajes, lo que ineludiblemente genera mayor impacto entre los fieles, una mayor asistencia de turistas y devotos, pero a la vez mayores costos. En Puno, Cusco y otros departamentos peruanos los sistemas de cargos organizados habitualmente en cofradías, deben asumir un número importantes de gastos proporcionales a la importancia y espectacularidad de la fiesta.

Durante el siglo XX, sobre todo en periodos de crisis económicas, se puso en duda la continuidad de muchas de ellas, ya que el peso material de su sostenimiento representaba

---

<sup>123</sup> El Sacerdote Antonio van Kessel consultado en 1997 por Esteban Barruel sobre ¿Quién debería nombrar al fiscal? Señaló: “Históricamente es elegido por la comunidad, pero confirmado por el párroco, es lo ideal que la comunidad lo elija, porque la comunidad es más sabia, la comunidad sabe la gente que le merece, que le puede hacer, conoce a su gente, después piden al párroco que lo confirme”. En Esteban Barruel, *Los fiscales en Chiloé: Una ruta devocional*, Editorial Orígenes, Santiago, 1997, p. 217.

<sup>124</sup> Renato Cárdenas, *Op. Cit.*, 2008, p. 90.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> Ver anexos entrevista a Lucio Ávila y Mery Condori.

<sup>127</sup> Manuel Marzal, *El mundo religioso de Urcos*, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1971, p. 177.

un enorme esfuerzo para comunidades agropecuarias reducidas y pobres, con sistema de cargos religiosos igualmente pequeños, pero con fiestas relativamente suntuosas de acuerdo al rito ancestral. Para muchas de estas comunidades el “pasar” el cargo era y sigue siendo de carácter casi obligatorio, jerarquizado y rotativo, el costo habitualmente recaía en una persona y su núcleo más cercano. En muchos casos se recurrió, para no perder la tradición y no “insultar” al santo patrón, a aquellas personas al interior de la organización laica que tuvieran mayores ingresos, para que socorrieran la fiesta en aquellas circunstancias apremiantes, o también al financiamiento compartido de todos los miembros, pero sólo de aquellos aspectos más importantes como la contratación de músicos, la decoración, las misas y velas<sup>128</sup>, lo que afectaba el lucimiento de la festividad, e indudablemente el prestigio de aquel que no pudo recibir el cargo.

En la zona de Chiloé donde las festividades son más sobrias y comúnmente más pequeñas y modestas, los gastos son asumidos por los supremos y supremas, el cargo del cabildo religioso más importante en la mayoría de las comunidades. Estos son asistidos por sus familiares y allegados. Sus gastos consisten habitualmente en la ornamentación de los templos, y el financiamiento como anfitrión de almuerzos y banquetes para los demás miembros de la organización, a los que eventualmente puede asistir toda la comunidad. En el mundo Chilote una buena comida y una grata reunión donde abunde la conversación, la música y no falte el alcohol, es quizás uno de los mayores indicadores del trabajo bien hecho, perdurando en la memoria el prestigio de supremos y supremas como organizadores de la fiesta en un año determinado. Humberto Paredes, fiscal de Llingua, nos entrega el siguiente ejemplo de la importancia de estos espacios de sociabilización anexos a la fiesta plenamente religiosa: “Vamos a rezar, a cantar, a estar con el Nazareno. Pero igual nos pegaremos unas cumbias, unas rancheras y nos tomaremos unos traguitos porque si sólo vamos a rezar puede ser una ofensa para el Señor”<sup>129</sup>.

Ni en la zona sur andina de Perú ni en Chiloé los financistas de la festividad hacen pública ostentación de su solvencia o riqueza, esto es considerado por la mayoría de las personas de mal gusto, más aún en un ámbito religioso. Es por ello que el prestigio o reconocimiento público se expresa en el sitio preponderante que ocupan en la celebración aquellos que posibilitan su continuidad económica. Alferados, supremos o supremas tienen un papel central en la celebración, se sientan cerca del altar en las misas, son los primeros en acompañar a las imágenes en las procesiones y tienen un lugar de honor al lado de las autoridades civiles y religiosas.

Los sistemas de cargos son complejas estructuras en ambas zonas geográficas, es por ello que sólo nombraremos los sistemas asociados a las fiestas religiosas que venimos analizando. El cabildo de Caguach reúne los siguientes cargos en orden jerárquico: Supremo, Primer Gobernador, Primer Alcalde, Segundo Alcalde, Primer Ministro, Segundo Ministro, Cabo Primero, Cabo Segundo y Primer Alfer[e]z, llama la atención su estructura con denominaciones militares, que acentúan su jerarquía y orden. También existe una Suprema, Primera Princesa y Segunda Princesa que son parte del Cabildo femenino o de la Reina<sup>130</sup>. Cada uno cumple funciones definidas por la tradición que van desde el financiamiento hasta velar por el orden público en la celebración.

---

<sup>128</sup> Thomas Garr, S. J., *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1972, pp. 77-78.

<sup>129</sup> Renato Cárdenas, *Op. Cit.*, 2008, p. 116.

<sup>130</sup> Renato Cárdenas, *Op. Cit.*, 2008, pp. 75-76.



*Fig. 4. Princesas en la Fiesta de Jesús Nazareno de Caguach del año 2009.*

La Fiesta de la Candelaria, en su dimensión puramente religiosa se organiza en distintas cofradías o hermandades, las cuales se comprometen a través de sus alferados, habitualmente una pareja ejemplar de devotos esposos, sus máximas autoridades, a una parte del la festividad religiosa, por ello existen alferados de novena, de octava, de albas y mayordomos. Cada hermandad venida de otras partes del departamento o del país, así como los distintos grupos de baile o música, tiene su propia organización. Aquellos que compiten en el concurso de trajes de luces y danzas nativas son regulados de acuerdo a las normas establecidas por la Federación Regional de Folklore y Cultura de Puno.

En el caso de los fiscales religiosos en Chiloé, debemos señalar que estos no son parte del cabildo religioso que organiza la fiesta y su función se limita a asistir a las festividades como una autoridad religiosa comunitaria independiente, junto al sota fiscal y patrono de la parroquia si existiese. Aún así muchas veces cumple un rol destacado en la fiesta, puede ayudar al cabildo en algunas funciones que acepte cumplir. Por ejemplo, vimos a la señora María Violeta Díaz, fiscal de Chaulinec, repartiendo como es habitual, trozos del manto antiguo del Nazareno a los devotos una vez que la fiesta del Nazareno había concluido el año 2009.

Devoción, prestigio social y el mantenimiento de la tradición a través la acción comunitaria guiaron en el siglo XX, y aún lo hacen, a los laicos que participan de los sistemas de cargos religiosos. Aquella practica que en tiempos coloniales se constituyó como un refugio para preservar las antiguas prácticas religiosas y comunitarias precolombinas, hoy son un escenario plausible para nuevas formas de articulación comunitaria en tiempos de una nueva globalización igualmente agresiva. Una práctica residual viva susceptible de convertirse en una práctica subalterna emergente a través de la acción de los sujetos que ocupan cargos religiosos en cabildos, cofradías y demás organizaciones religiosas laicas. Acción comunitaria que es vivida en cada espacio festivo y de sociabilización, que se expresa como solidaridad en la tarea de organizar la fiesta, en el cuidado del templo y las

imágenes, en el compartir durante la celebración y en el diálogo contante de los distintos miembros de la comunidad.

El siglo XX como escenario, más que cualquier otro siglo, puso a prueba la fortaleza de estas prácticas culturales y de los sujetos que las sostenían. La marcha de la modernidad en un orden neocolonial, irrumpió con fuerza a través de los procesos de industrialización, urbanización, secularización, y la expansión de la cultura dominante a través del poder político, económico, social y cultural de una minoría hegemónica, que mediante el control y utilización del Estado -como señalan Sarlo y Altamirano- parecieron tener el poder suficiente para cooptar o liquidar de paso estas expresiones comunitarias y de religiosidad popular.

La industrialización atacó sus formas ancestrales de producción, disminuyeron las tierras comunitarias, redujo las cuotas para la pesca artesanal, reclutó entre los campesinos, pastores y pescadores, mano de obra para el trabajo asalariado y precario, en ciudades habitualmente muy apartadas de sus comunidades (centro de Chile y Patagonia chilena y argentina), que se expandieron sin planificación, acrecentando la segregación y sumiendo a las masas proletarias en bolsones de pobreza. Los esfuerzos de miles de campesinos, acostumbrados tras generaciones a vivir del cultivo de sus propios alimentos, y a transarlos en sus comunidades por otros bienes, se destinaban ahora masivamente a producir para comunidades en tierras lejanas, más allá de sus mares y cordilleras, sin recibir por ello más que sueldos miserables.

La situación no cambió sustancialmente ni con el paso de los gobiernos, ni de sus sucesivos planes económicos que buscaban remediar, al menos en el discurso, las asimetrías en el desarrollo económico y los fuertes desequilibrios políticos-sociales del sistema capitalista que se implantó en nuestros países. Fenómenos naturales, pugnas políticas internas, golpes de estados, rebeliones o revoluciones, intervencionismo extranjero, y tantos otros fenómenos sociales, no hicieron más que perpetuar algunas de las características más comunes de las dos zonas que venimos estudiando durante su historia republicana. El aislamiento y precariedad de institucional en Chiloé, y la pobreza y el casi abandono del Estado peruano en Puno.

Durante siglos estos dos territorios han suministrado maderas nobles, recursos pesqueros (marítimos y lacustres), minerales, productos agropecuarios, e incluso cuando los viajes de placer comenzaron a formar parte del nuevo estilo de las clases altas y medias, contribuyeron con sus paisajes y trabajadores al desarrollo del turismo nacional. Sin embargo han sido postergados reiteradamente por sus gobiernos. A casi 200 años de la incorporación a sus republicas, no cuentan con sistemas de salud eficaces, redes camineras en buen estado e instituciones gubernamentales solidas y eficientes. Esta situación común en el último siglo, llevo a sus habitantes a dejar sus comunidades para buscar nuevas alternativas de prosperidad. La vida de Alfredo Nancuante, antiguo fiscal de Calen es prueba de ello. A los veinte años como cientos de sus paisanos, en el mediodía del siglo XX, don Alfredo tuvo que emigrar de su pueblo chilote con rumbo a la Patagonia argentina, en busca de trabajo en las grandes estancias ganaderas para poder mantener a su familia<sup>131</sup>.

La total apertura al sistema de economía mundo de Chile y Perú llevo a millones de campesinos a las ciudades y focos industriales, principalmente a sus capitales. La población de Lima pasó de 103.900 habitantes en 1900 a 6.595.000 en el 2000<sup>132</sup>, mientras que

<sup>131</sup> En *El Llanquihue*, Puerto Montt, martes 22 de julio de 2003, p. A10.

<sup>132</sup> Entre los Años 1871 y 1940 no se realizó ningún censo de población en Perú, por lo que la primera cifra es una estimación promedio obtenida de distintas fuentes, la más importante de ellas es Peter Klarén, *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*, Instituto

la del departamento de Puno de aproximadamente 700.000 habitantes, principalmente indígenas a 1.199.000 (50,9% rural) entre 1900 y el 2000<sup>133</sup>. Mientras que Santiago de Chile creció desde 250.000<sup>134</sup> habitantes en 1895 a 4.669.000 en el 2002<sup>135</sup>, y la de Chiloé aumentó a penas de 87.000 habitantes en 1907 (94,5% rural)<sup>136</sup> a 155.000 en el 2002 (43,9% rural)<sup>137</sup>. Como vemos las diferencias son enormes entre las zonas periféricas emisoras de población hacia las zonas centrales, y las capitales nacionales receptoras de los emigrantes de aquellos territorios. En este caso Puno y Chiloé son solo ejemplos referenciales pero potentes de una realidad demográfica nacional que podemos evidenciar en casi toda América Latina durante este periodo

La emigración y la industrialización principalmente de la minería y el campo en Puno y de la industria salmonera en Chiloé desde la última mitad del siglo amenazó nuevamente la vida comunitaria, inserto lógicas productivas distintas, redistribuyó el tiempo de los individuos afectando el espacio comunitario. Para Alfredo Nancuante en Chiloé estos cambios comenzaron con mayor fuerza en la década de 1980, señala por ejemplo que la antigua practica de cambiar días de trabajo con los vecinos, se hacía cada vez más difícil. “tiene que ser muy amigo el que quiera cambiar días con uno. La gente si se le paga ayuda”. Contaba don Alfredo, y agregaba, “pero aunque tuviera plata no hay quien trabaje. Están todos afuera: unos por Dalcahue, otros por Castro, aquí en la salmonera, por Tenaún... Se desarmó la comunidad”<sup>138</sup>.

En Puno, donde los sistemas de cargos cívico-religiosos habían sido los articuladores económicos y sociales desde tiempos ancestrales, la lógica productiva del Estado y sus reformas económicas y administrativas, fueron mermando las atribuciones regulatorias que estos tenían en asuntos civiles. Muchos cabildos religiosos y cívicos-religiosos organizaban, además de las fiestas patronales las celebraciones tradicionales de siembra, cosecha y los rituales colectivos vinculados a la limpieza de acequias y el cuidado del ganado. Con el tiempo, como señala Alejandro Díez, y en particular con el proceso de reforma agraria que se inició en 1969, estas funciones públicas irían menguando hasta casi desaparecer en la mayoría de los casos, conservando los sistemas de cargos funciones exclusivamente religiosas y rituales<sup>139</sup>.

Pero al mismo tiempo la reforma agraria en Perú con el paso a una economía más especializada reestructuró en muchas comunidades el sistema de cargos, cambiando

de Estudios Peruanos, Lima, 2004. El último dato se refiere sólo a la provincia de Lima, excluyendo a la provincia constitucional de Callao. Según el Instituto Nacional de Estadísticas e Informática de Perú, *Estadísticas vitales en Lima Metropolitana, 1999-2000*, en <http://www.inei.gov.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0495/libro.pdf>

<sup>133</sup> Instituto Nacional de Estadísticas e Informática de Perú, *Estimaciones de población por Departamentos*, en <http://www.inei.gov.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0004/Puno.htm>

<sup>134</sup> Gonzalo Vial, *Historia de Chile en el siglo XX*, Sociedad Comercial y Editorial Santiago Ltda., Santiago, 2003, p. 68.

<sup>135</sup> Esta última cifra corresponde sólo a la de la provincia de Santiago y no incluye a las comunas de San Bernardo y Puente Alto. Instituto Nacional de Estadística de Chile, *Censo Nacional de Población y Vivienda 2002*, en [http://espino.ine.cl/CuadrosCensales/excel.asp?ValorCombo=13100&ValorOption=Cuadro1\\_2&TipoCombo=Provincias](http://espino.ine.cl/CuadrosCensales/excel.asp?ValorCombo=13100&ValorOption=Cuadro1_2&TipoCombo=Provincias)

<sup>136</sup> Rodolfo Urbina, *La vida en Chiloé en los tiempos del fogón, 1900-1940*, Editorial Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 2002, p. 20.

<sup>137</sup> Instituto Nacional de Estadística de Chile, *Censo Nacional de Población y Vivienda 2002*, en [http://www.ine.cl/canales/chile\\_estadistico/territorio/division\\_politico\\_administrativa/pdf/dpa2001.pdf](http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/territorio/division_politico_administrativa/pdf/dpa2001.pdf)

<sup>138</sup> *El Llanquihue*, Puerto Montt, martes 22 de julio de 2003, p. A10.

<sup>139</sup> Alejandro Díez, *Op. Cit.*, 2005, p. 282.



algunas atribuciones y nombres adaptándose a la nueva realidad impuesta desde el Estado. Por ejemplo en algunas de ellas el antiguo *personero* (máximo cargo del sistema cívico-religioso) pasó a llamarse *presidente sectorial*, y fue común que en un principio, además se desempeñase como catequista<sup>140</sup>, marcando cierta continuidad como ocurrió en periodos coloniales. En otras comunidades beneficiadas por la reforma, se redujeron los tiempos que las personas dedicaban a las actividades comunitarias, y en algunas tendieron a desaparecer por la falta de interesados que lo sostuvieran, ya que algunas de ellas encontraron nuevos caminos para ganar prestigio en la comunidad, como por ejemplo comprando un camión o abriendo una tienda<sup>141</sup>. También es necesario señalar que en muchas zonas más apartadas, la reforma agraria no tuvo mayores impactos sobre los sistemas agropecuarios tradicionales y sus comunidades.

Al mismo tiempo la minería, y las actividades económicas de los centros urbanos más importantes de la costa peruana, quitaban miles de miembros a las pequeñas comunidades sur andinas, afectando igualmente la estructura organizativa de estos pueblos, dificultado como en Chiloé las prácticas de trabajo comunitario, en algunos casos reduciendo los miembros de las cofradías y de otras organizaciones de laicos, a la vez que en las ciudades nacían nuevas instancias de organización y participación religiosa a partir de los emigrados.

Por otro lado la secularización y la expansión de la cultura hegemónica con la implantación de sus patrones sociales, afectaron en diversos grados tanto a las prácticas religiosas como a los sujetos que las conducían. La secularización entendida por Parker a través de Weber como: "La disminución global del carácter religioso de la sociedad. Tanto como el paso de un grupo de una visión religiosa a una profana, como también la pérdida de control de las instituciones religiosas de ciertos sectores de la vida social"<sup>142</sup> generó una transformación de la estructura social y cultural de algunas comunidades, acompañando a los procesos de industrialización y urbanización, generalmente a través de las ideologías secularizantes que con fuerza actuaron en el escenario latinoamericano durante el siglo XX entre las masas proletarias, o sumidas en el individualismo propio del sistema económico imperante y de sus modelos culturales foráneos.

Lo anterior es importante, y nos entrega algunos elementos para definir el por qué de la fortaleza de estas prácticas religiosas subalternas y de los sujetos que la guían durante tantos siglos. Sabemos que la paulatina disminución del poder de las instituciones católicas en determinados sectores de la vida social responde a procesos iniciados en ambos países desde mediados del siglo XIX, pero debemos precisar que sus efectos fueron mayormente advertidos, y he ahí lo central en nuestro análisis, en ámbitos urbanos más que los espacios rurales.

Con el avance de los procesos modernizadores durante el siglo XX, con la secularización del Estado chileno en 1925, y del confuso proceso de secularización del Estado peruano<sup>143</sup>. La iglesia católica oficial perdió poder al interior de la estructura

<sup>140</sup> David Gow, "El impacto de la reforma agraria sobre el sistema de cargos", en Revista *Allpanchis*, N°5, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1973, p. 149.

<sup>141</sup> *Ibidem.*, p. 150.

<sup>142</sup> Cristián Parker, *Op. Cit.*, p. 113.

<sup>143</sup> Esbozado constitucionalmente en 1979, "formalizado" mediante un concordato con la Santa Sede en 1980, y plasmado en la Constitución de 1993. Cfr. Domingo García Belaunde, *Las constituciones del Perú*, Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres, Lima, 2005, y acuerdo entre la Santa Sede y la república del Perú (decreto ley 22.211 del 19 de Julio de 1980), en <http://www.slideshare.net/ayonafamily/concordato-peru-vaticano>

estatal y en muchos casos, en amplios sectores proletarios y sus organizaciones sociales influenciados por el marxismo o el individualismo capitalista. Pero esta realidad urbana no afectó de la misma manera el catolicismo popular de cientos de comunidades apartadas de los centros industriales. Indudablemente pudo influir en los emigrados puneños y chilotos en Lima, el Callao, Trujillo, Santiago, Antofagasta o Valparaíso, pero incluso en ellos, la pérdida del poder simbólico o real de la Iglesia católica chilena o peruana no implicaba la supresión de todo el cosmos sagrado de los individuos. Si por secularización entendemos aquello, entonces en las comunidades puneñas y chilotas, como en gran parte de América latina, resulta impensable.

Los efectos de la secularización en ámbitos rurales son más evidentes como un proceso de transformación de la mentalidad religiosa, y no tanto como un declive irreversible de la fe del pueblo. Además recordemos que en algunos casos particulares el ámbito rural fue el terreno ideal para el surgimiento en nuestro continente de fenómenos políticos-religiosos con carácter revolucionario que sentaban sus bases en la religiosidad de los campesinos<sup>144</sup>. Incluso algunos de ellos participaron miembros del clero o fueron apoyados por ellos, las Guerras Cristeras en México responden a este fenómeno. Sin embargo, en la mayoría de las comunidades rurales como consecuencia de la secularización se desarrollaron posturas más críticas hacia el papel de la Iglesia en temas como la propiedad de la tierra, la pobreza, la distribución del ingreso, la corrupción, los derechos humanos y otros temas relevantes.

Pero en muchos casos la secularización junto a las nuevas pautas culturales que imponía la globalización de cultural hegemónica, originó como señala Parker, espacios de re significación místico-simbólica, propiciando la revitalización de las prácticas y creencias simbólicas y una “re sacralización de la vida moderna”<sup>145</sup>. Algunas celebraciones como menciona Alejandro Díez se revitalizan, se desarrollan, se complejizan e incrementan sus niveles de gastos. Involucran además nuevos actores; es el caso de las fiestas de Vicos, del *Q’oillur r’iti* o de las fiestas de la Virgen del Carmen de Paucartambo o de la Virgen de la Puerta en Otuzco. Detrás de todo ello parece haber un cambio en las funciones de la fiesta: por un lado se convierte en un espectáculo que se ofrece a un público más amplio que el de los organizadores y devotos locales, combinando para ello lo tradicional con lo moderno, la música tradicional, junto a la chicha y el vídeo al lado de la retreta. Y por otro lado, redefine los espacios de poder y legitimación de algunos grupos que pasa por la apropiación de la celebración tradicional<sup>146</sup>.

A lo anterior se suman otros tipos de funciones y significados, que tienen que ver más directamente con la influencia de las nuevas pautas culturales del poder hegemónico que generó el turismo y la vocación por el desarrollo cultural integrado que propiciaban algunas instituciones y autoridades de los respectivos gobiernos, y que fueron acogidas por algunas comunidades como una opción de desarrollo, asumiendo los riesgos de la llegada masiva de turistas. Otras se adaptaron al interés foráneo por sus prácticas culturales “pintorescas” o “folclóricas” y las menos se negaron a participar de los circuitos turísticos establecidos por el poder central.

Un caso interesante es la misma fiesta de Caguach, recordemos que desde 1978 la comunidad de los cinco pueblos, realiza “otra” fiesta en honor a Jesús Nazareno, “la fiesta

---

<sup>144</sup> Manuel Marzal, *Religiones populares en América de Sur*, Cuadernos de Estudio de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago, p. 9.

<sup>145</sup> Cristián Parker, *Op. Cit.*, p. 143.

<sup>146</sup> Alejandro Díez, *Op. Cit.*, 2005, p. 283.

de verano” como la llaman los isleños. Tuvo en un comienzo muchos detractores, entre ellos algunos miembros del cabildo religioso caguachano. Fueron bastantes lo que pensaron que con ella se construía un escenario para turismo, otros que era una buena manera de mantener a los curiosos lejos de la fiesta principal o “verdadera”, muchos más que era necesaria para los cientos de devotos emigrantes en la Patagonia u otras regiones del país, que no podían realizar la travesía en invierno para la fiesta principal. Más de 20 años después para muchos, la fiesta de verano se ha vuelto tan pía y devocional como la de agosto, creciendo en asistencia, año a año y duplicando la peregrinación histórica, desde sus comienzos<sup>147</sup>.

Gran parte de las comunidades en el área sur andina peruana y del archipiélago de Chiloé, han podido enfrentar los procesos de modernización del siglo XX, en parte porque estos se desarrollaron de manera aún más incompleta en ellas, como regiones periféricas, que el contexto nacional. Pudieron sobreponerse a los procesos de urbanización porque siempre fueron pequeños poblados agropecuarios o pescadores de decenas, cientos o un par de miles de habitantes. Estas mismas circunstancias posibilitaron que la secularización transformara sólo parcialmente sus formas de organización, reforzando en muchos casos como hemos visto, su religiosidad popular. Otras comunidades sucumbieron al poder del Estado y de las empresas, mientras que otras se adaptaron a los intentos políticos, económicos y administrativos que buscaron transformar sus prácticas económicas y comunitarias ancestrales.

Crearon nuevas instancias de participación comunitaria, cívicas o religiosa y revaloraron aquellas que se desarrollaban hace décadas o siglos. Trataron de salir adelante a pesar del vaciado constante de su población, probablemente la peor consecuencia de la modernidad, y han protegido su identidad con decisión. La “modernidad a medias” que experimentó América Latina durante el siglo XX, impidió la desintegración total de miles o quizás millones de pequeñas comunidades de nuestro continente. Ciertamente transformó a muchas de ellas, pero fue el tesón de sus habitantes, su capacidad de mediación entre la tradición y la modernidad, lo que impidió que cientos de prácticas culturales ancestrales en torno a las cuales se aglutinaron se perdieran.

Aún así queda planteada la reflexión del antiguo fiscal de Calen: “Yo no sé lo que ocurre en estos tiempos. En este siglo XX que podría tener otra forma de pensar. Que debería hacer las cosas más bien hechas para que nuestros campos produzcan más y así tengamos más alimentos para todos, para nuestra humanidad”. Luego respecto a las salmoneras señala: “Pero aquí no queda nada, incluso yo he conversado con el mismo alcalde. Aquí no quedan ni los impuestos. Yo no sé si será verdad. Hemos conversado de esto. Esto sí que es malo, que todo lo que uno tiene en su tierra lo lleven a otra parte y que no quede nada para hacer obras en la comuna; para hacer un camino...en la misma escuela podríamos hacer unos adelantos más. Pero todo se va afuera. No sé como será que el gobierno no se ha preocupado”<sup>148</sup>.

Sin duda otra modernidad pudo haber sido posible, sin embargo los procesos vivenciados por cientos de comunidades en el departamento de Puno y en la provincia de Chiloé configuraron sus características, y las condicionaron para enfrentar el siglo que hoy vivimos. La devoción y la acción comunitaria son los ejes fundamentales hoy de estas comunidades, que se expresan en gran medida en las festividades religiosas, en esos enormes y dinámicos espacios de interacción y dialogo social, económica, religiosa, étnica y

---

<sup>147</sup> Renato Cárdenas, *Op. Cit.*, 2008, pp. 87-88.

<sup>148</sup> *El Llanquihue*, Puerto Montt, martes 22 de julio de 2003, p. A10.

ciudadana. La mediación ha sido transversal en ellas durante el largo recorrido histórico de estos pueblos y bajo numerosas formas: entre españoles e indígenas, entre la religiosidad popular y la oficial, entre la divinidad y la comunidad, entre ciudades y pueblos, entre las distintas formas de poder y entre los distintos miembros de la comunidad.

Es el momento entonces que frente a los nuevos conflictos del siglo XXI, la mayoría de ellos heredados del siglo anterior, las comunidades pongan en práctica conscientemente, y no sólo como un medio reflejo de protección, ni como una práctica aislada para algunas comunidades, los conocimientos históricos y las capacidades humanas de cientos de cargos laicos, con sus años de experiencia y siglos de tradición, en función de revitalizar, de revalorar activamente las prácticas culturales identitarias, transformando expresiones subalternas consideradas residuales, en verdaderas expresiones emergentes contra hegemónicas. En algo más que representaciones o muestras folclóricas para los turistas, e incluso en algo más que sólo religiosidad popular.

---

# Conclusión

La mediación cultural del Sistema de Cargos Religiosos: Algo más que sólo religiosidad popular.

Hemos querido demostrar que la labor de mediadores culturales fue desempeñada por sujetos subalternos desde el siglo XVI, en lo que algunos autores han denominado como la “primera globalización” de sello colonial e ibérico<sup>149</sup>. Estos sujetos motivados por un interés personal o comunitario, ocuparon sitios de importancia en los nuevos sistemas de cargos laicos que fueron implementados por el imperio español, a través de los agentes de la conversión religiosa, con distintos estilos y énfasis.

Muchos fueron sujetos subalternos indígenas, que en otros tiempos cumplieron papeles de mediadores en sus culturas, estableciendo el diálogo entre el mundo divino y el humano, entre la autoridad local y la comunidad, entre la naturaleza y los hombres. Hechiceros, curanderos, adivinos, chamanes y otros advenedizos, se adaptaron a la nueva realidad colonial como la mayoría de la población nativa. Usaron ante lo irreversible de la conquista la nueva religión y su institucionalidad popular, a través de misiones, cofradías, cabildos y hermandades, buscaron proteger sus prácticas ancestrales y descubrieron en ellas un medio de optar una mejor calidad de vida.

Como sabemos ni el plan inicial de conversión hispana ni el de resistencia nativa triunfaron. En distintos espacios y tiempos, con el apoyo del clero, mediante una evangelización inculturada, o con su rechazo de las prácticas indígenas, la religiosidad precolombina y su profundo sentido comunitario, terminó por fundirse en un proceso general de hibridación cultural con el legado religioso y popular hispano. Este choque y comunión de culturas creó la religiosidad popular que persiste hasta nuestros días.

En Puno y Chiloé, la raíz hispana e indígena crearon un nuevo sistema de organización religioso-comunitario, se formaron instituciones fuertemente arraigadas en la comunidad, se establecieron complejas prácticas culturales y cargos laicos, que formaron parte fundamental del *ethos* de cientos de pequeñas comunidades a lo largo y ancho de sus territorios, demostrando toda esta profunda amalgama cultural a través de las fiestas patronales, expresión máxima de la vocación de mediación del sistema de cargo desde la época colonial.

En la fiesta patronal se origina la identidad de muchas de las comunidades, se establecen espacios de encuentro, se manifiesta la devoción, el interés festivo, la participación comunitaria, la jerarquía social y la actividad ciudadana. Alferados, fiscales, patronos, supremos y mayordomos guían los acordes de este espacio de mediación por excelencia. Han utilizado para ello “artefactos de mediación cultural”, la música, los bailes, las imágenes y el vestuario, la síntesis del barroco latinoamericano, todos legados por sus antepasados precolombinos, y mayoritariamente por los mediadores coloniales de la hegemonía: sacerdotes y misioneros. Todo esto ha sido parte integrante de esta identidad local y latinoamericana, basada en la mediación cultural, en el resultado de interacciones

<sup>149</sup> Cfr. O’Phelan Godoy, Scarlett & Salazar-Soler, Carmen (Editoras), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2005.

y de construcciones, de prácticas, procedimientos y artefactos culturales, a través del conocimiento y el diálogo con el otro. Hibridación y mediación cultural, como un binomio indisoluble, como procesos profundamente unidos y espontáneos.

Con el devenir de los siglos republicanos se extinguieron muchas de las prácticas religiosas coloniales en las pequeñas comunidades, al mismo tiempo que nacían otras. Los procesos modernizadores del siglo XX hicieron otro tanto, obligando a muchas otras a redefinirse para poder sobrevivir, aún así otras tantas se desintegraron con los poblados que las acogieron por años, bajo las necesidades del Estado y del sistema económico. Pero a pesar de las adversidades que planteó la historia latinoamericana durante el siglo pasado, de la modernización incompleta, de los procesos industrializadores a medias, de la secularización parcial, de la urbanización vertiginosa y de los procesos migratorios desarticuladores, los sistemas de cargos perduraron a lo largo del mundo andino, desde Ecuador hasta el sur de Chile, y con ellos muchas de las prácticas culturales que defendían.

Luego de doscientos años de vida republicana, algunas de las instituciones laicas, establecidas en la época colonial siguen teniendo plena vigencia, amparadas en la religiosidad popular, profundamente devota de sus santos patronos y de sus tradiciones comunitarias. Así es como han perdurado hasta hoy fiscales o *amomarcamañes* en Chiloé y Alferados en Puno, marginalizados la mayor parte del tiempo en el contorno del desarrollo económico, cooptados en otras por el poder cultural hegemónico como producto turístico o folclórico, o invisibilizados generalmente por una globalización que recién se detiene a mirar la periferia cultural de los países periféricos.

Pero ahí en los bordes, en uno de los tantos límites del mundo occidental están alferados y fiscales, como patrimonio vivo y activo de la mediación cultural, que otros como ellos practicaron, probablemente sin mayor organización, de modo inconsciente o reflejo, para conservar el patrimonio inmaterial de sus comunidades.

En Chiloé y en Puno, los miembros del sistema de cargos cuentan con el respeto y el respaldo de su comunidad, y no sólo de la grey católica, sino que de todos los habitantes de su pueblo. Han llegado a esas instancias por ser considerados “ciudadanos ejemplares”, por su trabajo comunitario generalmente desinteresado, por la responsabilidad con que asumen las actividades religiosas y sociales en las que participan. En definitiva por ser “líderes” que guían a sus familias, vecinos, amigos y correligionarios. Así lo sintió, con gran humildad la señora María Violeta Díaz, Fiscal de Chaulinec en la fiesta de Caguach el año 2009<sup>150</sup>, cuando le pregunte por su rol en su comunidad.

Ahí están los miembros de los sistemas de cargos laicos, en sus pueblos y en sus islas, conscientes de los cambios y de la inevitabilidad de los mismos, viviendo el día a día de sus comunidades y trabajando por ellas. Aislados y distantes de los centros de poder, sosteniendo sus prácticas religiosas con devoción, sin saber en muchos casos que los problemas que enfrentan cotidianamente, también los viven cientos de comunidades en otros puntos de nuestra América Latina.

En su parroquia, por ejemplo, los aproximadamente 30 fiscales religiosos que existen en la comuna de Calbuco y sus alrededores se reúnen cada primer sábado del mes. Dialogan de sus prácticas religiosas, del estado de la feligresía y la situación de su comunidad. Se organizan y comparten experiencias, como probablemente lo hacen cientos, tal vez miles de personas en América Latina, que forman parte de este tipo de organizaciones, en comunidades rurales y urbanas. Su articulación comunitaria con otras localidades y otras instancias sociales es fundamental para potenciar su rol como

---

<sup>150</sup> Ver anexos entrevistas a María Violeta Díaz, Fiscal de Chaulinec.

mediadores culturales y el de sus prácticas como espacios de mediación y difusión de sus necesidades y proyectos.

Para lograr lo anterior es fundamental que sus prácticas comunitarias y religiosas evolucionen de la esfera de lo “residual”, según el análisis de Raymond Williams para constituirse en prácticas “emergentes”, capaces de enfrentar de manera cohesionada y organizadamente los influjos negativos de la globalización. Para ello es necesario que los miembros de los distintos sistemas de cargos, adopten de igual modo un pensamiento emergente, que se origina con la revalorización de su historia y sus prácticas más allá de sus fronteras locales.

Lo anterior necesariamente involucra la articulación de saberes populares, tradicionales y locales, propios del campo de la religiosidad popular, en función de las necesidades e intereses de la comunidad, con los saberes y procedimientos que pueden aportar, por ejemplo las ciencias sociales. Su finalidad es la reafirmación de la identidad local, basada en un respaldo o *corpus* histórico, antropológico y sociológico, que luego permita la elaboración de proyectos comunitarios, en estrecha colaboración con instituciones sociales y académicas. Con el gran objetivo final y permanente de reconocer y defender la identidad cultural de los pueblos, el rescate de sus tradiciones y costumbres, y lograr el desarrollo sustentable para las comunidades.

La formación de una “conciencia práctica”, como señala Beatriz Sarlo, refiriéndose al pensamiento williamsiano,<sup>151</sup> la posibilidad de construir un sentido comunitario trascendente a través de experiencia, de las ideas y de nuevas re significaciones culturales, que permitan crear modelos de desarrollo desde la subalternidad, pasa necesariamente por visibilizar desde la comunidades aquellas practicas mediadoras que la dinámica de la globalización no reconoce en los márgenes geográficos del desarrollo más que como fuente de materias primas naturales o de la industria turística. El reconocimiento del otro a partir de la diferencia, el poder del dialogo y de la comunicación entre diferentes actores sociales puede encontrar en el sistema de cargos laicos a sujetos culturales motivados y preparados por una larga tradición mediadora, basada en lo que hasta nuestros días une a cientos de comunidades agropecuarias y pescadoras en Latinoamérica. La religiosidad popular activa.

Se trata de pensar la religiosidad popular más allá de las fronteras locales, regionales o nacionales, de incentivar los contactos culturales y las alianzas sociales, en un proceso que puede llegar a motivar a cientos o miles de personas, inclusive a jóvenes, para los cuales la peregrinación y la devoción no son suficientes. Si la fe en Dios y el trabajo comunitario, se manifiesta cotidianamente, es necesario reunir voluntades e intensiones para que el mensaje social y religioso sea univoco y busque el mayor bienestar de los pueblos. Para ello es fundamental que desde la religiosidad popular, se reivindique lo sur-andino peruano, lo puneño y lo chilote frente al Estado.

Hoy más de un 85% de la población puneña y de un 82% de la población chilota profesan el catolicismo<sup>152</sup>, pero un catolicismo popular, que se manifiesta fuertemente en estos espacios de devoción festiva. Un espacio de devoción híbrido y por lo tanto profundamente mediado por los miembros del sistema de cargos a través de la fiesta religiosa en múltiples dimensiones, como podemos ver el siguiente esquema.

<sup>151</sup> Raymond Williams, *Op. Cit.*, 2001, p. 13.

<sup>152</sup> En <http://www.inei.gob.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0007/CAP0210.HTM> para Puno, y [http://espino.ine.cl/CuadrosCensales/excel.asp?ValorCombo=10200&ValorOption=Cuadro6\\_1&TipoCombo=Provincias](http://espino.ine.cl/CuadrosCensales/excel.asp?ValorCombo=10200&ValorOption=Cuadro6_1&TipoCombo=Provincias) para Chiloé.



Es justamente la enorme riqueza cultural y social de la fiesta religiosa la que favorece cualquier instancia de mediación contemporánea en diversos planos. Han podido confluír en ella manifestaciones del poder real y simbólico de todo tipo. Esta realidad sumada a su masiva convocatoria, como pudimos constatar en la Candelaria y Caguach, más la adición de cientos de otras instancias sociales, fruto de las justas demandas de las comunidades de Puno y Chiloé, pueden establecer un diálogo cultural fuerte y empoderado entre las comunidades rurales y urbanas de estas zonas y sus gobiernos centrales. Un diálogo que naciendo de los sectores subalternos busque sobreponerse a las asimetrías de poder y establecer redes de negociación que posibiliten su desarrollo. Consolidando el protagonismo de la religiosidad popular en alianza con la institucionalidad social formal e informal es posible otra lógica de desarrollo para el mundo subalterno en vastos sectores de América Latina.

La mediación cultural debe fortalecerse como un proceso de apropiación del poder. Por eso no puede entenderse la cultura, y tampoco las importantes expresiones religiosas-comunitarias como ajenas a la política. Puede que los resultados de la mediación cultural, como señala Barbero, “no sean inmediatos, pero es la única garantía de que no pasemos del simulacro de la hegemonía al simulacro de la democracia”<sup>153</sup>. No se trata de instrumentalizar ideológicamente expresiones religiosas como ocurrió en tantas oportunidades de la historia latinoamericana. Sino que potenciar las expresiones religiosas y los sujetos que las guían en pos de un beneficio cívico mucho más amplio.

El potencial mediador de los sujetos que se desempeña en los sistemas de cargos es altísimo, y hemos querido demostrarlo aquí. No sólo participan de la organización religiosa laica, sino que además muchos de ellos pertenecen a gremios de trabajo, como panaderos taxistas, comerciantes, como en el caso de Puno, o a juntas de vecinos, comités de agua potable y electricidad como en el ejemplo de María Violeta Díaz o de Heriberto Sáez, en Chiloé. Su vocación de trabajo comunitario, es por lo tanto innegable, lo mismo que su capacidad de diálogo con la autoridad. Tanto en las fiestas religiosas como en el día a día, dialogan con autoridades civiles y religiosas, desde curas parroquiales a obispos y desde concejales a gobernadores.

Para catequistas o fiscales, la comunicación social es parte de su labor cotidiana. Pocos conocen los problemas, necesidades, fortalezas y recursos de sus comunidades mejor que

<sup>153</sup> Jesús Marin Barbero, *Op. Cit.*, p. 7.



ellos y otros miembros del sistema de cargos. Son además parte de una red de contactos locales mayor, que es necesario ampliar. Al menos en el caso de Chiloé pudimos constatar que los fiscales de la Isla Grande se reúnen periódicamente, gracias a su interés natural, y al interés particular del sacerdote Mariano Puga por continuar revitalizando la institución.

Otro aspecto favorable es que los miembros de los sistemas de cargos, sobre todo en aquellas comunidades más pequeñas, adquieren una representación social como albaceas de la tradición, incluso para los no católicos, generando en torno a ellos como pudimos observar una profunda admiración a su labor. También por su función religiosa mediadora, son capaces de representar y unir la heterogeneidad societal, de diferentes clases, intereses, espacios, experiencias e historias, como una vía expresiva y ritual de solidaridad social. Por que como hemos insistido en ningún caso la expresión religiosa y política deben ir por sendas separadas. Las declaraciones que hemos podido recopilar de algunos de ellos muestran este camino, a sus quehaceres religiosos generalmente unen sus actividades sociales.

Como señala Marcelo Arnold: “Por su intermedio se posibilitan condiciones favorables para el encuentro social a través de rituales compartidos, objetivadores de sentido, constructores de una realidad que activa un sentimiento de identidad comunitaria que surge de la diferencia entre nuestras culturas y culturas que responden a otras mixturas”<sup>154</sup>. Una mediación cultural del encuentro desde el empoderamiento de lo subalterno para lograr como señala Beverley que los últimos sean los primeros.

Es el momento de aprovechar los intersticios de la hegemonía, pues como señala Williams la cultura dominante jamás lo es de un modo total o exclusivo<sup>155</sup>, no puede abarcar la infinidad de expresiones de nuestro continente, sobre todo en estas áreas apartadas de los centros de control del sistema global. Nuestra intención mediadora es que desde la periferia y para la periferia nazca una instancia viable de desarrollo sustentable para las comunidades rurales y urbanas. Existen los recursos humanos, aún más importantes que los materiales, existe la experiencia social de cientos de personas que necesitan empoderarse a través de la revaloración, de la re interpretación de sus funciones sociales y religiosas. Muchos pueden estar dispuestos a asumir esta tarea.

Para impedir que en estos tiempos de globalización la cultura hegemónica siga cooptando las prácticas “residuales”, situándolas en la categoría de lo turístico, de lo folclóricamente peyorativo, proyectándolas selectivamente, reinterpretándolas a su antojo o disolviéndolas cuando no son funcionales a sus intereses, es necesaria la mediación cultural. Ahora la interrogante es la siguiente: ¿Cómo y cuánto están las ciencias sociales dispuestas a comprometerse activamente con las comunidades subalternas?

## Bibliografía

## Fuentes Escritas

<sup>154</sup> Marcelo Arnold, “Religiosidad popular en Chile, estudio antropológico social”, *Apuntes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile*, Santiago, p. 8.

<sup>155</sup> Raymond Williams, *Op. Cit.*, 1981, p. 135.

## Libros

---

- Ares, Berta & Gruzinski, Serge (coord.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1997.
- Arias Nilo, Eduardo, *Catalogación y análisis de la documentación jesuita relativa a México del Archivo Histórico Nacional de Chile 1767-1818. Tomo I: La Compañía de Jesús y el Septentrión mexicano, la labor misional y colonizadora de los jesuitas y su expulsión como factor en la pérdida de los territorios al norte del Río Grande, 1540-1856*”, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, 2005.
- Armas Asín, Fernando (Ed.), *La invención del catolicismo en América, los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2009.
- Armas Medina, Fernando de, *Cristianización del Perú 1532-1600*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1953.
- Arnold, Marcelo, Prado, María Teresa & Skewes, Juan Carlos, *Estudios sobre la religiosidad popular: N°1 Expresiones comunitarias de la religiosidad popular en Chile*, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1984.
- Barruel, Esteban, *Los Fiscales de Chiloé: Una ruta devocional*, Ediciones Orígenes, Santiago, 1997.
- Beverley, John, *Subalternidad y representación*, Iberoamericana, Madrid, 2004.
- Bhabha, Homi K., *El lugar de la Cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Cárdenas, Renato, *Pilares de la evangelización en Chiloé*, Archivo bibliográfico y documental de Chiloé-Archivo de la evangelización de la Iglesia de Santa María de Achao, Chiloé, 2000.
- Cárdenas, Renato, Contreras, Constantino y otros, *Patrimonios religiosos de Quinchao*, Museo de la Evangelización de la Iglesia Santa María de Loreto de Achao-Fondo Nacional del Libro y la Lectura, Ojoentinta, Santiago, 2008.
- Cárdenas, Renato y Hall, Catherine G., *Chiloé; manual de pensamiento mágico y creencia popular*, Impreso de los talleres de la Fundación para el Desarrollo de Chiloé, Castro, 1985.
- Cárdenas, Renato, *El libro de la mitología, historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*, Castro, 1998.
- Díez, Alejandro, “Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones”, en *Religiones Andinas*, Manuel Marzal (ed.), Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Dussel, Enrique, *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de Coloniaje y Liberación 1492-1992*, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid, 1992.
- Duviols, Pierre, *La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú Colonial*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 1971.
- Enrich, Francisco, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Imprenta de F. Roal, Barcelona, 1981.
- Estenssoro, Juan Carlos, *Del paganismo a la Santidad, la incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Pontificia Universidad Católica del Perú/ IFEA, Lima, 2003.

- 
- Fernández García, Enrique S.J, *Perú Cristiano: Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas 1492-1600, e Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000.
- Freedberg, David, *El poder de las imágenes, estudio sobre la historia y teoría de la respuesta*, Editorial Cátedra, Madrid, 1992.
- García Belaunde. Domingo, *Las constituciones del Perú*, Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres, Lima, 2005.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, Ciudad de México, 1990.
- Garr, Thomas, S. J., *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1972.
- Guarda, Gabriel, O.S.B, *Los laicos en la cristianización de América*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987.
- Gruzinki, Serge, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1991.
- Hall, Stuart, "Notas sobre la deconstrucción de lo popular", en Ralph Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984.
- Halperin D, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2006.
- Hanisch, Walter, S. J., *La isla de Chiloé capitanías de rutas australes*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago, 1982.
- Klarén, Peter, *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2004.
- Matte Varas, Joaquín, *¿Cómo llegó el catolicismo a Chile?*, Matko Ediciones limitada, Santiago, 1999.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Universitaria, Santiago, 1955.
- Martín, Juan & Ocampo, José Antonio (Coord.) *América Latina y el Caribe en la era global*, CEPAL-Editorial Alfaomega, Bogotá, 2004.
- Marzal, Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 1988.
- Marzal, Manuel & Negro, Sandra (Coord.), *La utopía posible, indios y jesuitas en la América Colonial*, Ediciones Abya-yala & Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.
- Marzal, Manuel, *El mundo religioso de Urcos*, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1971.
- Métraux, Alfred, *Religión y Magias indígenas en América del Sur*, Aguilar Ediciones, Madrid, 1973.
- Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Akal, Madrid, 2003.
- Millones, Luis, *Dioses Familiares*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima, 1999.

- Millones, Luis, *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*, Instituto Indigenista Peruano/Ministerio de Trabajo y Comunidades, Lima, 1967.
- Morandé, Pedro, *Teología latinoamericana y religiosidad popular*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 2004.
- Nahuelanca, Fr. Luis Alberto, OFM, *Los apóstoles del archipiélago, el aporte evangelizador de los fiscales en la iglesia local de Chiloé-Chile*, Talleres J.M. Impresor, Santiago, 1999.
- O'Phelan Godoy, Scarlett & Salazar-Soler, Carmen (Editoras), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2005.
- Parker, Cristián, *Otra lógica en América Latina, Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993.
- Ramos, Demetrio, *Historia de la colonización española en América*, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947.
- Regalado, Liliana, *Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602)*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992.
- Rivierè, Ángel, *La psicología de Vygotski*, Visor, Madrid, 1985.
- Sempat, Carlos, *Transiciones hacia el sistema andino colonial*, Instituto de Estudios Peruanos/Colegio de México, Lima, 1994.
- Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 1987.
- Urbano, Henrique, "La invención del catolicismo andino, introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI", en Gabriela Ramos, (Comp.), *La venida del Reino, religión, evangelización y cultura S. XVI-XX*, C.E.R.A. Bartolomé de las Casas, Cusco, 1994.
- Urbina, Rodolfo, *Las misiones franciscanas en Chiloé a fines del siglo XVIII: 1771-1800*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1990.
- Urbina, Rodolfo, *La vida en Chiloé en los tiempos del fogón, 1900-1940*, Editorial Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 2002.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Concilios Limenses 1551-1772*, Talleres gráficos de la tipografía peruana, S.A., Lima, 1951.
- Vázquez de Acuña, Isidoro, *Santería de Chiloé, ensayo y catastro*, editorial Antártica, Santiago, 1994.
- Vial, Gonzalo, *Historia de Chile en el siglo XX*, Sociedad Comercial y Editorial Santiago Ltda., Santiago, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo, Una introducción*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2006.
- Williams, Raymond, *El campo y la ciudad*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 2000.
- Williams, Raymond, *Sociología de la Cultura*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1981.

---

## Artículos

---

- Albó, Xavier, “Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: Su actitud, métodos y criterios de aculturación”, en *América Indígena*, N°3, Instituto Indigenista Interamericano, Ciudad de México, 1966, pp. 249-308.
- Arnold, Marcelo, “Religiosidad popular en Chile, estudio antropológico social”, *Apuntes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile*, Santiago, pp. 1-24.
- Araya, Jorge, “El o la Machi, como símbolo de identidad permanente entre la comunidad mapuche y Nguenechen”, en *Lengua y literatura mapuche*, N°9, Universidad de la Frontera, Temuco, 2000, pp. 247-259.
- Barbero, Jesús Martín, “Comunicación, campo cultural y proyecto mediador”, en *Diálogos de la Comunicación*, N°26, Lima, Marzo 1990, pp. 7-15.
- Casaverde, Juvenal, “Santos, cargos religiosos y procesos sociales”, en *Revista del Museo Nacional*, tomo XLV, Lima, 1981, pp. 291-310.
- Celestino, Olinda, “Cofradía: continuidad y transformación de la sociedad andina”, en *Allpanchis*, N°20, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1982, pp. 147-166.
- Cornejo Polar, Antonio, “Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas”, En *Cuadernos de Literatura*, N°6, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1997, 5-12.
- Gareis, Iris, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”, en *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, Vol. 18, N° 35, Medellín, pp. 262-282.
- Gow, David, “El impacto de la reforma agraria sobre el sistema de cargos”, en *Allpanchis*, N°5, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1973, pp. 131-158.
- Guarda, Gabriel O.S. B, “El apostolado seglar en la cristianización de América: la institución de los fiscales”, En *Historia*, N°7, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1968, pp. 205-225.
- Kessel, Juan van, “Individuo y religión en los Andes”, en *Cuadernos de investigación en cultura y tecnología andina*, N°16. IECTA, Iquique, 2000, pp.1-22.
- Lux Martelo, Martha, “El Licenciado Juan Méndez Nieto, un mediador cultural: Apropiación y transmisión de saberes en el Nuevo Mundo”, En *Historia Crítica*, N°31, Bogotá, Enero-Junio, 1996, pp. 53-76.
- Marzal, Manuel, “Religiones populares en América de Sur”, *Cuadernos de Estudio de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile*, Santiago, pp. 1-20.
- Miranda, Giuliana, “Misiones y catequesis en el Perú del XVI: Fray Luis jerónimo de Oré (1554-1630), el Symbolo catholico indiano y el Rituale seu manuale peruanum”, en *Allpanchis*, N°69, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 2008, pp. 15-82.
- Morandé, Pedro, “Religiosidad popular como contracultura de la ilustración”, en *Nexos*, N°7, Buenos Aires, 1986, pp. 54-60.
- Müller, Thomas & Helga, “Cosmovisión y celebraciones en el mundo andino”, en *Allpanchis*, N° 23, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1984, pp. 161-177.
- Rondón, Víctor y Vera, Alejandro, “Apropósito de nuevos sonidos para nuevos reinos: Prescripciones y prácticas músico rituales en el área sur andina colonial”, en *Latin*

*American Music Review*, Vol. 29, N° 2, Universidad de Texas, Austin, 2008, pp. 190-228.

Rondón, Víctor, "El Symbolo Catholico Indiano de Fray Luis Geronimo de Oré (Lima, 1598), Síntesis e interpretaciones de contenidos músico-rituales", *Resonancias*, N°1, Instituto de Música de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1997, pp. 43-59.

Silverblatt, Irene, "Dioses y Diablos: Idolatrías y evangelización", en revista *Allpanchis*, N°19, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1982, pp. 31-47.

Valencia, Narciso, "Fiestas patronales: ¿celebraciones de fe o meras actividades consumistas?", en *Revista Pastoral Andina*, N° 120, Junio-Julio, Instituto de Pastoral Andina, 1998, Cusco, p. 12-14.

Rafael Varón, "Cofradías de indios y poder local en el Perú Colonial: Huaraz, siglo XVII", en *Allpanchis*, N°20, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1982, pp. 127-146.

## **De época**

---

Acosta, José de S.J, *Historia Natural y moral de las Indias*, Edición preparada por Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1962.

Acosta, José de S.J, *De procuranda Indorum Salute*, Consejo superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.

Bernhard Havestadt, *Chilidúgú sive tractatus linguae chilensis*, edición de Julius Platzmann, Leipzig, 1883.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva crónica y buen Gobierno*, Institute d' Ethnologie, Paris, 1935.

Métodos que practican los padres de la Compañía de Jesús en su misión a Chiloé, Archivo Histórico Nacional de Santiago (AHNS), Fondo jesuitas de Chile, Volumen 96.

Oré, Luis Jerónimo de O.S.F, *Rituale seu manuale peruanum..*, Iacobum Carlinum & Constantinum Vitalem, Nápoles, 1607.

Oré, Luis Jerónimo de O.S.F, *Symbolo catholico indiano*, Impreso por Antonio Ricardo, Lima, 1598.

Parroquia de Caguach, *Cancionero de la Fiesta de Jesús Nazareno de Caguach*, 2009.

Valdivia Luis de S.J, *Confessionario breve en la lengua del Reyno de Chile, provechoso para confessar a los indios de Chile y otras personas*, Imprenta de Francisco del Canto, Lima, 1616.

Valdivia, Luis de, *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile*, Leipzig, 1887, Edición facsimilar, Santiago, 1897.

## **Periódicos**

---

*El Llanquihue*, 22 de Julio de 2003, Puerto Montt.

*El Llanquihue*, 10 de Abril de 1997, Puerto Montt.

*Los Andes*, 8 de Febrero de 2008, Puno.

---

L' *Osservatore Romano* , 14 de Febrero de 1982, S. della Città del Vaticano.

## Electrónicas

Aguirre, Carlos, *Wallerstein y el diagnóstico de mundo contemporáneo*, México, 2004.

En [www.lecturasinsumisas/wallerstein%20y%20el%20diagnostico%20sobre%20el%20mundo%20contemporaneo.pdf](http://www.lecturasinsumisas/wallerstein%20y%20el%20diagnostico%20sobre%20el%20mundo%20contemporaneo.pdf)

Cordero, Lucia, *El sistema de cargos en la cultura mixteca y los mayordomos*, en [www.toltecatoyotl.org/tolteca/index.php?option=com\\_content&view=article&catid=26%3Ageneral&id=571](http://www.toltecatoyotl.org/tolteca/index.php?option=com_content&view=article&catid=26%3Ageneral&id=571).

Diez, Alejandro, *Fiestas patronales y redefinición de identidades en los Andes centrales*, En [http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro\\_Diez.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm)

Estado Peruano, *Acuerdo entre la Santa Sede y la republica del Perú* (decreto ley 22.211 del 19 de Julio de 1980), en <http://www.slideshare.net/ayonafamily/concordato-peru-vaticano>

García Canclini, Néstor, *Gramsci y las culturas populares en América Latina*, En <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=316&article=336&mode=pdf>

García Canclini, Néstor, *La globalización, ¿productora de culturas híbridas?*, En [www.uc.cl/historia/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf](http://www.uc.cl/historia/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf)

Guzmán, Christian, *Origen e historia de la Virgen de la Candelaria*, En <http://www.mycandelaria.com/publicaciones/Origen%20e%20historia%20de%20la%20Virgen%20de%20la%20Candelaria.pdf>

Instituto Nacional de Estadísticas de Chile. En <http://www.ine.cl/>

Instituto Nacional de Estadísticas e Informática de Perú. En <http://www.inei.gob.pe/>

Rojas, Gustavo, *Sistemas de mediación cultural y hegemonía*, En [www.textosenlinea.com.ar/.../Mediacion%20cultural%20y%20hegemonia.doc](http://www.textosenlinea.com.ar/.../Mediacion%20cultural%20y%20hegemonia.doc)

Suárez, Mercedes, "Algunas reflexiones sobre la investigación-acción", *Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias*, Vol. 1, N°1, Universidad de Vigo, 2002, pp. 40-56. En <http://reec.uvigo.es/volumenes/volumen1/numero1/art3.pdf>.

*Stato della Città del Vaticano, Documentos del Concilio Vaticano II* , [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm)

## Fuentes orales

### Entrevistas

**Fiesta y comunidad:**

---

*María Violeta Díaz Vargas, Fiscala de Chaulinec, Caguach, 30 de Agosto de 2009, Chiloé.*

Heriberto Sáez, Ex fiscal de Caguach y ex sota fiscal de Calbuco. Chiloé y Llanquihue, Caguach, 30 de Agosto de 2009, Chiloé.

Domingo Leviñanco, 2do Patrono de Caguach, Caguach, 30 de Agosto de 2009, Chiloé.

Lucio Ávila y Mery Condori, Alferados de la Octava de la Virgen de la Candelaria, 2 de Febrero de 2010, Puno.



---

# Anexos

## Entrevistas

**María Violeta Díaz Vargas.**

**Cargo: Fiscal de Chaulinec, Chiloé.**

**Edad: 62 Años**

**¿Sra. María de donde es fiscal Usted?**

Soy fiscal de la isla de Chaulinec, que corresponde a uno de los cinco pueblos que están [hoy] aquí en Caguach. Entonces yo soy una de ellas, soy 32 años fiscal.

**¿Cuál es su cargo aquí en la fiesta de Caguach?**

En Caguach venimos, de cada pueblo, cada pueblo le toca su día de venir, Apiao viene primero, Alao, c[h]aulinec vinimo ayer, somos de la novena, hacemos una novena por nueve días acá, y después nos vinimo [vamos] a los pueblos. Pero antes, todos los pueblos tienen que ayudar, cada uno tiene [su] momento en que se hacen las misas, anoche estuvimos en el *vía crucis* hasta casi las doce de la noche, hay que seguir las oraciones ayudar a los sacerdotes como lo hacemos desde siempre, es que uno es en su isla un sacerdote, una persona que tiene que ver con toda la comunidad, y tiene que hacer todo. Hacer oleo, bautismo, estar en todo en los funerales, ir a los novenarios, diferentes cosas sepultar a los difuntos porque haya no hay sacerdotes, llega una vez al mes.

**¿Desde dónde parte el sacerdote que llega a Chaulinec?**

El padre Pedro que viene de la iglesia de Santa María de Achao. Hay muchos sacerdotes que van a cada isla, les toca 6 a 7 capillas por atender pero una vez al mes. Es muy difícil por acá.

**¿Sra. María aparte del trabajo que usted hace como fiscal participa en otras cosas allá en su comunidad?**

Claro también estoy yo en muchas instituciones. Soy secretaria de un centro de madres, también soy secretaria de un comité de luz, también soy secretaria de un comité de agua por siete años, elaboramos un proyecto salió muy bueno.

**¿Es como una líder de la comunidad?**

Si, por supuesto por que el fiscal es líder.

**¿Y si tienen algún conflicto con alguna autoridad por ejemplo, usted participa?**

Sí, pero por el lado de la iglesia, por ese lado mejor nos apoyamos. Ahora si hay algún conflicto como dice, ya por el lado de la junta de vecinos, bueno hay también hay personas influyentes para atender esos casos.

**¿Usted como aprendió para ser fiscal?**

Aprendí a hacerlo cuando tenía 22 años recién casada mi esposo me autorizó a ser fiscal porque la comunidad me lo pidió, yo sabía los rezos, [los de la] virgen maría como le llaman haya, lo[s] de la congregación. Asistía los velorios, me fui acostumbrando. A veces

la comunidad no ayuda mucho, pero uno les dice, igual uno tiene que atraerlos, porque si los enoja no puede atraerlos [y es] más difícil, hay que decirles por favor, y que no se termine la fe católica, porque con los años están cambiando, tantas, tantas cosas y credos que no tienen mucho que ver con nosotros. Hay una iglesia evangélica, casi rezan como nosotros, usted tiene que hacer un himno. Pero a la católica [va casi] la isla entera.

**¿Ocupan algo para desempeñar su labor de fiscal?**

Sí, tenemos manuales cristianos uno grande que hay, uno que el padre Sergio recién estaba vendiendo a mil quinientos pesos, y ahí sale todo, él es el que trae esos libros porque él es vicario de Ancud.

**¿Hay alguna diferencia entre la función que tienen los fiscales ahora y las que tenían los fiscales antes?**

Es la misma, o sea claro que los fiscales antiguamente, por ejemplo esta capilla la hicieron los cinco pueblos, ésta y fue ayuda de todos, entre ellos [los fiscales] según me decía mi abuelita, aunque con los años la gente ha cambiado, vienen gentes de otras partes, aunque ayudan también... pero aquí lo que veo yo en esta comunidad no es poder decirlo, a veces los fiscales no están aquí, nosotros allá en mi capilla no, el fiscal mayor tiene que estar en sus misas, en sus cosas que le corresponden [acá en Caguach], como que ellos quieren que las islas le hagan todo y ellos se lavan las manos, y después ellos de repente vienen [llegan], ahí, como que ellos se quieren aburrir, no sé. Pero yo lo que les pidiera, que sigan, que sigan bien como todos nosotros.

**¿Tiene algún beneficio ser fiscal?**

No, no pero es voluntario, es para el prójimo, la comunidad, a veces de repente cuando hay cosas que se hacen como novenarios, la gente le da un aporte a esa persona, un poco.

**¿Qué es para usted la imagen de Nazareno de Caguach? ¿Qué relación tiene con ella?**

La imagen del Nazareno, es una imagen de mucha fe, viene la gente que ha sido una parte muy hermosa, para estas islas, cuentan que las islas vivían peleando, la imagen se iba de una isla, a otra isla y otra, entonces para aliarlos se trajo la imagen del Nazareno, entonces ahí vino la paz, porque a lo mejor no conocían bien a Dios ¿o no? ¿Quién era Dios? no sabían, es una imagen de paz, la gente la tiene como una imagen muy milagrosa, y si usted se acoge a él tiene algo más, [si hay] algo que le está pasando, pide usted al Nazareno y no se da ni cuenta cuando le pasa algo bueno. Es el mismo que está en el cielo, él es una imagen, nosotros sabemos que hay un solo Dios. Muchas veces critican que las imágenes no hay que adorarlas, no, no se adoran, se veneran, se ven, como una fotografía, yo es eso lo que tengo entendido. Dios está ahí en el santísimo sacramento del altar y las sagradas escrituras. Pero Jesús, es su imagen y nosotros la veneramos como fuese el sufriente, con su virtud.

**¿La música ayuda a los fieles a comunicarse con Dios?**

Si claro, es muy bonita, después de la misa todos vamos siguiendo la música para la procesión, tenemos que salir con las imágenes cada pueblo, sus banderas y su estandartes, nos ayuda.

**¿Usted es la única mujer fiscal?**

No hay otra compañera mía, tiene más o menos cincuenta y más años, pero no vino es la sota fiscal, que yo tengo que enseñarla y cuando no estoy ella hace lo que yo tengo que hacer. No hay fiscales hombre [en Chaulinec], antes había pero hoy no, ningún hombre

se quiere meter, la juventud por ejemplo, esta más metida en las fiestas, uno como esta tan antiguo se dedica más a Dios. A mí me queda poco en esto, dos o tres años, a los 35 años puedo renunciar, después vendrán otros.

**Heriberto Sáez.**

**Cargo: Ex fiscal de Caguach y ex sota fiscal de Calbuco. Chiloé y Llanquihue.**

**Edad. 54 Años.**

**¿Usted fue Fiscal de Caguach?**

Sí, yo fui fiscal de Caguach catorce años, hasta el año 2007.

**¿Cómo llegó al cargo?**

Bueno, yo no soy de acá, soy de Calbuco, vine a Caguach, en Caguach estoy viviendo hace dieciocho años, la ocasión de fiscal yo la ejercí en mi isla, como sota fiscal, no como fiscal si. Cuando no estaba el fiscal mayor yo lo reemplazaba.

**¿Cómo aprendió el oficio?**

Por mi abuelo, mi abuelo fue fiscal, de doce hermanos yo fui el único que tuvo la ocasión de ser fiscal. Pero también ocupó un manual (lo quiere ver, me muestra el libro) ahí sale la unción de los enfermos, la misa sin sacerdote que uno igual lo hace las celebraciones de la comunidad. Todo eso yo lo hacía acá. También tenía que asistir a los enfermos, eso es muy importante, hacerles visitas a las casas sin que a uno lo busquen, uno mismo sabe que hay enfermos en la isla y uno va ha hacerles visita. Pero con el conocimiento de las personas que uno va ir tal día, para que no se sientan mal. Con mi biblia uno sabe la parte para los enfermos y se la da a conocer para que con cantos y eso, se puedan sentir más aliviados.

**¿Cumple o cumplió alguna otra función en su comunidad como un líder?**

No, no, no, no. Igual, igual, porque soy como, soy presidente de la junta de vecinos ahora, hace como cuatro años ya. Soy como una autoridad de la isla, lo llaman [a uno] así, pero no soy tanto así. Tengo que ver con los trabajos que se efectúan en la isla, reclamar con lo que falta en la comunidad con el Alcalde, si una cosa no salió este año seguir, seguir insistiendo con lo mismo, hasta que llega a lograr algo.

**¿Qué es para usted la fiesta de Caguach?**

De los años que llevo yo en Caguach, la fiesta de Caguach es importante, es algo muy importante porque se es sólo aquí en la comuna de Quinchao o alrededor, o de la comuna de Castro, es de todas partes que viene gente. De todos lados. Es como San Miguel de Calbuco pero mucho más. Es la más importante de Chiloé, en la festividad religiosa en Caguach, que sale el tercer domingo de enero acuden de siete mil a ocho mil personas. Pero es más pa los tiempos de verano. Mucho más comercio aunque no, se debería dar comercio en esta isla, porque esta isla no es para comerciar. No queremos que pase lo que en otras fiestas cuando llega el comercio, eso es lo que estamos tratando porque se pierde el sentido, se ve feo el comercio. Y esta es la fiesta más importante, después viene la de mi isla, [Calbuco], la de San Miguel y luego la de Carelmapu, que es una fiesta que sale el dos de febrero e[s] la Candelaria.

**¿Cuál es la importancia de imagen del Nazareno para la fiesta y la comunidad?**

Para mí es muy poderosa, porque a uno le han pasado sus cosas y he acudido a él y todo lo que uno le ha pedido a él es cumplido, es una imagen muy poderosa. Junta a las islas.

**Domingo Leviñanco**

**Cargo: 2do Patrono de Caguach, Chiloé.**

**Edad: c. 55.**

**¿Usted es patrono de Caguach?**

Ahora soy segundo patrono, pero estuve diez años siendo el patrono mayor, el que coordinaba toda la fiesta. Bueno, ahora lo mismo hago, vengo a apoyar al patrono que está recién, porque el padre Sergio me pidió que venga a apoyarlo, que siga haciendo mi papel como patrón, de acá de la comunidad de Caguach.

**¿En qué consiste su función?**

La función consiste en preparar las festividades, coordinar la procesión y con los otros patronos, y todo lo que nos piden. Por eso yo, todos estos días estado, todos estos días apoyando las festividades. Esa es mi tarea de años.

**¿Cómo aprendió la función de un patrono?**

Bueno, las tradiciones, aquí hay muchas de estas tradiciones y uno desde chico se va metiendo, va viendo a las personas que tienen esta responsabilidad. Es algo que hay que cumplir, diosito es, es tarea de Dios y yo estoy cumpliendo. Diez años cumplí, pero, pero como se llama, como segundo patrón, voy a seguir. Siempre voy [a participar] hasta que diosito me de salud, voy a servir siempre a diosito.

**¿Ocupa algún libro para esto?**

No, uno va recopilando lo que hacían los antiguos, pero yo me guio más que todo, no es por ná, para todos los que están presente como patronos de la comunidad, pero yo soy el que más sabe lo que se hizo hoy día [y] lo que se hizo ayer, por eso yo soy, siempre soy solicitado por la comunidad, pa servir a mi comunidad y también a la iglesia, tengo experiencia, conozco.

**¿El fiscal de Caguach qué función cumple aquí en la fiesta?**

Bueno el fiscal de Caguach, por lo menos el atiende la comunidad, igual ve a las personas enfermas, cuando hay que orar aquí en la iglesia, organiza las misas, también está presente cuando salimos los otros. Así es.

**¿Cuál es su relación con la imagen del Nazareno de Caguach?**

Un sentimiento que uno cree en él, que uno está representando a nuestro diosito, a Cristo crucificado y uno le rinde aquí el homenaje, usted vio. Y no solamente uno ve toda la gente que está llegando, en esta hora que estamos viviendo [invierno] son sobre tres mil personas, pero en el verano vienen sobre seis mil, y todos por la misma devoción. Creyéndole a él y muy creyentes católicos. La gente se invoca a él, es un honor tenerlo acá, aunque las replicas han de salir por todos lados, pero la gente llega acá a este santuario porque es la cabecera principal la isla de Caguach y sus cinco pueblos. Aunque la gente tenga su réplica de la misma imagen vienen igual para acá en esta festividad, y en enero con mucha más razón como le digo porque vienen tiempos más buenos. La gente cree en él de distintas partes, de distintas regiones y sobre sale las fronteras como me habían dicho igual. Los celebrantes siguen de chicos.

**Lucio Ávila y Mery Condori (esposos)**

**Cargo: Alferados de la Octava de la Virgen de la Candelaria 2010, Puno.**

**¿Cuál es su cargo en la fiesta de la Candelaria en Puno?**

L: Bueno, nosotros somos los alferados de la octava de la virgen de la candelaria durante la fiesta de este año.

**¿Qué quiere decir eso? ¿No son alferados durante toda la fiesta?**

M: no más en la octava que es una de las partes de la fiestas.

L: Es muy difícil poder asumir esta responsabilidad tan importante, nosotros la asumimos hace nueve años con mi esposa Mery, y creemos y tenemos la obligación de rendirle homenaje a la Mamita Candelaria. Porque ella supo darnos salud y también bienestar. No sólo a mí, a mi esposa, sino también a mis hijos, y es la única manera de decirle gracias por la bendición que nos has dado.

**¿Por qué tuvieron que esperar tanto tiempo?**

L: Si, esperamos nueve años. Bueno esta responsabilidad se delega a las personas que desean voluntariamente inscribirse y la cola es larga, y cuando nosotros decidimos ser alferados, porque siempre pensamos darle nuestra pleitesía a la Virgen, pero cuando fuimos y consultamos, no había cupo para el siguiente año, porque ya había sido reservada esta responsabilidad con la Mamita Candelaria hasta el año pasado.

**¿Qué función cumplen ustedes como alferados de la Octava en la fiesta de la virgen de la Candelaria?**

L: Tenemos dos funciones. La parte litúrgica y la parte social. Como alferados tenemos que asumir las dos responsabilidades. En la parte litúrgica, el jueves 4 enero se hace el cambio y ofrecimiento del manto a la Virgen, en realidad toda la vestimenta, así como el arreglo del templo y todo lo que se requiere para la parte litúrgica.

**¿Y la parte social en qué consiste?**

M: Bueno, hay mucha gente que nos ayuda, familia, amigos, vecinos, una comitiva, no es fácil viene muchas personas de todos partes de Puno, de Perú y de otras partes lejanas. Todo tiene que salir muy bien, así que debemos agradecer a toda la gente que nos ayuda, atenderlos. Para que así salga todo bien. Es mucho trabajo, tenemos que encargar el mando de la mamita y tantas cosas más y muchas personas nos ayudan.

**¿La vestimenta de la Virgen depende de ustedes?**

M: La de una parte de la fiesta sí, nosotros compramos el manto, la vestimenta, estamos contentos con el acabado[velo y adornos] y el diseño que lucirá la mamita Candelaria, Luego el sábado le hacemos a las cuatro de la mañana el sahulado a la Virgen en su templo que es San Juan, con bombardas en la puerta de la iglesia, con toda la comitiva y pasamos a sahumar al interior del templo y hacemos extensivo la fe en el cerrito de Huajsapata, y después se hace la misa de bendición del Manto y en horas de la tarde ya es la entrada de ceras [velas].

**¿Debe ser agotador, cuando dejan el cargo?**

L: El domingo, pero antes a las diez de la mañana debemos estar es la Misa de Fiesta de Octava en honor a Festividad de la Virgen de la Candelaria, en la tarde, a las dos sigue la procesión por las principales calles de Puno y luego a la siete de la noche hacemos el cambio de mando con los nuevos alferados que asumirá la responsabilidad el siguiente año. Ahí termina la parte litúrgica. Después viene la parte social, que es la reunión con los familiares, amigos y devotos.

**¿También hay actividades en el estadio cierto? concurso con Traje de Luces en honor a la Virgen. ¿La gente es muy devota en Puno?**

L: Si, pero yo creo que nos hemos alejado de la tradición. Cuando era joven 1957 el concurso, era en la Plaza de Armas y luego se iba al estadio y los conjuntos eran más pequeños. Luego del concurso, era la procesión, es decir, a las dos de la tarde y todos los conjuntos nos colocábamos detrás con sus danzarines y bandas y acompañábamos a la procesión. Cuando empieza a crecer los conjuntos, esta costumbre va quedando atrás, por eso en conversaciones hemos invocado que una comitiva de todos los conjuntos acompañe la procesión.

### **¿La fiesta ha crecido mucho entonces? ¿Esto trae algunos problemas?**

L: La fiesta está muy grande, eso trae problemas. La mamita es la patrona de los puneños. Algunos piensan que solo es fiesta y abusan del alcohol, y hay problemas. Pero no son todos. Ojala que se pueda retomar las costumbres de antaño. Para que la fiesta no pierda el sentido y no pase que año con año se repitan las palabras del obispo. Estamos haciendo invocaciones para hacer reflexionar a los alferados de los conjuntos, pero es un trabajo grande son muchos y luego de que pasa la fiesta es difícil reunirse pronto.

### **¿Usted se refiere a lo que dijo el obispo de Puno cuando preguntó si la fiesta era de la virgen o era la fiesta de los preservativos? ¿Tan complejo es ese problema?**

L y M: Si.

L: Yo creo que el Obispo tiene razón, no podemos tapar el sol con un dedo, pero muchas personas vienen por fe, la mayoría, lo hacen por fe, no podemos decir que todos son paganos. Yo tengo la certeza que muchos bailan por devoción. Es una fiesta de fe y devoción.

Pero me he dado cuenta en estos pocos días que estado en Puno, y en todo lo que ustedes deben hacer como alferados que se gasta mucho dinero. ¿Es así?

L: Si, es verdad, pero eso siempre sucede cuando una fiesta están visitada, los conjuntos que son muchos invierten de acuerdo a su tamaño, pero cuando aparece por la cantidad, aparentemente es un gasto suntuoso, pero no es tanto así. La fiesta de la Candelaria debe ser la más grande e importante del Perú. Hay conjuntos bastante modestos, pero lo hay también grupos que invierten, pero una suma exorbitante que digamos no creo. Como alferados tenemos la responsabilidad que la mamita Candelaria este bien ¡cómo no! Es nuestra responsabilidad así le agradecemos y le damos pleitesía.

### **¿Ustedes desempeñan otro rol en la comunidad además de haber sido alferados?**

Participamos activamente en la comunidad como parte de la iglesia y devotos de la Mamita, nos gustaría hacer más pero es difícil. Esta el trabajo y la familia también.

### **¿Qué le pediría a la Virgen de la Candelaria?**

Protección, que nos ayude a resolver los problemas que tiene el Perú, que es la falta de trabajo para salir de la pobreza.

## Mapas

1. Archipiélago de Chiloé, en tiempos de las misiones Circulantes jesuitas 1757.



2. Departamento de Puno, Perú. 2010.