



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Comunidades andinas y Evangelización

Organización, integración y devoción: elementos de representación ritual y el rol social de la fiesta religiosa en las comunidades andinas, s. XVII-XVIII

Informe para optar al Grado de Licenciado en Historia presentado por:

Mario Pereda Espinoza

Profesor guía: Jorge Hidalgo Lehuedé

Santiago de Chile
2020

Agradecimientos

En primer lugar, estoy enormemente agradecido con mis padres, Mario y Paola, por estar siempre que les necesitaba, por apoyarme constantemente durante toda la carrera y por hacer todos los esfuerzos posibles para que pudiese estudiar sin inconvenientes de cualquier orden. Agradecer a mi hermana Isidora, por hacer más ameno este difícil año para escribir una tesis de grado. Agradezco a mis abuelas, la yaya Delfina y la lela Patricia, por ser pilares fundamentales en mi vida debido a su amor y comentarios motivadores. Darle las gracias a mi abuelo, el tata Juan, por su constante preocupación, su gran humor y cariño. Al resto de mi familia, por apoyar mis estudios y estar siempre disponibles para la conversación durante este año. Mención especial a mis tíos Jose y Yesbel, por recibirme de manera tan acogedora en Santiago y brindarme siempre de consejos para afrontar la vida universitaria. Quiero destacar finalmente a mi abuelo Eduardo, el tata Lalo, por mostrarme que la lectura lleva a grandes cosas, este trabajo va dedicado a su memoria.

Quiero agradecer de igual manera a las amistades que conseguí en la Universidad, pues su apoyo, ayuda y compañía en cada momento me ha permitido llegar hasta esta instancia. Reconocer a las amistades que tengo fuera de la institución, pues sin su presencia en mi vida tampoco estaría escribiendo estas líneas y estuvieron siempre disponibles para la contención frente al estrés que significó este año. Entre estas amistades, agradezco también a quienes revisaron este texto y me hicieron importantes comentarios y correcciones sobre la escritura.

Quiero darle las gracias al profesor guía Jorge Hidalgo, por su infinita paciencia, valioso conocimiento e inmenso apoyo durante la escritura de este trabajo, además de mostrarme el valor de este campo de estudio desde 2018 con sus clases. Agradecer también al profesor José Luis Martínez, que con una presentación en 2017 me ayudó a comprender las posibilidades que presentaba esta disciplina para el estudio de los Andes. Finalmente, quiero agradecer a mis profesores de historia del colegio, Luis Cabello, Elizabeth Álvarez, Cristian Álvarez y Marisol Cornejo, pues en gran parte es gracias a ellos que estoy siguiendo este camino.

ÍNDICE DE CONTENIDO

I. Introducción	1
II. Aproximaciones Teóricas	4
1. Los Sistemas de Cargos	4
a) Aproximación a las definiciones generales de los sistemas de cargos	4
b) Los sistemas de cargos en los Andes	7
2. Sobre el calendario litúrgico y las celebraciones en los Andes	10
3. Elementos de representación y devoción ritual	13
a) Canto, danza y música en los Andes coloniales	13
b) Debates sobre las persistencias en el culto católico.....	15
III. Las fiestas religiosas en las postrimerías del período colonial.....	16
1. La organización de la celebración del culto: Instituciones, roles y preparaciones... 17	
a) Las cofradías en la sociedad colonial	18
b) Administración de las cofradías y la organización de la fiesta.....	20
2. La fiesta en los Andes: el rito festivo y la integración del rol comunitario.....	24
3. De las transformaciones que se intentan realizar a las cofradías y festividades.....	29
IV. La fiesta, el tejido social y la integración de la comunidad andina	31
1 La integración comunitaria en los espacios de la organización festiva	31
2 La fiesta y la formación del tejido social.....	34
V. Conclusiones	36
VI. Referencias bibliográficas	39
VII. Anexo	43

I. Introducción:

Con la conquista e instauración de un régimen colonial en el espacio andino, las formas en que se manifestaba la religiosidad y la devoción con que se vivía el culto se ven transformadas debido al impulso evangelizador hispano. Esta transformación da paso a un sistema de creencias y prácticas basado en el sincretismo entre la religión indígenas y el culto católico existente en la Península Ibérica¹. El espacio donde se puede apreciar de manera más clara este sincretismo es en los pueblos, reducciones y doctrinas de indios, lugares que surgen de la división de los grupos sociales de la colonia entre el mundo español y el mundo indígena². En estas áreas se produce una reorganización de los aspectos centrales del culto y también de la forma en que se aproximan a la realidad los nativos³, lo que termina derivando en una reestructuración de las lógicas comunitarias de integración social.

En estas zonas se articulan respuestas colectivas para contestar a la incógnita de cómo construir tejido social, además de actualizar constantemente los lazos comunitarios desde la nueva realidad material y espiritual. Entre las alternativas más importantes y que impactaron en esta expresión de la sociedad colonial, destacamos en este texto el posicionar a la fiesta religiosa como el factor de identidad y pertenencia de los pueblos. Junto a este elemento orientador aparecen los sistemas de cargos religiosos como un modelo que permite organizar el culto y termina trascendiendo a la organización sociopolítica de las comunidades. Es planteado que estos últimos nos remiten a la “posición relativa de la religión en la vida cotidiana y en las otras instituciones existentes en los espacios en que se manifiestan.”⁴. Las fiestas son planteadas como instancias “semirreligiosas, que proporcionaban una relajación de la rutina y promovían una lealtad colectiva a la Iglesia, al Estado y la sociedad en general”⁵.

El estudio de la fiesta religiosa como un espacio para la integración social y la revalidación de lazos que se han construido en las comunidades se encuentra más presente en la antropología para sus versiones contemporáneas. Para el período colonial este estudio suele hallarse enfocado en relación con su organización mediante el sistema de cargos y su expresión fundamental de la colonia: las cofradías. El aspecto central, no obstante, suele encontrarse en la estructura interna de la cofradía y sus roles. De esta forma, una

¹ Gibson, 1990, p.169-170; Marzal, 1983, p.55.

² James Lockhart es uno de los autores que trabajan esta división y la forma en que afecta la organización de las sociedades americanas, abordando además la manera en que la permeabilidad de estas estructuras influye en el arraigo y la identidad de los grupos sociales (Lockhart, 1990).

³ Thomas Abercrombie, por ejemplo, comenta que las reducciones y doctrinas son lugares en que se remodelan las concepciones de espacio y tiempo de los nativos, alterando en la práctica las formas de vida que llevan estos (Abercrombie, 2006, p.233-238); en la misma línea, Serge Gruzinski señala que “la “realidad” colonial se desplegaba en un tiempo y un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá” (Gruzinski, 1991, p.186).

⁴ Diez, 2005, p.253.

⁵ Gibson, 1990 op. cit., p.170.

investigación que enlace la fiesta religiosa con los otros elementos que la rodean, como la formación de tejido social mediante sus promotores y las actividades de las cofradías, o los elementos de devoción y representación ritual⁶, resulta pertinente.

En este escrito plantaremos justamente el rol social que juega la fiesta religiosa dentro de las comunidades andinas, comprendiendo a esta más allá del período de días en que se desarrolla y analizándola desde sus aspectos organizativos hasta los efectos sociales que esta tiene. En este sentido, consideramos que la fiesta es el punto neurálgico de la integración social en los Andes, teniendo en cuenta a los sistemas de cargos como las instituciones articuladoras de la vinculación dentro del tejido social. Además, asociamos esta instancia con los elementos de devoción –dotándoles de mayor importancia de la que habitualmente se les da–, debido a que son instancias de la memoria social y creación de identidad y pertenencia dentro del mismo espacio de la fiesta que permiten vincular a los participantes y la comunidad, y articulan factores de unidad social mediante la organización de las festividades.

A partir de esta hipótesis podemos señalar algunas delimitaciones al estudio, partiendo por la extensión geográfica, que se enfocará en casos específicos presentes en el oeste de la Real Audiencia de Lima y el noroeste de la Real Audiencia de Charcas⁷. Además de esto, la investigación se concentrará en los siglos XVII y XVIII, explorando las expresiones de la fiesta en las postrimerías del período colonial. La elección de esta temporalidad se debe a que desde la primera mitad del siglo XVII inicia una etapa de lucha contra la idolatría⁸, que era una consecuencia de los problemas que había tenido la temprana evangelización, tras la que persistían manifestaciones de la religiosidad prehispánica. En este siglo se vive un “endurecimiento de las actitudes adoptadas respecto a las prácticas religiosas indígenas en las zonas centrales del dominio colonial”⁹.

Este momento supone un punto importante para comprender los problemas que vive el culto y las expresiones de devoción ritual que existían en las fiestas al ser la mayoría de estas sospechosas de idolatría, lo que genera tensiones respecto a su persistencia¹⁰. Esta situación explica por qué “el antiguo calendario de ritos tuvo que camuflarse detrás de las fiestas cristianas.”¹¹. Durante la segunda mitad del siglo XVII se desarrolla un proceso de

⁶ Más adelante en el texto se definirá esta categoría y se abordará de manera teórica.

⁷ Esto serían en términos geográficos actuales algunas zonas del centro y sur peruano, el norte de Chile, un caso para el noroeste argentino y el sur de Bolivia.

⁸ Marzal realiza una periodización de las etapas de la aculturación de la religiosidad andina, de la cual la etapa de la lucha contra las idolatrías es la segunda etapa (Marzal, 1983 op. cit., p.59-61).

⁹ Barnadas, 1990, p.198.

¹⁰ Victoria Castro señala que la danza era empleada en cada fiesta o ceremonia en el mundo indígena, y al ser un elemento que podía ser idólatra, era vigilado con mayor atención por extirpadores de idolatría (Castro, 2009, p.61).

¹¹ Castro, 2009 op. cit., p.62.

cristalización de la religión andina¹², en el cual instituciones como las cofradías –de gran importancia para este escrito– comienzan a multiplicarse y esparcirse, proporcionando un modo de vida organizado y que a veces presentaban “(...) un indianismo deliberado, un sentimiento de separación y desconfianza de los indios para con la sociedad blanca.”¹³.

El límite temporal superior se debe a que durante el siglo XVIII tienen lugar procesos que serán analizados más adelante relacionados con las Reformas Borbónicas, que generaron una Iglesia “más dependiente y subordinada respecto al estado de lo que pudo haberlo sido antes.”¹⁴, y que derivaron en conflictos entre las comunidades rurales andinas y la institucionalidad eclesiástica relativos a las fiestas y cofradías.

Con las aclaraciones pertinentes realizadas, es menester aclarar los objetivos principales que tiene este escrito. Algunos objetivos generales de este trabajo son el análisis de los espacios de integración social que presenta la fiesta religiosa durante la temporalidad especificada; analizar el rol que tienen los sistemas de cargos en el funcionamiento del rol social de la fiesta; identificar el rol que tienen los elementos de devoción y representación ritual en las relaciones sociales de las comunidades rurales andinas; y relacionar aspectos de la preparación de elementos de devoción con las estructuras de organización social, como las cofradías. Algunos objetivos más específicos van en la línea de presentar una conceptualización sobre los diferentes aspectos a desarrollar en el trabajo; definir la categoría de elementos de devoción y representación ritual; comparar la integración social que permitan las diferentes cofradías a tratar; y describir la transformación de la perspectiva de la institucionalidad eclesiástica con respecto a las fiestas religiosas y cofradías indígenas. Con estos objetivos en mente podemos presentar la división del texto.

En primer lugar, realizaremos una aproximación teórica a los diferentes conceptos que serán centrales para abordar el tema planteado, siendo estos los sistemas de cargos, el calendario litúrgico, las celebraciones andinas y los elementos de representación y devoción ritual. Posteriormente, abordaremos el problema de la fiesta religiosa en el período tardocolonial explorando los procesos y actores que interfieren en su organización, el desarrollo de la fiesta y el impacto de los elementos rituales en el relato social, y finalmente, la transformación de perspectivas sobre la fiesta y las cofradías durante el período estipulado, señalando cuál fue el impacto que estas terminaron presentando en las comunidades andinas del momento. El último apartado antes de las reflexiones finales supone una problematización de lo presentado en el texto para evaluar el rol social de la fiesta, tanto en su período de preparación como en su realización, para comprender su función en la integración comunitaria y en la actualización de lazos grupales.

¹² La tercera etapa que plantea Marzal, en la cual se adopta la cosmovisión y talante religioso característico de la zona (Marzal, 1983 op. cit., p.61-63).

¹³ Gibson, 1990 op. cit., p.171.

¹⁴ Barnadas, 1990 op. cit., p.206.

II. Aproximaciones Teóricas:

Para abordar de la mejor manera posible los planteamientos a realizar en este escrito, es menester explicar los diferentes términos de relevancia que se estarán utilizando a lo largo del texto, situándolos en el espacio andino para una apropiada contextualización sobre sus particularidades y la forma en que se desarrollan. De esta forma, este capítulo se desarrollará con la intención de esclarecer los lineamientos conceptuales bajo los cuales trabajaremos a lo largo del texto. El capítulo se subdivide en tres apartados, cada uno relacionado a las áreas más relevantes del trabajo –sistemas de cargos, fiestas patronales, elementos de la devoción especificados–. Estas secciones –a excepción de la relacionada a las fiestas– se encuentran subdivididas en dos más pequeñas, para aproximarnos de manera más general en primera instancia, y luego tocar temas relevantes para la investigación, y características específicas que sean necesarias de esclarecer.

1. Los Sistemas de Cargos:

a) Aproximación a las definiciones generales de los sistemas de cargos y su origen:

Los sistemas de cargos han sido considerados dentro de las estructuras más importantes que se desarrollaron en las comunidades indígenas americanas. Su relevancia se mantiene hasta la actualidad, pues sigue siendo la base desde la cual una cantidad no menor de comunidades indígenas y rurales organizan sus jerarquías religiosas y civiles. Esta característica dota el estudio de esta institución de una pertinencia fundamental para comprender el modelo desde el que se ha estructurado este espacio de la sociedad latinoamericana. Si bien esta institución se puede encontrar ya en el espacio colonial, sus orígenes no son del todo claros, y la forma de su distribución geográfica por el continente ha presentado problemáticas interesantes para el estudio y la comprensión de las sociedades que presentan este sistema.

Leif Korsbaek presenta a los sistemas de cargos como las estructuras que organizan las dinámicas sociales de las comunidades indígenas¹⁵. De esta forma, en su artículo de 1995 “La historia y la antropología: el sistema de cargos”, busca presentar la información recabada hasta ese entonces con respecto al origen de esta institución y la forma en que ha sido trabajada por parte de la historiografía y la antropología. Si bien este artículo se encuentra enfocado principalmente en el caso mesoamericano, la forma en que se presenta el estudio de los sistemas de cargos nos entrega una panorámica de los aspectos que se han considerado en su estudio y nos plantea la duda del origen. Lo primero que nos señala es la identificación de esta estructura por Sol Tax en 1937¹⁶, señalando que desde este reconocimiento y los debates posteriores se llegó a una suerte de consenso respecto a lo que es un sistema de cargos:

¹⁵ Korsbaek, 1995, p.175.

¹⁶ La estructura es reconocida por Sol Tax por primera vez como “una institución en su propio derecho y describirlo, en un artículo seminal de la antropología mesoamericana” (Korsbaek, 1995, op. cit., p.176).

“El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se turnan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, después de lo cual se retiran a su vida normal por un periodo de tiempo más largo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos los miembros de la comunidad.”¹⁷.

Otro aspecto relevante que señala en su definición es el costo económico que significa poseer un cargo habitualmente, que es recompensado con un aumento del prestigio del pasante¹⁸. Se señala que existe tanto una jerarquía civil como una religiosa, y que tras pasar por los cargos principales, el carguero se conoce como pasante o como principal¹⁹. Posterior a definir la institución, se encarga de discutir la naturaleza de esta con base en la bibliografía, señalando que en diferentes períodos se ha reconocido como una estructura religiosa, económica, política o social –a veces más de un término a la vez–, siendo una de las principales aproximaciones la que realiza Eric Wolf.

Wolf lo describe de manera más profunda en su libro de 1967 “Pueblos y culturas de Mesoamérica”, donde se encarga de describir las cualidades principales de este sistema. Señala que la familia, en general, se responsabiliza de costear toda la realización de las festividades religiosas, pudiendo “empobrecer a un hombre durante varios años; sin embargo [sic] al hacerlo su prestigio aumenta extraordinariamente a los ojos de sus conciudadanos”²⁰. Añade que la responsabilidad de diferentes fiestas a lo largo del tiempo la puede asumir la misma persona, lo que, por consiguiente, genera una mayor estimación desde la comunidad, llegando a conseguir el respeto de la comunidad entera. De esta forma, plantea que el elemento relevante es el paso del tiempo, transformando la vejez en una fuente de prestigio²¹. Esto genera una jerarquía donde las familias más viejas están en el lugar más alto.

Con respecto al sistema de cargos, Wolf señala que este tendría tres funciones: ordenar las jerarquías sociales acorde al prestigio, propiciar un equilibrio económico y el aporte estético a la sociedad²². Habiendo abordado ya la función relacionada al prestigio, revisaremos el rol económico. En este sentido, los cargos en sí podían ser costeados principalmente por quienes tuvieran un excedente económico, y la demanda que requería el financiar las festividades y los aspectos relativos al culto terminaban por despojar este excedente. Según Wolf, esto permitía que se eliminaran las diferencias basadas en la riqueza dentro de las comunidades que poseían esta institución²³. La última función que señala

¹⁷ Korsbaek, 1995 op. cit., p.176.

¹⁸ Persona que ostenta el cargo en un determinado momento.

¹⁹ Korsbaek, 1995 op. cit., p.175.

²⁰ Wolf, 1967, p.193.

²¹ Wolf, 1967 op. cit., p.193.

²² Wolf, 1967 op. cit., p. 194

²³ En el caso del espacio mesoamericano estudiado por Wolf, posterior a la conquista se reduce la extensión y cantidad de las tierras que poseían los nativos, por lo que el enriquecimiento de parte de la comunidad

corresponde a comprender la gestión de las fiestas de forma estética, afirmando que se debe prestar para un despliegue atractivo que dé paso a “la creación de un momento mágico mitológico”²⁴ capaz de dejar la vida cotidiana para entrar a lo sagrado y la celebración.

El cumplimiento de estas funciones y la participación en los cargos religiosos están vinculados directamente con la participación política de la comunidad, conectando la jerarquía civil con la jerarquía religiosa comunitaria. Es el buen desempeño en el cargo religioso lo que deriva en que una persona sea considerada apta para tener un cargo político dentro de la comunidad. Wolf refiere que no se puede optar a un cargo político sin antes haber demostrado las habilidades necesarias durante su ostentación del cargo religioso, ya que, cuando se llegue al prestigio necesario para optar a representar a la comunidad, deberá encargarse de “distribuir las tierras, solucionar los litigios de límites, investigar los robos, aprobar los matrimonios, aplacar a los perturbadores de la paz, tratar con los emisarios de estados vecinos.”²⁵.

La relación entre las jerarquías religiosas y civiles permite comprender la situación del prestigio dentro de la sociedad, y las responsabilidades que tendría el pasante, debido a que, tras alcanzar el pináculo del prestigio en la comunidad, es mandatorio asumir las responsabilidades civiles de la comunidad. De esta forma, es más fácil comprender el rol que juega el sistema de cargos como organizador de los aspectos más importantes de las comunidades en las cuales se encuentra presente. Además de esto, se aprecia la forma en que conecta los aspectos de la vida común con el espectro de lo sagrado, generando un claro vínculo entre los períodos de fiesta y los de lo cotidiano, los roles sagrados con los civiles, y los aspectos de lo familiar con lo comunitario. Estas cualidades de los sistemas de cargos deben ponerse en perspectiva histórica de todas formas.

El origen de los sistemas de cargos supone una problemática debido a la ausencia de descripciones claras del sistema en crónicas tempranas. El debate sumariado por Korsbaek señala las posturas historiográficas al respecto hacia 1995, señalando cómo se transformó de pensar los sistemas de cargos como instituciones atemporales y con origen prehispánico, a unas de un origen principalmente colonial. En este sentido, Wolf considera una mezcla de elementos protohispánicos como las cofradías, con aspectos prehispánicos²⁶, pero consideró que la formación debía ser colonial, y la atribuyó a los problemas económicos que vivieron las comunidades indígenas en la instauración del régimen colonial, viéndolo como una respuesta comunitaria²⁷. Esta idea se ve confrontada con planteos como los de Abercrombie, que serán abordados en el siguiente apartado al hablar del problema del origen en los Andes.

amenazaba la supervivencia colectiva, siendo en este contexto que se forma un grupo de campesinos empobrecidos (Wolf, 1967 op. cit., p.194.).

²⁴ Wolf, 1967 op. cit., p.194.

²⁵ Wolf, 1967 op. cit., p.195.

²⁶ Wolf, 1967 op. cit., p.193.

²⁷ Wolf, 1967 op. cit., p.191.

b) Los sistemas de cargos en los Andes:

Aunque hasta el momento se ha podido formar una buena conceptualización de qué se entiende por sistema de cargos, es fundamental explorar la forma en que se ha trabajado el tópico con respecto a su expresión en los Andes. Podemos incorporar la forma en que Alejandro Diez los aborda, señalando que, para él, un cargo religioso es “una función institucionalizada mediante la cual individuos y familias asumen temporalmente una serie de atribuciones y se comprometen a una serie de actos que tienen como finalidad el mantenimiento y sostenimiento de una parte del culto religioso”²⁸. De esta forma, completa lo anterior señalando que el pasante realiza al menos tres funciones centrales: 1) organizar la fiesta patronal y las actividades colaterales a esta, 2) patrocinar la celebración, cubriendo sus gastos, y 3) la participación ritual principal en los actos públicos y privados de la fiesta²⁹.

Así, podemos relacionar las definiciones que presentan Wolf y Diez desde la base de que una unidad económica pequeña, al tomar el cargo, se tiene que asegurar de que la parte del rito delegada –principalmente fiestas a santos y fiestas patronales– se lleve a cabo de buena forma organizacionalmente, y que no tenga problemas en su gestión económica. Dentro de estos gastos, se señala la necesidad de proveer “bebidas y alimentos para los asistentes, especialmente chicha y vino, velas, incienso, fuegos artificiales, bandas, gastos del cura, etc.”³⁰. La cantidad de dinero gastada en la preparación de las fiestas podía dejar en la ruina al pasante o a la familia completa dado el excesivo gasto que se necesita para costear el desarrollo apropiado de las celebraciones cúllicas. Este gasto se veía compensado con un incremento en el prestigio social que se obtenía por llevar a cabo una buena gestión, como ya se ha planteado en los textos que se enfocaron en el área mesoamericana.

Esta alza en el prestigio se puede entender mejor al relacionarla con los diferentes tipos de sistemas de cargos que reconoce Diez: 1) religiosos, siendo cargos rituales y de devoción principalmente, y 2) cívico-religiosos, al mezclar cargos civiles con los anteriores, lo que señala generan “sistemas paralelos de prestigio y autoridad”³¹. Lo importante que señala Diez respecto a esto se relaciona en mayor grado con lo que denomina un triple mecanismo que funciona en pos del movimiento social que tendrían los individuos que tuvieron algún cargo: “1) de socialización, integrando y vinculando a los individuos a su colectividad, 2) de ascenso social, proveyendo marcadores de prestigio y de estatus moral, 3) de selección y prueba de eventuales dirigentes (...)”³². Todos estos factores permiten entender mejor los aspectos sociales del sistema de cargos, abordando los diferentes medios de vinculación dentro de una comunidad, además de presentar la necesidad que tienen las sociedades andinas de que el pasante tenga un buen desempeño en su cargo.

²⁸ Diez, 2005 op. cit., p.255.

²⁹ Diez, 2005 op. cit., p.255-256.

³⁰ Hidalgo e Inostroza, 2020, p.4.

³¹ Diez, 2005 op. cit., p.256.

³² Diez, 2005 op. cit., p.256.

En el caso del primer mecanismo, la vinculación de los individuos con la colectividad guarda relación con el afianzamiento del tejido social mediante la formulación de relaciones satisfactorias que permitan llevar a buen puerto el desarrollo de la festividad, puesto que el pasante, al encargarse de la organización, va a estar en estrecho contacto con los diferentes miembros que participen y con los invitados. Dado lo anterior, debe saber relacionarse con cada miembro de la comunidad –sin contar los vínculos que se generan entre el resto de los miembros–. El segundo punto va en relación de qué tan bien sea capaz de realizar la festividad y cómo sea percibido por la población, además de demostrar lo buen creyente que es al desarrollar su gestión del modo más entregado posible para el bien de la comunidad. Ambos puntos se encuentran estrechamente relacionados con el tercero, pues ambas habilidades, tanto la capacidad de relacionarse y generar un tejido social fuerte, como la de proyectar una imagen de miembro modelo del culto católico y de buen gestor, administrador y organizador, son aptitudes que se consideran necesarias, junto al liderazgo necesario para desarrollar la festividad, si se quiere ser un dirigente de la comunidad.

Todos los puntos mencionados van en consonancia con la tercera función que debe cumplir el pasante: la de la exposición constante en los rituales, puesto que esto le permite estar mostrando de mejor manera –y en mayor cantidad– la labor que está llevando a cabo. Pero además de esto, cabe destacar la forma en que todos los mecanismos se articulan por la capacidad que tiene el pasante de articular un fuerte respaldo –el organizar estas festividades es una tarea difícil de realizar para una sola persona–. Es importante que estas habilidades se desplieguen para conseguir el favor de familiares y personas que considere de valor dentro de la comunidad, que lo ayuden a llevar con la carga que supone organizar y costear todo el culto. Esto, señala Diez, implica que la tarea pase de ser individual, a ser una tarea comunitaria³³. En este sentido, se considera relevante el rol integrador que tiene el oficiar un cargo:

“(…) integra en primer lugar al pasante con su comunidad de origen, a la familia de éste entre sí y con los demás miembros de la colectividad en general, y a toda la colectividad consigo misma por medio de la acumulación de experiencias y actividades compartidas en ocasión de las fiestas.”³⁴.

El resto de lo descrito por Diez no es muy lejano a lo ya mencionado por Wolf, sobre todo al referirse al aspecto económico de los sistemas de cargos, siendo bastante similar en la proposición de la economía redistributiva que impone el sistema de cargos y la idea del equilibrio económico que se genera. Ahora bien, el planteamiento que señala Diez tiene base en una interpretación de que los gastos que supone el costear las fiestas estarían ligados a la vinculación de esta sociedad mediante la generosidad³⁵. Es importante comprender en este

³³ Diez, 2005 op. cit., p.257.

³⁴ Diez, 2005 op. cit., p.257.

³⁵ Diez, 2005 op. cit., p.258.

caso cómo la economía real se ve sustituida por una acumulación de prestigio en vez de capital, pero Diez no deja de señalar que no existe consenso en las bases económicas del sistema, planteando a Wolf en oposición a Carrasco y Cancian, quienes plantean que los cargos en sí representan las diferencias preexistentes, siendo la manifestación de las diferencias de clases dentro de una comunidad³⁶. El otro aspecto por destacar que agrega es la presentación del rol del pasante fuera de su comunidad, mostrándolo ya no solo como un gestor, sino como un intermediario, relacionándose con la jerarquía eclesiástica y el culto oficial para la defensa de las tradiciones comunitarias³⁷.

En términos del origen de los sistemas de cargos en el espacio andino, el debate tuvo una ruta similar a la ya presentada en el primer apartado. Thomas Abercrombie plantea que la relación de cargos civiles con cargos religiosos no se presentaba de forma clara en los elementos hispanos, explicando que en el espacio urbano se seguía una tradición más de hermandades del tipo hispana, pero en las reducciones rurales se desarrollaban “hermandades” extendidas a toda la comunidad. Finalmente era la totalidad la que participaba, y no un grupo específico. Abercrombie refiere la existencia de tres cargos principales: alféreces, mayordomo y mayordomo de afuera. Estos cargos varían de región en región, pero suelen mantenerse en el área andina³⁸. Señala, además, que más importante que entender cuándo se configura la relación de los sistemas religiosos con el civil, es comprender cómo se da este proceso, para lo que explica que, al estar las figuras principales de ambas jerarquías subordinadas al sacerdote español, la mezcla de las dos jerarquías presupone un orden más fácil de memorizar a la hora de realizar las carreras que cumplen los pasantes como vehículo de prestigio³⁹.

Por otro lado, Diez se aventura en señalar un origen de los cargos y del sistema de cargos marcado por tradiciones prehispánicas de unión de poder civil y atribuciones religiosas. En este sentido, ejemplifica el caso del curaca como autoridad civil que conducía rituales religiosos⁴⁰, pero además señala que instituciones hispánicas como el cabildo o las cofradías tenían la misma relevancia en la configuración de los cargos, pues las reconoce como las instituciones que organizaron la estructura colonial de mayor manera, y que permitían ligar el culto con la autoridad civil⁴¹. Es la cofradía, en efecto, una de las principales instituciones a la hora de plantear el origen de los sistemas de cargos, siendo la entidad que permitió reconfigurar las comunidades indígenas hacia un sistema de cargos y responsabilidades⁴².

³⁶ Diez, 2005 op. cit., p.259.

³⁷ Diez, 2005 op. cit., p.258.

³⁸ Abercrombie, 2006 op. cit., p.265.

³⁹ Abercrombie, 2006 op. cit., p.266.

⁴⁰ Diez, 2005 op. cit., p.278.

⁴¹ Diez, 2005 op. cit., p.279-281.

⁴² Díaz et al., 2014, p.104.

2. Sobre el calendario litúrgico y las celebraciones en los Andes:

Las celebraciones del culto católico se integran a la vida de los habitantes de las comunidades andinas tanto a través de los procesos evangelizadores como en la formación de reducciones en que los aspectos vitales se ven supeditados a lógicas espaciales y temporales fundadas en el cristianismo. Para poder comprender la naturaleza e importancia de estas celebraciones –y de las festividades de forma más específica– es fundamental ver la injerencia que tuvo el cristianismo en la alteración de las nociones temporales y la regulación de la vida de los indígenas. Lo primero que se debe abordar, es la comprensión del tiempo tanto desde la cristiandad europea como la forma en que se instala en los Andes. La conjunción de ambos elementos permite el surgimiento del calendario de fiestas y ritos.

El primer aspecto temporal importante es lo que Jérôme Baschet define como los *marcos temporales de la cristiandad*. Baschet refiere que la cristiandad europea medieval tiene una concepción lineal del tiempo –con un inicio y un final–, no obstante, existen celebraciones rituales que se dan en fechas determinadas, y que se repiten constantemente, por lo que se utiliza a la vez una representación temporal cíclica. De esta forma, sostiene que el calendario litúrgico es una creación de la Iglesia medieval, y entiende cómo este rige sobre diferentes aspectos de la vida cotidiana: “determina los ritmos de las labores y del descanso, de la alimentación (la abstinencia durante la Cuaresma y cada viernes) y también de la sexualidad (prohibida por la Iglesia durante los domingos y las fiestas importantes).”⁴³.

El calendario litúrgico se ve enfrentado a una superposición de las festividades católicas, con los ciclos agrarios y los movimientos de los astros. En este sentido, la Iglesia formuló un calendario que se relacionaba directamente con las festividades ligadas a la naturaleza, pero las despojó de sentido, transfiriendo la importancia de estas fechas o períodos al seguimiento de la vida de Cristo o de los santos. Esto permitía que las festividades mantuvieran un punto ritual –al repetirse con los ciclos naturales, la celebración se encontraría con períodos importantes de la vida campesina todos los años– y un proceso evangelizador mediante la repetición constante de las festividades. Además, las celebraciones no eran despojadas de su importancia, sino que se transformaba su contenido. De esta forma, Baschet indica que el ciclo litúrgico sigue en parte los ritmos agrarios, pero no los reconoce genuinamente, trasladando la realidad campesina a un plano más espiritual⁴⁴. Esto lo complementa apuntando que el no asumir a plenitud el calendario *natural* permitió que siguieran existiendo lo que reconoce como *rituales de fertilidad* –carnavales o trances chamánicos–⁴⁵.

⁴³ Baschet, 2009, p.329-330.

⁴⁴ Baschet, 2009 op. cit., p.331.

⁴⁵ Baschet, 2009 op. cit., p.331.

Este proceso se replica en América, existiendo un cambio en el sentido de las fiestas prehispánicas existentes, el cual se muestra de la siguiente forma:

*“Muchos ejemplos muestran la sustitución de una celebración prehispánica por una fiesta cristiana, y la evicción del dios protector de una comunidad o una etnia por un santo patrón que frecuentemente se elige con base en la correspondencia entre la fecha de su fiesta y la del antiguo dios.”*⁴⁶.

De todas formas, esto no es bien visto por todos los evangelizadores, pues da paso a la persistencia de los cultos tradicionales sin la necesidad del aprendizaje sensato del nuevo culto⁴⁷.

La llegada de la temporalidad cristiana a América, y la colonización del tiempo, se da principalmente en el espacio de las reducciones y mediante el sacerdote. El calendario cristiano imponía “obligaciones sociales orientadas hacia los ritos cristianos.”⁴⁸. Esto permite, según Abercrombie, que “el calendario cristiano y las tesis históricas codificadas en su repetición cíclica se convirtieron en otro vehículo por el que la sociedad nativa quedaba reintegrada en torno a nuevos puntos de atención.”⁴⁹. Esta nueva temporalidad, fuera de quedar marcada simplemente por la repetición semanal del rito –que sí se realizaba mediante la misa–, cobra mayor importancia al dejar *hitos* marcados en fechas importantes. Ya sea el nacimiento de Cristo, la Pascua, el Corpus Christi, o celebraciones de Santos Patronos, el nuevo calendario estaba caracterizado principalmente por la celebración del rito católico en las festividades cristianas, por lo que es sensato para este texto, abordar la naturaleza de estas festividades

En primer lugar, trabajando la religiosidad andina Manuel Marzal entregó una de las concepciones de rito de la siguiente manera:

*“una forma de comunicación fija y estereotipada con los seres sagrados, compuesta de palabras, gestos y otros elementos simbólicos, legitimada religiosamente y aceptada culturalmente, que expresa la propia visión religiosa y contribuye a mantenerla, que es un lugar privilegiado para la experiencia religiosa, y que conserva su estructura formal de un modo bastante permanente, aunque su significado pueda cambiar.”*⁵⁰.

Teniendo esta apreciación de lo que es el rito, Marzal nos presenta la idea de que las festividades –y ritos coloniales en general– surgen tanto desde una raíz prehispánica como

⁴⁶ Baschet, 2009 op. cit., p.331.

⁴⁷ Baschet, 2009 op. cit., p.331.

⁴⁸ Abercrombie, 2006 op. cit., 237.

⁴⁹ Abercrombie, 2006 op. cit., 237.

⁵⁰ Marzal, 1983, p.235.

de una española, y en el caso de las festividades centrales de este texto, como lo es la fiesta patronal, la superposición del calendario litúrgico con el calendario cusqueño permitió realizar la transición de manera más limpia. En ciertos autores se recoge el debate sobre la naturaleza de estas fiestas en una dicotomía: “por un lado, estas fiestas se comprenden como rituales comunitarios impuestos por la Iglesia; por otro lado, existen planteamientos que intentan subrayar la idea de la continuidad de los cultos propios del Tawantinsuyo en un contexto religioso colonial.”⁵¹.

Los ritos cristianos tendrían una más fácil incorporación debido al rol jugado por los calendarios tanto litúrgicos como santorales. Este último punto hace mucho sentido a Marzal, quien señala que el rol de los santos en la sociedad andina se expresaba mediante

*“(...) la consolidación de la catequesis cristiana, la sustitución funcional del culto a las wakas y la percepción por los indios de la ayuda efectiva que le daban los santos en sus necesidades concretas, porque el culto a los santos y su expresión más típica, la fiesta, vinieron a convertirse en un catalizador de la naciente sociedad andina colonial.”*⁵².

Marzal sostiene que las fiestas traspasan su función religiosa, dado que estas pasarían a tener funciones políticas, basadas en las lógicas de prestigio; sociales, a través de la integración social que produce la celebración; económicas, debido al costo tan alto que supone organizarla, lo que ya se ha mencionado promueve la nivelación económica de la comunidad; y festivas, pues representa parte del desahogo colectivo y el retorno al *tiempo inicial*⁵³. Todas estas funciones se aprecian igualmente en los sistemas de cargos, por lo que no es de extrañar que esta institución haya alterado la forma en que se concebían las fiestas o bien que la transformación se dio de manera circular, en que los sistemas de cargos se fueron ligando cada vez más a los aspectos festivos. Si bien no es completamente necesario que determinados cargos religiosos se hagan cargo de todas las fiestas, parece evidente que la alteración que estos hicieron en las sociedades rurales andinas atravesó el conjunto de instituciones presentes en esta.

La ligazón a la importancia del rito se explica por la connotación sagrada que tienen las fiestas. Díaz, Galdames y Muñoz postulan que el rito es una “forma de comunicación religiosa orientada a la escenificación colectiva”⁵⁴, ya que mediante la reiteración de las representaciones, se da espacio para lo sacro dentro de la festividad.

⁵¹ Díaz et al., 2012, p.24.

⁵² Marzal, 1983 op. cit., p.275.

⁵³ Marzal, 1983 op. cit., p.276-277.

⁵⁴ Díaz et al., 2012 op. cit., p. 35.

3. Elementos de representación y devoción ritual:

El último apartado del primer capítulo se trata de los *elementos de representación y devoción ritual*. Esta categoría no se encuentra definida de esta forma, pero se desprende de la idea trabajada en el apartado anterior sobre la devoción existente en el rito católico, incorporando los elementos utilizados para representar esta devoción y lo sacro dentro del espacio festivo.

En este sentido, vale considerar aspectos que sean parte del ambiente y representación dentro de la celebración. Así, podemos encontrar elementos como la imaginería de la figura religiosa que motiva la celebración; las danzas ceremoniales, música y cantos, que condensan tanto aspectos de memoria, como de expresividad ceremonial y devoción: la bebida, que permite el ambiente y las condiciones de la festividad, siendo un aspecto central del rito; los movimientos que se realizan dentro de procesiones, de forma que el significante del rito permite preservar la memoria de la comunidad; y las máscaras y vestimentas que figuran como representaciones más *gráficas* del significado del rito.

Dentro de estos elementos –y de los otros que posiblemente entren en la categoría–, nos enfocaremos en los aspectos ligados a la danza, música y cantos para ejemplificar las características que se deben comprender de los elementos de devoción, elaborando sobre su presencia en los Andes coloniales, como también de los debates que trae su persistencia en el culto. Este análisis puede ser traspasado a la mayoría de los elementos de devoción y representación mencionados –con sus respectivos matices–, pero consideramos que sería más claro enfocarnos en los señalados debido a su mayor participación comunitaria.

a) Canto, danza y música en los Andes coloniales:

En los Andes coloniales, las manifestaciones que desde la perspectiva occidental se reconocen como expresiones culturales separadas –música y danza–, se mezclan y se perciben indivisibles. No se encuentran representadas como manifestaciones artísticas per se, si no que las encontramos inscritas en el componente ritual de las comunidades. “De esta forma, cantos, música y danzas nunca se encuentran absolutamente separados como manifestaciones autónomas, sino que en el contexto performativo siempre existen juntas.”⁵⁵. La naturaleza prehispánica que condiciona este rol social de las *manifestaciones sonoras y performativas* se aprecia en los roles que tenían la música y la danza, y la forma en que eran comprendidas, en contraste con el rol que tenían en el contexto europeo. Uno de los conceptos prehispánicos más relevantes en este sentido es el término quechua de *taki*, pues ha acarreado diferentes dudas respecto a su significado.

⁵⁵ Palominos, 2014, p.45.

Estenssoro presenta diferentes interpretaciones halladas en las crónicas tempranas y en el *Lexicón* de Fray Domingo de Santo Tomás, siendo notoria la vinculación que tiene tanto con la danza como con la música, además de las borracheras que se producen en el contexto de fiesta. En este sentido, señala que es interesante que “frente a *taquic/takiq*: danzante (el que baila), el *taqui camayoc/taki kamayoq* (el que hace bailar) sea cantor.”⁵⁶. La relación que existe entre las acciones musicales, de baile y de fiesta queda patente en el término y permite comprender que podían ser parte de un mismo todo indivisible. Este concepto es abordado por otros autores, quiénes lo definen como “la conjunción de baile, música y canto, ligada al ámbito ceremonial y ejercido por la nobleza, como el *huari* y el *coyo*.”⁵⁷. Abercrombie también trabaja el concepto como *thaki*, comprendiéndolo como sendero, y relacionándolo al viaje mental, interpretándose como elemento de producción de memoria⁵⁸. Estas conceptualizaciones permiten abordar el término desde una conexión entre los elementos musicales y el baile con el aspecto ritual de la festividad, y con los elementos de la producción de una memoria social.

Fuera de esta conceptualización, podemos trabajar la importancia que tenían la música y los bailes en las comunidades prehispánicas –ciertamente sin pensar que la forma en que se encuentran en la colonia temprana fuera la misma que la forma en que existían en el pasado prehispánico–. Uno de los aspectos fundamentales de la realización musical tiene que ver con la manera en que esta se presentaba. Palominos señala que la música era eminentemente comunitaria, y que se solía presentar en grupos, los cuales, siguiendo las filosofías andinas, estaban compuestos por múltiplos de 2, 4 u 8, destacando el hecho de no existía el intérprete solista musical, ni de danza⁵⁹. Con la llegada de los españoles, si bien no desaparecen todos los aspectos culturales representados en estas actividades, sí se incorporan nuevos elementos y significados para las actividades realizadas.

A la llegada de los españoles, se consideró que elementos como la danza y la música serían vehículos esenciales de la evangelización al ser elementos culturales tan difundidos y aceptados en su rol social dentro de las comunidades andinas: “cantar, leer y escribir constituyen el programa de enseñanza de los misioneros a los jóvenes indígenas, lo que –en efecto– los posiciona como mediadores culturales.”⁶⁰. El uso de estos elementos, y la incorporación de las tradiciones europeas y sus significados, generaron un espacio para la creación de nuevas nomenclaturas que transformaban el sentido andino en pos de agregar los nuevos aspectos hispanos quechua:

“El canto de punto (música de tradición escrita) se convierte en Yachachicusca taqui, es decir, el 'canto que ha sido hecho saber', que puede ser aprendido al est.ar

⁵⁶ Estenssoro, 1992, p.356-357.

⁵⁷ Palominos, 2014, op. cit., p.45.

⁵⁸ Abercrombie, 2005 op. cit., p.11-12; Palominos, 2014 op. cit., p.45-46.

⁵⁹ Palominos, 2014 op. cit., p.46.

⁶⁰ Palominos, 2014 op. cit., p.48.

*notado. El canto llano, es decir el canto litúrgico monódico que incluye al gregoriano, es **pampayachachusca taqui**, a saber 'canto que ha sido hecho saber que es como una llanura'.*"⁶¹.

Aún así, el uso de estos elementos no terminaba de convencer, debido a que su uso no se desprendía totalmente de los aspectos rituales prehispánicos, por lo que se intenta plantear la eliminación definitiva de los *takíes* en favor de bailes europeos. Esta misma finalidad se seguía con la suplantación del significado detrás de las danzas, en que se despoja de la memoria pasada y se incorporan los elementos del culto católico⁶². Estas dudas y debates que se generaron respecto a la pertinencia de los elementos trabajados dentro del culto católico permiten abordar los elementos de devoción⁶³ en el espacio que más significado tenían para las comunidades andinas.

b) Debates sobre las persistencias en el culto católico:

La persistencia de elementos como las danzas y música prehispánica en la vida social andina se encontraba en entredicho con el auge de ideas prohibicionistas. Se planteaba la prohibición e intransigencia de bailes y festividades nativas, con el objetivo de una rápida *hispanización* de la población indígena⁶⁴. Estas prohibiciones se ven enfrentadas con tesis críticas que preferían transformar el contenido de las danzas y cantos, y perfilarlas hacia el culto y festividades católicas, debido a que “tal vez fuera posible que un pueblo sobreviviera sin cantar ni bailar; pero sobre todo era imposible mantener en paz a un pueblo al que se le prohibía cantar y bailar.”⁶⁵. En esta misma línea, se recoge lo señalado por el padre Joseph de Acosta, comentando lo siguiente:

*“Aunque muchas de estas danzas se hacían en honra de sus ídolos, pero no era eso de su institución, sino como está dicho, un género de recreación y regocijo para el pueblo, y así no es bien quitárselas a los indios, sino procurar no se mezcle superstición alguna.”*⁶⁶.

En general, ambas ideas terminan relacionándose mediante la prohibición de algunas expresiones y la resignificación de otras, transformando el sentido que contenían las manifestaciones trabajadas. Pierre Duviols, por ejemplo, señala que las campañas de extirpación de idolatrías que se realizaron a principios del siglo XVII permitieron dar el conocimiento necesario para saber qué prohibir⁶⁷. Para la segunda mitad del siglo, las

⁶¹ Estenssoro, 1992 op. cit., p.358.

⁶² Estenssoro, 1992 op. cit., p.359-360.

⁶³ La categoría será definida en el siguiente apartado.

⁶⁴ Ares, 1984, p.453.

⁶⁵ Estenssoro, 1992 op. cit., p.368.

⁶⁶ Acosta, 2012, p.384.

⁶⁷ Pierre Duviols recoge un comentario realizado por el padre Joseph de Arriaga, cuando este señala que no es necesario quitar todos los cumbis, sino que solo aquellos que tengan injerencia en rituales relacionados con las

expresiones de devoción que podían realizar los nativos se veían bastante limitadas, pero no del todo suprimidas⁶⁸. Esto nos permite abordar con mayor facilidad qué rol juegan como elementos de representación y devoción las expresiones musicales y de baile.

¿Cuál es el espacio que ocupan expresiones devotas, como la danza y la música, en la fiesta? Tras los debates se puede reconocer la transformación –al menos superficial– del objetivo formal de estas expresiones, pero lógicamente muchos de los recursos utilizados siguen presentando lógicas prehispánicas mientras transmiten simbología cristiana. De esta forma, el rol social que sigue en el inconsciente colectivo de las comunidades andinas, dentro de los preceptos de la danza y el canto, sigue cumpliendo el mismo efecto ritual, solo que con otra meta en mente. En cierto punto, y como buen elemento de devoción, permite abrir el paso de lo sacro en la festividad, pues “estos símbolos poseen una especial capacidad para “golpear” directamente a los participantes, expandiendo su cualidad emocional a las conductas y la situación en general.”⁶⁹. Además de esta apertura, es fácil reconocer un componente de prestigio y socialización a la hora de asociar estas acciones con la gente que las está realizando al considerar que “su participación como miembro de una danza refuerza sus lazos con la comunidad de la cual es parte integrante, siendo reconocido por ésta y otorgándole prestigio dentro de ella.”⁷⁰.

En definitiva, se pueden reconocer ciertas funciones para los elementos de devoción que serán profundizadas más adelante en el texto: 1) Guiar el relato del rito, siendo un vehículo para su concreción; 2) Permitir que el mensaje del rito se entregue de forma simbólica más clara y didáctica para la comprensión de toda la comunidad; 3) Asegurar que se genere un espacio para la conexión con lo sacro dentro del rito; 4) Apelar a la emocionalidad general de la comunidad en la realización del rito; 5) Funcionar como componente estético dentro de la festividad; y 6) Un rol de prestigio para quienes participen activamente en algún elemento de representación y devoción.

III. Las fiestas religiosas en las postrimerías del período colonial:

Teniendo la aproximación teórica realizada en el segundo capítulo, el siguiente paso es abordar cómo los sistemas trabajados se aplicaron en el período tardocolonial de los Andes. Este tercer capítulo se encargará de explorarlo a través de las conceptualizaciones realizadas previamente, y mediante fuentes y bibliografía que guardan relación con el quehacer de la fiesta andina desde el siglo XVII al XVIII. El capítulo se divide en tres apartados que buscan explicar elementos fundamentales para comprender la fiesta en su

huacas (Duviols, 1997, p.309). Más adelante complementa este espacio de distinción que se comienza a realizar señalando que “durante sus fiestas, los indios solamente tendrán derecho a entonar aquellas canciones que hayan sido examinadas por el cura y aprobadas para las fiestas de guardar.” (Duviols, 1977 op. cit., p.310).

⁶⁸ Duviols, 1977 op. cit., p.306-310.

⁶⁹ Díaz et al., 2012 op. cit., p.36.

⁷⁰ Casas, 1993, p.300-301.

contexto: la forma en que se desarrollaba la organización de las fiestas y el culto desde la vertiente laica, en consonancia con los cargos y entidades que participaban en este ámbito; la forma en que se propiciaban las fiestas, con énfasis en la incorporación de elementos de devoción ritual y su rol en las comunidades andinas, además de la configuración del calendario de fiestas y los aspectos generales del período festivo; y en último lugar, cómo evolucionaron los aspectos anteriores durante los dos siglos que son el foco del trabajo, abordando los procesos que transformaron los espacios organizativos y las fiestas, como por ejemplo el interés regulador de los concilios en un inicio y las Reformas Borbónicas hacia el final del período colonial.

1. La organización de la celebración del culto: Instituciones, roles y preparaciones:

La celebración del culto católico presenta diferentes expresiones, pero en este apartado nos centraremos específicamente en la organización y preparación de las fiestas, mientras que igualmente abordaremos el rol social que tienen los actores e instituciones involucradas. Como ya se ha mencionado en este escrito, una de las instituciones fundamentales para la comprensión de la organización de la fiesta –y en términos generales, para el entendimiento de la estructura social de las comunidades rurales de los Andes– es el sistema de cargos. Un buen punto de partida para la descripción de los actores que participan en la organización de las fiestas, es tomar las categorías de los cargos que presenta Diez como cargos contemporáneos, puesto que estas categorías nos entregarán un primer acercamiento a la forma en que se distribuyen las responsabilidades bajo el sistema de cargos.

Diez presenta categorías construidas con base en tres criterios: “el carácter mayoritariamente individual o corporativo, el patrocinio familiar o colectivo de las celebraciones y demás actividades, y la referencia a la tradición como característica del cargo.”⁷¹. De las categorías presentadas, a nosotros nos interesan dos⁷²: la primera categoría aborda los cargos individuales, tradicionales y de patrocinio primordialmente familiar de la celebración, como por ejemplo las mayordomías o priostazgos; la segunda categoría refiere los cargos de carácter corporativo, tradicional y que asumen de manera colectiva –y en algunos casos mediante rotaciones– las tareas y funciones de las celebraciones durante el año, como por ejemplo las cofradías o los cabildos⁷³. De todas formas, Diez plantea la interrelación que existe entre cargos, explicando que a veces estas categorías pueden encontrarse, ejemplificándolo con la combinación entre cofradías y mayordomías, que

⁷¹ Diez, 2005 op. cit., p.259.

⁷² Diez presenta tres categorías definidas, siendo la categoría que no se trabaja en este escrito la tercera, que aborda las “hermandades, sociedades y otras formas de organización corporativa, que asumen las tareas y gastos de las celebraciones en conjunto y que adoptan formas modernas o se constituyen bajo principios de devoción personal.” (Diez, 2005 op. cit., p.260), debido a que el carácter moderno de los cargos se escapa del espacio de estudio del escrito, además que como se menciona en este trabajo, las combinaciones más frecuentes –de haberlas– son entre mayordomías y cofradías. Diez abre en este punto la puerta a otras variantes que puedan existir de cargos en el espacio andino, pero preferentemente orientado a las expresiones más contemporáneas.

⁷³ Diez, 2005, op. cit., p. 259.

presenta como la más frecuente, afirmando que “a los funcionarios corporativos con funciones de carácter anual suelen unírseles una serie de agentes –generalmente mayordomos– para hacerse cargo únicamente de alguna función específica, como el auspicio de la fiesta patronal.”⁷⁴. Esta categorización nos permite comprender cuáles son los espacios de los que disponen los diferentes actores para la organización de la fiesta. En este sentido, se aprecia que las cofradías⁷⁵ jugaban un rol fundamental en el proceso de acercamiento de la comunidad al régimen de prestigio en que se han abordado los sistemas de cargos en este escrito.

Manuel Ráez estipula que el papel de las cofradías sería ampliar la participación en la organización de las festividades, pues, aunque desde las ordenanzas de Toledo se dio una base para los sistemas de cargos, la organización de las celebraciones recaía principalmente en caciques y principales de cada *saya*⁷⁶.

a) Las cofradías en la sociedad colonial:

Las cofradías, como ya se ha mencionado, son instituciones que se trasladan desde el espacio ibérico hasta la sociedad colonial. En este contexto responden a ciertas inquietudes que imponía el orden colonial y su expresión religiosa, pues estas “constituyen una manifestación del asociacionismo de los laicos para rendir culto a una advocación religiosa y practicar la ayuda cristiana a sus miembros, brindando asistencia social, económica y religiosa.”⁷⁷. Estas instituciones se rigen a través de *cartas de constitución* que elaboraban sus miembros y solían entregar tres funciones principales: 1) promover el culto y la celebración de la fiesta en honor a la advocación que los rige, 2) buscar la salvación del alma mediante prácticas espirituales, tanto individuales como colectivas⁷⁸, y 3) fomentar la caridad asistencial entre sus miembros al preocuparse de la ayuda de enfermos, pobres, niños y mujeres, o atención mortuoria⁷⁹.

Inmersas en la estructura colonial de la sociedad, las cofradías también se organizan entre las diferentes castas, existiendo cofradías de españoles, de mestizos, de indígenas o de esclavos, entre otras, pero al funcionar de una forma más autónoma existía cierta flexibilidad en algunas cofradías, estando compuestas por miembros de orígenes diversos⁸⁰. Erik Bustamante destaca que en el caso de las cofradías de indígenas, la función principal era la

⁷⁴ Diez, 2005 op. cit., p.260.

⁷⁵ Si bien se abordarán aspectos de los agentes individuales que se unían a la organización del culto, el rol de las cofradías como espacio de integración social dentro de las comunidades y método comunitario de organización será más explorado, dado que la naturaleza de este trabajo se enfoca en la integración del tejido social que se forma en las comunidades andinas.

⁷⁶ Ráez, 1993 op. cit., p.274.

⁷⁷ Cruz, 1997, p.293.

⁷⁸ Lévano lo ejemplifica como “la participación en misas, rosarios, asistencia a los entierros, compra de indulgencias, asistencia a las procesiones, fundación de capellanías de misas, entre otras.” (Lévano, 2004, p.3).

⁷⁹ Lévano, 2004 op. cit., p.3.

⁸⁰ Bustamante, 2017, p.289.

de organizar las fiestas locales y mantener el culto religioso, para lo que disponen de recursos propios obtenidos a través de la cuota de inscripción, la limosna recolectada a lo largo del año y los bienes cofradiales⁸¹. Agrega, además, que las cofradías son adoptadas por las poblaciones indígenas motivadas por la preocupación por su economía comunitaria, permitiendo que pudiesen adquirir ciertas cuotas de autonomía en la administración de sus bienes comunales a partir de su sistema de cargos⁸². Esta problemática la discute con el caso de Bernardo de Noboa y la fundación de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria –en 1653–, en el pueblo de San Miguel de Corpanqui, de la doctrina de Ticllos.

En el caso mencionado, Bustamante presenta a Bernardo de Noboa de las Mariñas, cura doctrinero de la doctrina de Ticllos, como un asesor de los habitantes del pueblo de San Miguel de Corpanqui en la fundación de su primera cofradía, situación de la que sacaría beneficios para escalar en la jerarquía eclesiástica, potenciando su carrera. Lo relevante para este trabajo es la posición que expresaron *los indios del pueblo* al ver la ganancia que suponía formar la cofradía, que les permitiría retomar la participación directa en la administración de sus bienes comunales, y escapar –en alguna medida– de las constantes presiones de las autoridades coloniales.”⁸³. En esta relación, se muestra que el cacique también veía la oportunidad de reforzar su posición dentro de la comunidad al ostentar la mayordomía u otros cargos, pero que para mantener esta mayor autonomía que confería la cofradía se debía proteger la autoridad del doctrinero⁸⁴.

Este caso nos presenta el primer aspecto del valor social que representaba para las comunidades rurales de los Andes la presencia –y pertenencia– a una cofradía, siendo la institución una herramienta para la mayor autonomía de las comunidades locales. Ahora bien, Abercrombie argumenta que la configuración de estas instituciones rurales difería a su versión urbana: En el espacio urbano las cofradías surgían en contextos más gremiales, no obstante, en el espacio rural estas solían abarcar a la mayoría del pueblo bajo la advocación del santo patrono o la imagen bajo la que realizaran el culto⁸⁵. Esto en esencia permite “a los indios reconfigurar sus comunidades (incluidos lazos parentales) bajo un sistema de cargos y solidaridades”⁸⁶.

El surgimiento de estructuras de poder y prestigio basadas en el sistema de cargos y las cofradías permitía que autoridades menores –fuera de los curacas– pudiesen disputar el prestigio mediante la ostentación de cargos. Esto provocaba que curacas buscaran obtener la

⁸¹ Bustamante, 2017 op. cit., p.290.

⁸² Bustamante, 2012, p. 66.

⁸³ Bustamante, 2012 op. cit., p.72.

⁸⁴ Bustamante, 2012 op. cit., p.72.

⁸⁵ Abercrombie, 2006 op. cit., p.265.

⁸⁶ Díaz et al., 2014 op. cit., p.104.

posición de mayordomo en las cofradías, o incorporar a su clientela quién obtuviese el cargo y a los curas doctrineros⁸⁷.

Dentro de los aspectos organizacionales de la cofradía encontramos que esta debía asegurar su autosuficiencia económica para poder subsistir, lo que implica que sus miembros principales eran quienes podían aportar económicamente para la supervivencia de la institución, considerando la cantidad de gastos en que se incurre para la mantención del culto y la organización de las fiestas. Esto implicaba, De acuerdo con Olinda Celestino y Albert Meyers –enfocándose en el caso de Jauja y de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen–, que los miembros más pobres, a pesar de que no se les consideraba formalmente de la cofradía, sí podían participar en el culto a modo de fuerza de trabajo gratuita⁸⁸. Los papeles principales los tienen el Corregidor, el fundador de la cofradía, los mayordomos, los criollos y mestizos encargados del común, y los indios nobles que disponían de la fuerza de trabajo. Siendo entonces estas figuras “calificadas o por su etnia, o por su profesión, o por su riqueza.”⁸⁹

b) Administración de las cofradías y la organización de la fiesta:

Con los miembros de las cofradías identificados, se discute la manera en que esta se administra, aspecto fundamental para comprender la forma en que se organiza el culto en estas comunidades. Celestino y Meyers, para el caso de la cofradía de la Virgen del Carmen –que se origina por favor de Bonifacio Vázquez en 1707–, manifiestan que, posterior a la realización de la fiesta de su advocación, la cofradía realiza una reunión para evaluar la situación anual, donde eligen a quiénes ostentarán los cargos de mayordomo y de mayordomo “compañero” para llevar la administración de la cofradía –que a pesar de estos cargos solía estar comandada por su fundador–. Quiénes resultasen elegidos eran los tesoreros, decidiendo sobre gastos, compras y ventas, junto con organizar las tareas de los cófrades, pero más importante aún, se encargaban de costear la fiesta de la Virgen.

Para el desarrollo de su cargo existen otros cargos de apoyo como alféreces, priostas, mayoralas o mullidores, pero estos no toman decisiones en la cofradía⁹⁰. En este caso, la necesidad de costear la fiesta de la Virgen en solitario implica que solo quiénes sean solventes económicamente puedan ostentar el cargo, situación acorde a lo trabajado en el primer capítulo respecto a los cargos como espacios que se eligen por la riqueza del patrocinador. Para efectos del caso de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, estas personas correspondían a miembros del grupo dominante –españoles y criollos–⁹¹. En la misma línea de este fenómeno de solvencia económica, Cruz señala que, para el caso de las cofradías de

⁸⁷ Celestino y Meyers, 1981, p.184.

⁸⁸ Celestino y Meyers, 1981 op. cit., p.188.

⁸⁹ Celestino y Meyers, 1981 op. cit., p.189.

⁹⁰ Celestino y Meyers, 1981 op. cit., p. 191.

⁹¹ Celestino y Meyers, 1981 op. cit., p.192.

Jujuy, se solía realizar préstamos a personas que pudieran hacer el pago de la deuda, preferentemente a autoridades de la cofradía, “sirviendo de reaseguro de los esfuerzos económicos que Alféreces o Mayordomos realizan en los servicios y obligaciones religiosas.”⁹².

En las postrimerías del período colonial, y para el caso de la doctrina de Belén, Jorge Hidalgo y Xóchitl Inostroza presentan que los alcaldes, además de cumplir con su cargo civil, tenían responsabilidades religiosas que atender. De esta forma, señalan que varios de ellos participaron como mayordomos en alguna de las dos cofradías de la doctrina –Nuestra Señora de la Concepción y Nuestro Señor o de Nuestro Amo–. Exponen, además, que quiénes ostentaban estos cargos eran igualmente españoles, lo que implicaba que a pesar de ser una minoría, se encontraban integrados en la comunidad mediante sus cargos⁹³.

De esto se puede extraer la presencia de una fuerte relación entre las jerarquías civiles y religiosas, como planteaba Diez. Además de esto, se podría plantear la posibilidad de que en la doctrina de Belén ocurra el mismo fenómeno que en Jauja, en que las figuras españolas, al poseer mayores riquezas, son las figuras más capacitadas para ostentar el cargo –esto teniendo en consideración la economía del prestigio presente en la estrecha relación de jerarquías civiles y religiosas–. De todas formas, los autores presentan la dispersión de riquezas hacia el año 1787, y extraen los siguientes datos:

“pese a la mayoritaria uniformidad, 113 personas de las 335 de la lista (un tercio de la población), superaron el promedio de 11 reales por persona. De ellas, solo 15 sujetos han sido identificados como autoridades (tanto civiles como religiosas), lo que sugiere que los sujetos que ocuparon cargos de autoridad indígena no eran necesariamente los que tenían mayores recursos a nivel de doctrina.”⁹⁴.

Estos datos son interpretados para explicar que posiblemente las autoridades –que presentan un nivel de riquezas mayor al promedio– ven regulado su patrimonio mediante la reciprocidad que derivó en su prestigio o la participación en las festividades locales⁹⁵. Esto se puede relacionar con lo expresado por Wolf y recogido en el primer capítulo, entendiendo los cargos como un espacio regulador de las riquezas dentro de la comunidad. Otro punto interesante es invertir la pregunta anterior, cuestionando si esta es la verdadera situación de Jauja, pero ese es asunto de otro estudio.

Para el caso de la doctrina de Ticllos, Bustamante argumenta que, al ser cofradías de indios, los protagonistas existentes en la administración –fuera del rol del cura doctrinero y el visitador general– son miembros de la nobleza indígena. El *cacique gobernador* no optaba

⁹² Cruz, 1997 op. cit., p.298.

⁹³ Hidalgo e Inostroza, 2020 op. cit., p.8.

⁹⁴ Hidalgo e Inostroza, 2020 op. cit., p.15.

⁹⁵ Hidalgo e Inostroza, 2020 op. cit., p.16.

a la mayordomía de las cofradías debido a la responsabilidad de mantenerla y asentarse en un pueblo, pero sí constituía los *hermanos veinticuatro* para mantener su influencia. En las mayordomías aparecen los *caciques y principales* locales, quiénes buscaban aumentar su prestigio en los pueblos. Otras protagonistas que menciona son las mujeres indígenas, puesto que estas se posicionaban como mayoralas que cuidaban y limpiaban la imagen religiosa de la advocación que daba motivo a la cofradía⁹⁶. Esto nos señala que si bien la administración indígena corresponde a una diferencia con la administración primordialmente española de los otros casos mencionados, que esta recaiga en manos de la nobleza indígena persiste la necesidad de solvencia económica para costear las fiestas o reponer los posibles déficits existentes en su administración al realizar las cuentas al finalizar los cargos.

Una diferenciación interesante realizada por Cruz es la que acaece a los mayordomos según si estos son naturales o españoles, puesto que para los primeros “el cargo implica realizar y costear de su peculio las celebraciones religiosas, quedando siempre endeudados y bajo el peligro de ser retenidos por el cura hasta que un allegado salde la deuda.”⁹⁷, mientras que para los mayordomos españoles se espera que cumplan con funciones administrativas y financieras, y a pesar de tener que contribuir con gastos, no tendrán las consecuencias que los mayordomos indígenas, pues su contribución es honorífica más que una imposición⁹⁸.

Con respecto a la organización de las fiestas, es menester considerar que las cofradías tienen ciertos gastos específicos durante el año: la organización de la fiesta –o el apoyo de actividades costeadas por el mayordomo–, el pago de misas, los entierros de cófrades, implementos necesarios para el culto, entre otros. Teniendo esta situación en mente, debemos abordar la forma en que se consiguen los ingresos principales para financiar estos gastos –y principalmente, el gasto de la fiesta–. Rodríguez señala que “aparte de las cuotas pagadas por sus miembros, las cofradías disponían de una serie de bienes raíces, tierras y ganados, definidos a veces como parques e insuficientes para el sostenimiento del culto, a pesar de que ocasionalmente llegaran a suponer elevados capitales”⁹⁹.

Nuevamente en el caso de la doctrina de Ticllos, Bustamante señala que la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de Corpanqui organizaba “tres fiestas (el día de la Candelaria, de Pascuas y la Natividad) con sus respectivas misas, vísperas, procesión y el sermón del cura. Además cantaban misas cada cuatro meses para los hermanos vivos y muertos.”¹⁰⁰. El principal medio de financiamiento que reconoce para los pueblos a 3500 msnm es el ganado ovejuno, y para los de menor altitud el ganado vacuno –con sus respectivos productos añadidos–, lo que sumado a los ingresos de hermanos y limosnas

⁹⁶ Bustamante, 2017 op. cit., p.295.

⁹⁷ Cruz, 1997 op. cit., p.301.

⁹⁸ Cruz, 1997 op. cit., p.301.

⁹⁹ Rodríguez, 1995, p.30.

¹⁰⁰ Bustamante, 2017 op. cit., p.299.

suponen el ingreso de la cofradía para costear sus gastos¹⁰¹, manteniéndose como el ejemplo de la economía comunitaria que existía en los poblados rurales y que conformaban las cofradías.

Sobre los gastos de estas cofradías, Bustamante señala que van orientados hacia el culto religioso –con mayor énfasis en la realización de la fiesta y el cuidado de las imágenes de la advocación– y al cuidado de los bienes materiales que permiten obtener los ingresos de la cofradía, como las charcas, el ganado y la producción¹⁰². A modo de los gastos relativos al culto que se realizaban con los ingresos presentados, se solía costear cera para velas –fundamentales para las misas y las procesiones–, incienso para las eucaristías, pagar las misas y cantores para estas, costear la mantención de la figura de advocación de la cofradía o del santo patrón del pueblo en cuestión. Otros gastos se presentaban en forma de los elementos que se mencionan en el primer capítulo, como alimentación, bebidas, fuegos artificiales o bandas y danzantes. A modo de ejemplo, se pueden ver los gastos que manejan Celestino y Meyers para aspectos del culto por parte de la cofradía de la Virgen del Carmen, donde se señala que “por los gastos en vino, incienso, violinista, cantora y velas en cada función ritual pagan entre 2 y 7 pesos”, a lo que se agrega el gasto en fuegos de artificio que presentan como 13 pesos¹⁰³.

Esto nos presenta la construcción alrededor de la cofradía de una economía comunitaria integrada en base a la producción para costear el culto y las obras benéficas que esta realiza. Se puede entender esta como una instancia tanto de autonomía de las comunidades, como ya se ha señalado en este escrito, sobre la forma en que se administran sus bienes fuera de las limitantes del régimen colonial, además de una forma de integración social en la que los cófrades –y la comunidad en general– se encargan de producir una economía autosuficiente capaz de sustentar el culto, aportando además a la supervivencia de la comunidad. En este sentido, la cofradía se planta como el punto articulador para la organización del culto, y la posibilidad de subsistencia de las comunidades rurales de los pueblos en que están presentes.

Ante la ausencia de las cofradías esta forma de organización debía ser orientada por el párroco, quien, para el caso de las doctrinas de Belén y Codpa, nombraba un comunero de su confianza que asumía las responsabilidades que tradicionalmente correspondían a la cofradía. Además se encargaba de que los excedentes de las cofradías aledañas se utilizaran en los gastos del culto y su fiesta¹⁰⁴. Con esto, se buscaba generar una organización similar a si hubiese una presencia cofradial, además de que los gastos son apoyados por los excedentes de otras cofradías de la zona. En este sentido, se plantea la instancia en que los sistemas de

¹⁰¹ Bustamante, 2017 op. cit., p.299-300.

¹⁰² Bustamante, 2017 op. cit., p.300.

¹⁰³ Celestino y Meyers, 1981 op. cit., p.198 y 201.

¹⁰⁴ Díaz et al., 2014 op. cit., p.108-109.

cargos permiten orientar el espacio de la sociedad en la preparación del culto frente a la ausencia de cofradías. Para esto se encontraban los alféreces¹⁰⁵ que voluntariamente costeaban los gastos en que se incurría en la fiesta patronal. Este cargo –en conjunto con otros como el de mayordomo o fabriquero–, que empieza a ser adoptado por los comuneros andinos, se transforma en la columna vertebral de la economía del prestigio intracomunitario en la ausencia de las cofradías. Además, el espacio de la fiesta en honor al santo patrón del pueblo seguía perfilándose como una instancia capaz de demostrar el liderazgo de un pasante, demostrando su compromiso intercomunitario, como se ha descrito en el primer capítulo.

2. La fiesta en los Andes: el rito festivo y la integración del rol comunitario:

La fiesta, como ya se ha referenciado, supone una de las manifestaciones de religiosidad –tanto popular como formal– principales en la celebración del culto católico. En el contexto andino, esta instancia surge del sincretismo cultural entre la cultura ibérica con las tradiciones andinas prehispánicas, como se ha expuesto en el primer capítulo. Las figuras religiosas aportadas por los españoles calaron en la población andina, es así como “el culto a las imágenes de Cristo, la Virgen, la celebración de las fiestas patronales, el Corpus Christi, las Cruces de Mayo y las procesiones formaban parte de un acervo religioso público que rápidamente fue recepcionado por los indios desde una praxis agencial, dando como fruto una propia identidad religiosa católica”¹⁰⁶. La necesidad de formalizar este culto para prevenir la formación de idolatrías impulsa a que en el Primer Concilio Limense –entre 1551 y 1552– se determine en la constitución n°21 de los naturales¹⁰⁷ que la población indígena debía guardar de precepto y oír misas en las siguientes instancias:

*“Todos los domingos del año, la fiesta de la Circuncisión, la fiesta de los Reyes, los primeros días de las tres Pascuas, la fiesta de la Ascensión de Cristo, la de Corpus Christi, y las cuatro fiestas de nuestra Señora, la Natividad, la Anunciación, Purificación y Asunción y la fiesta de Sant Pedro y Sant Pablo.”*¹⁰⁸

Con la formalización de unas fiestas orientadas a la evangelización nativa, se puede apreciar la implementación de un nuevo calendario para las poblaciones locales, que se empezaron a adecuar a las celebraciones en torno a figuras relevantes del culto católico, lo que se profundiza aún más hacia el Tercer Concilio –entre 1582 y 1583–, integrándose muchas más festividades y destacando las fiestas a los santos¹⁰⁹, en que la constitución señala además que “si hoviere algunos otros días de fiestas yntroducidos por costumbre aprobada o por privilegios legítimos también se guarden con devoción en cada tierra los suyos...”¹¹⁰,

¹⁰⁵ Díaz et al. 2014 op. cit., p.112.

¹⁰⁶ Díaz et al., 2012 op. cit., p.24.

¹⁰⁷ Titulada “Qué fiestas son los indios obligados a guardar”.

¹⁰⁸ Vargas Ugarte, 1951, p.18-19.

¹⁰⁹ Díaz et al., 2012 op. cit., p.32.

¹¹⁰ Vargas Ugarte, 1951 op. cit., p.366.

profundizando que de querer guardar culto los nativos a alguna advocación particular, tuviesen la oportunidad de hacerlo¹¹¹. El guardar estas fiestas era parte fundamental del proceso evangelizador que se llevó a cabo, ya que la participación en el rito permitía afianzar dentro de la tradición los elementos de religiosidad. Era en este punto donde las cofradías – y los pueblos que no tenían pero aún así estaban encomendados a un santo patrono a la Virgen– ganaban importancia en la celebración de las fiestas a su figura de advocación.

Para el caso de algunas de las cofradías que hemos tratado en este escrito, se presentaban las celebraciones que tenían bajo su cargo. Ya se ha señalado cuál era el caso de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de Corpanqui, junto a los gastos en que se incurría, pero para el caso de la cofradía de la Virgen del Carmen, que presentan Celestino y Meyers, es estipulado que se encarga de seis fiestas en el año¹¹²: el Señor de los Olivos en Jueves Santo, la Virgen del Carmen el 14 de julio, el Monumento Carmen el 18 del mismo mes, la Asunción de María el 15 de agosto, la Virgen de Cocharoas¹¹³ el 12 de septiembre y la Navidad el 25 de diciembre¹¹⁴. De este caso se pueden extraer ciertos datos con respecto a las fiestas. Una entidad que promocionaba el culto, ya sea la cofradía o la estructuras de cargos individuales del sistema de cargos de una comunidad, tenía a su cargo no solo la fiesta de su advocación y las celebraciones que rodean a esta –en este caso la celebración de la Virgen del Carmen y el Monumento Carmen–, sino que también podía ser responsable otros espacios del culto más general, como la Navidad o fiestas de la Pascua, e incluso de advocaciones que no fuesen la propia –como supone la celebración a la Virgen de Cocharoas–.

Estas responsabilidades recalcan la importancia de la cofradía o los cargos que se encargaban de las festividades dentro de la sociedad andina colonial, los cuales se presentaban como articuladores del culto religioso más allá de su propia advocación, incorporando a la población en general. Otro aspecto que se puede destacar es la presencia de un culto a estas alturas ya bien calendarizado, y que despliega los ritmos de la sociedad a partir de las necesidades del culto, entendiendo el ciclo anual que supone su preparación y cómo las cofradías se preparan principalmente para el desarrollo de estas fiestas como uno de sus gastos principales.

En el caso de la Doctrina de Codpa se celebraban las festividades de “San Martín, la de Nuestra Señora de la Candelaria, la del Corpus Christi y la de la Virgen del Rosario, San José (Pachica), San Juan (Timar), Santa Rosa (Saxamar), San Bartolomé (Livilcar), San

¹¹¹ Vargas Ugarte, 1951 op. cit., p.366.

¹¹² Esta información es presentada en una tabla que expresaba los días en que se realizaba la labranza de la cera –material fundamental para el culto–, en preparación de las fiestas que vienen. En esta tabla se aprecia una diferencia de entre 2 a 4 días entre la labranza y la celebración de la fiesta. Celestino y Meyers, 1981 op. cit., p.201.

¹¹³ Puede ser un error de tipeo y se refería a la Virgen de Cocharcas.

¹¹⁴ Celestino y Meyers, 1981 op. cit., p. 201.

Santiago (Umagata), entre otras.”¹¹⁵. Esto ejemplifica la clase de culto que se desarrollaba desde la religiosidad andina, orientada principalmente al culto de los santos patronos de los pueblos y al culto mariano, pasando por las celebraciones principales del ciclo litúrgico. Se puede comprender, entonces, que el culto oficial permitía fuera de las fiestas de guarda obligatoria, el culto de las figuras de advocación. Es importante ver entonces cuál era la expresión de este culto y la forma en que integraba a las sociedades que lo efectuaban.

Para el análisis del período festivo abordaremos el relato de la fiesta que le sucede al posicionamiento de la imagen de la Virgen de Copacabana el 6 de abril de 1614, relatado por el fray Alonso Ramos Gavilán. Este relato es expresión del momento en que el culto da un giro desde la predominancia de las celebraciones de Corpus Christi a un aumento de celebraciones de culto mariano o de las fiestas patronales, debido al asentamiento de las cofradías durante el siglo XVII.

En primer lugar, el momento de instalación de la imagen: “púsose en la sacristía a donde estuvo en sus andas con gran veneración por dos o tres días, sin que persona alguna la viese, más de la que tenía a cargo la Santa Reliquia.”¹¹⁶. Este punto si bien no se señala como parte de la festividad en sí, representa lo que se ha mencionado con anterioridad sobre los cargos principales dentro del sistema de cargos y cofradías, como el cuidado que se debe realizar por una persona encargada específicamente de la mantención de la imagen de la advocación. Más específicamente sobre el culto mariano esta situación recuerda a lo planteado por Candela De Luca con respecto al “Vestir a la Virgen”, actividad en la que se prepara a la imagen previo a una fiesta y procesión para presentarlo a la comunidad, y que “reforzaba las posiciones de liderazgo, y por lo tanto era algo reservado para ciertas personas que ocupaban un lugar jerárquico dentro de la comunidad, como los mayordomos/as o alféreces de las cofradías religiosas.”¹¹⁷.

Siguiendo con el relato, Ramos Gavilán detalla la forma en que se adornó la capilla y el cementerio de la Iglesia para las misas y la procesión, tras lo cual señala el alcance de la convocatoria que tenía el llamado a fiesta:

*“Acudieron de las Provincias circunvecinas y de otras partes, los Sacerdotes, Religiosos, Corregidores y el Gobernador de Chucuyto, y otras personas de lustre, que pasaron de ciento, y ochenta y más de dos mil Indios, e Indias forasteros, hallose en ella toda la música de Juli, que acompañada con la del Convento pareció muy bien.”*¹¹⁸.

¹¹⁵ Díaz et al., 2014 op. cit., p.109.

¹¹⁶ Ramos Gavilán, 1621, p.221.

¹¹⁷ De Luca, 2017, p.412.

¹¹⁸ Ramos Gavilán, 1621 op. cit., p.221.

Este extracto permite comprobar el nivel de arrastre que tenía el culto y la imagen de la Virgen en la región, sobre todo si se le atribuían cualidades milagrosas como en el relato de Ramos Gavilán. Más allá del espacio de conexión con el milagro y lo sagrado, la situación expresa también cómo el espacio de la fiesta y de la celebración del culto se transforma en un ámbito que trasciende la fe individual y se exhibe como el punto de integración social, convocando desde “personalidades destacadas”, hasta un grueso importante de población indígena, que si bien pueden ser cifras exageradas, no deja de ser menor el poder de convocatoria e integración –como ejemplo de pertenencia a algo– que tiene el culto de las imágenes religiosas como la figura de la Virgen. Esta instancia es similar a la presentada nuevamente por De Luca, quien señala que “la imagen de la Virgen fue utilizada por los curas doctrineros como un elemento de ligazón social que convocaba a miles de fieles agrupados en su ámbito.”¹¹⁹.

El padre prosigue su relato, ya posicionándose en los comienzos de la fiesta, señalando que “aquella noche hubo un millón de luminarias, chirimías, trompetas, repique de campanas y regocijos de fuegos, y se dió el alborada con la misma música.” En este apartado se aprecia el rol que jugaba la música en generar el ambiente propicio para el rito festivo –además de crear el ambiente de celebración–. Esto también es muestra del gasto que se realizaba en músicos o mantención de instrumentos en el contexto festivo por parte de quiénes ostentaban cargos relacionados a costear las fiestas¹²⁰. Ramos Gavilán continúa señalando que

“El día Domingo acudieron infinitas danzas, y se hizo un alarde de los Incas muy bien vestidos con muchas galas, y sus instrumentos de guerra, arcabuces, picas chuzos, alabardas, flechas, hondas, tambor, y pífano, fue delante de la procesión, y estando todos los del pueblo juntos para ella, sacaron en unas andas ricas a la Santísima Virgen con un manto blanco, todo bordado con muchas recamados, y todo sembrado de joyas, y perlas de mucho valor, y el Santísimo Niño con otras muchas, y sus coronas de oro con mucha pedrería [...] y así anduvo la procesión con muchas andas de Santos y estandartes y se dijeron en los altares antes de la oración muchas chanzonetas, acompañadas de ministriles, sacabuches y cornetas y desta suerte volvieron a la capilla mayo, y a un lado de ella se dejó en sus andas la Santa Imagen. Comenzáronse los oficios divinos, y se dijo la Misa el dicho P. Provincial, y predicó el P. Diego de Mora.”¹²¹.

De este fragmento se desprenden diferentes análisis. El primero que realizaremos tiene que ver con las “infinitas danzas” y las vestimentas especiales utilizadas, junto con los

¹¹⁹ De Luca, 2017 op. cit., p.418.

¹²⁰ Palmiero lo recoge de la siguiente cita: “Gran parte de los gastos que la cofradía del Santísimo Sacramento de Piura tenía por concepto de fiestas religiosas era destinado a los músicos” Restrepo, 1992, p.501. Encontrado en Palmiero, 2014, p.205.

¹²¹ Ramos Gavilán, 1621 op. cit., p.221-222.

elementos que simbolizaban la experiencia vivida de las comunidades andinas. Si bien resulta lamentable no tener una descripción de la clase de danzas que se realizaron al inicio –y probablemente durante– esta procesión, se pueden hacer ciertos alcances de otras danzas y elementos del culto, para poder repensar el rol que jugaba este elemento de devoción ritual.

Tiziana Palmiero, por ejemplo, recoge la existencia de danzas de origen español empleadas en las procesiones de las fiestas religiosas, como por ejemplo la danza de moros y cristianos, la danza de palos o la danza de espadas. Para apoyar su análisis utiliza una imagen de Guamán Poma que representa a dos hijos de principales danzando frente a la imaginería de la advocación. La autora plantea que Guamán Poma probablemente retrató una danza de palos, que se relacionaba con la danza de moros y cristianos.¹²² De esto, lo importante es el contexto que tiene la danza en cuestión, pues representa al catolicismo enfrentándose con el infiel, o en su defecto, el bien frente al mal, para lo cual todo el pueblo se unía para enfrentar la maldad. La autora plantea que estas danzas dan origen posteriormente a las *diabladas*, que siguen el mismo concepto¹²³.

Otro ejemplo de la danza, y su rol festivo y social, es presentado por Vreeland, quien gracias a las estampas del obispo Martínez Compañón, las cuales retratan danzas de finales del siglo XVIII en el Obispado de Trujillo, establece una relación de similitud con la forma en que estas danzas se realizan en el período contemporáneo en Lambayeque¹²⁴. Esto permite suponer que algunas estructuras de jerarquías también pueden reconocerse como “tradicionales” o al menos algunos de sus rasgos. De esta forma, planteo que la jerarquía de los danzantes acorde a su pertenencia familiar y devoción/talento con el que bailan, posiblemente puede encontrarse en las postrimerías del período colonial. De ser así, veríamos cómo la organización de danzantes en sí misma es un espacio de afianzamiento de las posiciones sociales dentro de una comunidad, determinando qué roles juega quién, tanto en la fiesta como en la comunidad –sería una situación similar a lo que sucede en las procesiones con las posiciones que usa cada sector social–. Además, esta estructura daría posibilidades de adquirir un mayor prestigio dentro de la sociedad acorde a su desempeño. Para confirmar esta situación se requieren estudios futuros a profundidad.

En cuanto al segundo aspecto del fragmento, encontramos el detalle de la procesión en que se pasea por el pueblo a la figura de la Virgen. Díaz, Galdames y Muñoz abordaron la naturaleza simbólica de las procesiones para el caso de los santos, situación que se puede extrapolar a la figura religiosa de la Virgen en este caso. Lo que plantean es que la imagen del Santo se iconizaría al máximo, puesto que esta no solo lo representaba, sino que era el santo en sí mismo. Esto explica la humanización de la figura, a la que se le aplican los cuidados que se le darían a la Virgen real. De esta forma a través del despliegue ritual “se re-

¹²² Palmiero, 2014 op. cit., p.207-208.

¹²³ Palmiero, 2014 op. cit., p.208-209.

¹²⁴ Vreeland, 1993.

vive su ser, como si a través de estas pomposas procesiones el santo estuviera realmente presente en la fiesta y literalmente “anduviera” por las calles del pueblo, visitando los distintos lugares que sacraliza a su paso.”¹²⁵. Esta situación permite ver cómo los aspectos de la devoción ritual que generan el ambiente de la fiesta –incluida la imaginería de la advocación religiosa– se presentan como articuladores de una nueva realidad dentro del poblado durante el período de la fiesta, en la que lo sagrado puede estar en el mismo lugar que lo mundano, pero no al mismo nivel.

Ramos Gavilán señala que durante la misa se traslada la imagen de la Virgen a su tabernáculo en el altar mayor, donde queda en el espacio de visibilidad de las personas presentes. Al día siguiente se realiza una corrida de toros que le puso fin al período de fiesta. También se aclara que se dispuso de un retablo para albergar la imagen que se termina de dorar para el día de la Candelaria, que es el día de la fiesta de la Virgen de Copacabana¹²⁶. Con este caso presentado se puede exponer el rol de la fiesta como integradora, afianzadora de las jerarquías sociales a la vez que el vehículo para poder mover estas jerarquías¹²⁷ y el espacio de conexión con el simbolismo sagrado que termina por formar la identidad de las comunidades bajo la advocación que celebren.

3. De las transformaciones que se intentan realizar a cofradías y festividades:

Este último apartado busca tocar algunos hitos en las transformaciones de la percepción respecto al rol de las cofradías y las festividades, esto tomando en consideración los esfuerzos durante el período colonial por coaccionar la autonomía que ganaban las comunidades andinas mediante las cofradías y la celebración de sus festividades, que también se veía como problemática principalmente por las borracheras.

Sobre este interés por no dejar una alta autonomía para las cofradías encontramos que durante el Primer Concilio se planteó que no se realizaran nuevas cofradías sin la licencia del Arzobispado de Lima, que los cófrades no tuviesen castigos tan severos de no cumplir al pie de la letra las constituciones de la cofradía y que no se dispusiera de cargos sin la autorización del prelado¹²⁸. Cabe destacar que el limitar las cofradías se propuso debido a que “an crecido y crecen en tanto número que podrían traer daño...”¹²⁹. Esta precaución se tomó para contrarrestar lo que ya se ha señalado en este escrito: el aumento de la autonomía de las comunidades locales. Pero aparte de esta situación, se requería controlar el número antes de

¹²⁵ Díaz et al., 2012 op. cit., p.37.

¹²⁶ Ramos Gavilán, 1621 op. cit., p.222.

¹²⁷ De Luca plantea que “si bien para los españoles a podía resultar peligrosa por significar un espacio abierto a la subversión del orden establecido; es probable que para los indígenas implicara una *reafirmación* del orden, sustentado en prácticas defendidas en nombre de la costumbre, como fue explicado previamente.”. En De Luca, 2017 op. cit., p.419.

¹²⁸ Esto es planteado en la Constitución N°40 de españoles. En Vargas Ugarte, 1951 op. cit., p.60.

¹²⁹ Vargas Ugarte, 1951 op. cit., p.60.

que se complicara mantener una evangelización adecuada, y la influencia constante de la doctrina oficial al existir pocos miembros del clero y al ser las visitas tan variables en tiempo.

Para el Tercer Concilio el mensaje sobre las cofradías ya era más radical: se necesitaba que fueran visitadas por ordinarios y –en lo posible– que se redujera su número, no se entregaran más licencias, y se regulasen los ingresos de las cofradías, limitando los días en que podían pedir limosnas¹³⁰. Por lo que ya se ha presentado en este escrito, encontramos un mensaje cada vez más interesado en limitar las cofradías por parte de la Iglesia. La persistencia de irregularidades en las cofradías no ayuda a su situación, y hacia mediados del siglo XVIII aumentó su fiscalización y se exigió una regularización de sus constituciones y cuentas¹³¹

Durante las Reformas Borbónicas del siglo XVIII, otra situación que surgió, además de las limitantes a las cofradías, fue la reducción de “la jurisdicción de los párrocos mediante la subdivisión de las doctrinas que contaban con un gran número de fieles” y la limitación al número de fiestas celebradas durante el año, siendo estas disposiciones tomadas de manera negativa por sacerdotes e indígenas¹³². De este modo, surgieron diferentes rebeliones desde las comunidades andinas en contra tanto de los resultados de las reformas como del comportamiento de autoridades como corregidores y la nobleza nativa.

Posicionándonos en este convulsionado período, Abercrombie comenta que durante las rebeliones de 1780 las comunidades seguían realizando sus elecciones de pasantes para el sistema de cargos –dado que este elemento estaba integrado en la forma de elección de las autoridades civiles de los pueblos–, o apoyaban a los sacerdotes por sobre una nobleza nativa que consideraban hispanizada, puesto que los primeros denunciaban los abusos de la nobleza nativa, que además ahora actuaba como mano derecha de los corregidores a la hora de recaudar tributos y mitayos –este contexto mejora las relaciones entre sacerdotes y autoridades locales–¹³³. Entendiendo que el sistema de cargos era la institución que configuró el modelo para la rotación de las autoridades locales, Abercrombie se pregunta cuál era la importancia de esta rotación para que se siguiese realizando en las condiciones expuestas, lo que lo lleva a concluir que este era el método que dotaba de legitimidad a los concejales rebeldes y que permitía organizar de manera eficaz la movilización en períodos festivos¹³⁴.

Para Abercrombie el componente religioso de estas movilizaciones era fundamental, esto lo ejemplifica con el compromiso que tenía Tupac Catari con la Virgen de

¹³⁰ Vargas Ugarte, 1951 op. cit., p.360.

¹³¹ Barral, 2013, p.166.

¹³² De Luca, 2017 op. cit., p.406.

¹³³ Abercrombie, 2006 op. cit., p.267-268.

¹³⁴ Abercrombie, 2006 op. cit., p.271.

Copacabana¹³⁵. Pero lo que es más atingente para el tema que estamos tratando es la percepción que señala existía respecto a las Reformas Borbónicas que trataban el calendario festivo y la organización cofradial, pues entiende que “consideraron los ataques a los ciclos fiesteros como una amenaza a sus instrumentos rituales de articulación como colectividades y como un desafío a las técnicas e instituciones calendáricas por las que ahora corría la memoria social.”¹³⁶. Este elemento es fundamental para comprender el espacio festivo como un articulador de la sociedad y su memoria y para poder entender el rol jugado por los sistemas de cargos en la organización de esta misma sociedad y las responsabilidades que surgían de esta, asociado tanto al espacio civil, como al religioso.

IV. La fiesta, el tejido social y la integración de la comunidad andina:

Como ya se ha señalado en este escrito las festividades suponen un punto neurálgico para las relaciones sociales que se dan en las comunidades andinas. También son una parte muy importante de la formación social de estas comunidades, tanto por ser manifestaciones de religiosidad, como por todos los aspectos que las rodean y que constituyen la integración de los diferentes grupos que se pueden encontrar en una comunidad. Para este cuarto capítulo abordaremos cómo se tradujeron estos roles y características –basados en los aspectos ya expuestos en el capítulo anterior– en la formación de un tejido social que estructuró la organización de la sociedad andina. Este objetivo es realizable en la medida en que se entienda la festividad de la forma en que se ha venido trabajando en este texto: no solo como los hechos que suceden en el corto período de fiesta, sino como todo lo que la rodea en su organización y durante su realización. De esta forma se puede interpretar la manera en que las redes sociales interactuaron en este espacio.

Este capítulo busca, en mayor medida, problematizar a la fiesta como elemento de integración. La distribución se enfoca en dos apartados relacionados: en primer lugar, una discusión en torno a la forma en que la organización de la fiesta permite la formación y el afianzamiento de ciertos lazos sociales dentro de la comunidad, y para el segundo apartado, observaciones sobre la manera en que el espacio de la fiesta y el rito festivo implican la integración de la comunidad y el movimiento interno de la organización sociopolítica de las poblaciones.

1. La integración comunitaria en los espacios de la organización festiva:

Tal y como se ha venido señalando a lo largo del texto, la fiesta en los Andes es una institución que se pone en marcha mucho antes de comenzar. Si bien los elementos de la preparación que ya se han discutido muestran espacios importantes de organización

¹³⁵ Abercrombie señala que Tupac Catari condeno a muerte a dos de sus tenientes debido a que se mofaron de su imagen de la Virgen. Destaca además, que esta advocación era la patrona de la campaña (Abercrombie, 2006 op. cit., p.271).

¹³⁶ Abercrombie, 2006 op. cit., p.272.

comunitaria –y la consiguiente integración de los grupos sociales–, se puede comenzar recordando lo mencionado por Diez –y recogido en la primera parte– con respecto a la integración comunitaria que representa que un pasante deba auspiciar la festividad religiosa. En este sentido, se plantea que el pasante de un cargo involucra al resto de quienes le apoyan en la organización de la festividad. Al transformarse en un trabajo colectivo, se aprecia “un efecto de integración social que refuerza los lazos de reciprocidad y establece lazos contractuales entre categorías y clases de individuos.”¹³⁷. De esta forma, encontramos dos aspectos relacionados con la organización de la fiesta que apreciamos como generadores de un tejido social más compacto y que afianzan tanto responsabilidades como pertenencia en una comunidad: la organización de la festividad desde un cargo religioso y la participación en el reforzamiento de los lazos sociales mediante instituciones como las cofradías.

Los factores organizacionales que ya hemos tratado permiten la problematización de la integración en el preámbulo a la fiesta, enfocándonos en las responsabilidades de participación de los cargos, y principalmente en las cofradías como espacios fundamentales del culto laico al organizar las festividades que caen bajo su responsabilidad. Para tener una idea general en esta línea es que utilizaremos la descripción realizada por Diez sobre las actividades realizadas por los pasantes para la organización de la fiesta.

Diez señala que los pasantes tienen la responsabilidad de convocar, coordinar y dirigir los esfuerzos de diversas personas con el fin de que se realice el proveimiento de lo necesario, el acondicionamiento de espacios y agentes y la contratación de diversos servicios¹³⁸. Esta responsabilidad presenta la oportunidad de construcción de redes sociales para la comunidad en términos de que esta participe, ya sea en las responsabilidades que debe escoger el pasante o sean personas escogidas por quienes hayan designado los pasantes –confeccionadores de las vestimentas, el sacerdote, danzantes o comerciantes–. Este tejido social que se construye o afianza en estos contextos, además es fundamental para la fijación de los miembros de la comunidad dadas las responsabilidades que tienen que cumplir con su grupo.

Un espacio de esta distribución de responsabilidades que entregan los sistemas de cargos es la cofradía, pues, como ya hemos mencionado, en las diferentes comunidades que tienen esta institución presente, estas se suelen encargar de las fiestas e integran en esta actividad a parte importante de la comunidad. Jaime Valenzuela plantea para esto cómo las cofradías son un espacio de integración en el que se pueden incorporar a la vida social de las comunidades figuras de grupos subvalorados, discriminados y desarraigados en “forma de integración, de regeneración comunitaria, de movilidad social y de reconocimiento, pensando en aquellos que estaban en proceso de asentamiento y ascenso.”¹³⁹. Esto es planteado por el autor en el contexto de personas de los Andes que se integran a cofradías fuera de su lugar

¹³⁷ Diez, 2005 op. cit., p.257.

¹³⁸ Diez, 2005 op. cit., p.263.

¹³⁹ Valenzuela, 2010, p.209.

de origen, por lo que, para efectos de las comunidades andinas, nos planteamos esta situación de integración y movilidad en los estratos apartados de las posiciones de poder dentro del grupo social.

De esta forma se entiende el factor integrador existente en esta institución incluso en la posibilidad de participar en la fiesta para la advocación del pueblo, recogiendo lo ya señalado en el capítulo anterior sobre cómo los miembros más pobres de la sociedad, si bien no eran formalmente miembros de la cofradía, sí podían participar en la festividad como fuerza de trabajo gratuita¹⁴⁰. Esto se complementa con lo que ya hemos visto sobre la permeabilidad social que presentaban estas instituciones, lo que permitía a miembros de diferente origen social participar en ellas¹⁴¹. El rol de las cofradías se entiende también como un espacio para afianzar las relaciones sociales ya creadas. Valenzuela lo plantea desde el espacio de cofradías urbanas de Santiago y en torno a su configuración gremial¹⁴², pero, para efectos de las comunidades andinas rurales –y acogiéndonos a la naturaleza que se ha señalado tenían las cofradías en estas poblaciones¹⁴³–, los lazos existentes que se refuerzan al momento de la organización de la fiesta son de los miembros de todo el pueblo.

Esto permite comprender a la festividad y a la institución cofradial –y al sistema de cargos si consideramos los pueblos que no presentan cofradías– como elementos que van más allá de la incorporación de miembros a la vida social de las comunidades, encargándose de reproducir su participación de manera constante durante los ciclos festivos, y estos, al estar bastante presentes durante un año, permiten en la práctica la actividad constante en la vida social de una comunidad en elementos de preparación de la festividad. Desde este supuesto se plantea a la fiesta religiosa como el punto articulador de la vida social de las poblaciones rurales andinas.

Es así como tanto en la rotación de los sistemas de cargos como en la organización y realización de las diferentes tareas previas a la fiesta religiosa que se han expuesto en este texto, podemos encontrar elementos de integración y de reforzamiento de los lazos sociales existentes. Es pertinente entonces un mayor estudio sobre la constitución de estas redes sociales, sus figuras, y un aspecto importante de la transformación colonial es el cómo este elemento integrador genera una nueva identidad y sentimiento de pertenencia al pueblo con base en la relación orientada en la participación en la fiesta de la advocación particular de la comunidad en cuestión –o la forma en que el culto y la religiosidad andina forman a nivel local esta idea, para efectos más generales–. Teniendo en consideración que las cofradías facilitan este proceso en las comunidades rurales, es importante de igual forma realizar una

¹⁴⁰ Refiriéndonos a lo ya abordado en la parte III y que fue trabajado por Celestino y Meyers.

¹⁴¹ Revisar cuerpo de nota 60.

¹⁴² Valenzuela, 2010 op. cit., p.209.

¹⁴³ Revisar la nota 65.

comparación de las diferencias presentes en pueblos que las presentan en contraste con los que no.

2. La fiesta y la formación de tejido social:

Al pasar el preámbulo de la fiesta como espacio fundamental para la articulación de los esfuerzos de la comunidad y la confección o mantención de lazos sociales, podemos centrarnos en el rol que juega la festividad religiosa en sí misma para que se lleven a cabo los procesos relacionados al tejido social. Uno de los análisis de la función de la fiesta que nos sirve de orientación es el realizado por Marzal, ya recogido en el capítulo de aproximaciones teóricas¹⁴⁴. En esta descripción de las funciones que presenta la fiesta religiosa para las comunidades andinas encontramos que la función económica se ha abordado en la parte III de este texto al trabajar la dimensión económica de la organización de la festividad.

La función política de la fiesta se encuentra presente en los aspectos relacionados a la organización de igual forma, pero es un aspecto que, considero, está directamente ligado con las funciones sociales y festivas, esto en la medida de que se cumplan las funciones que señala Diez¹⁴⁵. Para estos efectos, asociamos la dimensión política de la fiesta –que resulta en movimientos en la jerarquía de prestigio– con la exposición constante que debe tener el pasante en las instancias rituales –centro de la función festiva a nuestro parecer– y con la responsabilidad de facilitar los espacios de integración social. La expresión más clara de esta función es, de todas formas, el movimiento de la jerarquía de prestigio, que se hace más claro al finalizar la celebración y evaluar dentro de la sociedad la forma en que el pasante organizó la festividad, su liderazgo y la devoción expresada.

La función social se puede encontrar en los espacios de organización, como expusimos en el apartado anterior, pero también está presente en conjunto con la función festiva en el espacio de la fiesta en sí. Considero que la experiencia de la fiesta y estas dos funciones son mejor entendidas al ser analizadas en conjunto. La devoción ritual y la celebración que conlleva la función festiva, si bien tienen un componente de la creencia individual, presentan un espacio mucho mayor para el culto colectivo en la escena y teatralización de la festividad para dar paso al rito y al espacio de lo sacro dentro de la comunidad. Este espacio colectivo permite vincularlo directamente con la función social que se expresa en la integración de la comunidad que se produce al estar celebrando la advocación en conjunto. Esta conexión se aprecia más mediante el uso que presentaban los elementos de devoción y representación ritual en la fiesta.

¹⁴⁴ Revisar el cuerpo de la nota 37.

¹⁴⁵ Recogidas en la primera parte bajo las notas 15 y 16

Dentro de esta categoría, uno de los elementos que presentaba un fuerte rol en la integración social era la danza. Según Mendoza, estas “se convirtieron en un espacio de confrontación y negociación de las identidades y prácticas simbólicas.”, por lo que señala que la participación masiva en estas se debía a su rol canalizador de “la capacidad de cuestionamiento y acomodación de esta población.”¹⁴⁶. Estas afirmaciones se entienden mejor si lo relacionamos con el caso ya tratado de la danza de moros y cristianos¹⁴⁷, entendiendo cómo la teatralidad de las danzas presentadas en las fiestas religiosas permite que estas se transformen en una representación de la figura del pueblo o la comunidad. Este elemento no solo implica la participación e integración de los grupos sociales, sino que la construcción de una identidad y una memoria con respecto a la posición social que ostentan las comunidades indígenas y rurales en el orden colonial.

En la misma línea de esa interpretación encontramos otras instancias que permiten configurar la memoria social y la identidad grupal acorde a las representaciones de las danzas en las festividades. Cánepa señala que, según tradición, el culto de la Virgen del Carmen en Paucartambo se debe a un conflicto entre mestizos e indígenas, donde los últimos toman la celebración de la patrona del pueblo –Virgen del Rosario– y los mestizos se hacen cargo del culto mencionado como respuesta. En la competencia que se produce entre ambas celebraciones, la danza juega un rol principal como elemento de devoción –con base en quién realiza de mejor manera la interpretación–¹⁴⁸. En este caso, Cánepa aborda su estudio en expresiones más contemporáneas, no obstante, la danza permite rememorar una tradición y la memoria de la disputa local y la autopercepción de los habitantes de la comunidad, siendo uno de los articuladores de identidad presentes en la experiencia de la fiesta religiosa.

Otro espacio de identidad es la danza de *los diabolicos* que recoge Casas para la zona de Túcume, que, como otros ejemplos presentados, es analizado desde su expresión más contemporánea. A pesar de esto, la danza se encuentra registrada en las láminas de Martínez Compañón¹⁴⁹, por lo que los elementos de prestigio que supone participar en esta posiblemente pueden encontrarse en su expresión colonial. Se plantea que la participación en esta lucha entre el bien y el mal¹⁵⁰ supone un elemento importante de prestigio dado que es la danza más importante de honra a la virgen y se comienza a participar desde la infancia¹⁵¹. Si bien se requieren otros estudios para comprobar los mecanismos exactos para el período colonial, planteo que la mecánica de prestigio que hemos tratado en este texto es

¹⁴⁶ Mendoza, 2001, p.52-53.

¹⁴⁷ Revisar cuerpo de la nota 103.

¹⁴⁸ Cánepa, 1993, p.343.

¹⁴⁹ Ver Anexo.

¹⁵⁰ Casas señala que se desarrolla un enfrentamiento entre un miembro de la comunidad vestido de ángel contra uno de los diabolicos en defensa de la Virgen, siempre resultando vencedor el ángel (Casas, 1993 op. cit., p.310-311).

¹⁵¹ Casas, 1993 op. cit., p.307-312.

posiblemente la adecuada para comprender estas manifestaciones –en términos de demostrar la devoción personal en el espacio de la fiesta como parte de un colectivo–.

Un aspecto central de la memoria e integración social estaba dedicado al consumo de chicha. Si bien Pablo José de Arriaga le confiere un rol fundamental en la idolatría –situación que es replicada por el resto de las autoridades coloniales–, reconoce que es un componente importante de la vida de los andinos, señalando que “es cosa muy usada hazer todo lo que hazen por via de comunidad. Y la union de estas juntas es siempre el beber hasta caer...”¹⁵². Más allá del espacio recreativo, Abercrombie señala que el consumo de alcohol era parte central de la memoria social, pues en las reuniones donde intervenía el alcohol, las danzas y el canto, los caciques mantenían la memoria de su autoridad y del orden social¹⁵³. Este elemento de memoria es perseguido de la misma forma en que se ha señalado la persecución de otros elementos de devoción a lo largo del texto, pero tampoco puede ser eliminado del espacio festivo¹⁵⁴. Algo que podemos considerar igualmente, es que la posibilidad de un espacio para la memoria social nos entrega una instancia de integración con los muertos de la comunidad, permitiendo que esto sea una reafirmación de la identidad de los grupos familiares y comunales.

Es en esencia, entonces, que la fiesta es un espacio que permite la integración y afianzamiento de los lazos mediante la participación en su organización o en las manifestaciones de devoción que esta permite, inclusive en la simple asistencia a esta. La participación en una expresión de devoción mueve el prestigio dentro de la sociedad y podemos encontrar cómo los elementos de la devoción son además motores de identidad, pertenencia y memoria social. Podemos llevar estos elementos de igual forma a la fiesta como tal, pues en ella se desarrolla esta teatralidad que confirma la identidad del pueblo alrededor de su figura de advocación y sobre su posición como miembros de la sociedad, además de la memoria y tradición de los recuerdos de las posiciones del pueblo y la didáctica de los conflictos que este ha vivido.

V. Conclusiones:

En este escrito hemos explorado dos ejes centrales en la construcción de las redes sociales presentes en las comunidades andinas: los sistemas de cargos y la fiesta religiosa. Ambas instituciones se han visto relacionadas fuertemente desde la concepción de que una de las funciones principales que poseen los cargos religiosos principales es el patrocinio y/u organización de la fiesta religiosa del pueblo. De esta forma, a pesar de haber abordado ambas entidades desde sus diferentes funciones políticas y económicas, le hemos entregado una

¹⁵² Arriaga, 1621, p.46.

¹⁵³ Abercrombie, 2006 op. cit., p.208.

¹⁵⁴ De Luca habla de cómo fracasa el intento de prohibir el alcohol en las fiestas a la vez que fracasa el intento de reducir las cofradías y las festividades (De Luca, 2017 op. cit., p.420).

mayor importancia al factor social, que permite que estas sean instancias de integración comunitaria y actualización de lazos sociales.

Entre los casos que hemos podido analizar, hemos comprobado la eficacia del sistema de cargos como modelo integrador. La forma a la que más tiempo le dedicamos –la cofradía– demuestra los factores de unión comunitaria que genera este sistema. De esta forma, pudimos determinar la importancia de esta institución para la supervivencia e independencia económica de las comunidades, su rol en la mantención del culto y la celebración de la fiesta, y su función en la disposición de jerarquías políticas. Se reconoce también un rol central en la vida religiosa de las comunidades, permitiendo el acercamiento de sus individuos al nuevo culto y a la advocación que promocionaban. En este sentido, este trabajo aborda una perspectiva diferente a la que tiene Duviols sobre las cofradías. Mientras este autor señala que el fin último de estas era la adopción del culto católico y la persecución de los elementos idólatricos que restaban¹⁵⁵, en este escrito planteamos que terminan beneficiando expresiones más independientes del culto y de la vida social andina. Esto derivó en las limitaciones que se le van dando durante los siglos estudiados. Teniendo en cuenta lo anterior, reconocemos su rol central en la estructuración de las relaciones sociales de la comunidad a través de su dedicación a la preparación del espacio festivo. Además de esto, se pudo relacionar su rol en diferentes áreas para permitir el funcionamiento de una economía de prestigio que generó los nuevos órdenes sociales que surgirían hacia finales del período colonial.

Los procesos de participación en la organización festiva, y el poder de convocatoria que esta tiene, nos muestran la importancia social para la vida comunitaria de estos espacios. El relato de Ramos Gavilán, por ejemplo, nos ayuda a demostrar lo señalado por Marzal cuando explicaba la función integradora de la fiesta. Al relacionar a los habitantes del pueblo entre sí, pero además permitir la conexión entre campesinos en poblaciones más dispersas; el reencuentro de personas que salieron del pueblo y vuelven para la fiesta; y el ambiente sacro y de memoria generado por los componentes rituales, que nos permite apreciar la integración con los muertos que iniciaron y mantuvieron la celebración por siglos¹⁵⁶, podemos comprender cómo el espacio de la fiesta es un evento realmente único como motor de la interconectividad entre las personas de las comunidades rurales andinas, y entre estas mismas personas y su pasado. Hemos presentado entonces el espacio de la fiesta como uno de los ejes para la identidad y unión comunitaria en los Andes.

Otro aspecto importante en la realización de este escrito era determinar el lugar que tenían en la fiesta, como vehículos de integración comunitaria, los elementos de representación y devoción ritual. El espacio utilizado por la religión –y la devoción para estos efectos– como configuración de la sociedad y relación de sus individuos con el mundo que

¹⁵⁵ Duviols, 1977 op. cit., p.290.

¹⁵⁶ Marzal, 2005, p.32.

los rodea fue abordada por Clifford Geertz, y con base en su definición de religión¹⁵⁷, podemos encontrar que las expresiones como la danza-música, las vestimentas, la imaginería religiosa y el consumo de chicha¹⁵⁸, fueron elementos que dentro de la festividad religiosa permitieron moldear la concepción del orden real de la existencia, y trasladar a la comunidad al espacio de lo sagrado mediante el rito. Además de esto, pudimos abordar la forma en que estas manifestaciones cumplían una función social. En la medida que se facilitaba la incorporación de las nuevas perspectivas sobre la realidad¹⁵⁹, además se construía una identidad y sentido de pertenencia a través de la teatralización del rito. Encontramos además el rol que tenían estos elementos en la persistencia de una memoria social sobre tanto viejas como nuevas estructuras de la comunidad.

Luego de esta recapitulación, es pertinente plantear algunas incógnitas no resueltas por la naturaleza del trabajo y por la documentación disponible, quedando como desafíos pendientes: ¿De qué forma las jerarquías sociales permeaban en los roles dentro de la participación devota y ritual en las fiestas?, ¿Cuál era la preparación de los grupos que desarrollaban elementos de devoción y representación para participar en las fiestas?, ¿Qué diferencias y similitudes tenía el desarrollo del culto en poblaciones con y sin cofradías? Y en este mismo sentido, ¿Cómo afectaban las diferencias a la integración entre los habitantes de las comunidades?, ¿Cuánta autonomía le confirieron los sistemas de cargos a las comunidades rurales con respecto a la institucionalidad eclesiástica? ¿y con respecto al Estado colonial? ¿Cuál era el rol de otras expresiones devotas y festivas, como las peregrinaciones, en la conformación de redes sociales en el espacio andino?

Para finalizar, concluimos que el rol social de la fiesta religiosa resulta esencial para la construcción y afianzamiento de relaciones entre los habitantes del espacio andino. El estudio de este campo presenta bastantes problemas sobre la interpretación y el enfoque que se utilice para analizar las expresiones de devoción y su impacto en el tejido social andino, y la forma en que estas se organizan, no obstante, su investigación es imprescindible para la comprensión de las lógicas de socialización que se reproducen en la zona estudiada hacia el final del período colonial, y nos permite descubrir las raíces de las diferentes expresiones tanto de devoción y organización social que encontramos en el espacio andino contemporáneo.

¹⁵⁷ Geertz señala que la religión es “1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.” (Geertz, 2003, p. 89).

¹⁵⁸ Las expresiones que fueron principalmente trabajadas en este texto.

¹⁵⁹ El caso de la imaginería religiosa y el culto a la advocación de los pueblos nos presentó la nueva relación conceptual entre los pueblos y las figuras y símbolos sagrados, generando además roles especiales que se permitían dentro de un orden jerárquico en el culto.

VI. Referencias bibliográficas:

a) Fuentes primarias:

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias: En que se tratan de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de los indios* [Ed. Electrónica], México, Fondo de Cultura Económica (Edición conmemorativa 70 Aniversario, 2006), 2012[1590].
- Arriaga, Pablo Joseph de, *Extirpacion de la Idolatria del Pirv*, 1621.
- Martínez Compañón, Baltasar Jaime, *Trujillo del Perú. Volumen 2*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015[1803] [En línea].
<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/trujillo-del-peru--volumen-ii/html/>
- Ramos Gavilán, Fray Alonso, *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, 1621.
- Vargas Ugarte, Ramón, *Concilios Limenses*, Lima, Tipografía Peruana, 1951.

b) Bibliografía especializada:

- Abercrombie, Thomas, *Caminos de la Memoria y del Poder: Etnografía e Historia en una comunidad andina*, La Paz, Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Bolivianos IEB, Cooperación ASDISAREC, 2006 [En Línea].
<http://books.openedition.org/ifea/5247>
 - Ares, Berta, "Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú", *Revista de Indias*, vol. XLIV, 174, 1984, 445-463
 - Barnadas, Josep, "La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial" En: Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
 - Barral, María Elena, "La Iglesia Católica en Iberoamérica: las instituciones locales en una época de cambios (Siglo XVIII)", *Revista de História*, 169, 2013, 145-180.
 - Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2009.
 - Bustamante, Erik, "Economía y organización de las cofradías de indios en la Doctrina de Ticllos (Cajatambo Colonial, 1646-1709)" En: David Fernández; Diego Lévano y Kelly Montoya (coords.), *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*, Perú, Conferencia Episcopal Peruana, 2017.
- "Bernardo de Noboa y la fundación de cofradías en la Doctrina de Ticllos (Cajatambo), 1653-1656", *Historia y Región*, vol. I, 1, 2013, 61-76.

- Castro, Victoria, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*, Santiago, Fondo de publicaciones americanistas. Universidad de Chile; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009.
- Cánepa, Gisela, “Máscara y transformación: la construcción de la identidad en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo” En: Romero, Raúl (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Lima, PUCP, 1993.
- Casas, Leonidas, “Fiestas, danzas y música de la costa de Lambayeque” En: Romero, Raúl (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Lima, PUCP, 1993.
- Celestino, Olinda y Albert Meyers, “La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII”, *Revista española de antropología americana*, 11, 1981, 183-206.
- Cruz, Enrique, “De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial”, *Anuario del IEHS “Prof. Juan C. Grosso”*, 12, 1997, 293-305.
- De Luca, M. Candela, “...De la importante devoción a la celestial Reina María Señora Nuestra...” Religiosidad mariana en las cofradías de indígenas de Potosí (Alto Perú) en el siglo XVIII” En: David Fernández; Diego Lévano y Kelly Montoya (coords.), *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*, Perú, Conferencia Episcopal Peruana, 2017.
- Díaz, Alberto; Paula Martínez y Carolina Ponce, “Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades”, *Revista de Indias*, vol. LXXIV, 260, 2014, 101-128.
- Díaz, Alberto; Luis Galdames y Wilson Muñoz, “Santos Patronos en los Andes. Imagen, Símbolo y Ritual en las Fiestas Religiosas del Mundo Andino Colonial (S. XVI-XVII).”, *ALPHA*, 35, 2012, 23-39.
- Díez, Alejandro, “Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones” En: Marzal, Manuel (ed.), *Religiones Andinas*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- Duviols, Pierre, “Métodos y técnicas de la extirpación” En: Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas. (Conquista y Colonia)*, México, UNAM, 1977.
- Estenssoro, Juan Carlos, “Los bailes de los indios y el proyecto colonial”, *Revista Andina*, 10, 2, 1992, 353-404.
- Geertz, Clifford, “La religión como sistema cultural” En: Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.
- Gibson, Charles, “Las sociedades indias bajo el dominio español” En: Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.

- Gruzinski, Serge, “La cristianización de lo imaginario” En: *La Colonización de lo Imaginario: Sociedades Indígenas y Occidentalización en el México Español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hidalgo, Jorge e Xóchitl Inostroza, “Alcaldes y Mayordomos: Liderazgo Indígena en el Contexto Andino y Colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813)” *Revista Chungará*, 2020, 00-00.
- Korsbaek, Leif, *La Historia y la Antropología: El Sistema de Cargos*, CIENCIA, 2, 2, 1995, 175-183.
- Lévano, Diego, “EL MUNDO IMAGINADO: La cofradía de Nuestra Señora de Copacabana y la religiosidad andina manifestada” En: Armas, Fernando (ed.), *Angeli Novi. Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*, Lima, PUCP, 2004.
- Lockhart, James, “Las sociedades indias bajo el dominio español” En: Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
- Marzal, Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP, 1983.
- *Los santos y la transformación religiosa del Perú colonial*, Lima, PUCP, 2005.
- Mendoza, Zoila, “Una introducción al estudio de la danza ritual en los Andes” En: Mendoza, Zoila, *Al son de la danza: identidad y comparsas en el Cuzco*, Lima, PUCP, 2001.
- Palmiero, Tiziana, *Las láminas musicales del Códice Martínez Compañón, Trujillo del Perú, 1782-85. Espacio de mediación entre las ideas ilustradas de un obispo y las teorías y prácticas musicales de los habitantes de su diócesis*, Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, Santiago, Universidad de Chile, 2014.
- Palominos, Simón, “Entre la oralidad y la escritura. La importancia de la música danza y canto de los Andes coloniales como espacios de significación, poder y mestizajes en contextos de colonialidad”, *Revista Musical Chilena*, 222, 2014, 35-57.
- Ráez, Manuel, “Los ciclos ceremoniales y la percepción del tiempo festivo en el valle de Colca (Arequipa)” En: Romero, Raúl (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Lima, PUCP, 1993.
- Rodríguez, Joaquín, “Las Cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”, *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 52, 2, 1995, 15-43.

- Valenzuela, Jaime, “Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)”, *Historia*, Vol. 1, N°43, enero-junio 2010, 203-244.
- Vreeland Jr., James, “Danzas tradicionales de la sierra de Lambayeque” En: Romero, Raúl (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Lima, PUCP, 1993.
- Wolf, Eric, *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*, México D.F., Ediciones ERA, 1967.

ANEXO



160

¹⁶⁰ Estampa N°145: “Ydem de los Diablicos”. Códice de Trujillo del Perú (Martínez Compañón, 2015). Encontrado por primera vez en Casas, 1993 op. cit., p. 308.