



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

MODERNIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD: LA TENSIÓN ENTRE
SECULARIZACIÓN Y SACRALIZACIÓN EN LAS FIESTAS DE
AYQUINA (CHILE) Y CATAMARCA (ARGENTINA)

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

PABLO IRIARTE BUSTOS

Profesor Guía:
José Luis Martínez Cereceda

Santiago de Chile, julio 2017

MODERNIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD: LA TENSIÓN ENTRE
SECULARIZACIÓN Y SACRALIZACIÓN EN LAS FIESTAS DE
AYQUINA (CHILE) Y CATAMARCA (ARGENTINA)

RESUMEN

NOMBRE DEL AUTOR: Pablo Iriarte Bustos

PROFESOR GUÍA: José Luis Martínez

GRADO ACADÉMICO OBTENIDO: Magíster en Estudios Latinoamericanos

TÍTULO DE LA TESIS: Modernización y Religiosidad: la tensión entre secularización y sacralización en las fiestas de Ayquina (Chile) y Catamarca (Argentina).

FECHA DE GRADUACIÓN:

BREVE CURRÍCULO: Sociólogo y Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile

DATOS PERSONALES: pabloiriartebustos@gmail.com

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a quienes me han acompañado y apoyado durante el tiempo que he realizado este trabajo, especialmente a mi compañera Catalina Pantoja, a nuestros hijos Gaspar y Gael, a mi padre Augusto y mi madre Marité, a mis hermanas Paz y Tere, así como a la familia Pantoja Rivera. Quiero agradecer también los estimulantes aprendizajes recibidos de los profesores y compañeros del Centro de Estudios Latinoamericanos (CECLA) de la Universidad de Chile, especialmente a José Luis Martínez quien con entusiasmo me incentivó a seguir adelante con las investigaciones cuyos resultados presento en este escrito. Durante los últimos diez años he retornado numerosas veces a Ayquina donde siempre me he sentido como en casa, agradezco por ello a Patricio Cortés, a cada uno de los miembros de la familia Caro-Alvares, a los amigos de la casa parroquial y de los bailes religiosos. Mi pasantía durante los meses de septiembre, noviembre y diciembre del año 2015 en la Universidad Nacional de Catamarca fueron una lección sobre hospitalidad y libertad intelectual, agradezco por eso a Alejandro Haber, José Luis Grosso, Mariela Solís, Marcela Rementería y Juan Pablo Alzate. Agradezco enormemente a todos los peregrinos y devotos que en Ayquina y Catamarca respondieron amablemente al interés que mostré por ellos. Tuve la oportunidad de exponer y discutir algunas formulaciones preliminares de este trabajo en la VI Jornada de Religión y Poder en Salta, en las XIV Jornadas de Estudiantes de Postgrado de la Universidad de Chile en Santiago y en el IX Congreso Chileno de Sociología realizado en Talca, en un trabajo conjunto con Daniel Hermosilla. En todas estas ocasiones tuve interesantes conversaciones, recibí valiosos comentarios y, sobre todo, tuve ocasión de aprender del trabajo de otros colegas. Finalmente, agradezco a mis amigos, siempre abiertos a la palabra y dispuestos a la aventura, como aquella que hace años iniciamos con Felipe Palma y Max Ropert recorriendo la puna de Atacama, aventura que, por suerte, aún no termina.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I.....	10
1. Una imagen...y algo más	10
2. La imagen, la historia, el mito	15
3. Fiesta y sensorialidad	21
4. Las andanzas de la imagen	27
CAPÍTULO II.....	32
1. Prácticas que hacen sentido	32
2. La trama de la secularización	37
3. Algunas recepciones latinoamericanas.....	42
4. Cuerpos significantes y el sentido de las relaciones.....	51
CAPITULO III	58
1. Imagen, texto, (re)presentación	58
2. La reproductibilidad técnica de lo sagrado.....	65
3. Prácticas votivas y peticiones	71
4. Dones y ofrendas	76
CONCLUSIONES.....	82
BIBLIOGRAFÍA.....	88

INTRODUCCIÓN

Hace un tiempo en el pueblo de Cupo, en la puna de Atacama, me vi repentinamente envuelto en una apasionada conversación sobre el poder de las imágenes sagradas. Dicha conversación se realizaba dentro de la iglesia del pueblo entre Adriana, pastora del vecino poblado de Paniri, y sus comadres de Cupo. Compartiendo el tiempo de espera antes de comenzar una liturgia de domingo, con muy pocos asistentes, las mujeres comentaban diversos temas de interés cotidiano hasta que, al hablar de las nuevas prácticas cristianas en la zona, comenzó a elevarse el tono. La presencia del evangelismo, aunque minoritario, es evidente hace tiempo en la puna. Pero el hecho que esta presencia fuera conocida no atenuaba la vehemencia con que Adriana se dirigía a sus pares cuando se tocó el tema de las imágenes. Apuntando a la imagen de San José, patrono del pueblo de Cupo, la pastora de Paniri decía: “ellos [los evangélicos] dicen que ésta es sólo una imagen, una estatua hecha de yeso, nada más. Yo sé eso, está hecha de yeso. Pero es algo más. A mí me ha ayudado cuando le he pedido ayuda. Es milagrosa, yo eso lo sé”. Las mujeres de Cupo asentían con convicción.

¿A qué se refería Adriana cuando hablaba de ese *algo más* que tiene la figura de yeso? ¿A una exterioridad que se manifiesta a través de la imagen? ¿Consideraba a la imagen como viva y poseedora de personalidad? ¿Acaso era esta conversación parte de la inagotable polémica en torno al poder o la impotencia de las imágenes sagradas?

No podía evitar pensar que en el pequeño pueblo de la puna árida se revivían, esta vez entre pastoras y campesinas Lickan Antai, las antiguas querellas que la reforma protestante había desatado en torno al imaginario religioso durante el siglo XVI. El concilio de Trento había hecho mucho por avivar estas disputas defendiendo la importancia de las imágenes negadas por la protesta luterana, siendo la imagen de la Virgen María “actriz central en las luchas de la contrarreforma” (Fogelman 2007, 106). Sin embargo, la misma Iglesia se preocupó de perseguir la idolatría que acechaba en diversas prácticas relativas a imágenes:

“se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas” (López de Ayala 1798).

A partir de la crítica al valor de las imágenes realizada por la reforma, el catolicismo tridentino impulsó una política de la imagen que tuvo, al menos, tres características: afirmar la importancia de las imágenes y de su veneración (aunque prohibiendo su adoración), atribuir una función pedagógica a éstas en tanto imagen-memoria (Gruzinsky 1994) y el despliegue de una teoría de la imagen sagrada como representación que refiere, en última instancia, a originales o “prototipos” (Chaile 2011, 265). La respuesta a la pregunta por el estatuto de realidad de dichos originales es compleja y remite a elaboraciones filosóficas y teológicas fundadas en el dualismo espíritu-materia o trascendencia-inmanencia. No es esta la ocasión de profundizar sobre estos laberínticos tópicos. Por ahora basta notar que esta teoría de la representación se contrapone a la concepción que de las imágenes tenían “en otros tiempos los gentiles”. Así, el catolicismo buscó revitalizar la imagen sagrada pero también la secularizó, negando la divinidad en ellas.

Hay algo olímpico en estos saltos entre el siglo XVI y el XXI, en el paso desde conclave cardenalicios a conversaciones entre pastoras atacameñas, pero parece ser que ambos extremos forman parte de la guerra de las imágenes (Gruzinsky 1994) desarrollada durante varios siglos y de múltiples maneras en la América invadida, colonizada y luego republicanizada. Serge Gruzinsky ha recuperado esta historia para Nueva España y México, donde la imagen de Guadalupe jugó, y aún juega, un papel fundamental. Esta disputa tiene, al menos, dos dimensiones: una ontológica donde se busca delimitar el estatus de realidad de las imágenes y una de significación, íntimamente ligada a la anterior, que busca determinar sus posibilidades de interpretación. Pero este no es un problema puramente cognitivo, al menos en un sentido restrictivo donde este elemento aparece asociado a operaciones intelectuales o mentales. Es sobre todo un problema práctico: ¿cómo se

establecen concretamente las relaciones con aquellos artefactos que llamamos imágenes? Parece ser que en la misma medida en que es un problema práctico es también un problema de conocimiento. Desde una perspectiva fenomenológica, la experiencia en que los agentes fundan su conocimiento tiene como uno de sus ejes centrales la percepción, que no es simplemente algo que nos pasa sino algo que hacemos, podemos incluso hablar, con Belting, de una “praxis de la percepción” (2007, 24). Si la percepción es una forma de acción entonces el conocimiento fundado en ella permanece asociado a los quehaceres. Con ello es posible diluir, en alguna medida, una distinción tajante entre lo cognitivo y lo práctico y abordar con mayor entendimiento las relaciones entre agencias humanas y aquellas no-humanas, en este caso las relaciones entre devotos e imágenes sagradas, a partir de la investigación empírica de las prácticas que están en juego en dicha relacionalidad. De otra manera si seguimos un camino puramente cognitivo, nos veríamos obligados a recorrer los derroteros de la teología y la filosofía de la religión que, por sí mismos, poco nos ayudan para comprender cómo se producen las relaciones entre devotos e imágenes y cuál es el valor que aquellos otorgan a dichas relaciones, aun cuando dichos documentos teológicos y filosóficos forman parte también de una historia de relaciones de tremendo interés –a saber, la de un grupo dirigente (clero, filósofos, teólogos, etc.) que institucionaliza, normativiza y especula sobre las relaciones entre los humanos y la divinidad. Las ideas, políticas y artefactos producidos por este grupo intelectual se insertan entre, y no sobre, los agentes involucrados en la relación.

El estudio que a continuación se presenta versa sobre dos fiestas religiosas contemporáneas: la fiesta de Ayquina en la Región de Antofagasta (norte chileno) y la fiesta de la Virgen del Valle en San Fernando de Catamarca (noroeste argentino). Ambas son fiestas de gran magnitud y se despliegan en regiones sometidas a intensas presiones modernizadoras. Al observar las características de ambas regiones encontramos altos índices de escolarización, acelerados procesos de urbanización (que han reducido considerablemente la población rural) y un intensivo desarrollo industrial asociado a la explotación de recursos naturales. Es lo que Ana Teresa Martínez llama “modernización compulsiva”, por acelerada y voluntarista, en territorios sudamericanos (2011, 74). Persuadido de que las prácticas son

significantes he organizado el trabajo etnográfico de las fiestas en torno a la identificación y caracterización de prácticas de relacionamiento entre devotos e imágenes. Además, este estudio busca generar un vínculo entre la investigación etnográfica, situada en contextos específicos, y la reflexión sobre procesos de amplio alcance. El llamado proceso de secularización ha sido con frecuencia utilizado en las ciencias sociales para dar cuenta de la relación entre modernización y religiosidad. Esta clave de interpretación –en que el despliegue de la modernidad va asociada a la retirada o disolución de la religión del espacio público (Bruce 1992; Tschannen 1992)- fue sostenida al menos por dos reflexiones de fuerte impacto en el continente americano: la teoría del desarrollo y la teología de liberación. Ambas heredaron con entusiasmo las tesis elaboradas por científicos sociales europeos y norteamericanos que plantearon el supuesto de exclusión entre modernidad y religión. Es difícil que haya sido de otra manera dado que es prácticamente toda la teoría social clásica la que, en diversas formulaciones, ha afirmado dicha exclusión (Weber 1983, Marx 1966b, Durkheim 1974, Wallis y Bruce 1992). El estudio de territorios impactados por procesos modernizadores, pero que continúan siendo fuente de una religiosidad efervescente –y en aumento como en Ayquina y Catamarca-, nos obliga a replantear la relación entre modernización y religiosidad y a repensar la utilidad del concepto de secularización, un concepto que actualmente, tras una larga historia de usos, ha devenido una noción vaga y poco precisa, un concepto *zombie* en el decir de Fortunato Mallimaci (citado en A. Martínez, 2011, 71).

En América Latina existen alrededor de 176 advocaciones marianas (Miranda 1994), cada una con multiplicidad de fiestas en diferentes puntos del continente. Asunta, Inmaculada Concepción, Señora de los Ángeles, del Rosario, del Valle, Guadalupana, Porciúncula...abundan las advocaciones que presentan a la Madre de Dios a partir de un doble *set* de atributos: es, por una parte, humilde abogada y mediadora por excelencia, intercesora ante un poder superior y, sin contradecir lo anterior, es *Regina Coelis*, Nuestra Señora y Soberana. Volveremos sobre esta capacidad de articulación de propiedades, atributos y simbolismos por parte de la imagen mariana. Por ahora sólo interesa insistir en la profusa difusión de su culto y especialmente en la forma festiva que éste toma,

transformándose en eje organizador del calendario en diversos territorios. En el norte de Chile y el noroeste Argentino las festividades marianas tienen también un lugar central.

Mapa N°1: Ubicación de Ayquina y Catamarca



Fuente: elaboración propia en base a (García 2015, 81)

Hemos tomado el caso de las fiestas de Ayquina y Catamarca no para hacer un estudio comparativo entre ambas, aun cuando algunas comparaciones serán útiles e ilustrativas, sino para dar cuenta de las formas-de-hacer que caracterizan los modos de relacionamiento de los habitantes de estas sociedades andinas cristianizadas con las materialidades asociadas a la religiosidad popular. Como decíamos con anterioridad, la selección de ambas fiestas se justifica por la centralidad que tienen en sociedades bajo fuertes presiones modernizadoras. En ellas se observa con claridad que la religiosidad, más que un problema cognitivo (de conciencia y creencia), es un asunto práctico. La devoción se practica. En la medida que se practica ampliamente en una determinada sociedad contribuye a definir aspectos centrales de su cultura y, por ende, de las formas de relacionamiento en que dicha cultura se expresa. El marianismo, y la totalidad del fenómeno que llamamos religiosidad

popular, no consiste en un residuo pre-moderno o anti-moderno de estas sociedades. No es un “obstáculo al desarrollo” (Germani 1965; 1969), pero tampoco “el territorio no conquistado por la ilustración” (Methol Ferré 1977). Ninguna de estas definiciones negativas parece del todo convincente. En términos positivos, la religiosidad popular tiene más que ver con la forma en que se articulan agencias humanas y divinas en contextos de modernización, y donde los intercambios entre ambas agencias trascienden la esfera restringida de la compra y venta de bienes y servicios, abriendo paso a una economía general (Bataille 2009). En este contexto, una de las interrogantes que plantea este estudio es acerca de la utilidad que pueda aún tener la noción de secularización, tan cara a las ciencias sociales como forma de vincular y, simultáneamente, desanclar la modernización de la religiosidad.

Para ser más preciso, el estudio tiene como hilo conductor dos objetivos, a saber: i) caracterizar las prácticas de relacionamiento entre devotos e imágenes-sagradas en las fiestas de Ayquina y Catamarca; y ii) demostrar que los conceptos de secularización y sacralización denotan, más que un proceso uniforme o un rasgo cultural estático, una tensión social constante y, en cuanto tal, son pertinentes como instrumentos de análisis de prácticas festivas. Desde esta perspectiva, se asume que la noción de secularización no puede ser separada de su necesario anverso: la sacralización. Este es uno de los aspectos que ha sido obliterado por la reflexión sobre la modernización latinoamericana, confundiendo negligentemente el verificable proceso de laicización institucional con un supuesto, pero inverificable, proceso de secularización de la cultura (A. Martínez 2011). Las fiestas religiosas populares constituyen un espacio privilegiado para explorar aspectos claves de sociedades cuyos procesos de modernización no siguen patrones lineales ni ascendentes, como han supuesto las teorías del desarrollo, sino que se despliegan más bien de formas discordantes y bajo la necesidad de asumir creativamente las tensiones propuestas por la(s) modernización(es).

El trabajo que presento a continuación se ordena en tres capítulos cuyos principales contenidos resumo brevemente a continuación:

Un primer capítulo donde se interpretan las prácticas de relacionamiento entre devotos e imágenes recogidas de las etnografías realizadas en las fiestas de Ayquina y Catamarca. El énfasis de la interpretación está puesto en lo que he denominado prácticas imaginarias: una multiplicidad de formas de hacer que permiten establecer relaciones sacralizadoras con aquellas esculturas vivas que son las imágenes marianas. Más específicamente, se pone atención en la práctica de tocar la imagen y de desplazar a ésta por el espacio durante la procesión. Estas formas de vincularse suponen un uso particular del cuerpo y una determinada valoración de sus potencialidades en el marco de la intensidad multisensorial de la fiesta.

En el segundo capítulo se aborda la discusión conceptual sobre la secularización en las ciencias sociales latinoamericanas. Dado que esta discusión tiene un desarrollo tan largo como profundo, nos enfocaremos sólo en un aspecto señero de su desarrollo: la recepción que tuvo la teoría de la secularización entre algunos teóricos del desarrollo latinoamericano y algunos pensadores de la teología de liberación. Escudriñar en los viejos folios del pensamiento sobre la relación entre secularización y modernización nos permitirá dar cuenta del sesgo cognitivo que ha condicionado parte importante de la reflexión sobre la relación antes mencionada. A partir de la visibilización de dicho sesgo se propone una vía alternativa para pensar la secularización/sacralización como sentidos posibles que se expresan adosados a las prácticas festivas. Para comprender la devoción más allá de la conciencia será necesario abordar la noción de cuerpos significantes propuesta por Silvia Citro. En suma, este capítulo tiene como función problematizar conceptualmente los hallazgos empíricos presentados en el primer y tercer capítulo.

El tercer capítulo extiende la interpretación del material etnográfico abordando las relaciones que establecen los devotos con otros objetos presentes en las fiestas. Si bien la imagen sagrada ocupa una posición central en la red de objetos festivos significativos, es posible observar que en torno a ella orbita una cantidad importante de materiales: figuras a escala, replicas, ofrendas, *ex votos*, etc. Éstas tienen, siguiendo a Appadurai (1991), una vida social durante la cual circulan entre situaciones mercantiles y momentos sacros.

Denomino prácticas votivas a aquellas que vinculan a los devotos con figuras producidas por ellos u objetos producidos en serie, y que tienen como destino entrar en contacto con la imagen mariana, sea como petición o como ofrenda. La profundización en este aspecto menos espectacular de la fiesta permitirá una expansión en el uso del binomio interpretativo secularización/sacralización asociándolo a la comprensión de la dinámica de circulación económica de objetos. Por último, se ocuparán algunas líneas en esbozar una comprensión de las prácticas festivas en el marco de una intensa red de intercambios basados en la desproporción, que vincula a devotos e imágenes y que configura una verdadera *economía general* (Bataille 2009).

El trabajo etnográfico en que se basa este estudio está apoyado en varios años de visitas a la fiesta de Ayquina, años a través de los cuales he podido hacer numerosas entrevistas, recopilar testimonios de los participantes, entablar conversaciones informales, recopilar memorias, anécdotas y registrar cuantiosas horas de observación de las diversas prácticas que se realizan en la fiesta. Por otra parte, mi conocimiento de la fiesta de Catamarca es reciente. Realicé dos visitas durante el año 2015, la primera en julio y la segunda entre noviembre y diciembre, esta última pasantía fue posible gracias a una beca de la Vicerrectoría de Asuntos Académicos de la Universidad de Chile, otorgada a través del Departamento de Postgrado y Postítulo en el marco de la convocatoria 2015-2016, que me permitió conocer la fiesta, realizar numerosas entrevistas, establecer conversaciones informales, registrar parte de la gran variedad de prácticas que se realizan durante la fiesta y entablar un intenso trabajo con académicos y estudiantes de postgrado de la Universidad Nacional de Catamarca. Tanto en Ayquina como en Catamarca la observación estuvo centrada en las prácticas festivas y fue acompañada de un registro fotográfico que presentaré en algunos momentos del escrito como parte de la argumentación. Es importante mencionar que tanto los estudios de postgrado como la investigación que ahora presento para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos fueron posibles gracias al apoyo de una beca otorgada por la Fundación Volcán Calbuco.

La asimetría en el tiempo que he pasado en ambos lugares, y por ende el diferencial de conocimiento que tengo sobre estos, forma parte, a mi entender, del desarrollo de una trayectoria de investigación que arroja sus primeras conclusiones en este estudio pero que busca proyectarse en un conocimiento más profundo de estas fiestas y, por qué no, de otras nuevas. Conocer la fiesta de Catamarca me ha permitido entender mejor la fiesta de Ayquina, y *viceversa*, tanto por las diferencias que guardan entre sí como por la sutil sintonía en que se encuentran ambas. Intentaré expresar estos hallazgos a través de las siguientes páginas, cuidando mantener la rigurosidad propia de la actividad investigativa pero sin renunciar a las prerrogativas que da el ensayo, esa forma privilegiada de experimentar con ideas. Si dicha fusión está bien lograda será el lector o la lectora, obviamente, quien lo juzgue.

CAPÍTULO I

1. Una imagen...y algo más

¿Cómo es posible que aquello que por definición es infinito, trascendente e inmaterial se presente de formas finitas, concretas y materiales? ¿Cómo es posible que lo más eminente, cuya existencia no está definida por los límites del tiempo y el espacio se manifieste a través de imágenes de yeso, piedra o madera, a menudo imágenes más toscas que bellas?

Podríamos formular de múltiples maneras la pregunta que interroga por la manifestación de lo sagrado en lo profano, por el vínculo entre aquello que trasciende el mundo y la materialidad en que inevitablemente se presenta, dado que únicamente en el mundo y a través de él se muestra eso que es más que mundo. Una diosa en una efigie de yeso, ¿habita ella ahí como quien habita un hogar temporal? ¿O es la efigie la diosa, sin más? Recordemos las palabras de Adriana, la pastora de Paniri, sobre la imagen de San José citadas en la introducción de este trabajo: “dicen que ésta es sólo una imagen, una estatua hecha de yeso, nada más. Yo sé eso, está hecha de yeso. Pero es algo más. A mí me ha ayudado cuando le he pedido ayuda. Es milagrosa, yo eso lo sé”. *La imagen de yeso...y algo más*. Esa parece ser la fórmula en juego. Encontramos esta inquietud expresada también en uno de los pioneros de la investigación arqueológica y antropológica catamarqueña, Adán Quiroga. En sus reflexiones, siempre algo incrédulas, sobre la función histórica de la Virgen del Valle, cuyo culto se remonta en Catamarca al siglo XVII, dice Quiroga:

“Esta virgen no es una divinidad moderna, cincelada por el arte contemporáneo, retocada por la estética escultural, ni pulida por el cincel cristiano. Un pedazo tosco de granito de la montaña, labrado no se sabe en qué tiempo ni por qué mano, ha servido de material para dar formas a esta imagen, cuya fama y cuyo renombre son tan duraderos como la piedra en que ha sido cincelada, representando de este modo de una manera más gráfica la tradición primitiva, cuando dos razas, dos religiones, dos mundos, luchaban a brazo partido, y la civilización castellana y la cultura indígena retábanse a muerte en la clásica tierra de las huacas, bajo el cielo mordido mil y mil veces por la flecha calchaquí [...] El pueblo de Catamarca, un

tanto aferrado al pasado, guarda hasta hoy, y guardará por años y años, el culto de sus mayores. Ahí está en su camarín suntuoso, en urna gótica, la imagen de piedra” (1992, 371-2).

El pedazo de yeso al que se refería la Pastora de Paniri y el tosco pedazo de granito del que escribía Quiroga, no se agotan en su pura materialidad. Son, como decía Adriana, ‘algo más’ que puro yeso y granito. Pero ¿qué más? Evidentemente, afirmar ese ‘algo más’ se opone radicalmente a la fórmula iconoclasta que, en los mismos términos, podría enunciarse como: la imagen...nada más. La iconoclastia es una propuesta de relación con las imágenes que considera éstas como si no fuesen ‘nada más’ que yeso o granito. Ahora bien, desde la fórmula iconólatra, ¿en qué consiste ese ‘algo más’? Para la pastora de Paniri ese ‘algo más’ tiene que ver con la capacidad milagrosa de la imagen, es decir, su capacidad de donar sobreabundantemente a sus devotos. En el caso de Quiroga, tiene que ver con la capacidad de la imagen de representar una “tradicón primitiva”: la conflictiva historia colonial Catamarqueña a la cual quedará atada permanentemente la Virgen del Valle en una irresoluta dualidad, ilustrada por Marcela Rementería como tensión entre la Virgen historiográfica y la Virgen de los sentidos (2015). En su capacidad de dar o representar, la imagen de yeso o granito expresa que es ‘algo más’ que una mera cosa. Pero, ¿qué o quién más es esa imagen?

El historiador de las religiones Mircea Eliade trabajó profusamente en ofrecer una respuesta a esta pregunta a través de una analítica de la incorporación de lo sagrado en objetos profanos. Para apoyar su perspectiva requería de una hipótesis metafísica a la que denominó autonomía de lo sagrado (Eliade 2009, 78). Ese ‘algo más’ que se incorpora en la cosa material, finita y profana, es lo sagrado, aquello inaccesible, trascendente e inmaterial. En la visión del rumano no hay nada en lo profano que pueda determinar la incorporación de lo sagrado, de ahí la idea de autonomía de lo sagrado. Sin embargo, una vez incorporado lo sagrado en lo profano queda limitado por la materialidad, historizado, produciéndose también un cambio de estatus ontológico en el objeto profano que quedará, desde ese momento, sacralizado. Esto fue llamado por Eliade como dialéctica de las hierofanías

(2009). La historia de las religiones era, para Eliade, un proceso permanente de manifestación y ocultamiento de lo sagrado en los materiales profanos.

La propuesta de Eliade pone el acento en la dimensión teológica del problema. Tiende incluso a exceder dicha dimensión toda vez que apunta a una especulación sobre lo sagrado en sí. Nos conduce incluso a problemas lingüísticos de difícil solución, como por ejemplo, ¿es posible decir que lo sagrado “decide” manifestarse en lo profano? Cada vez que hablamos de lo sagrado ¿no estamos ya limitándolo en la finitud del lenguaje? ¿En qué sentido sería posible hablar o pensar lo sagrado como tal? Pero seguir el camino de la dialéctica de las hierofanías elaborada por Eliade nos aleja del contexto cultural en que siempre se presenta la imagen, único contexto en el cual es posible designarla como sagrada. Creo que Eliade no habría negado esto. Insistentemente afirmaba que lo sagrado se manifiesta siempre en la historia, en el marco de una cultura que lo reconoce. Sin embargo, a la hora de definir qué es ese ‘algo más’ de la imagen condujo su atención hacia la mentada especulación sobre lo trascendente libre de determinaciones y su (incomprensible) impulso a incorporarse en los objetos del mundo. Pero antes de hacer teología parece más interesante abordar el problema respecto a cómo adquieren su carácter sagrado las imágenes, o qué es ese ‘algo más’ de la imagen, desde una teoría cultural de la relacionalidad.

La imagen, como material, está inmersa en relaciones. Los devotos realizan en torno a ella una serie de prácticas: maneras-de-hacer que posibilitan la relación con la materialidad que, de otra manera, permanecería muda. Es posible plantear que la fórmula de ‘imagen y algo más’ refiere a la imagen constituyéndose como tal en una relación cultural. Ese ‘algo más’ puede ser pensado como una forma de relacionalidad en que la imagen adquiere un sentido, específicamente su sentido sagrado. Alejandro Haber (2011), reflexionando sobre la tarea arqueológica, lo plantea así: “interpretar el sentido o dejar de hacerlo no son las verdaderas opciones de la investigación [...] sino reconocer o desconocer las relaciones en las cuales las cosas ya tienen sentido” (13). Interesa acá reconocer y acercarse a la relación de sentido entre la advocación y los devotos o, más específicamente, entre la imagen y ciertas

prácticas que se realizan en torno a ella. Llamo a estas prácticas *imaginarias*, entendidas como maneras-de-hacer respecto a las imágenes. Son prácticas que ponen en juego el cuerpo, exaltando la sensorialidad y sus posibles combinatorias. En estas prácticas se apoya la relacionalidad en que la imagen adquiere sentido como sagrada.

Antiguamente, se utilizaba la palabra *imaginario/a* para referirse a un artesano o artista que tallaba, esculpía o pintaba imágenes (RAE 2016). Si bien en desuso en la actualidad, este sentido de la palabra dice mucho sobre la relación entre imagen y práctica. No se trata únicamente de aquello que existe en la imaginación sino de aquello que, en la práctica artesanal y artística, crea imágenes. La idea de *prácticas imaginarias* recoge este matiz: las imágenes sagradas se generan como tales en el marco de relaciones que se sustentan, a su vez, en determinados quehaceres.

Tocar, mirar, danzar, cantar, peregrinar son algunas de las prácticas imaginarias que realizan los devotos. Javier Mercado, estudiando los vínculos entre danza y construcción de identidades en la fiesta de Ayquina, ha insistido en la importancia de considerar el aspecto performativo de estas prácticas:

“el gesto define a la categorización tanto como la categorización definen al gesto, en un proceso de constitución recíproca. De esta forma, la relación entre las danzas promesantes y los procesos de construcción de identidades no tiene tanto que ver con la procedencia efectiva o construida de la danza, o con su valor en tanto posible emblema de identidad, sino que tiene que ver más bien con su capacidad de incidir de manera práctica y a nivel corporal en la articulación y reformulación constante de las identidades sociales” (2014, 209).

Desde el punto de vista de las prácticas sociales, el cuestionamiento iconoclasta que sostiene el ‘nada más’ que la imagen de yeso o granito, propio de la muda materialidad de las cosas, es un cuestionamiento a las maneras-de-hacer. El ‘nada más’ significa no realizar prácticas imaginarias, no establecer un vínculo práctico con la imagen y, por ende, negar una relacionalidad sacralizada con éstas. Evidentemente para quienes veneran imágenes también hay formas de manipulación secularizada de la imagen (vender, comprar, regalar,

desechar, etc.). Tiene que ver con formas de definir los haceres respecto a la cosa: la iconoclastia renuncia a (y denuncia) las prácticas imaginarias en torno a la imagen. Una imagen de yeso, nada más: no hacer nada más ante ella. Por eso se las abandona, se las expulsa del culto, se las desintegra, se impugna su cuidado como superfluo. El punto es que ambas, secularización y sacralización, son formas de la práctica, se hacen.

Al parecer, el único punto de acuerdo entre unos y otros, iconoclastas e iconólatras, es que la imagen es una cosa, una figura de yeso o granito. El desacuerdo recaería sobre todo lo demás. Realizar prácticas en torno a imágenes (o no realizarlas) es lo que produce que éstas sean 'algo más' o 'nada más' que puro yeso, granito, madera o metal. A través de las prácticas imaginarias la materialidad misma queda comprometida y transformada. Parece que no es necesario apelar a una metafísica de la autonomía de lo sagrado para comprender el estatus de las imágenes si observamos la capacidad que tienen las diversas maneras-de-hacer de incorporar a éstas en relaciones de sacralización o secularización. Las prácticas de devoción no serían entonces consecuencia del (misterioso) encuentro de hombres y mujeres con cosas sagradas en el mundo sino más bien la existencia de cosas sagradas –vivas, poderosas, más-que-humanas, capaces de producir e intercambiar- sería consecuencia del establecimiento de relaciones especialmente intensas entre devotos y materiales, relaciones basadas en prácticas que comprometen el cuerpo y lo mantienen en relación con dichos materiales. Veamos ahora cómo se manifiestan estas prácticas en las fiestas marianas de Ayquina y de Catamarca, donde predomina la sensorialidad en las relaciones con la imagen-sagrada.

Imagen N°1: Devotos tocan la efigie mariana



Fuente: elaboración propia

2. La imagen, la historia, el mito

Entre el encuentro con Adriana en la iglesia de Cupo y la siguiente vez que nos vimos en la fiesta de Guadalupe en el pueblo de Ayquina, pasaron un par de años. Adriana llegó a la fiesta peregrinando desde Paniri, cargando un estandarte y formando parte de la comitiva de San José que, en el marco de la intensa vida social que llevan las imágenes sagradas, visitaba a Guadalupe en su fiesta anual. En este caso, Adriana y los habitantes de Paniri,

Turi, Cupo y otros pueblos de los alrededores llegaban a sumarse a una celebración donde los campesinos y pastores constituyen una minoría que se suma a varios millares de peregrinos que vienen desde Calama, principal ciudad minera de Chile, a festejar, bailando y cantando.

En el pueblo de Ayquina son alrededor de cincuenta mil los devotos que celebran a la Virgen Guadalupe cada año (Mercado 2014; Palma 2016). Al iniciar septiembre se juntan mineros, comerciantes, profesores, jubilados, estudiantes, campesinos de los alrededores y, en general, familias de las más diversas procedencias del amplio mundo que llamamos, no sin ambigüedades, popular. Algunos empobrecidos, otros enriquecidos. Todos concurren a celebrar la natividad de Nuestra Señora. Son miles quienes gritan hurras a la Reina del Desierto al llegar la medianoche del siete de septiembre. Hacia esa fecha, los cuerpos, que “incorporan la fe” (Mercado 2012, 3), no han parado de bailar en torno a la imagen por varios días. Lo han hecho en todas las fases de la fiesta: en la entrada, en el saludo, durante los turnos, y bailarán aún durante toda la noche del alba, la procesión y las despedidas que le siguen. Esas despedidas también se cantan, y se lloran. El vínculo con la imagen es intenso. Se exacerban ciertas formas de relacionalidad, destacando especialmente la práctica táctil de los devotos con la imagen.

Tocar la imagen y dejarse tocar por ella, por sus vestimentas, es fundamental en la gestualidad que hace participar a los devotos en el *reino* que propone la imagen –e inmediatamente enmiendo las palabras: la imagen propone un esquema de relaciones (un reino) sólo en la medida en que los devotos ya han *imaginado* un sinnúmero de gestualidades, movimientos corporales y formas de hablar frente a ésta. Por ser las prácticas tan variadas y estar cambiando con frecuencia no es posible concebirlas como un sistema racionalmente ordenado, aunque se ordena en la práctica. Y la unidad en torno a la cual se ordena dicha variedad es atribuible a la personalidad más señera: la imagen de María que es diosa del cielo (*regina coelis*) y de la tierra (*pachamama*). Esta dualidad se expresa fuertemente en Catamarca donde hay dos lugares para visitar a la Virgen: la gruta de Choya, a las afueras de la ciudad, donde los españoles arrebataron el mentado pedazo toscó

de granito a quienes ya le bailaban y cantaban en el lugar; y la catedral basílica, saturada de pompa vaticana, donde se encuentra el camarín de la Morena del Valle. La gruta es bastión popular, mientras la catedral es templo de una élite orgullosa de su pasado colonial. Incluso, según dicen, hay dos fiestas: la de diciembre, que es de los peregrinos pobres, y la de abril, fecha que conmemora la coronación oficial de la Virgen, que es de los ricos. Esto no impide los intercambios y las negociaciones: con un Iglesia de gran fortaleza todos los cultos, tanto de Choya como de la Catedral, así como las prácticas mágicas (bendición de objetos, de personas, recitación de oraciones eficaces, etc.), son administrados por sacerdotes. Pero las prácticas imaginarias populares también ocupan los espacios oficiales. Recuerdo haber estado en la catedral en la noche de víspera de la fiesta el 7 de diciembre viendo llegar a decenas de peregrinos desde Santiago del Estero, Tucumán, La Rioja y alrededores de Catamarca. Llegaban en bicicleta, en moto, en autos, en buses, pero sobre todo caminando. Tres, cuatro... hasta siete u ocho días peregrinando por caminos abrasados por un sol imposible. Al llegar, los peregrinos rodeaban masivamente la imagen, circulaban en torno a ella. Muchos hacían el recorrido de rodillas desde la plaza de la ciudad hasta el altar de la catedral, para llegar prácticamente arrastrando el cuerpo, como si se quisiera estar más cerca de la tierra, a ras de suelo, como decía José Luis Grosso: “con un sentido pedestre y mugriente”¹. Van llorando, empujados por el apoyo y el aliento de sus amigos y familiares que los secundan lentamente a su lado. Al llegar frente a la virgen lloran con más fuerza, la miran con expresión dolorosa. La contemplan. La tocan con la mirada.

La discusión sobre la trayectoria local de la imagen ha sido, en Catamarca, objeto de largas discusiones. Habiendo llegado la imagen hasta el pueblo de indios de Choya, donde fue venerada por los habitantes del lugar, fue posteriormente arrebatada a éstos por un encomendero de apellido Salazar. Éste la ubicó en el Valle Viejo, en la ermita de San Isidro, pero sólo temporalmente ya que fue finalmente trasladada a la ciudad para permanecer en la catedral y ser coronada posteriormente por el Vaticano, de eso hace ya casi un siglo. Su vida social está marcada por los muchos milagros que ha realizado, pero

¹ Recojo esta expresión usada por J.L. Grosso en conversaciones que sostuvimos en el seminario dirigido por él en la Universidad Nacional de Catamarca, conversaciones que giraban en torno a las ideas de Rodolfo Kusch, Jacques Derrida, Jean Luc Nancy y Maurice Merleau Ponty.

sobre todo por algunos que resultan especialmente polémicos y que refieren a su intervención en batallas que habría decidido en favor de los españoles cuando éstos guerreaban con los calchaquíes. Esta Virgen, triunfante y guerrera, es la “Virgen historiográfica” (Rementería 2015, 10) una diosa de la conquista, favorecedora del esfuerzo colonial². En contraste con ésta, pero a partir de la misma imagen, está la “Virgen de los sentidos” (Rementería 2015, 10), que es de devoción popular, objeto de sentidos sensibles y de un “culto que revive al mito silenciosamente en el clamor expresivo de los pueblos [...] La Virgen del Valle se hace presente, ya no para hablar con ella, sino para callar con ella: cargándola en andas, poniéndole una vela, sacándola de su sitio, haciéndola caminar, pues la Virgen necesita sacar la ‘malicia’ (*poca creencia*) que hay en las casas” (Rementería 2015, 16-7). Cuando observamos la larga historia en que la imagen de la Morena del Valle ha participado como protagonista no parece demasiado atrevido postular que las prácticas imaginarias modulan relaciones de poder en Catamarca, aquellas en que se disputa la forma de usar el espacio y el tiempo, los lugares y el calendario.

Pensemos ahora en el origen mítico de la imagen de Guadalupe de Ayquina. El relato que a menudo se reproduce, oralmente y por escrito, sigue un clásico esquema de apariciones marianas³: dos niños de Paniri jugaban junto al río en la quebrada cuando encontraron una

² Algunos de los hitos de construcción social de esta Virgen Historiográfica los encontramos ya en 1764 cuando se levantó una *Información Jurídica* de los milagros atribuidos a la acción de la Virgen del Valle. Posteriormente, en 1897, el conocido sabio catamarqueño Lafone Quevedo publicó una *Historia de la Virgen del Valle*, abriendo paso a las indagaciones del sacerdote Antonio Larrouy quien en 1915 publica los *Documentos relativos a Nuestra Señora del Valle y a Catamarca* y, en 1916, la canónica *Historia de Nuestra Señora de Valle*. Ambos, Quevedo y Larrouy, escribían contra Pascual Soprano, sacerdote italiano que en 1889 había publicado *La Virgen del Valle y la conquista del antiguo Tucumán*. Como hemos visto anteriormente, Adán Quiroga, el arqueólogo pionero del valle catamarqueño, publicó también en 1929 un conocido escrito sobre la Virgen del Valle y sus intercesiones en la conflictiva historia local: *La tradición religiosa, la virgen del valle y la epopeya calchaquí*. La producción textual se extiende durante el siglo XX, contando no sólo material historiográfico propiamente tal sino también literario, como el *Loor de Nuestra Señora la Virgen del Valle* de 1941, escrito por Juan Oscar Ponferrada. Y se extiende hasta la actualidad en textos como el del presbítero Alberto Miranda que en 1994 publica una *Historia popular de la Virgen del Valle*, “historia milagrera” me decía Marcelo Gershani, caracterizándolo como un esfuerzo absolutamente opuesto al realizado por Larrouy casi un siglo antes. Habría que mencionar también *Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca* de 1990, escrito por dos conocidas historiadoras, Ana María Lorandi y Ana Schaposchnik. Mayores antecedentes sobre la historiografía de la Virgen del Valle en Gershani (2013) quien se erige en la actualidad como el principal continuador de esta tradición.

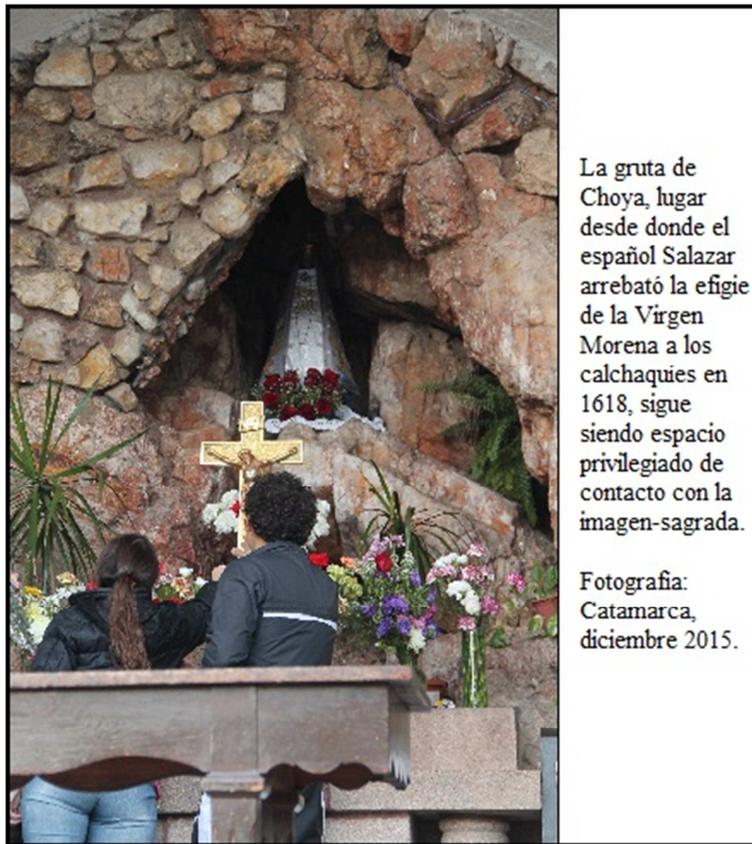
³ Honorario Velasco ha presentado un esquema de las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes en España, esquema que coincide plenamente con aquel que se observa en el mito ayquineño: el hallazgo es

pequeña imagen de la Virgen, una imagen “‘chiquitita’, como ‘güagiüita’ o ‘muñequita’” (Castro y Martínez 1996, 78). Una vez hallada la imagen es llevada repetidas veces a un oratorio en Paniri que está “en la punta” (ibid. 78), a mayor altura respecto a la quebrada donde fue hallada. Pero la imagen desapareció y fue hallada nuevamente en Ayquina, donde se construye su santuario y desde donde no se ha vuelto a mover. Según explican Castro y Martínez (1996), “el mito daría cuenta del ‘origen’ de la iglesia y consecuentemente, del poblado (que está aglutinado en torno a ésta). Dos lugares son puestos en oposición: Paniri, poblado prehispánico y Aiquina, hasta donde suponemos, de origen colonial” (78). Además, los autores nos recuerdan que la pequeña imagen encontrada inicialmente recuerda a las recurrentes representaciones “miniaturizadas” de las divinidades andinas (1996, 78). Si bien el mito de hallazgo de la imagen está en el origen del pueblo de Ayquina, no significa que éste haya sido concebido inicialmente como un centro sacralizado –como si podría serlo Isluga en Tarapacá. Habitado establemente desde el siglo XVII, el despoblamiento de Ayquina y su “funcionamiento como santuario con motivo de las fiestas de la Virgen de Guadalupe, responderían más bien a una dinámica actual en razón de procesos emigratorios y no a una localización y urbanización especialmente concebidas como sagradas” (77), lo que no es obstáculo para que sus habitantes narren “que antiguamente ellos no vivían en ese lugar y que ahora lo hacen por un acontecimiento divino, que sacralizó ese lugar” (77). Volveremos más adelante sobre la práctica de procesión en Ayquina, a través de la cual se vuelve a establecer la relación entre una de las oposiciones características de dicho territorio, entre lo alto y lo bajo, a través de la mediación de la imagen de la Virgen y su desplazamiento por ambos lugares.

usualmente realizado por un niño o un pastor (en este caso ambas cosas), es decir un personaje “sencillo” que no ocupa una posición prominente o de autoridad; el hallazgo no es voluntario sino que la imagen es la que se muestra y aparece; el lugar del encuentro está precisamente delimitado aunque el tiempo del mismo sea vago; se produce una resistencia de la imagen a ser trasladada a través del retorno (triple) al lugar en que fue hallada y, por último, se inicia un lento proceso de institucionalización de la devoción. La observación repetida de este esquema lleva a Velasco a plantear que la religiosidad popular debe ser siempre pensada como religiosidad local, es decir, “aportaciones particularizadas que las comunidades locales hacen a la religión universal” (Velasco 1989, 409). Sobre la mitología catamarqueña y los procesos de resignificación y resimbolización a partir de su circulación oral en fechas recientes véase (Costilla 2010).

Los poderes creadores de la Virgen se manifiestan en este estrecho vínculo entre aparición de la imagen y nacimiento del pueblo y el templo (Mercado 2012, 3). La imagen, a partir de su historia de aparición y asentamiento, comienza también a establecer vínculos con otras imágenes sagradas que constituyen, por su parte, referentes territoriales de los lugares aledaños (Santiago de Toconce, San José de Cupo, etc.). La historia de la imagen, sus movimientos, su habitar y sus contactos con las efigies vecinas son parte constitutiva del territorio, entendido este como espacio/tiempo configurado socialmente, lo que incluye a las agencias no-humanas o más-que-humanas que interactúan en él⁴.

Imagen N°2: Choya, antiguo lugar de culto



Fuente: elaboración propia

⁴ Una trabajo interesante en torno a las relaciones ecológicas entre agencias humanas y no-humanas en zonas rurales del norte argentino en Salvucci 2015.

3. Fiesta y sensorialidad

Decía anteriormente que las prácticas imaginarias son muy variadas pero tienen como denominador común la intensificación de la sensorialidad. La fiesta pone de manifiesto una dimensión multisensorial en que se yuxtaponen diversos elementos que apelan a la experiencia sensible y que se ofrecen, a su vez, a la interpretación de los sentidos (Martínez, 2014). Elementos sonoros, visuales, olfativos y kinésicos se muestran como formas de establecer la relación con la alteridad. Como se mencionó antes, una de las prácticas imaginarias que se ejecuta con notable intensidad es la del *tocar*. ¿Por qué resulta perentorio establecer relaciones táctiles con la imagen sagrada? Cuando hablamos de una práctica del tocar, ¿qué gestos, aspectos corporales y tácticas táctiles se agencian? La práctica del tocar es un mediatizador privilegiado de las relaciones entre los devotos y la advocación. Vale la pena insistir en que este es siempre un ejercicio multisensorial donde se producen desplazamientos como cuando se toca-sin-tocar, siendo la mirada⁵, desde la distancia, la encargada de alcanzar la imagen cuando ésta se aleja demasiado.

Pensemos en el *misachico*, un grupo que va en procesión hacia Catamarca al compás de la música y que lleva en andas, a través de largos caminos, una imagen de la virgen. Es una especie de ceremonia andante, móvil. Durante los días de fiesta varios misachicos llegan a Catamarca tocando tambores y flautas. Como todos los peregrinos, lo primero que hacen al llegar a la ciudad es visitar a la imagen. Pero ellos ya llevan una imagen. Durante los días de fiesta recuerdo haber observado a un misachico de Tucumán que arribó a la aglomerada catedral catamarqueña llamando la atención de todos los presentes. Tras hacer su entrada, una vez junto al altar mayor, dejaron la imagen de la virgen que ellos cargaban en un costado y fueron a saludar a la imagen principal de la Morena del Valle. Repentinamente se abalanzaron innumerables manos y rostros hacia la imagen recién traída por el misachico desde Tucumán. No deja de ser una actitud llamativa. Era una imagen que recién había llegado, sin los adornos y lujos de la imagen principal –si es que la podemos llamar así– que

⁵ Es, en gran medida, lo que David Morgan llama *mirada sagrada (sacred gaze)*: “is the manner in which a way of seeing invests an image, a viewer, or an act of viewing with spiritual significance” (2005, 3).

los devotos ya llevaban mucho tiempo tocando y retratando con sus cámaras y teléfonos. Aunque sencilla o de aparición repentina, ninguna imagen se pasa por alto o se desprecia. Muchos se frotan el rostro con el manto de la pequeña imagen traída desde Tucumán, *toman gracia*, la besan y acercan a sus niños para que puedan tocarla. A esas alturas resultaba evidente que todas las imágenes, en un contexto adecuado, pueden ser objeto de prácticas de sacralización.

Imagen N°3: Misachico peregrino en Catamarca



Fuente: elaboración propia

Acariciar el traje, besar el manto, tocar la imagen y redirigir inmediatamente la mano al propio cuerpo. El (con)tacto es performativo: en él se realiza el sentido de su hacer. Hay algo particular en el esfuerzo por tocar la imagen sagrada: contagiarse, impregnarse, comprender-se a través del contacto corporal. Es un sentido epidérmico puesto en juego: el cuerpo dirigido al contacto para asegurar la relación. Literalmente, *tomar (la) gracia...*

tomarla con la mano o con la mirada ¿Magia de contacto, de contagio? Veremos. Lo interesante es que el cuerpo devoto, aquel que orbita la imagen, tiende a abalanzarse sobre ésta, buscando el contacto. Son, en muchos casos, gestos y acciones de *auto-bendición*⁶. En este sentido, es importante notar el cuidado y la precisión con que se toca. Se toca para saludar, se toca para rogar, se toca para despedirse de la fiesta, pero siempre cuidando y midiendo el gesto. Nunca es un contacto torpe o brusco, aún en el tumulto y la exaltación. En este sentido, son muchas las tácticas-táctiles que en estas ocasiones se despliegan.

Michel de Certeau distinguía entre dos lógicas de la acción: estratégica y táctica. La primera se refiere al “cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un ‘ambiente’” (1990, 50). La estrategia supone la posibilidad de contar con un lugar propio que sirve de base “a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta. La racionalidad política, económica o científica se construye de acuerdo con este modelo estratégico” (*Ibíd.*). Por otra parte, la segunda lógica de la acción, la táctica, se refiere a “un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro” (*Ibíd.*). En el caso de las prácticas realizadas bajo una lógica táctica el otro “se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia” (*Ibíd.*). Resulta interesante esta distinción para pensar las maneras-de-hacer ante la imagen de Guadalupe o de la Morena del Valle, especialmente en el caso de la práctica del tocar. La relación que se genera con la imagen es de una intensidad tal que se está mezclado con el otro, no puede mantenerse a distancia.

⁶ Debo a Eugenia Bridikhina la sugerencia de este término de auto-bendición para caracterizar estas prácticas. En una conversación sostenida en las VI Jornadas sobre Religión y Poder en la Universidad de Salta, a propósito de las prácticas festivas en Ayquina y Catamarca, la profesora Bridikhina sugirió una analogía con la práctica católica ortodoxa de tocar íconos para luego llevar la mano al propio cuerpo y persignarse. Así, la auto-bendición formaría parte de una auto-gestión de la espiritualidad que se observa en numerosos cultos y que se hace más evidente en espacios donde la presencia clerical ha sido históricamente más débil –como en Ayquina y la puna de Atacama en general- aunque no exclusivamente en dichos espacios.

Tocar la imagen constituye lo que podemos denominar una táctica-táctil que, como explica de Certeau, “no dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias” (1990, 50). En Ayquina, esta táctica se despliega en el saludo, cuando se ruega ante la imagen por un favor, cuando los devotos se promesan, cuando se sacralizan objetos al contacto con ella, en las despedidas y en una multiplicidad de momentos en que simplemente se acaricia, besa, aprieta o roza la imagen y sus vestimentas; en todos estos esfuerzos los devotos están, parafraseando a de Certeau, cogiendo al vuelo las posibilidades que se les presentan, jugando constantemente con lo que acontece para hacer de ello ocasión de un contacto (*Ibíd.*).

En lo que constituye un simple saludo o despedida de la imagen sagrada ya es posible comprender la intensidad que moviliza las tácticas del hacer: estar frente a la imagen sagrada es abrirse a la intensidad de una presencia en torno a la cual gravitan cuerpos pero también una multitud de músicas, sonidos, miradas, movimientos, murmullos, es decir, en un contexto de radical inapropiabilidad a causa de su complejidad y de la multisensorialidad que implica su experimentación. No significa esto que los devotos, en el marco de la (re)producción anual de la fiesta, no tengan estrategias que, a través de cálculos objetivos, busquen producir un lugar propio, incluso institucional, que les permita vincularse con una exterioridad de la cual es posible distinguirse claramente y frente a la cual pueden, a veces, capitalizar –y habría que pensar bien qué tipo de recursos son los que realmente les interesa capitalizar. Pensemos simplemente en las relaciones políticas, identitarias⁷ y económicas que mantienen en Ayquina las agrupaciones de bailes religiosos (Asociación de Bailes Religiosos y Central de Caporales, con 3 bailes el primero y 43 el segundo), la Iglesia Católica e instituciones de gobierno (Municipio, Servicio de Salud, Gobernación, etc.). O, en el caso ya mencionado de Catamarca, el antagonismo elaborado a

⁷ Sobre las tensiones y configuraciones identitarias y de legitimación que se ponen en juego en los bailes religiosos y que, desde esta perspectiva, podrían ser pensadas como *estrategias* véase (Mercado 2014) y (Guerrero 2015).

partir de la oposición entre una virgen historiográfica y una de los sentidos. Sin embargo, en el marco de las prácticas imaginarias festivas el espacio propio, estratégico, se desdibuja:

“debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo [...] Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas. Lo hace en momentos oportunos en que combina elementos heterogéneos [...] pero su síntesis intelectual tiene como forma no un discurso, sino la decisión misma, acto y manera de ‘aprovechar’ la ocasión [...] Y también, más generalmente, una gran parte de estas ‘maneras de hacer’: éxitos del ‘débil’ contra el más ‘fuerte’ (poderosos, la enfermedad, la violencia de las cosas o de un orden, etcétera), buenas pasadas, artes de poner en práctica jugarretas, astucias de ‘cazadores’, movilidades maniobreras, simulaciones polimorfas, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros. Estas realizaciones operativas son signo de conocimientos muy antiguos” (de Certeau 1990, 50).

Que la táctica-táctil depende del agenciamiento de posibilidades que están a la mano puede ser observado en una de las formas indirectas que toma la práctica de tocar: el tocar cosas que tocan la imagen y, de una manera aún más compleja, un tocar cosas que tocan-sin-tocar la imagen. Me explico. El primero de estos casos corresponde, por ejemplo, a la consagración de trajes de baile, réplicas de la virgen, estandartes u objetos similares que se presentan ante la imagen y que se ponen en contacto con ella con el fin de ser consagrados. El segundo caso es posible ejemplificarlo en Ayquina con las miniaturas de casas que construyen los devotos en el desierto cuando la Virgen recorre el lugar en el marco de la procesión del día 8 de septiembre. En este último caso el aspecto táctico resulta notorio: la Virgen sale de la quebrada para circular por el desierto y es precisamente en ese momento en que los devotos deben presentar a su paso las minúsculas construcciones de piedra que representan sus peticiones. En su mayoría son pequeñas casas que, en su paso, la Virgen toca sin tocar. Volveremos sobre estas peticiones materiales en el tercer capítulo donde abordaré las *prácticas votivas*, aquellas en que los fieles se vinculan con figuras y objetos producidos a escala o en serie, y que tienen como destino entrar en contacto con otros materiales sacralizados o bien pasar a formar parte de sus espacios cotidianos.

El tocar es una destreza y una certeza del sentido, un hacer-con-sentido. Parece ser que la creencia no subyace ni es anterior a la práctica del contacto, como una representación mental que determina una acción. La creencia no está sino en ese hacer a partir del cual se establece la relación⁸. En Catamarca cuando no se puede tocar la imagen, dada la distancia, entonces se toca lo que está más cerca de ella. No es raro entonces que la barra de madera en que se apoyan los peregrinos para arrodillarse frente a la imagen sea besada y acariciada constantemente. Se toca también la imagen con la mirada del ojo y con la mirada mediadora de artefactos tecnológicos, con las innumerables cámaras de fotos que se encienden dentro del templo y que reproducen imágenes que pasan a formar parte de los archivos personales de los devotos.

Imagen N°4: Prácticas imaginarias en Choya



Fuente: elaboración propia

⁸ Encontramos también esta idea en Morgan cuando afirma: “*Practice is far more constitutive of belief than creedal affirmation is*” (2005, 7).

4. Las andanzas de la imagen

Anteriormente me referí brevemente a la procesión, una práctica colectiva que vincula a los devotos directamente con la imagen sagrada pero que también pone en relación a ésta con el espacio local. Mencioné que la procesión es ocasión de variadas tácticas-táctiles de contacto con materiales sagrados. Combina una dimensión temporal acotada, aunque de gran intensidad, con una dimensión espacial en que la imagen sagrada difunde su poder a través de su simple andar. La procesión, esa estereotipada andanza de la imagen sagrada por el espacio local es, sobre todo, un sacar en andas. Considerando la serie de tensiones sociales que se encuentran de frente en la fiesta, creo que es posible sostener que en este sacar en andas a la imagen por parte del pueblo hay también un arrebatar o, mejor aún, un recuperar: recuperar la imagen desde el templo hacia la exterioridad, sea poblada o no. Es también recuperar la imagen desde el clero para el pueblo. Es una disputa sin duda antigua, revivida pero delimitada gracias a la estereotipada performance que es la procesión⁹. Es por esto que la peregrinación, aunque sea un momento casi de cierre de la fiesta, ocupa un lugar central en ella: es el momento de la exterioridad, de la andanza multitudinaria al aire libre.

Esto es notorio en la procesión en Ayquina, donde se saca en andas a la imagen fuera de los límites del pueblo. Por ser Ayquina una quebrada se establece un natural contraste con el desierto que se extiende por sobre ella. Como se explicó más arriba, la procesión trabaja sobre esta dicotomía, llevando la imagen de Guadalupe desde la quebrada hacia el desierto y retornando luego a aquella. Se restablece así la relación simbólica entre lo alto y lo bajo, oposición característica de este territorio. En el marco de este desplazamiento hacia la exterioridad pero cuyo fin es siempre retornar, la imagen se encuentra en el desierto con las

⁹ Permítaseme remitirme a dos casos que me ha tocado observar de primera mano. No es del todo extraño que se den en Ayquina algunos altercados verbales entre devotos y sacerdotes a propósito de los cuidados y los protocolos que son debidos a la virgen. “Te crees dueño de la virgen, conchetumadre” -le espetó un peregrino al Rector del Santuario cuando encontró resistencia por parte de éste para acercarse a la imagen de la Chinita. Pasado el altercado, Patricio, el sacerdote, no estaba sorprendido, pareciendo comprender claramente las consecuencias políticas de su rectorado sobre el popular santuario. Por otra parte, presencié hace unos años en Curimón, en la zona central del país, una agitada discusión entre los encargados de cargar al santo y el sacerdote del pueblo. Vociferaron y midieron fuerzas tironeando las andas de la imagen hasta que la disputa se resolvió en la medida que no se alteró el recorrido tradicional de la procesión.

montañas tutelares -el Paniri, San Pedro y San Pablo-, con el cielo raso, con las vegas donde se alimentan los animales y donde trabajan los pastores. Incluso, a medio camino de la procesión, hay una pequeña casa donde la imagen se detiene y donde puede descansar, ofreciéndole albergue por unos momentos en el desierto que constituye el afuera del pueblo de Ayquina. Así, el espacio es también alteridad que se consagra en la medida que interactúa con la imagen que lo recorre.

Mapa N°2: Recorrido de la procesión de Guadalupe en Ayquina, 2015



Fuente: elaboración propia a partir de Google Earth

Pero la imagen-sagrada, agenciando la sacralización de los elementos presentes en el espacio, se desplaza en un lugar lleno de intencionalidades. A partir de sus trabajos etnográficos en el noroeste argentino, especialmente en la zona de Jujuy, Mario Vilca ha insistido en el carácter de alteridad interpelante que adquiere el espacio andino:

“Hay lugares que pueden “comer”, “soplar”, “marar”, “asustar”, “aykar”, “agarrar” o “quitar el ánimo”. Lugares relacionados con el agua, (“ojos” de agua, manantiales, lagunas); espacios donde han vivido poblaciones nativas, prehispánicas (“antigales”, “casas de los antiguos”); o lugares donde ha caído el rayo, entre los principales. También se los percibe como poblados de seres que afectan a quienes pasan por el lugar sin el debido cuidado. Encontramos también objetos, animales o vegetales investidos del poder de afectar al sujeto [...] Es en

este sentido que se percibe al espacio como un “otro” que interpela como “experiencia” irrebasable” (2009, 247).

En contraste con la noción estetizante y turística del espacio como “paisaje” o como “medio ambiente” en el ecologismo, Vilca insiste en la alteridad irrebasable del espacio como un otro que, en cada caso, interpela a quienes lo habitan, visitan o, como en el caso de las imágenes sagradas, lo recorren sacralizándolo.

Así mismo, en la procesión de Catamarca es posible observar tácticas-táctiles aunque en un contexto muy diferente. En esta procesión multitudinaria¹⁰, urbana y estrictamente controlada por el clero y otras instituciones afines a este, la Virgen va escoltada por una guardia armada del ejército¹¹. Por lo mismo, al ser muy difícil acercarse a la imagen, los devotos estiran las manos con objetos en dirección a la imagen. A lo largo de su andanza ponen figuras de vírgenes y santos en las ventanas de las casas y otros llevan varias de estas figuras en sus manos siguiendo la procesión. El andar de la imagen, su paseo por la ciudad –que aunque es lento es intenso- sacraliza el espacio, las calles y sus casas por un contacto en desplazamiento. Tocar-sin-tocar, al menos no directamente. Parece ser que el itinerario de la procesión, que lleva a la imagen por el centro de la ciudad, sin jamás salir de él, se asocia en Catamarca al férreo control que ejerce el clero sobre la imagen y que la mantiene en los límites del poder de la urbe, es el orden de la Virgen historiográfica. En este caso, el cerrado circuito procesional que se desplaza por el centro urbano se ve contrapesado por la intensa circulación devocional que durante esos mismos días se acrecienta en la gruta de Choya, a las afueras de la ciudad, donde está la imagen de la Morenita en el mismo lugar rural e indígena donde fue originalmente hallada la Virgen de los sentidos. Más que una replicación o una duplicación es una conflictiva simultaneidad en la devoción, una disputa desde los espacios que dan cuenta del origen histórico de la divinidad así como también una disputa por los espacios que son sacralizados por el desplazamiento de ésta.

¹⁰ La procesión del 8 de diciembre del 2015 era una verdadera marea en un día de tremendo calor. El diario “La Unión” informó al día siguiente que entraron a Catamarca 160.000 personas durante la semana previa. Cerca de 200.000 habrían participado en la procesión, la más grande realizada hasta la fecha.

¹¹ Algunos aspectos de la procesión en Catamarca recuerdan elementos de las manifestaciones de poder características de las fiestas cívicas, véase (Bridikhina 2009).

Mapa N°3: Recorrido de la procesión de la Morena del Valle en Catamarca, 2015



Fuente: elaboración propia a partir de Google Earth

Ahora bien, las prácticas imaginarias forman parte de un conjunto amplio de prácticas de sacralización de objetos. Me he concentrado en describir la forma en que se establecen relaciones con imágenes principalmente a través del tocar y sus diversas formas, así como también he descrito brevemente las formas en que la imagen puede entrar en contacto con espacios que en su desplazamiento sacraliza. Este punto de vista, que pone el acento en los sentidos sensibles, nos ofrece un camino fenomenológico para abordar las interrogantes planteadas en torno a la manifestación de lo sagrado en el mundo profano. He iniciado el recorrido planteando un acercamiento desde las prácticas de los actores sociales para, desde ahí, pensar la fiesta y las sacralizaciones que en ella se producen. Queda por ver qué contextos y prácticas posibilitan el uso secularizado de los objetos y espacios que ya hemos mencionado. Pero para ello debemos primero hacer una revisión de qué se ha entendido hasta ahora por secularización y hasta qué punto dicha noción define la forma en que se han pensado, y se ha olvidado pensar, las prácticas festivas populares.

Imagen N°5: Procesiones en Catamarca y Ayquina



Fotografías: Catamarca, diciembre 2015/ Ayquina, septiembre 2015.

Fuente: elaboración propia

CAPÍTULO II

1. Prácticas que hacen sentido

En el capítulo anterior se caracterizó una práctica ampliamente observable en las fiestas de Ayquina y Catamarca: tocar imágenes. Es notoria la disposición del cuerpo devoto al encuentro con otros materiales, un estar volcado a relacionarse con éstos a partir del tacto. A ratos resulta inevitable pensar que se está llevando a cabo una magia de contacto. Si hacemos caso de algunas antiguas ideas, como las de James Frazer, la magia se apoya en un doble principio: el de asociación por contigüidad y el de asociación por analogía. El primero soporta el tipo de magia llamada contagiosa, cuya eficacia se basa en la contigüidad espacial y la directa manipulación de los materiales sobre los que se busca producir un efecto. El segundo principio soporta otro tipo de magia llamada imitativa, cuya eficacia opera por analogía entre los objetos manipulados mágicamente y aquellos sobre los que se busca producir efectos (Frazer 1956). Siguiendo a Frazer, Sigmund Freud concluía que ambos principios encuentran su síntesis en el *contacto*: mientras la asociación por contigüidad refiere a un contacto directo con los materiales, aquella por analogía refiere a un contacto en sentido figurado, a un ‘como si’ tocara el original (2015). Pensando ahora en las prácticas imaginarias festivas descritas en el capítulo anterior, éstas se presentan insistentemente orientadas a agenciar un contacto, sea contagioso o imitativo, con imágenes. Pero cuando observamos detenidamente la dinámica de las prácticas realizadas, el contexto social en el que se presentan y los sentidos que con sus palabras y movimientos los practicantes otorgan a esas relaciones, resulta difícil convenir en que las prácticas rituales se expliquen como resultado de la concreción de principios lógicos, como argumentaba Frazer y, seguidamente, Freud. La idea de que las formas colectivas de acción tienen su origen y su explicación en principios lógicos que rigen determinadas formas de conciencia se alinea usualmente a aquella idea según la cual las prácticas mágicas corresponden a formas de conciencia social infantil, fetichista, que encontrarán su superación en manos de una más transparente lógica racional-causal (Freud 2015). Así, la transformación de los principios lógicos movilizaría cambios conductuales. Desde este

punto de vista el vínculo entre conciencia y acción se daría en la forma de una causalidad que opera desde la mente hacia el cuerpo, realizando a través de este los diseños de aquella¹².

Frente a esta fórmula clásica que plantea la preeminencia de los principios lógicos por sobre las formas concretas de la acción, como si ésta fuera siempre el efecto o la representación empírica de los propósitos de una conciencia que ha llegado a términos consigo misma; frente a esta operación teórica, es pensable y observable que el contacto no responde a un principio lógico de asociación o imitación que opera en la práctica sino que, como Alejandro Haber ha dicho sobre la crianza o *uywaña*, “es pensado-en-la-práctica, en lugar de ser una teoría de la práctica es un teoría práctica, una *tekné* o semiopraxis” (2011, 164). Haber, que parte de las observaciones de Gabriel Martínez y Juan Van Kessel sobre la constelación lingüística aymara formada en torno a la raíz *uyw-* y el sentido de protección, cuidado y crianza mutua que trae aparejado, piensa esta teoría práctica de *uywaña* como una relación de relaciones, un metapatrón relacional que permite reconocer la multiplicidad rizomática de relaciones entre agentes humanos, animales y materiales en el contexto andino (Haber 2011). La idea de una teoría-práctica ha sido expresada también por José Luis Grosso en términos de semiopraxis o discursos de los cuerpos: “el ‘*conocimiento*’ aquí, en clave de *semiopraxis*, ya no será pensado no desde el elitismo ilustrado ni desde el neo-elitismo tecnocrático, sino desde la *dramática intercorporal de la acción*, donde tiene lugar la ignorada y paradójica *modernidad social*, que asola desde *pertenencias constitutivas no-modernas* la hegemónica Modernidad” (Grosso 2012, 96). Esta semiopraxis exige un desplazamiento de la comprensión desde el intelectualismo al sentido-en-la-acción (Grosso 2012, 97). La variedad de acciones que involucran tocar materiales constituyen prácticas en la medida que su realización es insistente, adquiere

¹² Wittgenstein manifestaba, en sus *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, su descontento respecto a las conclusiones de éste: “[e]s de todo punto destacable el que todas estas prácticas se presenten, por así decirlo, como estupideces. Pero jamás será plausible que los hombres hagan todo esto por pura estupidez [...] Frazer es mucho más salvaje que la mayor parte de sus salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión de un asunto espiritual como un inglés del siglo XX. Sus explicaciones de las prácticas primitivas son mucho más rudas que el sentido mismo de esas prácticas” (1997, 145ss).

regularidades temporales y espaciales, y forman parte de “*esquemas operatorios radicales, maneras-de-hacer*” (Grosso 2012, 99) que involucran a un colectivo. Barry Barnes (2001), en su estudio sobre las prácticas como acción colectiva, insiste en la importancia de pensar las prácticas como compartidas (“*shared practices*”) y en considerar que los acuerdos que se producen entre los agentes sociales se anclan siempre en una roca pragmática (“*agreement in practice*”). Pero también, y de manera fundamental, las prácticas sociales observadas son tales en la medida que generan un sentido de carácter sensible, es decir, son prácticas que hacen-sentido. Estas prácticas que hacen-sentido lo producen en relación con materiales que se impregnan de él y lo desperdigan. Materiales tales como imágenes que representan voluntades en cuerpos de yeso, piedra o madera. Imágenes de personalidades sagradas -hombres, mujeres y hasta niños- que, aunque sin carne ni huesos, controlan formidables caudales de favores y bendiciones terrenales. Son, como se ha mencionado antes, agencias no-humanas o más-que-humanas.

La impugnación de la supremacía de los principios lógicos como rectores de las prácticas sociales colectivas resulta especialmente compleja en lo referente a los rituales asociados a la tradición católica. El vasto desarrollo de los aspectos doctrinarios y de reglamentación del ritual constituye una característica típica del catolicismo y de su historia cultural. Por lo demás, el clero nunca ha ocultado su entusiasmo por presentar y difundir sus conocimientos teológicos bajo la forma de reglas de acción. Las élites que administran los bienes espirituales siempre han mostrado mayor pasión por la reforma moral del mundo que deseos místicos por distanciarse de él. Así, el desarrollo doctrinario realizado por un clero altamente burocratizado se ha puesto como principio que rige un culto cuya práctica, posibilidades de reforma y correcta ejecución le siguen como derivados. La íntima identificación entre teología canónica y culto oficial constituye la utopía de toda empresa evangelizadora y, de lograrse, constituiría la evidencia del poder de la palabra por sobre el cuerpo que se informa en consecuencia. En desajuste con esta visión, la religiosidad popular se plantea desafiante con la mentada primacía de la doctrina oficial por sobre la acción ritual. Las prácticas populares están a menudo más acá, y también más allá, de la doctrina. Pueden negociar con ella en torno a las formas de acceso a determinados bienes

espirituales, pero lo hacen en la misma medida en que producen su propio sentido. Sólo como ejemplo resulta interesante observar cómo se expresa esta relación –y también esta distancia- entre doctrina oficial y piedad popular en un documento como el de Puebla, que corresponde a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en 1979. Después de mencionar los aspectos positivos de la piedad popular (“el sentido de lo sagrado y trascendente, la piedad mariana, la capacidad para rezar, el sentido de amistad, la caridad y unión familiar, la capacidad de sufrir y reparar, la resignación cristiana en situaciones irremediables y el desprendimiento respecto de lo material”), se mencionan los aspectos negativos, tanto de tipo ancestral (“superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo”) como por deformación de la catequesis (“arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios”) (CELAM 1979, 80). A estos aspectos negativos de la piedad popular se agregan también:

“falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de prácticas religiosas del Oriente” (CELAM 1979, 130).

Hacia el final, los obispos instruyen medidas para enfrentar el desafío que plantea la religiosidad del pueblo: “No se prive al pueblo de sus expresiones de piedad popular. En lo que haya que cambiar procédase gradualmente y previa catequesis para llegar a algo mejor” (CELAM 1979, 136).

El desajuste entre religiosidad popular y doctrina oficial es enfrentado por el clero a través de la reforma moral y la catequesis doctrinaria. Pero el estudio de las fiestas de Ayquina y Catamarca muestra la posición secundaria que ocupa la doctrina respecto a las prácticas compartidas por los devotos. En estas fiestas se hace evidente que la devoción es algo que se hace y en este sentido responde a desarrollos paralelos y a menudo ajenos a las (teo)

lógicas oficiales. Esto queda bien plasmado en una formula conocida entre los bailarines del Alto Loa: “*el que baila, ora tres veces*”. Y si consideramos que en su origen rezar significa pedir, rogar, pero sobre todo hablar y hacer un discurso, entonces encontramos de forma muy precisa la valoración del movimiento y la expresión corporal como productor de discursos y sentidos, tanto o más eficaces que aquellos que utilizan códigos lingüísticos y representaciones mentales para operar¹³.

Imagen N°6: Baile Moreno Hijos de Guadalupe, Ayquina



Fuente: elaboración propia

¹³ Encontramos también en Grosso una visión similar respecto a la creencia: “La ‘creencia’ es una inclinación *práctica* que involucra una entrega ‘de cuerpo entero’ a la *comunidad de pertenencia*. Más que categorías (cognitivas), conforma ‘*esquemas operatorios*’ radicales, *maneras-de-hacer*. Lo *mítico*, la *fe*, la *creencia* son condición histórica *constitutiva*, mucho antes de ser comprendidas como configuraciones arcaicas de una pragmática (aún) no racionalmente ilustrada” (Grosso 2012, 99).

2. La trama de la secularización

Pero cuando intentamos comprender la forma en que las prácticas hacen sentido en su relación con ciertas imágenes, cuyas personalidades por lo demás son objeto de disputa y celosa doctrina, nos encontramos con una trama, construida por largo tiempo, cuya fortaleza consiste justamente en la afirmación de la primacía de los aspectos cognitivos por sobre los prácticos, del conocer por sobre el hacer. Es la trama de la secularización: un enlace múltiple de conceptos que las ciencias sociales han utilizado para caracterizar las relaciones entre modernidad y religión. La noción de secularización ha cumplido la función de relacionar el proceso de modernización, progresivo y acelerado, con las creencias religiosas, en lento y constante retroceso. Como decíamos, esta trama conceptual ha elaborado el problema de las relaciones entre modernidad y religión en términos de una primacía de los aspectos cognitivos por sobre los prácticos, como si fuera sobre todo un problema de desarrollo mental de la sociedad y de evolución de los estados de conciencia individuales y colectivos. De lo tradicional a lo moderno. De la superstición a la ciencia. Y, *last but not least*, del atraso al desarrollo. Haciendo caso omiso de las intensas interacciones entre religiosidad y procesos de modernización, la religiosidad popular se ha planteado en el pensamiento de la secularización como un invitado de piedra de la contemporaneidad. Así, esta trama de la secularización se fundamenta en un sesgo cognitivista que ha predominado a la hora de pensar la religiosidad en contextos modernos y que condiciona su permanencia o desaparición a los éxitos o fracasos de una educación moderna y secular de la conciencia. Pero, ¿implica la modernización de la sociedad el desvanecimiento de la experiencia religiosa colectiva? Frente a esta pregunta se han esbozado diversas respuestas. Pero antes de responderla es preciso notar que la noción de secularización se utiliza de múltiples maneras.

Malcolm Hamilton ha descrito los diversos caminos que ha tomado esta noción clave, distinguiendo seis significados posibles del término:

1. Secularización como un progresivo declive de la religión socialmente aceptada, de su prestigio y significado, pérdida que termina en una sociedad sin religión.
2. Entendida como la creciente preocupación por asuntos mundanos en oposición a aquellos supra-terrenales. Lo religioso y lo mundano se hacen progresivamente indistinguibles.
3. Secularización puede referirse también a la desconexión entre la esfera social y la religiosa, lo que conduce a una creciente privatización de la religión.
4. Como posibilidad de una religión antropologizada. Se observa en la transición de creencias e instituciones religiosas hacia formas no religiosas, transitando de justificaciones divinas a otras puramente humanas.
5. Secularización puede significar también la desacralización del mundo. La lógica de la explicación racional-causal cobra predominancia y expulsa los rasgos sagrados en la comprensión de la realidad.
6. Es posible entenderla también como el movimiento de una sociedad sagrada a una secular, en la medida que se abandonan los valores y prácticas tradicionales predominantes en favor de decisiones y acciones fundadas en bases racionales y utilitarias (1995, 166-7).

Creo necesario alejar la idea de secularización del sesgo cognitivista antes mencionado (como en las definiciones 2, 4 y 5), así como darle un nuevo rendimiento para el análisis social que la distancie también de algunas de las versiones totalizantes que suponen un homogéneo y masivo movimiento desde lo sagrado hacia lo secular (como en las definiciones 1, 3 y 6). En ese sentido, el desafío es rescatar una idea de secularización enlazada específicamente a las prácticas sociales, sin olvidar su necesaria y siempre presente contraparte, a saber, la sacralización.

De acuerdo a mis indagaciones, parece ser que el término *secular* habla tanto sobre el espacio como sobre el tiempo. Refiere, por una parte, a la vida terrenal, al mundo. De ahí que secularizar se use para indicar que algo o alguien se han vuelto mundanos, por oposición a aquellos materiales o personas que permanecen ligadas al ámbito de lo sagrado.

De ahí también su relación con el término *seglar* que designa a quien pertenece a la sociedad laica y está fuera del estamento eclesiástico. Por otra parte, *saeculum* es *el siglo* o aquello que dura por siglos. Es, sobre todo, una medida de duración mundana. Vida terrenal y duración temporal, coordinadas que ningún agente, humano o no-humano, puede ignorar. El límite de lo secular es lo sagrado, siendo aquello que se le opone radicalmente. Pero, ¿en qué sentido se le opone lo sagrado a lo secular? ¿Acaso lo sagrado es aquello que no tiene ni lugar ni duración? De acuerdo a lo visto en las fiestas, no parece ser ese el caso. Entonces, ¿cómo puede sostenerse esta extrema dicotomía? Sólo en apariencia. Al iniciar este trabajo nos preguntamos: ¿Cómo es posible que aquello que por definición es infinito, trascendente e inmaterial se presente de formas finitas, concretas y materiales? ¿Cómo es posible que lo más eminente, cuya existencia no está definida por límites temporales ni espaciales se manifieste a través de imágenes de yeso, piedra o madera? Preguntas metafísicas que, desde una perspectiva relacional de las prácticas tienen una respuesta cada vez más clara: todo aquello que es considerado sagrado forma ya parte del mundo y del tiempo: esa madera, ese yeso y esa piedra esculpida están entre los cuerpos, forman parte activa de sus intercambios y de los objetos con los que habitan cotidianamente. Son las prácticas las que tienen un sentido secularizador o sacralizador sobre diversos elementos en distintos momentos. Hemos hablado en el capítulo anterior del espacio como alteridad interpelante (Vilca 2009), lo que apunta al reconocimiento de las agencias no-humanas presentes en él. Esto nos obliga a considerar la polaridad secular/sagrado más bien como una diferencia que opera en los momentos de circulación o intercambio de objetos, momentos de circulación que exigen quehaceres distintos respecto a los materiales con que los cuerpos interactúan en el tiempo cotidiano y, con mayor intensidad, en el marco de las fiestas. Así, secularizar y sacralizar son dos formas del sentido práctico a partir de las cuales agentes humanos establecen o rompen relaciones con otras agencias no-humanas.

Pero antes de continuar desarrollando estas ideas, revisemos algunos hitos de la trama de la secularización. Como se dijo anteriormente, la idea de secularización la encontramos operando en algunas de las más conocidas estrategias teóricas que han buscado dar cuenta de la relación entre modernidad y religión. La conocida tesis del desencantamiento del

mundo, formulada por Max Weber (1983), como proceso a partir del cual el ejercicio de la magia, y en general de la religión, pierde su relevancia en la sociedad, constituye un hito fundamental en la reflexión sobre la situación de la religión en la sociedad moderna. Pero no sólo Weber, antes Marx (1966a), y después de él una abundante literatura en las ciencias sociales dio fuerza a la idea de que la modernidad desencadenaba un proceso de secularización en que la religión perdía progresivamente su centralidad en sociedades que se urbanizaban, educaban científicamente e industrializaban. Durkheim, preocupado de la crisis normativa que producía la modernización, pensaba en un proceso sustitutivo en que las funciones de adaptación social que había cumplido la educación religiosa debían ser cumplidas ahora por la educación laica y científica. En ese mismo sentido, el profesor sustituía al sacerdote y los poderes pastorales de la iglesia en decadencia eran urgentemente, ante el peligro de la fragmentación social, asumidos por el Estado Republicano (1974).

Posteriormente, científicos sociales europeos y norteamericanos elaboraron la explicación de este proceso de diversas formas. En términos generales podemos reconocer tres motivos recurrentes en estos planteamientos:

1. La secularización de la sociedad estaría determinada por transformaciones en la estructura económica a partir del desarrollo del capitalismo industrial, lo que inducía el desvanecimiento de la ideología religiosa frente al aumento del conocimiento instrumental y científico de la naturaleza;
2. Existiría una merma en las funciones legitimadoras proporcionadas por la religión, contribuyendo en su declive la introducción de nuevas formas de legitimación racionalizadas del poder (p. ej. mecanismos procedimentales, formal-legales, etc.);
3. Habría un agotamiento de las funciones sociales cumplidas por la religión, especialmente de la magia, frente a los avances científicos y tecnológicos, tanto más eficaces en el dominio de la naturaleza (Bruce 1992; Tschannen 1992).

Desde esta perspectiva la religión se aminora, se oculta, tiende a desaparecer acosada por la implacable lógica de desarrollo industrial, por la racionalización en el ejercicio y la legitimación del poder, así como la propia impotencia de la religión para subyugar el cosmos frente a una ciencia que sintetiza, de forma cada vez más elegante y eficaz, los secretos biológicos, físicos y químicos de una naturaleza que se entrega mansamente al escrutinio racional. En este sentido, los países de occidente que se industrializaban, urbanizaban y masificaban la educación científica de sus pueblos comenzaron a representar el futuro de toda sociedad que se insertara paulatinamente en los rieles de la modernización económica y cognitiva. Frente a esto, no sería posible ya ofrecer un sentido religioso coherente del mundo, dicho sentido debía ser buscado en otras fórmulas, en otras prácticas y en otras instituciones. La sociedad moderna se entiende en este contexto como una sociedad en que gradualmente se han descentrado las imágenes del mundo (Habermas 1987), haciendo a la religión pasar de un lugar central a uno periférico.

El proceso de secularización fue comprendido por mucho tiempo como una especie de macro tesis evolutiva de la sociedad (Wallis y Bruce 1992), es decir, como un movimiento direccionado, de carácter estructural y, por ende, observable en el largo plazo. Pero la afirmación del proceso de declinación de la religión -proceso de carácter esquemático y paradigmático para las sociedades que se modernizaban siguiendo la ruta de las sociedades industriales de occidente- era posible en la medida que se sostuviera la existencia de una “edad de oro de la religión” (Tschanen 1992, 167): un tiempo primigenio en que estas sociedades habían vivido plenamente bajo su dominio y en convencida creencia. Sólo a partir de dicha edad de plenitud de la fe es posible imaginar su continuo decaimiento y finalmente su ocaso. Evidentemente, la elaboración de esta trama respondía a ciertos hallazgos históricos concretos. Las sociedades occidentales vivieron y practicaron la laicización de sus instituciones a veces de manera violenta y acelerada, otras veces de manera gradual (Blancarte 2014). Pero esto no supuso, necesariamente, una determinación directa desde dicha laicización institucional hacia la secularización de la cultura. Sin embargo, la trama fue difundida por sus seguidores en las ciencias sociales pasando por alto los límites que la experiencia histórica imponía. Se estableció la secularización como clave

para entender el vínculo refractario entre modernización y religiosidad, aplicable a toda sociedad, asumiendo el carácter lineal de la transición desde una época de esplendor de la fe hacia una de científica incredulidad y asumiendo también una determinación normativa desde instituciones laicas sobre prácticas culturales que se suponían moldeables por la racionalización institucional. Por bastante tiempo la trama de la secularización prestó poca atención a las interacciones, las complicidades, las dualidades, las convivencias y las tensiones que se producían entre procesos de modernización y prácticas de religiosidad.

Imagen N°7: Ofrenda campesina en Choya



Fuente: elaboración propia

3. Algunas recepciones latinoamericanas

¿Cuál fue la recepción que tuvo esta trama de la secularización en la América Latina (inconclusamente) modernizada? Es posible afirmar que la tesis clásica de la secularización

antes reseñada tuvo una doble recepción en el pensamiento de Nuestra América. Por una parte, fue aceptada acríticamente por la sociología de la modernización y el desarrollo. Desde este lugar, la secularización fue pensada como la necesaria resolución del desequilibrio entre los elementos del progreso material y científico y los remanentes culturales tradicionales que conviven en las sociedades en vías de modernización. Las sociedades en transición desde lo tradicional hacia lo moderno, tan esquemáticamente descritas por Gino Germani (1965; 1969), se enfrentaban a la pervivencia de una serie de formas de pensamiento opacas a los planificadores de la modernización y que eran consideradas características de la mentalidad arcaica o pre-moderna. La dualidad que enfrentaba el continente, esa coexistencia de patrones modernos y tradicionales, era un problema económico pero también cultural. Lo deseable, o acaso inevitable, era que dicha tensión se resolviera en favor de una mayor racionalidad de las relaciones sociales. A menudo, las formas de pensamiento pre-moderno (que abarcan la religión pero también todo el *folklore* y el sentido común tradicional) fueron vistas como obstáculos para el desarrollo, en el entendido que este último denotaba un proceso total de cambio social hacia la modernización. Esto echa luces sobre algunas características paradójicas de este planteamiento. La idea del desarrollo –el cambio social programado que se plantea metas (p.ej, logros en la industria y la urbanización, en la alfabetización e institucionalización de la ciencia, etc.)- se posicionará como un fenómeno a gran escala que se despliega en la sociedad. Por muy materialistas o idealistas que resultaran los planteamientos desarrollistas, la religiosidad siempre aparecía como un problema de conciencia atrasada, ilusoria o fetichista, haciendo caso omiso de la dimensión práctica y al carácter *incorporado* que ésta siempre presenta. Ante el incumplimiento del axioma “cuanto más desarrollo haya menos religión habrá” (Desroche 1972, 128), no resulta extraño que los planificadores se lamentaran una y otra por la pervivencia de dicha mentalidad, piedra que una y otra vez, hacía tropezar los esfuerzos modernizadores, desplazando el ansiado y siempre esquivo horizonte que es el desarrollo.

En este contexto, otro de los criterios usados para valorar o desacreditar las creencias religiosas fue si ellas favorecían o no el cambio social, problema que remite a su vez al de

los valores y la compatibilidad o incompatibilidad de estos con el desarrollo (Solari *et al* 1976, 276). Henri Desroche ha dedicado algunas líneas a reconstruir los intentos desde los agentes modernizadores por movilizar los “valores desarrollantes” (*developmental values*) que pudieran estar presentes en la cultura religiosa de las sociedades subdesarrolladas. ¿Pueden las creencias religiosas potenciar la modernización? ¿Es posible la “modernización del alma” (1972, 141)? Como explica Desroche:

“el ‘desarrollo’ se traduce con demasiada frecuencia por lo que podríamos llamar la dominación de los <<...antes ...antes>> sobre el vasallaje de los <<...ados ...ados>>: desarrollantes y desarrollados, planificantes y planificados, enseñantes y enseñados, ayudantes y ayudados, animantes y animados y también..., evangelizantes y evangelizados..., etc. Como si esta relación excluyera la reciprocidad. Como si desarrollar consistiese solamente en ‘transferir’ un prototipo, ‘aplicar’ un modelo, uno y otro procedentes de otra parte. Como si el desarrollo sólo tuviese la posibilidad de concebirse y de proyectarse en la lengua y en la cultura del desarrollante. Encontramos en otro lado el problema complementario: como si el colonizado sólo pudiese ser religioso por y en la religión del colonizante” (1972, 143-4).

Jerarquizaciones del desarrollismo que son asumidas normativamente en los países periféricos. Una teoría en busca de una práctica que no logra encontrar y que, por ende, busca prescribir. Si, por un lado, en el caso de los países centrales la secularización se comprende como un fenómeno situado en la génesis de la sociedad moderna, es decir, como un proceso a partir del cual es posible la modernidad o, como dice Rendtorf, su elaboración tiene un “sentido reflejo” (1971, 234), retrospectivo, como parte de la constatación que las sociedades occidentales hacen de su historia de modernización; por otro lado, en el caso latinoamericano opera en sentido contrario: se debate sobre cómo acelerar los procesos técnicos de modernización para así lograr mayores niveles de secularismo. Se debe vivir la historia occidental a la inversa: la secularización de la cultura se sitúa hacia al final del proceso de modernización, como su efecto, invirtiendo la tesis clásica que la situaba como causa de la modernización. Complementariamente, la transferencia de prototipos, de la que hablaba Desroche, o de paquetes culturales (Berger 1976) científicos y tecnológicos, exportados desde los países industriales, contribuirían a generar el cambio de conciencia esperado.

Como se dijo anteriormente, un pensamiento paradójico marca la relación entre religión y modernidad en el discurso del desarrollo latinoamericano: donde la secularización no es antecedente de la modernidad ni está inscrita en su génesis (al menos así lo confirman los pensadores del desarrollo cada vez que denuncian los obstáculos al desarrollo), se da la peculiar situación de despliegue de una modernización que, por así decirlo, no cuenta con una mentalidad adecuada para ello, al menos en lo que respecta a los grupos sociales populares, siempre mayoritarios. Así, para sumar paradojas, no sólo se está como a destiempo en la historia -pudiendo ver, cada vez que se cruza el atlántico, cómo serán las sociedades subdesarrolladas en el futuro- sino que además la modernización está siempre puesta en jaque por un convidado de piedra: la mentalidad tradicional y religiosa, que no deja de diferir el anhelado proceso de institucionalización de los valores modernos¹⁴. A pesar de su carácter paradójico, quizás no hay una filosofía de la historia con mayor influencia y resonancias continentales en Nuestra América que la teoría del desarrollo, encerrando en sus pliegues tecnocráticos complejas problemáticas aún no resueltas sobre el tiempo histórico americano.

Pero decía antes que hubo también otra recepción de la tesis de secularización en el continente. Es una recepción crítica desarrollada principalmente por intelectuales cristianos. Desde la matriz ofrecida por la teología de liberación se apeló a la revalorización de la religiosidad popular como contracultura de la ilustración (Methol Ferré 1977). Asimismo, la crítica a las ideologías liberal-iluministas (Hinkelammert 1970) llevaba consigo el cuestionamiento de la validez de la secularización como proceso inmanente a la modernidad. Para estos autores América Latina se expresaba genuinamente como un bastión de la creencia, un pueblo de dios, frente a la modernidad secular. Fuera que se la pensara como espacio de resistencia (Van Kessel 1992), modernidad barroca (Morandé 1987) o como *otra lógica* (Parker 1993), la cultura latinoamericana representaba un contraargumento real y tangible a la tesis clásica de la secularización social. De acuerdo a estos autores, no era un desfase temporal ni un obstáculo al desarrollo sino la autenticidad

¹⁴ Una elaboración detallada de estas paradojas y, especialmente, una crítica al presupuesto racional-iluminista de la realización de los valores por las estructuras sociales, ubicado en el centro del pensamiento desarrollista, en Franz Hinkelammert (1970) y en Pedro Morandé (1987).

de una cultura que se resiste a ser alienada por los procesos secularizantes de las naciones dominantes. El acuerdo entre los autores involucrados directamente en la reflexión de la teología de liberación, o que son herederos de sus reflexiones, es sostenible en un nivel general, aunque abundan las diferencias de planteamiento entre ellos (Cerutti 1992; Tahar 2006).

Recordemos, de partida, que la misma teología de liberación no es una matriz uniforme de pensamiento sino más bien un acuerdo sobre cuestiones básicas, algunas bastante radicales, que generan una identidad común pero que se ramifica en líneas disímiles. Algunos de sus autores, muy influidos por los planteamientos de los teóricos de la dependencia (que constituye una vía de reflexión crítica pero tributaria del desarrollismo clásico) no siempre concuerdan en la valoración de la secularización como proceso social negativo. Gustavo Gutiérrez se presenta a menudo como un entusiasta de la secularización, no porque signifique el fin de la religión sino porque este proceso permitiría dar nuevo brillo al núcleo del mensaje cristiano, núcleo esencialmente racional y ético, no mágico ni mitológico¹⁵. Gutiérrez reconoce que “América Latina no está, pura y simplemente, en etapas ‘más atrasadas’ respecto a la secularización vivida en Europa. Podría decirse más bien, si se nos permite la expresión tomada de otro dominio, que en América Latina asistimos a un proceso de secularización ‘desigual y combinado’ (1970, 89). La secularización, entendida en gran medida como racionalización cognitiva, ‘mayoría de edad’ y fin de la alienación de las masas, permitiría, según Gutiérrez, prescindir de la parafernalia de los artefactos pastorales (más bien vinculados a la dominación y a la complicidad del clero con el poder) para entregar el mensaje ético cristiano de forma directa y sin oscurantismo, posibilitando la liberación y la opción preferencial por los pobres. Gutiérrez se inscribe así en esa larga tradición cristiana que pone de relieve su carácter eminentemente anti-mitológico y su potencial racionalizador, tan caro a la tesis weberiana del desencantamiento del mundo (Weber [1905] 2012; Berger 1971). Pero, tal como decíamos antes, la valoración positiva de la secularización desde el punto de vista del rescate ético cristiano no encuentra eco en

¹⁵ Explica Gutiérrez que “la secularización [...] es un proceso que no sólo se aviene perfectamente con una visión cristiana del hombre, de la historia y del cosmos, sino que favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano” (1970, 87).

otros autores que buscan una revalorización de las tradiciones religiosas populares justamente como contracultura de la modernidad ilustrada. Se ha planteado, en referencia a la religiosidad popular andina y sus fiestas, su carácter de “supervivencia estructural”, (Van Kessel 1992) espacio y tiempo privilegiado en que los pueblos resisten en sus santuarios, así como también la incontestable preeminencia y autenticidad de la religiosidad popular frente a los proyectos modernizadores (Methol Ferré 1977), ambos en evidente contraste con el entusiasmo secularizador de teólogos tan influyentes como Gutiérrez. En un punto intermedio encontramos a Enrique Dussel quien, considerando la religiosidad popular como “el núcleo fundamental de sentido de la totalidad de la cultura popular porque se encuentran allí las prácticas que enmarcan la significación última de la existencia” (1986, 104), explica la inoperancia del proceso de secularización en los siguientes términos:

“Contra lo que acontece en los países centrales desarrollados, en el Tercer Mundo (África, Asia y América Latina), la secularización de la Aufklärung no llegó profundamente al pueblo oprimido. En su pobreza, sufrimiento, explotación, el capitalismo no pudo hacerlo partícipe de su riqueza, de sus valores; sólo lo oprimió, lo sobreexplotó, lo humilló. La secularización era posible en un capitalismo donde no se necesitaba ya una justificación religiosa de la dominación –el plusvalor se extrae sin conciencia ni del propietario ni el trabajador: no hay entonces que justificarlo porque nadie lo conoce como injusticia, como mal. Pero al no beneficiarse de los logros del capitalismo, el pueblo de los países periféricos ha mantenido sus tradiciones y no parece que desaparecerán en el próximo futuro” (1986, 110-111).

A partir de estas recepciones de la tesis de secularización, la desarrollista y la liberacionista, se produjo un diagnóstico bicéfalo. Apoyados en la realidad latinoamericana el desarrollismo y el pensamiento crítico cristiano se enfrentaban en torno a la idea del declive de la religión en un continente en acelerado (y ansioso) proceso de modernización. El primero defendía no sólo la realidad de dicho proceso de declive sino también su conveniencia (y urgencia), mientras el segundo, de manera más acusada en algunas de sus variantes, atacaba su carácter ajeno, alienante y demoledor de la autenticidad cultural. Ambas reflexiones acusaban recibo de la tesis de secularización como articuladora de la relación entre religión y modernidad, pero una la celebraba mientras la otra la impugnaba.

A partir de los años 80 el debate en Europa y Norteamérica, tan paradigmático para Latinoamérica, había tomado otros rumbos. Si bien nunca abandonó su espíritu original, pensando siempre la secularización como proceso que operaba primariamente sobre la conciencia de los sujetos sociales y, de forma derivada, sobre su comportamiento, se hablaba ahora de reencantamiento del mundo (Berman 1981) o desecularización (Berger, 1999). El resurgimiento de la religión en múltiples formas no permitía afirmar el cumplimiento de las predicciones clásicas de la secularización para los países desarrollados. Se pensaba ahora que el proceso estaba en retirada. Si se me permite una imagen para ilustrar esta perspectiva diría que la secularización era pensada como en una especie de ola que, tras avanzar inicialmente de forma implacable sobre la sociedad moderna, comenzaba ahora a retirarse. Inicialmente, la investigación empírica en sociedades industriales encontró en los grandes números la confirmación de la tesis de la secularización: el declive en las cifras de asistencia al culto religioso declarado por los fieles en las encuestas operaba como su principal indicador (Wallis & Bruce 1992). Sin embargo, los números no bajaron suficiente y, en muchos casos, se comportaron erráticamente. Las cosas se confundieron aún más cuando justamente en aquellos territorios que prometían ser tipos puros del proceso de secularización, a saber, los países de Europa occidental, comenzaron a producirse nuevas dinámicas demográficas y espirituales: migraciones masivas de poblaciones cuyo horizonte cultural era eminentemente religioso, recuperación de formas de espiritualidad *ad hoc* a un contexto social de mayor individualismo, creciente interés por el *Oriente*, la polémica –muy avivada por la iglesia católica– sobre el resurgimiento del neo-paganismo, etc. Como decíamos antes, esta ola que era el proceso de secularización podía no sólo avanzar sino también recogerse.

La discusión latinoamericana actual se ha renovado a partir de los estudios que vinculan religiosidad, modernización y globalización, dando cuenta de la imposibilidad de pensar la religiosidad como fenómeno homogéneo y aislado: por ejemplo, Bahamondes ha hecho notar que “la condición postmoderna de las sociedades contemporáneas logra resignificar y resituar aquellas expresiones religiosas a las que la modernidad desterró” (2013, 52). Más que ante una desaparición de la religión, estamos frente a una mutación o transfiguración de

ésta, lo que implica reconocer “que la modernidad o las modernidades fueran capaces de generar sus propias respuestas religiosas en el contexto actual” (2013 53). Por otra parte, Fortunato Mallimaci (2008), quien ha desarrollado extensos estudios cuantitativos a través de encuestas de religiosidad en la Argentina, ha debatido intensamente sobre los desafíos que enfrentan los catolicismos en su vinculación con los proyectos nacionales y los sectores populares, en el marco de la globalización neoliberal. Intentando redefinir con mayor precisión la secularización, Mallimaci señala que es un proceso que se expresa:

“en la toma de distancia de los mandatos institucionales a nivel de la vida cotidiana (como en los temas de pareja, familia, sexualidad, compromiso y creencias dogmáticas) y en un funcionamiento diario en que cada uno recompone su propia creencia en Dios de miles de maneras diferentes” (2008, 129).

Volvemos a la necesidad de distinguir secularización institucional (o laicización) de secularización de la cultura. Cristian Parker (2008), debatiendo las nociones clásicas de secularización, ha realizado una serie de estudios sobre las nuevas formas de religiosidad y el creciente pluralismo religioso que se observa en América Latina en la era de la globalización y una vez acabado el monopolio católico oficial. A esto ha contribuido el despertar de los pueblos indígenas (Parker 2008), así como los influjos globales de lo que el autor llama mentalidad religiosa post-ilustrada, donde el esoterismo y las creencias en la nueva era se entrelazan con las creencias religiosas tradicionales (Parker 2008). En suma, la reflexión sobre el fenómeno religioso en la actualidad problematiza las formas en que éste se entrelaza con las modernidades, las tradiciones, los patrones globales de consumo y la circulación de mercancías, los conflictos político-culturales y el fin del monopolio y la unanimidad en materia religiosa. Por otra parte, las prácticas sociales y la consideración detenida del cuerpo –considerado usualmente un actor secundario respecto a la conciencia o, peor aún, el medio a través del cual ésta cumple sus voluntaristas metas- han pasado a ocupar un lugar importante en esta reflexión.

He intentado en alguna medida deshilvanar la trama de la secularización en el entendido que ésta ha sido una forma privilegiada de comprender las relaciones entre religiosidad y modernidad. Las disputas en torno a esta trama no sólo reflejan los disensos que, por así

decirlo, tiene la realidad respecto a la teoría, sino que expresan también las formas en que ciertas ideas se posicionan en la realidad de la cual forman parte. No olvidemos que, en mayor o menos medida, las ideas tienen capacidad de agencia. Desenlazar la trama nos ha permitido observar hasta qué punto las fiestas populares también fueron objeto de estas polémicas y han constituido un espacio/tiempo disputado, defendido y atacado según la modernidad que se ha intentado reivindicar¹⁶. Parece ser que el estudio empírico de las fiestas religiosas, con toda la densidad de significado que expresan, puede resultar iluminador para pensar procesos sociales de más largo alcance.

¹⁶ Las fiestas del norte de Chile han sido lugar de esas disputas. Alguna literatura obrera y pampina impugnó desde su anticlericalismo las prácticas festivas que se producían justo en la época en que florecía la esperanza en la emergencia de una nueva sociedad socialista (Guerrero 2015), tensionando el hecho de que los primeros bailes religiosos surgieron de la organización de los trabajadores y de sus familias en las oficinas salitreras o en Chuquicamata (Van Kessel 1992; González 2002). La prensa fue también soporte de amargas disputas expresadas sobre todo desde las peyorativas valoraciones de las prácticas festivas por algunos civilizados personajes ciudadanos e incluso, un conocido escritor nacional, llamaba a mediados de los años 80 a la fiesta de Ayquina un *kitsch teológico*, un culto a lo feo y una adoración del circo del pueblo (Lafourcade citado en Van Kessel 1988). En este sentido, Ofelia Pérez tiene razón cuando dice que la devoción a la Virgen “íntegra pero impugna, resiste pero cambia, es estable a la par que se resignifica”. (Para un detallado recuento de estas polémicas en torno a los bailes religiosos y su expresión en la opinión pública local en González 2002, 144 y ss).

Imagen N°8: Visitas marianas en la procesión de Catamarca



Fuente: elaboración propia

4. Cuerpos significantes y el sentido de las relaciones

No se trata de desechar el concepto de secularización sino de ponerlo en un nuevo lugar, de utilizarlo para el reconocimiento de las relaciones donde agentes humanos y no-humanos adquieren y afinan sus sentidos en el contexto de la modernidad social. Una modernidad social heterogénea que se configura a partir de las tensiones producidas por procesos de modernización compulsivos y por las tácticas y estrategias que los agentes sociales utilizan para dar sentido a su despliegue. Los artefactos e instituciones más característicos de esta modernidad, aquellos asociados a la urbanización, el desarrollo industrial y la alfabetización, más que determinar un declive masivo de las prácticas religiosas han producido una transformación de éstas, al mismo tiempo que las han potenciado. En este sentido, urge reconocer la capacidad de estas prácticas sociales para vincularse eficazmente

con los artefactos de la modernidad e interactuar con ellos. Sin embargo, un problema central para dar cuenta de esta interacción parece ser la consideración casi exclusiva de la secularización como un fenómeno que opera a nivel cognitivo. Tal como indiqué más arriba, el discurso desarrollista tematiza el problema en términos de formas de conciencia tradicional. En el caso de pensamiento cristiano no cambia demasiado el enfoque cognitivista, aunque se realizan desplazamientos para adecuarlo al conocimiento “sapiencial” que enriquece el saber racional con la creencia, entendida ésta como “intuición del corazón” (CELAM 1979). Pero, ¿qué hay de las prácticas? Como mencioné anteriormente, los investigadores recurrieron a menudo a estadísticas de asistencia al culto para medir empíricamente el alcance del proceso de secularización social. Esa parece ser la forma más simple pero también menos adecuada de acceder al problema de la secularización desde la perspectiva de las prácticas sociales.

Por el contrario, la investigación etnográfica de las fiestas religiosas ofrece un panorama privilegiado: es un fenómeno social que integra en su acontecer una serie de funciones, lenguajes y prácticas colectivas. La fiesta ofrece una excepcional exteriorización de elementos de la religiosidad popular y nos permite observar la secularización y su opuesto, la sacralización, como operaciones inscritas en prácticas sociales, sin tener que caer en la inasible idea de una secularización que, finalmente, debemos buscar en la conciencia racionalizada de sujetos individuales. Más que un proceso de secularización podemos pensar en una tensión constante entre secularización y sacralización, tensión inscrita y verificable en prácticas o maneras de hacer. En el primer capítulo hemos observado algunas prácticas festivas que llamamos imaginarias y que, en su capacidad de relacionar agencias humanas e imágenes tienen un sentido sacralizador. En el próximo capítulo abordaremos una serie de prácticas que relacionan agentes humanos y materiales de diverso tipo – exvotos, ofrendas, artefactos propiciatorios, etc.- y que denominaré prácticas votivas, capaces a su vez de generar un sentido de lo sagrado, aun cuando requieren que previamente los materiales utilizados sean movilizados o circulen con un sentido secular. Creo que el concepto mismo de secularización permite hacer este aterrizaje empírico. Mencioné más arriba seis formas en que es posible definir secularización. Parece necesario

abundar más y proponer una séptima forma de entenderla, esta vez como un binomio, sacralización/secularización, que intenta dar cuenta de un cierto movimiento. Dicho movimiento es de tipo práctico e implica la posibilidad de entrar y salir de ciertas formas de relacionamiento e intercambio, tanto de tipo mercantil como con deidades en contextos rituales. Ahora bien, ¿por qué esta simple propuesta en la forma de utilizar la noción de secularización/sacralización podría ayudarnos a comprender las prácticas festivas y, en términos más amplios, los sentidos sensibles que actualiza la fiesta?

Tanto Ayquina como Catamarca cuentan con algunos de los principales atributos que la tesis clásica de la secularización consideraba característicos de dicho proceso: ambas regiones han estado bajo la presión de la modernización compulsiva a través de procesos históricos de industrialización, urbanización y escolarización. Sin embargo, son centros de convergencia religiosa que, todos los 8 de septiembre y 8 de diciembre respectivamente, reúnen en torno a la imagen mariana multitudinarias fiestas. Evidentemente, en términos concretos, estos espacios en uno y otro lado de la cordillera, presentan diferencias: Ayquina está ubicada en una quebrada, permanece prácticamente vacía fuera del tiempo de fiesta, los peregrinos que se organizan en Bailes Religiosos son visitantes provenientes sobre todo de la ciudad de Calama y en su festividad prima el lenguaje musical y la *performance* danzada. San Fernando del Valle de Catamarca se despliega en un valle entre serranías, es centro religioso y ciudad capital, la masiva peregrinación que convoca cada año no se caracteriza por la presencia de bailes sino de peregrinos que, individualmente o en grupos, recorren largas distancias para llegar a dicho centro. Pero, como mencioné anteriormente, tienen también coincidencias: ambos lugares son centros de peregrinaciones marianas multitudinarias en sus respectivas regiones, ambos santuarios se ubican en regiones altamente urbanizadas, alfabetizadas y con una actividad industrial que ha contribuido al declive de las actividades ganaderas y agrícolas tradicionales. En Ayquina y Catamarca se despliega una modernidad social que no tiene como antecedente el declive de la religiosidad popular sino que encuentra en la multiplicidad de prácticas que constituyen dicha religiosidad las formas en que los agentes sociales modulan los procesos de modernización a los que se han visto enfrentados.

Las prácticas rituales generan, en su acontecimiento, su sentido. El ritual no hace sentido en el plano de los juicios cognitivos sino de la experiencia y, como diría Silvia Citro, *en y desde los cuerpos* (2012). Ciertamente los juicios que hagamos sobre estos rituales -desde su descripción, pasando por su elogio y su censura- nos permiten afinar y fijar sus sentidos. Esta es la utilidad que, a mi entender, puede aún tener el binomio sacralización/secularización: una herramienta analítica que permite atribuir un sentido para pensar las prácticas observadas, pero que es siempre un sentido derivado, secundario, impuesto como adjetivo a las relaciones prácticas de los devotos. Podemos hablar de un sentido secular de las prácticas, así como de un sentido sagrado de éstas que, lejos de constituir una dicotomía que orienta las prácticas, son sólo dos de los sentidos que las prácticas festivas pueden expresar. Son, como se dijo anteriormente, sentidos que se derivan de las prácticas festivas, lo que implica que el ritual festivo está compuesto por haceres y relaciones de tipo secular como sagrado: un ejemplo del primero es la compra y venta de objetos y figuras en el mercado de la fiesta, un ejemplo del segundo es el traspaso de esos mismos objetos y figuras a espacios/tiempos de devoción en que no pueden continuar circulando como mercancías y sólo pueden continuar su movimiento en el marco de un intercambio sagrado con la imagen mariana. Dedicaremos el próximo capítulo a observar estas variantes de intercambiabilidad que tienen ciertos objetos en el contexto festivo.

Pero pensemos ahora en la devoción que es, fundamentalmente, un trabajo del cuerpo. En la práctica religiosa popular la devoción acontece en formas diversas del hacer: bailes, peregrinaciones, cantos, rezos, promesas, etc. Puede ser expresada como agradecimiento, como ofrenda propiciatoria, como gesto consagratorio, en fin, de formas que posibilitan la experiencia de re-ligazón con lo sagrado. Contrariamente a la consideración de la devoción como un estado de conciencia o una actitud intelectual que define y orienta prácticas que pueden ser correctas o incorrectas de acuerdo a su apego a una doctrina (CELAM 1979), la observación de las festividades sugiere que hay devoción cuando se hace devoción. Y ésta es, como se mencionó más arriba, eminentemente un trabajo del cuerpo.

Las relaciones entre cuerpo y significación han sido trabajadas por Silvia Citro a propósito de sus estudios sobre las performances rituales de los Toba en el chaco argentino (2009). A partir de un esfuerzo dialéctico por congeniar las divergentes reivindicaciones del cuerpo presentes en la obra de Nietzsche y Merleau-Ponty, Citro reivindica la posibilidad que ofrecen ambos autores de un “abordaje del mundo desde la corporalidad” (2009, 44), opuesta a la desvalorización racionalista de la carne y a la dicotomía cartesiana entre cuerpo y alma que la sostiene. La confrontación dialéctica entre la experiencia sensible de la *carne* como vínculo originario del cuerpo *con* el mundo –planteada por la fenomenología- y la voluntad de poder, que expresa el carácter pulsional de la relación del cuerpo *sobre* el mundo –presente en la filosofía vitalista de Nietzsche-, permite a Citro articular una alternativa a la primacía cognitivista que pone al individuo racional como si estuviera *frente* al mundo. Por el contrario, un abordaje desde la *percepción* y la *kinesis*¹⁷ permite dar cuenta de la forma en que los cuerpos están enredados en el mundo, confundidos con él y que, sin tener que pasar por representaciones mentales, lo comprenden y se comprenden en él. En palabras de Merleau-Ponty: “comprender es experimentar la concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación –y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo” (citado en Citro 2009, 47).

Así, comprender es también un hacer del cuerpo. La desatención de esta experiencia existencial es el fundamento del sesgo cognitivista del que hemos venido hablando a lo largo de este capítulo. Citro afirma que nuestro cuerpo es tanto un conjunto de significaciones vividas como una matriz de nuevos núcleos de significado, específicamente cuando antiguos movimientos se integran a un nuevo conjunto motriz, por ejemplo, cuando se aprende una danza (2009, 48). Citro interpreta la voluntad de poder como deseo de crear nuevos núcleos de significación *desde* el cuerpo, complementaria a la situación fenomenológica del estar siempre habitando a ras del suelo de la experiencia vivida, *en la*

¹⁷ “Percepción y kinesis como experiencias constitutivas de la corporalidad; diferencias que, vale la pena recordarlo, ya se encuentran presentes en la articulación de las vías aferentes (sensitivas) y eferentes (motrices-visceralas) que conforman la red de nervios de nuestro sistema nervioso” (2009, 45).

carne: “un sintiente sensible que no puede desligarse de su relación con el mundo” (Citro 2009, 50).

Las consideraciones anteriores permiten a Citro avanzar hacia un pensamiento del *cuerpo* *significante* que no es un puro vehículo de realización de razonamientos lógicos ni tampoco un cuerpo-máquina –concepción del cuerpo que la autora considera una forma de desacralización del cuerpo (2009). La autora argentina ha realizado observaciones de gran interés respecto a las danzas tobas que producen “gozo/*ntonaGak*”, y que constituyen parte central de la fusión entre el chamanismo toba y el evangelismo pentecostal en el chaco argentino. Para Citro, la eficacia ritual de las performances danzadas opera *en y desde* los cuerpos, es decir, en la percepción y desde la kinesis los cuerpos significan y producen significado. En la danza del gozo el espíritu santo, un agente más-que-humano, llena de energía al “dancista” (2009, 70). El alto gasto de energía diferencia esta performance respecto a los actos cotidianos:

“el ritual involucra performances en las que el movimiento corporal y la voz son llevados a una intensidad notoriamente marcada respecto a la vida cotidiana, provocando cambios concretos en la materialidad de los cuerpos, sensaciones y emociones intensas, las cuales incluso a veces conducen a llantos y/o gemidos” (2009, 78).

Siguiendo a Citro, es posible afirmar que el desgaste de energía ritual produce intensidades que caracterizan el carácter sagrado de las prácticas y las diferencian de las prácticas cotidianas o seculares de baja intensidad sensorial y kinésica. La abundancia en la gestualidad, la tensión muscular, la insistencia en el contacto, los esfuerzos de la peregrinación, la penitencia pública y la emotividad involucrada en los intercambios materiales con agentes más-que-humanos son todas formas de intensificación *en y desde* los cuerpos significantes.

Estas consideraciones sobre el cuerpo y la intensificación sensorial y kinésica arrojan algunas luces para comprender de forma más acabada las prácticas festivas descritas en el capítulo I, especialmente la del tocar imágenes y la sacralización de espacios característico

de las procesiones que se realizan en ambas fiestas. El próximo capítulo aborda las relaciones de los devotos con variados objetos que circulan por diversos canales de intercambio y que, en los momentos de mayor intensidad, entran en relación con la imagen sagrada, complejizando la red de vínculos entre agencias humanas, no-humanas y más-que-humanas.

Imagen N°9: Peregrinos circulan con sus imágenes



Fuente: elaboración propia

CAPITULO III

1. Imagen, texto, (re)presentación

En el primer capítulo, al describir la práctica imaginaria de tocar la efigie mariana, se mencionó que los devotos participan de un reino: un entramado de relaciones entre los cuerpos y la imagen basados en gestos, movimientos, miradas y palabras. Son relaciones elaboradas a partir de prácticas colectivas que sostienen y afinan el vínculo con la imagen sagrada. De hecho, se decía, la imagen es sagrada porque está involucrada en estas relaciones. Pero dichas relaciones exceden la diada imagen-sagrada/cuerpo humano e involucran una serie de otros soportes simbólicos. No hablamos tan sólo de la intensa vida social de las imágenes –visitadas en sus fiestas por santos y vírgenes de otros territorios- sino también de la intensa reproducción de la que es objeto. La relación de los promesantes y devotos con la imagen está mediada y densificada por una gran cantidad de materiales que operan como replicas, peticiones, ofrendas, exvotos, etc. Son elementos que forman parte del complejo reino articulado en torno a la imagen principal. No deja de ser llamativo que las esculturas de yeso y de granito -los medios o cuerpos mediales, diríamos con Belting (2007, 16)- portadoras de la imagen mariana, constituyan ejes en torno a los cuales se articulan las prácticas y la circulación de una gran variedad de objetos. Son como un centro de gravedad en torno al cual orbitan cuerpos y cosas. Pero esos medios, las estatuas de yeso y granito, son inseparables de la imagen que soportan y de los cuerpos que la perciben.

Las observaciones que hemos realizado a la práctica del tocar echan luces sobre la intensidad e importancia de sostener una relación de contacto material con la imagen para producir el acontecimiento milagroso buscado por los devotos. El acontecimiento buscado consiste en una forma peculiar de intercambio, acaso desmedido, donde los devotos solicitan la obtención de dones a la divinidad –contando entre los más preciados la *vida* y la *salud*-, a los cuales retribuyen a través de contra-dones corporales u objetuales. Volveremos sobre esta economía un poco más adelante. Pero antes resulta interesante plantear algunas

ideas sobre un itinerario histórico de la imagen-sagrada en que podemos identificar un tránsito fundamental: es una historia que nos lleva desde los esfuerzos por hacer de la imagen un soporte sobre el cual registrar y a partir del cual comunicar a los devotos, hasta una imagen-sagrada cuya principal virtud será la de agenciar intercambios con quienes establecen relaciones prácticas con ella. Evidentemente, dicho tránsito es posible en la medida que han cambiado las prácticas sociales asociadas a la imagen y a su (re)producción. Y se vincula, en términos generales, a las funciones sociales que se le atribuyeron primeramente a la imagen mariana durante su introducción colonial, siendo posteriormente objeto de una apropiación *sui generis* por parte de las poblaciones indígenas y mestizas. Es una historia (y una ontología) en que va cambiando el acento desde las capacidades que tiene la imagen de comunicar un mensaje de salvación hacia el reconocimiento del poder que ésta tiene para proveer de bienes materiales y espirituales a los devotos.

Serge Gruzinski (1994) ha caracterizado detalladamente la concepción franciscana de la imagen, predominante durante el inicio de la invasión europea en el siglo XVI. La idea de imagen-memoria promovida por éstos pone el acento en el aspecto representacional, mnemotécnico y pedagógico de la imagen dentro del plan evangelizador que se abrió paso a través de diversos planos, tanto textuales como visuales. El celo idoloclasta de los franciscanos en tierras americanas, así como los cuidados tridentinos que buscaron evitar hacer de las imágenes cristianas objetos de adoración, insistiendo en su carácter meramente representacional, generan la impresión de que la imaginería colonial introducida tempranamente en el continente tuvo el carácter de un sistema de registro y comunicación, cumpliendo funciones auxiliares respecto al texto escrito.

La comprensión que tengamos de esta temprana función de la imagen en tierras americanas depende de qué entendamos por sistemas de registro y comunicación. Pensamos en un concepto amplio de texto, del cual tenemos excelentes ejemplos entre los sistemas de

registro y comunicación andinos o, también llamados, textos andinos¹⁸. Estos, por estar basados en semióticas complejas, exigen en su ‘lectura’ un trabajo de interpretación en diversos niveles sensoriales. Así, el estudio de los qhipus (Salomon 2001; Parssinen y Kiviharju 2004; Urton 2005) demuestra que su decodificación se asocia, por lo menos, al uso del tacto y la vista; en el caso de los queros (Cummins 2004; Horta 2013) no es sólo su apelación a la dimensión visual sino que su uso ritual lo vincula al gusto y a la corporalidad propia de la práctica de ingesta ritual; el arte rupestre (Berenguer 2004; Martínez 2009), por ejemplo, apela principalmente a la vista pero tiene una innegable dimensión espacial que tiende a comprometer al cuerpo completo dado que, si bien su soporte es la piedra, a menudo está emplazado en paisajes que *soportan el soporte* pétreo, dándole una dimensión majestuosa y algo desbordante. Los textiles (Desrosiers 1999; Cereceda 2010), a su vez, comprometen tanto la vista como el tacto, pero van más allá en tanto las categorías utilizadas en su construcción funcionan como paradigma de otras prácticas culturales y productivas, como el trabajo agrícola (Hall 2012). Otro ejemplo son las danzas músico coreográficas (Martínez 2014; Citro 2009) que en su ejecución interpenetran sensaciones visuales y sonoras en una síncrexis, intensificando también el sentido del movimiento (kinestesia) como experiencia móvil del cuerpo. La noción de experiencia multisensorial que ha desarrollado Rosalía Martínez (2014) en referencia a las danzas músico-coreográficas –y que he utilizado en el primer capítulo para referirme a la intensidad festiva-, es también aplicable a la comprensión de la mayoría de los sistemas de registro y comunicación andinos antes mencionados. En todos ellos se yuxtaponen diversos estímulos sensibles que se ofrecen a la interpretación de los sentidos. En este contexto, un modo de conocer multisensorial sería la forma normal de aproximarse a estos textos andinos. Además, no debe extrañarnos la consideración de estos como entidades vivientes, lo que ha sido expuesto claramente por Cereceda (2010) como concepción zoomórfica en el caso de las talegas estudiadas por ella en Isluga. En el contexto cultural andino, aunque no

¹⁸ Las siguientes ideas sobre sistemas de registro y comunicación andinos han sido trabajadas en el seminario “Textos Andinos” dirigido por José Luis Martínez en la Escuela de Postgrado de la Universidad de Chile. Debo al trabajo realizado en dicho seminario el uso que doy a los conceptos de textos andinos, sistemas de registro y comunicación, soporte y recorte cultural.

exclusivamente en él, el hecho que un objeto sea producido no conlleva la condición inerte de la cosa.

Estos textos se caracterizan por ser alternativos y autónomos respecto a los sistemas utilizados por los europeos durante la época colonial. Aun cuando hayan entrado en relación con los sistemas de registro y comunicación europeos, los textos andinos no pueden ser comprendidos como auxiliares o dependientes de aquellos. Además, se caracterizan por un extendido uso a través del tiempo y una gran difusión espacial por el territorio andino. Su consideración nos permite tener una visión más amplia de lo que puede significar un texto y de lo que implica su lectura desde el punto de vista de la multisensorialidad.

Ahora bien, toda cultura cuenta con un conjunto de sistemas de registro y comunicación. A partir del siglo XVI los europeos introducen nuevos sistemas de registro y comunicación coloniales en el continente. Entre ellos lleva la voz cantante el texto escrito. Sin embargo, este no llegó como único sistema aunque haya sido el privilegiado (incluso mágicamente privilegiado (Cornejo Polar 2003)). Las representaciones pictóricas y escultóricas jugaron un papel importante como acompañantes del sistema de escritura alfabético. A menudo es posible observar cruces entre estos sistemas, especialmente entre el texto escrito y la pintura. ¿Fueron las imágenes de vírgenes, cristos y santos, introducidas y reproducidas sistemáticamente en el continente, un sistema de registro y comunicación?

Sin duda estas materialidades, las figuras de yeso y granito, constituyen soportes sobre los cuales es posible registrar significados culturales, aunque sea de forma algo escueta o limitada. Y no parece demasiado arriesgado pensar que la concepción de la imagen-memoria promovida por los franciscanos consideró a ésta como una especie de texto subyugado y funcional al sistema escrito, cuyos privilegios políticos y religiosos eran indiscutibles. Sin embargo, el itinerario cambiante que tuvo la utilización y apropiación de estas imágenes en el continente tiende a desacreditar el uso inicial que los franciscanos le dieron y que, a mi entender, fue lo más cercano que estuvieron las imágenes cristianas de

constituir algo así como un sistema de registro y comunicación, aunque fuera secundario o auxiliar.

El tránsito de la *imagen-memoria* a la *imagen-barroca* (Grusinski 1994), con su apelación a la emoción y la intensificación de la relación devocional con ella, contribuyó a pavimentar el camino de una semiosis colonial (Mignolo 1994) en que las culturas indígenas americanas fueron paulatinamente apropiándose y resignificando estos materiales. Evidentemente, esto no sólo tiene que ver con el barroco. El mismo Colón se encontró desde un principio con personificaciones sagradas (*zemes*) en América. En los Andes, por ejemplo, es antiquísima la relacionalidad con agentes sagrados. El difundido culto a las *huacas* es un ejemplo de ello. Si bien las huacas no son imágenes en el mismo sentido que lo son un Cristo o una Virgen María, tienen una característica similar: son más que representaciones de lo sagrado, son lo sagrado, lo presentan inmediatamente. Me parece que ésta es la ontología que absorberá, a través de un largo proceso, las imágenes cristianas en su tránsito desde la imagen-memoria (al servicio de la evangelización doctrinal de un cristianismo que predica una divinidad trascendente al mundo) a imagen-sagrada (como presentación inmediata de lo sagrado). Sin duda, una serie de procesos de doble interlocución y de apropiaciones selectivas (Abercrombie 1998) tienen que haber jugado un importante papel en los procesos de resignificación de las imágenes coloniales en suelo americano. También habría que prestar atención a los fenómenos de doble voz (Cummins 2004) en que estas imágenes europeas se vieron involucradas, expresando, en el marco de enunciaciones mitológicas, los conflictos sociales y culturales del coloniaje en su encuentro con deidades nativas¹⁹. El punto es que cambió sustancialmente el estatus de las imágenes introducidas en América a través del largo proceso de apropiación popular y de inserción en las culturas locales. Ya decíamos antes que religiosidad popular es, a menudo, religiosidad local.

¹⁹ Si bien Cummings se refiere al *Taqui Onkoy*, 'la danza de la enfermedad', como fenómeno de doble voz -ya que en el marco de una enunciación, a saber, el Taqui Onkoy, hay un encuentro de dos conciencias que mantienen su separación social y cultural (2004, 213)-, encontramos este fenómeno también en versiones del mito de Inkarrí donde la tensión colonial se manifiesta en la disputa con agentes hispanos como *Españarrí* y la mención de *dios hijo*, en referencia a Jesús.

Entonces, ¿pueden las imágenes-sagradas cristianas introducidas durante la colonia (un Santiago, una Virgen María, un Cristo, etc.) ser consideradas sistemas de registro y comunicación? Creo que no. Al menos no en la actualidad. Y si en algún momento cumplieron funciones similares a las que cumplen tales sistemas es porque fueron pensados y utilizados de una forma que luego sería profundamente trastocada por prácticas locales que arrancaron a las imágenes de la función representacional que cumplieron en la temprana estrategia evangelizadora.

Pensemos ahora el asunto desde los elementos que nos ofrece la idea del soporte: estas materialidades, p.ej. una imagen-sagrada o un textil andino, poseen normas de organización previas al registro y, por lo tanto, pueden acoger enunciados y discursos culturales que luego son interpretados y compartidos por los consumidores-productores (De Certeau 1990) que, en este caso, resultan interpelados multisensorialmente. Ambos son objetos que transmiten significados aprehensibles para receptores familiarizados con su uso. Si bien las imágenes no constituyen un soporte muy flexible ya que su configuración semiótica no admite, en general, demasiadas transformaciones, tanto textiles como imágenes se construyen a partir de reglas determinadas que permiten inscribir enunciados o simbolismos comprensibles para una comunidad de sentido. Ambos documentan materialmente ciertos idearios, de forma más o menos limitada y, sobre todo, se insertan en relaciones culturales que les dan sentido y vida. Pero estas similitudes desde la perspectiva de una teoría del soporte no eliminan la fundamental diferencia que hace que podamos categorizar a un *qhipu* o un textil como sistema de registro y comunicación y a una imagen-sagrada no.

Parece ser que la diferencia fundamental entre imágenes-sagradas y sistemas de registro y comunicación reside en el estatus ontológico que se les atribuye. No se trata de un discurso metafísico inverificable sino de una ontología que se plantea en cada caso en las prácticas que se realizan en torno a estos soportes y a la imagen que proyectan. Las prácticas respecto a imágenes-sagradas difieren en muchos aspectos de aquellas que se realizan respecto a los sistemas de registro y comunicación. Es un tipo distinto de relacionalidad. La Virgen de Urkupiña, el Cristo de los temblores, la Virgen Guadalupe o San José de Cupo

son entidades que agencian relaciones con las comunidades de las que forman parte y respecto a ellas se agencian rituales festivos y propiciatorios, en el marco de un proceso de intercambios. Por otra parte, la relacionalidad respecto a los textos está definida por la interpretación de las memorias que se comunican a través de estos. En estas memorias, sin duda, las imágenes pueden también ocupar un lugar, siendo parte de los contenidos que los sistemas registran y comunican. Pero no son estas imágenes mismas las destinadas a registrar y comunicar la información mito-histórica, aun cuando formen parte de ella. Los sistemas de registro y comunicación han logrado, a través de un uso varias veces centenario, esta especialización. Pero textos e imágenes también se relacionan. La imagen de la Virgen puede vestir un bello textil andino. Un textil andino puede registrar en los cruces de la trama y la urdimbre las procesiones que llevan en andas una imagen que es María y Pachamama y, en una relación aún más intensa, las danzas músico-coreográficas pueden ser parte de una forma específica y muy valorada de devoción a la imagen-sagrada, cumpliendo estas danzas simultáneamente la función de sistema de registro y comunicación de una memoria comunitaria como también de práctica de relacionamiento con lo sagrado.

Ahora bien, un qhipu, un quero, un textil andino y una imagen-sagrada son todos 'recortes culturales': unidades sensibles que incorporan signos y categorías culturales reconocibles por una comunidad de sentido que puede interpretarlos y re-elaborarlos. Creo que la idea de recorte cultural es útil para el caso de las imágenes-sagradas. Como unidades discretas portadoras de un sentido culturalmente relevante nos revelan rasgos de la semiosis colonial de la que han sido constituyentes y por la que han sido constituidas. Sólo un ejemplo: la imagen de la Virgen del Valle de Catamarca hace patente para toda una comunidad de sentido las tensiones sociales y culturales que han dado forma a su culto y a la sociedad que la considera su Soberana. La Morenita del Valle sintetiza en sus propios rasgos, y en las memorias que evoca, una larga historia de conflictos, desde las guerras calchaquíes, pasando por la expropiación de la propia imagen a los indígenas por los colonizadores, hasta las apropiaciones diferenciales de la imagen por pobres y ricos en distintas fiestas.

En términos semióticos, sin ser un especializado sistema de registro y comunicación, la imagen-sagrada tiene una importante capacidad de simbolización: su manto estrellado nos recuerda que es madre celestial, su rostro moreno expresa su ascendencia indígena, en su corona leemos su carácter soberano. Sin embargo, dicha capacidad de simbolización ha dejado históricamente de estar al servicio de una pedagogía de la salvación para acrecentar su capacidad hierofánica, es decir, de manifestación de lo sagrado. Se atenúa su carácter representacional y se acrecienta su capacidad de presentar, de encarnar el poder de lo divino en este mundo.

Imagen N°10: La reproductibilidad técnica de la imagen-sagrada



Fuente: elaboración propia

2. La reproductibilidad técnica de lo sagrado

El contrapunto anterior entre sistemas de registro y comunicación e imágenes-sagradas tiene por objetivo iluminar algunos aspectos peculiares a estas últimas. Aventuramos que las imágenes-sagradas cumplieron funciones de registro y comunicación como parte de la

instrumentación que el coloniaje desplegó en su coerción evangelizadora. Los franciscanos proyectaron para ellas tareas pedagógicas y mnemotécnicas que debían consolidar las operaciones del sistema de registro y comunicación más importante: el texto escrito. Sin embargo, y como producto de las apropiaciones populares/locales, la imagen-sagrada tuvo una larga transición ontológica, es decir, sufrió un cambio que afectaba su estatuto de realidad: fue crecientemente concebida como un actor con voluntades propias, un agente divino, una divinidad presente y viva.

Sería iluso afirmar que esta ha sido una transición lineal. Tiene que ver con simultaneidades y superposiciones históricas que han puesto a la imagen-sagrada en esta situación en innumerables ocasiones. Pero resulta interesante observar que, en tanto recorte cultural, la imagen-sagrada mantiene cierta capacidad de transmitir un mensaje simbólico -que es muy estable por estar en extremo codificado (el manto estrellado, el color del rostro, la posición de las manos, las ropa que viste, la corona)-, pero sobre todo destaca en ella la tremenda capacidad que tiene de expandir la presencia de lo sagrado a partir de sus múltiples formas de reproductibilidad y localización. Es común ver que las imágenes-sagradas son objeto de una reproducción abundante. Las imágenes son reproducidas en diferentes escalas con miras a, por así decirlo, 'llevar el mensaje a casa'. Ese mensaje no es otra cosa que la presencia de la divinidad. Así, la reproductibilidad de la imagen-sagrada tiene que ver con una extensión del campo de acción de lo sagrado. Se la lleva a todas partes, se la hace presidir la mayor cantidad de lugares posibles, extendiendo así las redes de su influencia.

Se ha hablado abundantemente del arte en la era de la reproductibilidad técnica pero aún no suficiente sobre la situación de lo sagrado bajo esta condición de la modernidad social. ¿Qué sentido adquiere lo sagrado sometido a la reproducción técnica y a la copia?, ¿desaparece el aura de su originalidad, si acaso la tuvo, como pensó Walter Benjamin respecto a la obra de arte (2008)?, ¿cuáles son las vías de circulación de los objetos sagrados multicopiados en sociedades modernizadas que insisten en desmentir las más elaboradas teorías de la secularización?

Para comprender cómo puede ser posible que un mismo objeto sea profano y vendible y, luego, sagrado y excepcional, debemos atender a la circulación social de dicho objeto, circulación que en este caso lo hace transitar desde una situación mercantil a otra sacralizada. Por una parte, de la figura de la Virgen se desarrolla una abundante reproducción a escala. Son efigies que representan en la mayor variedad de tamaños posibles la imagen-sagrada originaria, aquella que figura como imagen fundante y es atesorada como tal en el templo. En Ayquina y Catamarca, los lugares comerciales que ocupan una posición central en la distribución de estas replicas son la feria y la santería, respectivamente. En ambos lugares encontramos escaparates y mesones llenos de imágenes marianas y de otros personajes del drama divino esperando iniciar su propia peregrinación a espacios que serán, eventualmente, sacralizados por su presencia. Pero para eso falta tiempo y el espacio de la feria y la santería es aún el de la libre competencia, el espacio/tiempo secular por excelencia. Compra y venta de figuras de yeso y piedra al valor que el mercado de las imágenes define y que, en días de fiesta, es especialmente alto. En estos lugares dominan la situación los comerciantes, encargados de vincular la producción industrial o artesanal de las réplicas con los ávidos consumidores de imágenes. Como siempre, el comerciante destaca tanto por su esfuerzo como por su hábil oportunismo. Un comerciante peruano de imágenes en Ayquina me contaba que la mayoría de los vendedores venían de Arequipa, muchos de ellos eran también productores semi-artesanales de las reproducciones y viajaban a un sinnúmero de fiestas a través de Perú, Bolivia y Chile. En el caso de este comerciante, sus viajes durante el año, regidos exclusivamente por el calendario festivo, lo llevaban desde Copacabana en Bolivia hasta Yumbel en el sur de Chile, lugar donde llevaba sus productos a la fiesta de San Sebastián. Obviamente, se quejaba de la entrada al mercado de los productos chinos que han entrado exitosamente al rubro de la imagerie religiosa: “no se puede competir con los chinos”, me decía. También me mencionaba, no sin una pizca de orgullo, algunas de sus innovaciones comerciales nacidas de una oportunidad de negocios no vista por otros: de acuerdo a su relato, muchos comerciantes se lamentaban actualmente por el “cambio de religión”, es decir, la masiva conversión al evangelismo, ya que no se vendían tantas imágenes como

antes. Pero él lo llamaba “un nuevo mercado” ya que a los conversos es posible venderles cuadros con mensajes bíblicos escritos, sin imágenes, que éstos consumen con avidez.

La feria en Ayquina es un lugar de paseo, juego, dispersión y consumo para los peregrinos. Y no deja de causar cierto escándalo entre algunos devotos que, desde una moral de la abstinencia, reprochan a dicho espacio la banalización de la fiesta religiosa. Para los críticos del mercado, la preocupación por el consumo y los divertimentos que este ofrece son antitéticos a las preocupaciones espirituales que deberían primar en la fiesta. En relación a estas polémicas económicas, Mercado (2014) ha documentado la crítica “siempre latente entre muchos/as promesantes que pertenecen a los Bailes considerados ‘chicos’ o ‘humiles’” por el “desmedido gasto económico” (2014, 204) que realizan bailes de mayor tamaño en la contratación de músicos durante la fiesta.

En la esfera económica nos encontramos con las prácticas de secularización por excelencia: la compra y venta de bienes y servicios mediada por dinero. Es una esfera de intercambio donde también se cristalizan tensiones sociales relacionadas con la posesión de capital y, sobre todo, con la espectacularidad a la que dicho capital puede contribuir a la hora de hacer la fiesta. Es en este espacio donde las reproducciones de la imagen-sagrada están en situación o fase mercantil, para usar la expresión acuñada por Arjun Appadurai (1991). De acuerdo a las distinciones planteadas por este autor, la imagen-sagrada podría ser considerada una mercancía por metamorfosis, dado que atraviesa un estado mercantil aunque está destinada a otro uso y, más específicamente, es una mercancía por desviación ya que tan pronto sea transada en el mercado será protegida contra la mercantilización y se transformará en una *exmercancía*, retirada permanentemente de dicho estado para ser situada en otro cualitativamente distinto (1991, 32). Luego de ser consumidas, las imágenes serán sustraídas de su situación mercantil por medio de prácticas que instalarán esas mismas imágenes a presidir un espacio/tiempo de carácter sagrado. Muy probablemente se las instalará en la gruta del patio de una casa, en un altar en la intimidad de un domicilio o, como es común ver en Catamarca, serán situadas en algún concurrido pasillo de la Universidad, la Escuela o en el centro de una plaza pública. Lo importante es que el paso

desde la fase mercantil, puramente secular, al momento sagrado es irreversible. Tras haber presidido un espacio sagrado una imagen no volverá a ser transada en el mercado de las imágenes. Así también, y esto es lo esencial en la ontología de la imagen-sagrada, deja de ser mera reproducción o copia, como lo era en el mercado de transacción de imágenes, y pasa a ser una forma exclusiva, aunque nunca excluyente, de presentarse la divinidad. Los mismos devotos que hace un momento estuvieron comprando imágenes en la feria o la santería, se acercarán a éstas, cuando el momento adecuado así lo indique, para tomar gracia, rogarle y presentar sus respetos a la madre de todo lo viviente.

Creo que una clave de interpretación que ayuda a entender la circulación de objetos desde situaciones o momentos mercantiles a momentos sacros es la distinción planteada por Georges Bataille entre economía restringida y economía general (2009). El régimen de producción que es capaz de reproducir o multicopiar la imagen-sagrada, así como el mercado donde estas mercancías se transan por medio de dinero, forman parte de la economía en su aspecto restringido, es decir, de aquella dimensión de la economía delimitada por operaciones de intercambio de bienes y servicios que operan bajo un presupuesto de escasez. Estos intercambios adquieren simetría o proporción en base al cruce de una oferta que satisface una demanda basada en necesidades. A su vez, el fundamento de la escasez sustenta un tipo de acción social basada en la búsqueda permanente de maximizar la utilidad en cada intercambio. La economía restringida ha sido, en las ciencias sociales, la perspectiva dominante para comprender la economía, es decir, el problema de la generación y dilapidación de riquezas en un mundo que obtiene su energía a partir de una fuente infinita, a saber el sol. El problema clave, según explica Bataille, es que no todo el excedente de energía puede ser utilizado de forma productiva, es decir, para hacer crecer el sistema. La teoría económica clásica y neoclásica son formas de la economía restringida en tanto se ocupan puramente del problema del crecimiento del sistema, de la reinversión productiva de los excedentes generados socialmente. Esta perspectiva parcial oblitera el problema del exceso que está en la base de la economía considerada desde una perspectiva general: “los problemas económicos en los cuales la cuestión, al igual que en la economía “clásica”, está limitada a la búsqueda del beneficio,

son problemas *aislados* o *limitados*; y que en el problema *general* reaparece siempre la esencia de la masa viva que debe destruir (consumir), sin descanso, un excedente de energía” (2009, 203). En este ejercicio de dilapidación de excedentes Bataille otorgó una función principal al rito festivo sacrificial.

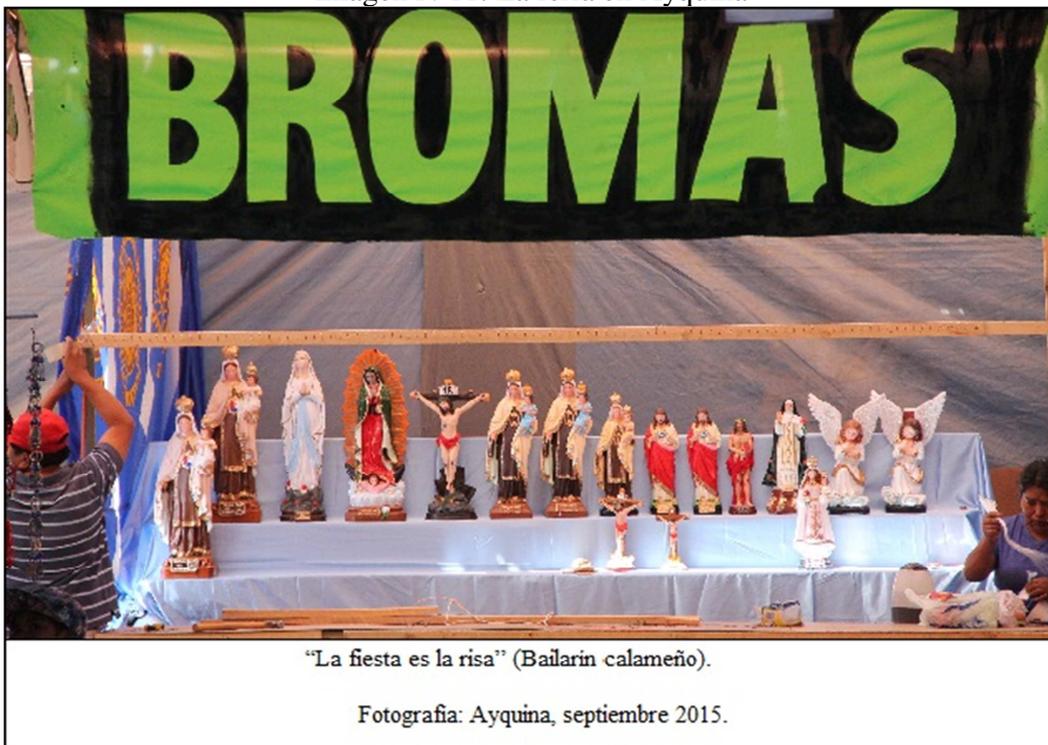
La perspectiva de la economía restringida no es falsa sino parcial. Invirtiendo el principio de escasez por el principio de exuberancia es posible concebir la economía como el conjunto de las operaciones útiles que acrecientan la riqueza del sistema, así como también de aquellas operaciones inútiles que dilapidan los excedentes que no pueden ser aprovechados con utilidad. A esta riqueza excedente que en toda sociedad es objeto de consumo sin contrapartida Bataille la llamó “la parte maldita” (2009, 53).

Ahora que analizamos la circulación de las imágenes, desde fases mercantiles a momentos sacralizados, nos interesa la perspectiva de la economía general planteada por Bataille para comprender la forma peculiar en que los devotos y las imágenes-sagradas articulan sus intercambios. Por una parte, las imágenes no agotan su circulación en el restringido espacio del intercambio mercantil. Permanecen vinculadas, gracias a las prácticas de los devotos, a una verdadera economía general en que estos mismos objetos, que fueron vendidos y comprados, son ahora sustraídos del comercio y puestos en espacio/tiempos no mercantiles sino devocionales. Por otra parte, estos intercambios devocionales no se restringen por la mediación del dinero, por el cálculo de utilidad ni por la simetría de la oferta y la demanda, sino que son, por así decirlo, una forma desproporcionada de intercambio entre agencias humanas (los únicos agentes económicos desde una perspectiva restringida de la economía) y agencias no-humanas o más-que-humanas (sólo observables desde una perspectiva general de la economía). Veremos esto con más detalles en los dos últimos sub-capítulos.

Bastará por ahora precisar que, más que poner atención en el rito sacrificial que tanto interesó a Bataille, interesa en nuestro caso atender al carácter desproporcionado de los intercambios festivos, incomprensibles desde la perspectiva restringida de la economía. Al respecto Bataille decía: “[l]a religión es el agrado que una sociedad da al uso de riquezas

excedentes: al uso, o mejor, a la destrucción (por lo menos de su valor útil). Es cierto que *sirven* en algún sentido, en la medida en que los hombres les dan a estas actividades gratuitas consecuencias en el orden de una eficacia sobrenatural [los dones y milagros recibidos de Guadalupe o la Morena del Valle, diríamos nosotros]. Pero justamente en este plano no sirven más que a condición de ser gratuitas, de ser primero insumos inútiles de riquezas” (2009, 136-7).

Imagen N°11: La feria en Ayquina



Fuente: elaboración propia

3. Prácticas votivas y peticiones

Decíamos que la perspectiva de la economía general nos ofrece un marco amplio para pensar los intercambios entre agentes humanos y no-humanos que se generan en las fiestas religiosas populares. Hemos hablado de prácticas imaginarias a través de las cuales los devotos se vinculan de forma directa a la imagen-sagrada y, a fin de cuentas, producen lo

sagrado. Pero gran parte de las relaciones que establecen ambos, cuerpo e imagen, no son directas sino mediadas por objetos. Es posible identificar al menos dos clases de objetos mediadores: mercancías producidas para ser comercializadas en el mercado festivo, a las que llamaremos *ofrendas*, y objetos elaborados por los propios devotos a partir de materiales naturales, a los cuales denominaremos *peticiones*. Estas últimas cumplen funciones propiciatorias, utilizándose como una forma de solicitud o, siguiendo a Van Kessel, como una forma de súplica concreta (1998). Las ofrendas, por su parte, son objetos a través de los cuales se agradece a la imagen-sagrada por los dones que de ésta se han recibido. En estos dos últimos apartados me ocuparé de las relaciones que establecen los devotos con estos objetos. Intentaré así caracterizar los principales elementos del complejo entramado de relaciones e intercambios entre imagen-sagrada y devotos, esa economía general que emerge con tanta dramaticidad durante los días de fiesta.

El día 8 de septiembre, en las horas de procesión en que la imagen de la Virgen de Ayquina es sacada en andas desde el templo y llevada a una larga vuelta por el desierto, los devotos, en un ejercicio de táctica-táctil, construyen a toda prisa pequeñas figuras en el suelo en base a piedras. En su mayoría son casas en miniatura pero también es posible encontrar mensajes escritos o corazones con iniciales de nombres en ellos. En el caso de estas peticiones elaboradas en base a materiales naturales el aspecto táctico resulta notorio: la Virgen sale de la quebrada para circular por el desierto y es precisamente en ese momento en que los devotos deben presentar a su paso las minúsculas construcciones de piedra. Su observación hace evidente la intención de representar a través de ellas, lo más icónicamente posible, las solicitudes de los devotos. Como decía antes, en su mayoría son casas que, en su paso, la Virgen toca-sin-tocar, por así decirlo. En su puro transitar por el lugar la imagen-sagrada recibe una petición de tipo material. En conversaciones con participantes de la fiesta he podido confirmar que esta petición concreta se acompaña también de oraciones que se dirigen a la imagen en el mismo momento que ésta pasa por el lugar. Sin embargo, la producción de estas formas de rogativa material demuestra que no basta con rezar, si se me permite la expresión, no al menos con la expresión lingüística o el proceso mental del rezo sino que es necesaria la representación concreta y propiciatoria de los bienes requeridos. La

presentación de estos objetos tiene que ver con una cuestión de temporalidad oportuna (la ocasión de la procesión) y de difusión espacial (tocar aunque sea a la distancia (pasar-cerca)).

Imagen N°12: Peticiones en Ayquina



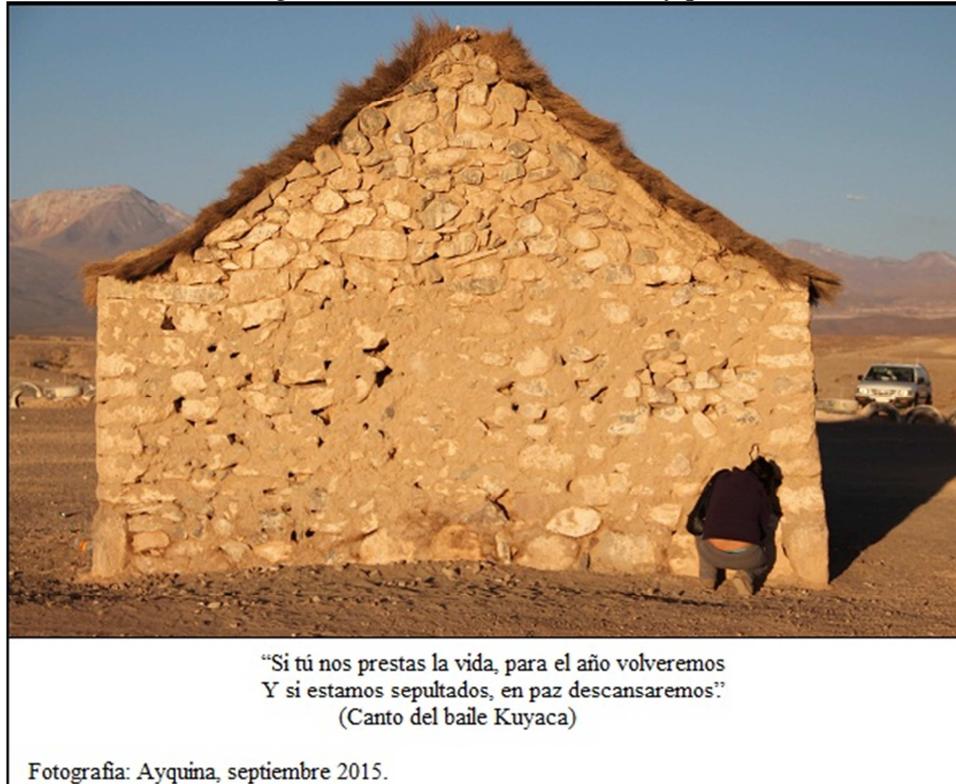
Fuente: elaboración propia

Los contactos mediados por objetos entre devotos e imagen-sagrada son posibles por lo que denomino *prácticas votivas*: una serie de acciones de manipulación de materiales que posibilitan el intercambio entre los devotos y la imagen-sagrada. En el caso de las peticiones -las casas en miniatura construidas en torno al paso de la imagen durante la procesión- estos materiales tienen un fin propiciatorio que inicia una cadena de dones y contra-dones. Otra práctica votiva observable en Ayquina, y que también opera con materiales pétreos, es aquella que realizan algunos devotos antes de abandonar la fiesta y partir de regreso a sus hogares. Se dirigen a una pequeña capilla, una especie de estación de descanso que se utiliza como hito de la procesión, y extraen de sus murallas pequeñas piedrecillas. Con paciencia se recogen doce piedrecillas, una por cada mes del año,

asociando a cada una de ellas diversas peticiones dirigidas a la Virgen Guadalupe. Luego, quien extrajo las piedrecillas las guarda durante un año. El próximo año tendrá que volver y ponerlas en su lugar, en la muralla de la cual fueron extraídas. Esta práctica votiva no sólo tiene que ver con la petición y la propiciación, sino también con una atadura, con permanecer en contacto y estar obligado a un retorno que restituye lo que se ha tomado. Nuevamente vemos operar la fuerza del contacto con materiales a través de los cuales se establecen vínculos que perduran, en este caso, por todo el ciclo anual.

No deja de ser sorprendente la fascinación andina con las representaciones a pequeña escala. Juan Van Kessel (1998) había llamado la atención respecto a la tecnología simbólica involucrada en la creación de éstas: hacer nacimientos de llamitas de greda, la producción de imágenes prefigurativas que anticipan simbólicamente el fruto deseado del trabajo que se realizará, los ekekos, las illas, las alasitas y apachetas; todos son parte del conjunto de formas de representar a escala los objetos y bienes deseados y solicitados. Como si la divinidad, a quien se solicitan dones, comprendiera más fácilmente la petición al verla hecha una miniatura.

Imagen N°13: Práctica votiva en Ayquina



Fuente: elaboración propia

La economía sagrada que se articula en torno a la imagen está caracterizada por un desequilibrio fundamental en los intercambios: los devotos, a través de prácticas votivas, producen peticiones materiales dirigidas a la imagen-sagrada y esta, en respuesta, da en desproporción, otorga dones que son siempre milagros. La Virgen es poderosa en este sentido: en su capacidad de dar en exceso a quienes a menudo no tienen o no pueden ofrecer en retribución nada más que una pequeña ofrenda material o su cuerpo en movimiento, es decir, a quien no puede ofrecer otra cosa que prácticas votivas o imaginarias. La imagen-sagrada funda una economía donde no hay equivalencias preestablecidas, tampoco se establecen equivalencias a partir del uso, ni existen proporciones mercantiles entre oferta y demanda, tan caras a la economía restringida. Siempre se reinventa, en el marco de esta desproporción, la relación de intercambio entre imágenes-sagradas y devotos.

A partir de estas observaciones quisiera defender un uso específico de la noción de soberanía. La imagen mariana ha estado históricamente asociada al simbolismo *regio*, basta con recordar sus títulos y epítetos más comunes: Reina del desierto, Reina Celestial, Soberana, Nuestra Señora, Señora del Valle, etc. A los títulos reales que caracterizan a la imagen se suma también una peculiar propiedad de síntesis simbólica: no es nada extraño escuchar en Ayquina y Catamarca sobre el vínculo de Guadalupe con la luna y las aguas pero sobre todo de su identificación con la tierra. La Virgen es Pacha. María es también quien ha engendrado a su creador, según reza la liturgia. Digo esto para resaltar las complejidades de una diosa-reina que aglomera en sí abundantes propiedades y referencias simbólicas. Su carácter *regio* se proyecta, por así decirlo, a un plano cósmico o general²⁰. Ahora bien, ¿qué tiene esto que ver con el poder de la Virgen de dar en exceso a los devotos?

No insisto en el carácter *regio* de la imagen-sagrada por querer reivindicar una figura monárquica o por dar nuevos bríos a los escenarios coloniales que difundieron originalmente estos cultos marianos. Insisto en esto para llamar la atención sobre las posibilidades que nos ofrece de pensar la imagen mariana, y quizás de toda advocación, como personaje cuya soberanía reside en el exceso. En este sentido, lo sagrado es poderoso ya que puede intercambiar en forma desproporcionada, dando en exceso, haciendo milagros. Y en este sentido es posible afirmar que la imagen mariana es soberana: en tanto expositora por excelencia de la “insubordinación del gasto libre” (Bataille 2009, 211)

4. Dones y ofrendas

Decíamos que la Virgen, atendiendo a las peticiones realizadas a través de prácticas votivas, da en desproporción. Hemos cifrado en esa capacidad de donar excesivamente,

²⁰ Leonardo Boff, dando cuenta del origen de la oración del Ave María, también refiere la inmensa capacidad de arrastrar sentido de la diosa: “Su historia [del Ave María], como la de casi todas las grandes oraciones populares de la Iglesia, es sumamente incierta y no se sabe con precisión cuáles son sus orígenes. Es algo parecido a lo que ocurre con la devoción a María: inicialmente se asemeja a un insignificante regato que poco a poco va adquiriendo volumen, hasta llegar a formar un caudal amazónico, expresión del grandioso sentido de la fe” (1982, 27-8).

milagrosamente, el poder y la soberanía de la imagen-sagrada. ¿Qué pueden hacer frente a esto los devotos? ¿Qué tipo de práctica puede responder a la desmesura del favor y el milagro recibido?

De acuerdo a lo que he podido observar y conversar en numerosas ocasiones con los participantes de las fiestas, a los devotos no les queda nada más que agradecer. Nunca se considera que los favores y milagros recibidos sean merecidos o que su obtención sea proporcional a lo que se ha pagado o se pueda pagar por ellos. Ciertamente se pagan *mandas*, se retribuye una “ofrenda de gratitud” (Tennekes y Van Kessel 1986, 8), sea material, de sacrificio corporal o de otra índole, por los favores concedidos. Pero es justamente una acción de gracias por recibir lo impagable. El cumplimiento de las mandas –desde una ofrenda, un *exvoto*, un baile, varios años de peregrinación, hasta el compromiso de varias generaciones en la realización de alguna práctica imaginaria- tiene que ver con una demostración de gratitud, del valor de la palabra empeñada en la promesa, de entrega a la exterioridad que es fuente de dones; es un despliegue orientado a completar el círculo de intercambios aunque no pueda nunca considerarse como la cancelación de una deuda en el sentido de la economía restringida, es decir, como el pago proporcional por un bien o un servicio obtenido.

Como decíamos, es común encontrar entre los devotos de Ayquina quienes han comprometido el pago de mandas a través de generaciones, como en el caso de aquellos bailarines que comprometen a hijos y nietos en el baile religioso como parte del agradecimiento a la imagen-sagrada por sus favores. Lo que se pide a ésta puede ir desde posesiones materiales (auto, casa propia, etc.) o ayuda en logros intelectuales y laborales (p. ej. finalización de estudios, buenos rendimientos en el trabajo, etc.) hasta los bienes más preciados: *vida y salud*, con toda la carga que este último concepto tiene (*salus, salutis*: salud, salvación). De hecho, los motivos de ‘vida y salud’ son los más recurrentes en la práctica imaginaria de cantar a la Virgen durante los días de fiesta. Los dones otorgados implican, a menudo, la retribución del baile, del canto, de la peregrinación y del tocar, así como también, la presentación de ofrendas materiales a través de las cuales se agradecen

los favores concedidos. Es decir, las prácticas imaginarias y votivas constituyen la respuesta a los dones excesivos de la imagen.

En Catamarca circula un mito que ilustra de manera muy clara la argumentación que he querido hacer en torno a la desproporción y la imposibilidad de saldar cuentas respecto a los dones obtenidos desde la divinidad. Hacia el año 1630 un señor peruano, muy enfermo, llegó al valle de Catamarca pidiendo a la imagen de la Morena del Valle cura para sus dolencias físicas. Efectivamente, tras su rogativa, comenzó a mejorar. En agradecimiento dejó a los pies de ésta una cadena de oro. Cuando volvió al Perú comentó a sus conocidos que la Virgen lo había curado gracias a la valiosa cadena que él había dejado a sus pies. La mañana siguiente amaneció nuevamente enfermo, en peor condición que antes. Bajo su almohada encontró la cadena de oro que había dejado poco tiempo atrás en Catamarca a los pies de la Virgen. Con actitud arrepentida y gran devoción peregrinó nuevamente al Valle donde la Virgen, finalmente, lo sanó por completo. Este mito conocido como ‘La cadena del milagro’, uno de los más famosos milagros realizados por la Virgen del Valle, da cuenta del carácter impagable de los dones recibidos por la imagen-sagrada. En el mismo momento en que el personaje de este relato hace pública la equiparabilidad entre don divino y práctica votiva, es decir, la proporcionalidad del intercambio realizado con la divinidad (‘la Virgen lo había curado gracias a la valiosa cadena que él había dejado a sus pies’), se rompe la eficacia del don recibido, del milagro que soberanamente la divinidad le ha entregado. Los favores y milagros divinos no se pueden comprar. Ciertamente se piden y se agradecen, pero no pueden ser obtenidos a voluntad y quien posee más riquezas no cuenta por ello con ninguna prioridad frente a una divinidad que sólo atiende a la intensidad de la devoción hecha cuerpo y emoción.

Este mito parece fundar una serie de prácticas votivas que hasta hoy constituyen la forma privilegiada de acción de gracias que los devotos realizan como contrapartida a los dones obtenidos por voluntad de la Morena del Valle. Me refiero a las ofrendas cuya variedad resulta tremendamente llamativa. Se presentan desde placas inscritas con mensajes, pasando por miniaturas de autos o casas, hasta miniaturas de partes del cuerpo humano.

Llevar estos agradecimientos concretos en miniatura es la forma en que los devotos (re)presentan los dones y bienes obtenidos desde la imagen-sagrada nuevamente ante ésta. Como si se los devolvieran, literalmente, en un sentido figurado. Especialmente atractivas son las miniaturas de partes del cuerpo humano cuyo uso como ofrenda está ampliamente difundido en Catamarca. Corazones, hígados, torsos, brazos, piernas y cabezas grabadas en pequeños trozos de metal, distribuidas mercantilmente en las santerías y luego consagradas como ofrendas ante la imagen-sagrada. Éstas transmiten simbólicamente el agradecimiento por la salud recibida antes las dolencias y enfermedades de distintas partes del cuerpo. Como si la divinidad, que dispensa vida y salud, comprendiera mejor los agradecimientos de los devotos al ver los dones recibidos hechos miniaturas.

Imagen N°14: Ofrendas en Catamarca



Fuente: elaboración propia

Por último, hay una práctica que parece fusionar tanto el carácter imaginario como votivo de las prácticas festivas que hemos venido caracterizando. Durante la procesión de la Morena del Valle en el centro de Catamarca es posible ver mujeres, sobre todo niñas y ancianas, que se visten con los mismos atuendos de la Virgen: vestido blanco y velo azul estrellado. Esperan, así vestidas, el paso de la imagen que las toca-sin-tocar. Ofrecen su *personificación* como petición y/u ofrenda de gratitud. Es una práctica mimética en que a través de la transformación se busca la identificación simbólica con la imagen-sagrada. De acuerdo a Taussig, esta tendencia mimética constituye una “conexión palpable, sensorial, entre el cuerpo del sujeto que percibe y lo percibido [...], una fusión del objeto de percepción con el cuerpo del que percibe y no sólo con el ojo de la mente” (Taussig citado en Citro 2012, 81). Aún tendríamos que realizar más indagaciones para corroborar la idea de Taussig de que “el poder mágico de la replicación” reside en que la “representación comparte o toma poder de lo representado” (citado en Citro 2012, 81), por ahora sólo observo que es un esfuerzo por comprometer el cuerpo en su totalidad, ya no sólo a través de un gesto o de un gesto específico de energía sino de su completa metamorfosis.

Imagen N°15: Personificación en Catamarca



Fuente: elaboración propia

En ambas fiestas es posible observar la centralidad del cuerpo en los intercambios con la imagen-sagrada. Las relaciones con ésta se basan en el tacto, la visión, la danza, la producción de miniaturas, la peregrinación, el canto, el llanto, en fin, en las múltiples prácticas y capacidades sensoriales que la corporalidad pone en juego. Esta corporalidad es también la que posibilita los intercambios con lo divino toda vez que las peticiones y las ofrendas, que obedecen a favores y milagros, se realizan con movimientos y gastos energéticos, a veces, desmedidos. El cuerpo parece ser la riqueza más preciada en la desproporcionada economía sagrada establecida entre devotos e imágenes-sagradas.

Todo esto, me parece, forma parte de una economía compleja de intercambios que se resiste a las calculadas racionalizaciones y a la pretendida omnipresencia de las equivalencias mercantiles, que no constituiría sino una situación específica dentro de la economía considerada desde un punto de vista general. Si la trama de la secularización -la pretendida retirada de la religión como efecto de la modernización de las sociedades latinoamericanas- fue pensada en compañía de un creciente despliegue de la economía restringida, entonces el exceso, la desproporción, el sacrificio corporal, el milagro y lo impagable que se manifiesta en las fiestas religiosas populares expresan caminos alternativos y que desobedecen aquellos trazados por los poderes mundanos que no tienen, ni han tenido, la soberanía de donar libre e insubordinadamente la vida y la salud. En la fiesta se asoman otras formas de hacer sentido en y desde los cuerpos, otras formas de dar valor a los materiales, a los espacios y a los tiempos, otras relacionalidades, acaso otros criterios de realidad. Diría, incluso, otra ontología donde una efigie de yeso y una escultura tallada del tosco granito son algo más que una imagen.

CONCLUSIONES

Al iniciar esta investigación sobre las fiestas de Ayquina y Catamarca propuse dos objetivos: por una parte, caracterizar las prácticas de relacionamiento entre devotos e imágenes-sagradas y, por otra, demostrar que los conceptos de secularización y sacralización denotan, más que un proceso uniforme o un rasgo cultural estático, una tensión social constante y, en cuanto tal, son pertinentes como instrumentos de análisis de prácticas festivas.

Los esfuerzos por dar cuenta del primer objetivo cristalizaron en la propuesta de dos categorías analíticas referentes a las prácticas sociales que son observables en las fiestas religiosas populares: las prácticas imaginarias y las prácticas votivas. Propuse las primeras para clasificar y caracterizar aquellas en que los devotos se vinculan directamente con la imagen-sagrada. Presté especial atención a la práctica imaginaria de tocar la imagen, tan sencilla como apremiante para los devotos en la fiesta. Pero rápidamente se hizo evidente que las formas de establecer contacto con la imagen-sagrada son complejas e involucran la participación de muchos sentidos. El reconocimiento del carácter multisensorial de la experiencia festiva obligó a considerar el contacto desde otros sentidos, como la mirada, y desde los cruces entre estos, como tocar con la mirada. De ahí algunos juegos de palabras como *sentidos sensibles*, que surgen del cruce entre una sensibilidad que produce sentido y un sentido que es eficaz en y desde el plano de la sensibilidad. De las formas del contacto corporal con la imagen-sagrada pasamos a las formas en que ésta establece contacto con el territorio en el momento de la procesión. Hablamos, siguiendo a Vilca (2009), del espacio como alteridad interpelante, pero que también se deja interpelar por las andanzas de la otredad que es Guadalupe o la Morena del Valle. La fiesta es, más que una gran fusión, un juego de alteridades que se solicitan (y se dejan solicitar) mutuamente. Por eso recurrí a menudo a la mención de las agencias humanas, no-humanas o más-que-humanas, para insistir en la capacidad de interpelación que tiene cada uno de los personajes que participan de la dramática festiva. Para afirmar esto, especialmente respecto a las agencias más-que-humanas o divinas, no es necesario resolver aún ninguna especulación metafísica sino sólo

reconocer la dinámica de relacionamiento que está ya operando en estos territorios andinos. Siguiendo esta línea de reconocimiento de relaciones con sentido y, posteriormente, aventurando interpretaciones sobre éstas, es que llegamos finalmente a la caracterización de toda una serie de prácticas de contacto con materiales cuya manipulación tiene por objetivo hacer posibles intercambios con la imagen-sagrada. Llamé a estas prácticas votivas y propuse una clasificación de los objetos a los que estas prácticas apuntan: peticiones y ofrendas, los primeros son propiciatorios (como las casas en miniatura de Ayquina) y los segundos se presentan a la imagen-sagrada en forma de agradecimiento por los dones y milagros recibidos (como las figuras del cuerpo humano en Catamarca).

Esta propuesta, en primera instancia analítica y clasificatoria, tiene también cierto rendimiento conceptual: las prácticas mencionadas constituyen la base sobre la que se funda la relacionalidad entre devotos e imagen-sagrada. En el marco de esas relaciones es que la imagen llega a ser sagrada. A partir de esta perspectiva que orientó la investigación empírica de las fiestas es que quise poner en discusión algunos de los principios que han comandado la reflexión en torno a las relaciones entre modernización y religiosidad en América Latina. Es por eso que el capítulo II versó sobre la doble recepción de la tesis de la secularización social, tanto en algunos autores representantes de la teoría del desarrollo como en otros representantes de la teología de liberación. Sin ánimo ni razones para desacreditar sus aportes, enfoqué mi esfuerzo en debatir un principio común en ambas teorizaciones. Lo denominé como el sesgo cognitivo de la trama de la secularización. A pesar de la diversidad de formas de recibir y trabajar el problema de la secularización, ambos proyectos intelectuales –desarrollismo y liberacionismo– trabajaron sobre el supuesto de que la conciencia y sus procesos lógicos son los rectores de la acción. Así, al abordar el problema de las relaciones entre modernización y religiosidad el asunto suele quedar configurado como un problema de creencia, conciencia o ideología. Ante esto, y en base a las propias observaciones empíricas realizadas, intenté desmontar dicho supuesto en favor de uno que ponga a la base la producción de sentido en y desde el cuerpo y sus prácticas. Intenté así plantear un tránsito desde la devoción como creencia a la devoción como quehacer productor de sentido. En esto fueron de gran ayuda las observaciones de

Silvia Citro (2009) en sus textos dedicados a la noción de cuerpo significativo, basados en sus estudios de las performances danzadas entre los Tobas.

La discusión del sesgo cognitivo antes mencionado era la puerta que había que abrir para llegar al segundo objetivo planteado, aquel vinculado a demostrar la utilidad del binomio secularización/sacralización para la interpretación de las prácticas festivas. Esta fue, sin duda, una de las tareas difíciles de la investigación. Recorrimos un itinerario que nos llevó por diversos intentos de aproximación a dos conceptos que no se dejan asir fácilmente. No creo haber solucionado las problemáticas asociadas al uso polivalente del concepto de secularización y, menos aún, al de sacralización. En el capítulo I, vinculé el concepto de sacralización a las prácticas relativas a imágenes sagradas, el binomio se trasladó entonces a las prácticas de sacralización (como una forma amplia de mencionar todas aquellas prácticas que producen lo sagrado, incluyendo las prácticas imaginarias y las votivas) y prácticas secularizadoras (un término amplio para encasillar los quehaceres de comerciantes, impugnadores de imágenes e iconoclastas). Luego, en el capítulo II, intenté afinar el significado de estos conceptos a la luz de algunos aportes de la sociología de la religión y de autores relacionados a la trama de la secularización. Pero fue recién en el capítulo III cuando pude ampliar el uso del binomio desde las prácticas hacia los momentos o situaciones que los objetos atraviesan durante su circulación en la economía general de la fiesta. Transitando de situaciones mercantiles o seculares a momentos sacros, las imágenes y objetos festivos transmutan su condición social aun cuando no cambien de aspecto. A mi entender, la forma más adecuada de caracterizar el conjunto de las relaciones de intercambio que hacen posible la fiesta, y que la fiesta a su vez hace posible, es con el concepto de economía general, atendiendo a la propuesta de Georges Bataille (2009) para, desde los supuestos de la sobreabundancia y la desproporción, superar la perspectiva de la economía restringida, perspectiva desde la cual la fiesta no sería sino un ejercicio de irracional empobrecimiento colectivo.

Ahora que llega el momento de ponderar los avances de esta investigación en relación a los objetivos propuestos en su inicio, considero que los hallazgos constituyen un buen punto de

partida para continuar nuevas investigaciones relacionadas. Entre los tópicos no desarrollados pero que se presentan como desafíos de investigación futuros está el vincular de forma cada vez más específica las prácticas de religiosidad y los procesos de modernización. Esto involucra abordar la tensión entre los niveles micro-social y macro-social e integrar el uso de materiales etnográficos, históricos y sociológicos para elaborar una interpretación que no reduzca un nivel al otro sino que dé cuenta de sus mutuos condicionamientos, complicidades y tensiones. Algunos temas de interés en este sentido son la génesis y desarrollo de las prácticas festivas en el contexto de la modernización industrial en el desierto y la puna de Atacama; los fenómenos de urbanización en Catamarca, relativamente recientes y acelerados, y su vínculo con las demostraciones masivas de piedad popular; también las luchas sociales y ambientales de estos territorios y la forma en que las imágenes sagradas se vinculan a éstas, como fue el caso de la quema de la imagen de Guadalupe de Ayquina en el marco de una oscura disputa por los derechos de agua del pueblo y la resignificación de la imagen de la Morena del Valle, levantada por la Asamblea del Algarrobo como defensora de la naturaleza en oposición a los proyectos de mega minería que se acercaban al Valle de Catamarca.

Hay otros dos temas cuyo desarrollo a futuro constituiría una provechosa continuación del que ahora concluimos. Uno de ellos nace a partir de las reflexiones sobre la reproductibilidad técnica de la imagen-sagrada. ¿Qué rol adquiere la tecnología, especialmente la reproductibilidad audiovisual, en las fiestas religiosas populares? Sería interesante seguir el rastro de las imágenes que inician su propio viaje a un reino íntimo, aquel que los devotos producen en el interior de sus hogares. Archivos de uso personal y familiar que pasan a formar parte de un patrimonio íntimo de imágenes pero que encuentran también su fuga a la exterioridad a través de las múltiples redes sociales que soportan la reproductibilidad tecnológica (casera) de lo sagrado. Parece ser que la reproducción de estas imágenes significativas contribuye a crear y transmitir un recuerdo y una memoria de la vida, propia y colectiva, ligada a lo sagrado. Por otra parte, la práctica de la peregrinación, en su forma particular de caminata al santuario constituye un fenómeno de estudio de tremendo interés. Sólo aventuro por ahora que la peregrinación se produce en un

espacio/tiempo fuera del orden de las imágenes. Es una práctica ritual que se vincula con una experiencia de la exterioridad, del afuera. Está más allá de lo íntimo y, aún, más acá de la fiesta. Es estar, como decía Turner (1999) sobre las experiencias liminales, entre lo uno y lo otro. Una hermenéutica de la peregrinación permitiría abordar este ritual de tránsito situado al límite entre lo secular y lo sagrado, entre las prácticas cotidianas y las sacralizadas. Es un *interregno* del cual sería posible obtener numerosos aprendizajes.

Para terminar quiero mencionar la discusión más compleja e interesante a la cual, a mi entender, nos conduce la investigación realizada: la problemática en torno a la ontología de la imagen-sagrada. ¿Cuál es el estatuto de realidad de la imagen-sagrada? ¿Es una representación de lo sagrado, lo sagrado por sí mismo o una pura superstición? Telma Chaile se preguntaba al finalizar su estudio sobre las devociones religiosas en Salta: ¿no depende acaso la eficacia de las imágenes de que se produzca la fusión, y no una clara separación, entre la imagen y el prototipo del cual la primera es representación? (2011, 265).

La respuesta a estas preguntas constituiría el resultado de un completo programa de investigación. Sin embargo, creo haber encontrado algunas primeras pistas para continuar en esta senda. Sobre todo porque el problema ontológico no es meramente un problema de investigación conceptual, como lo planteaba la filosofía clásica occidental, sino un problema que debe ser abordado desde la observación de las prácticas y el estudio de la historia. La ontología tiene que ver, más que con lo estático que permanece en sí, con el cambio y la forma en que las agencias, humanas y no-humanas, se relacionan y llegan a ser lo que por momentos son. Por mi parte, he intentado dar algunas luces para avanzar en una ontología de la presencia o de la presentación de lo sagrado en la imágenes, aquella posición que en Trento se calificó como ‘cosa de gentiles’, en oposición a una teoría de la representación. Como decía antes, argumentar esta posición requiere aún mucha investigación, tanto conceptual como empírica, pero pienso que en estas páginas los lectores encontrarán algunos aportes, nada despreciables, para avanzar en una respuesta original a la pregunta que interroga por el estatuto de realidad de las imágenes sagradas en

el contexto de la modernidad social latinoamericana. Pero, como siempre, será el lector o la lectora quien juzgue de qué magnitud y de qué calidad es el aporte de las páginas precedentes.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas (1998): Pathways of memory and power. Ethnography and history among an Andean people. Madison: University of Wisconsin press.

Alonso, Aurelio (2008): América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Buenos Aires: CLACSO.

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

Bahamondes, Luis (2013): *El hecho religioso en clave postmoderna: de la secularización a la mutación*, en Luis Bahamondes (Ed.): Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina. Santiago: CEJ/FFH/CISOC.

Barnes, Barry (2001): *Practice as collective action*, en T. Schatzki, K. Knorr & E. Von Savigny (Ed.): The practice turn in contemporary theory. New York: Routledge.

Bataille, Georges (2002): Teoría de la religión, Madrid: Nacional.

_____ (2009): La parte maldita, Buenos Aires: Las Cuarenta.

Belting, Hans (2007): Antropología de la imagen. Katz: Buenos Aires.

Benjamin, Walter (2008): La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. México: Itaca

Berenguer, José (2004): Cinco milenios de arte rupestre atacameño: imágenes para lo humano, imágenes para lo divino. Boletín del museo chileno de arte precolombino N°9, pp. 75-108.

Berger, Peter y Kellner, Hansfried (1976): *Un Mundo sin Hogar*. Santander: Sal Terrae.

Berger, Peter (1969): *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (Ed.) (1999): *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing.

Berman, Morris (1981): *The reenchantment of the world*. Ithaca: Cornell University Press.

Blancarte, Roberto (2014): *Dilemas del pasado y retos del presente para la laicidad en América Latina*, en Ana María Stiven (ed.): *La religión en la esfera pública chilena: ¿Laicidad o secularización?* Santiago: UDP.

Boff, Leonardo (1982): *El Ave María. Lo femenino y el espíritu santo*. Santander: Sal Terrae.

Bouysee-Cassagne, T., *et al.* (1987): *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL.

Bridikhina, Eugenia (2009): *Fiestas cívicas: construcción de lo cívico y políticas festivas*, en Bridikhina *et al.*: *Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas*. Fiesta Popular Paceña 4, Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), UMSA-ASDI/BRC TB, La Paz.

Brokaw, Galen (2010): *A History of the Khipu*. Cambridge Latin American Studies. New York. Cambridge University Press.

Bruce, S. (ed.) (1992): *Religion and Modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*. New York: Oxford.

Castro, Victoria y Martínez, José Luis (1996): *Poblaciones indígenas de Atacama*, en Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Culturas de Chile, Vol. II. Editado por Jorge Hidalgo et al., pp. 69-109. Andrés Bello: Santiago.

Cereceda, Verónica (2010): Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga; Chungara 42-1: 181-198.

Cerutti, Horacio (1992): Filosofía de la liberación Latino Americana. México: FCE.

Chaile, Telma (2011): Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX. Salta: Fundación CAPACIT-AR del NOA.

Citro, Silvia (2009): Cuerpos significantes: travesías por los rituales tobas. Buenos Aires: Biblos.

_____ (2012): La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. ILHA Revista de Antropología, Vol. 13, N°1, pp. 61-93.

Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1979): III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla.

Cornejo Polar, Antonio (2003): Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Lima-Berkeley: CELACP-Latinoamericana Editores.

Costilla, Julia (2010): *Cristianismo indígena en el NOA: resignificaciones y resimbolizaciones en relatos orales del siglo XX (1940-1998)*, en Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 22, 59-70.

Cummins, Thomas (2004): Brindis con el Inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los queros. Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Universidad Mayor de San Andrés – Embajada de los Estados Unidos de América, Lima.

De Certeau, Michel (1990): La invención de lo cotidiano. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana.

De la Torre, R., Gutiérrez, C. (2005): *La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas*, en Desacatos Revista de Antropología Social, N°18, 53-70.

Desroche, Henri (1972): Sociología y religión. Barcelona: Península.

Desrosiers, Sophie (1999): *Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes*, en Thérèse Bouysse-Cassagne (ed.) Saberes y memorias en los Andes. CREDAL-IFEA.

Dobbelaere, K. (1981). Secularization: a multi-dimensional concept, Current Sociology, 29 (2).

Durkheim, Emile (1974), *La educación: su naturaleza y su función*, en Educación y sociología. Buenos Aires: Schapire.

Düssel, Enrique (2001): The sociohistorical meaning of liberation theology (reflections about its origin and world context), en Hopkins, D. et al: Religions/Globalizations: theories and cases. Duke university Press.

_____ (1986): Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales). Revista Cristianismo y Sociedad, N°88, pp. 103-112.

Eliade, Mircea (1969): *The quest. History and meaning in religion*. Chicago/London: University of Chicago Press.

_____ (2009): *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, 4ta edición. Madrid: Cristiandad.

Flores Ochoa, Jorge; Kuon, Elizabeth y Roberto Samanez (1998): *Qeros. Arte inka en vasos ceremoniales*. Banco de Crédito del Perú, Lima.

Fogelman, Patricia (2007): *Una fiesta en el cielo: representaciones de la virgen y la gloria en los techos de las iglesias de Minas Gerais colonial*, en *La fiesta: memoria del IV encuentro internacional sobre barroco*, La Paz: Unión Latina.

Frazer, James (1956): *La rama dorada. Magia y religión*, 3ra edición. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción: Elizabeth y Tadeo Campuzano.

Freud, Sigmund (2015): *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.

García C., Ernesto (2001): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

García, Viviana (2015): *Territorios fronterizos. Agenda de seguridad y narcotráfico en Chile: el Plan Frontera Norte*. *Revista Estudios Internacionales* N°181, pp 69-93.

Germani, Gino (1965): *Política y sociedad en una época de transición. ¿De la sociedad tradicional a la sociedad de masas?*, Buenos Aires: Paidós.

_____ (1969): *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Gershani, Marcelo (2013): *Sociedad y devoción en Catamarca. Siglos XVII-XXI*. Buenos Aires: Armerías.

González, C., Garrido, C., Dip, S. (2007): *Ritmos de la tierra, danzas cósmicas. Bailes religiosos de la provincia El Loa*. Calama: Consejo regional de la cultura y las artes.

González, José Antonio (2002): *El Catolicismo en el desierto de Atacama. Iglesia, sociedad, cultura 1557-1987*. Antofagasta: Universitarias-UCN.

Grosso, José Luis (2012): *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.

Gruzinsky, Serge (1994): *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: FCE.

Guerrero, Bernardo (2015): *La Tirana. Chilenización y religiosidad popular en el Norte Grande*. Iquique: Instituto de Estudios Andinos Isluga, Universidad Arturo Prat.

Gutiérrez, Gustavo (1971): *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Ed. Universitaria.

Haber, Alejandro (2011): *La casa, las cosas y los dioses: arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba: Encuentro, 2011.

Habermas, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Hall, Ingrid (2012): *Labourer la terre, tisser la vie. Éclats d'analogies dans les Andes sud-péruviennes*, en *Journal de la Société des Américanistes*, 98-1, pp. 101-131.

Hamilton, Malcolm (1995): *The sociology of religion. Theoretical and comparative perspectives*. London-New York: Routledge.

Hinkelammert, Franz (1970): *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

_____ (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM.

Hopenhayn, Martín (2005): *Ni apocalípticos ni integrados. Las aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago: FCE.

Horta, Helena (2013): *Queros de madera del Collasuyo: nuevos datos arqueológicos para definir tradiciones (s. XIV- XVI)*, en *Estudios Atacameños*, N°45, pp. 95-116.

Julien, Catherine (2011): *El qhipu en el imperio incaico*, en Arellano, Cármen y Gary Urton (editores) *Atando cabos*. Ministerio de Cultura – Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Lima.

Larrouy, Antonio (1916): *Historia de Nuestra Señora del Valle*. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.

Lida, Miranda (2007): *Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología*, en *Cuadernos de Historia, Serie Economía y Sociedad*, N°9, CIFFyH Universidad Nacional de Córdoba, 43-63.

López de Ayala, I. (trad.) (1798): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta de Ramón Ruiz.

Lorandi, Ana María y Schaposchnik, Ana (1990): *Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca*. *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. 76, Société des Americanistes, París, pp. 177-198.

Mallimaci, Fortunato (2008): *Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares*, en Aurelio Alonso (Comp.): América Latina: territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Buenos Aires: CLACSO.

Mannheim, Bruce (1999): *El arado del tiempo: poética quechua y formación nacional*, en Revista Andina, Año 17, N°1, pp. 15-64.

Martin, D. (1969). *The religious and the secular: Studies in secularization*. London: Routledge & Kegan Paul.

Martínez, Ana (2011): *Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas*, en Sociedad y Religión, N°36, Vol. XXI, 66-88.

Martínez, José Luis (2009): *Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial*, en Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino 14 N° 1: 9-35, Santiago.

Martínez, Rosalía (2014): *Músicas, movimientos, colores en la fiesta andina. Ejemplos bolivianos*, en Revista Anthropologica, año XXXII, N°33, pp. 87-110.

Marx, Karl (1966a): *El Capital*, 4ta edición. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción: Wenceslao Roces.

_____ (1966b): *Manuscritos económico-filosóficos*, 3ra edición. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción: Julieta Campos.

Mauss, Marcel (2012): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz: Buenos Aires/Madrid.

Mercado, Javier (2012): Incorporaciones de la fe. Danza y performatividad entre los/as promesantes de los bailes religiosos de Calama (Chile). Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas.

Mercado, Javier (2014): *Práctica ritual y tensiones identitarias en las danzas promesantes de la fiesta del santuario de Ayquina, norte de Chile*, en *Diálogo Andino*, N°45, 193-213.

Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.

Methol Ferré, Alberto (1977): *Marco histórico de la religiosidad popular*, en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*. Documento CELAM, N°29, Bogotá, 45-75.

Miranda, Alberto (1994): *Historia popular de la Virgen del Valle*. 4ta edición. Catamarca: La unión.

Mignolo, Walter (1994): *The darker side of Renaissance*. Ann Harbor: Michigan University Press.

Morandé, Pedro (1987): *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Ediciones Encuentro.

_____ (2010): *Ritual y palabra. Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Santiago: IES.

Morgan, David (2005): *The sacred gaze. Religious visual culture in theory and practice*. Berkeley and Los Angeles: University of California.

Palma, Felipe (2016): *The film artefact of the Atacama dessert. About a translation in social sciences*. Tesis para optar al grado de Doctor (PhD), Goldsmiths College University of London, UK.

Parker, Cristian (1993): *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: FCE.

_____ (2008): *Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural*, en Aurelio Alonso (Comp.): *América Latina: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO.

Parssinen, Martti y Jukka Kiviharju (2004): *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*, Tomo I. Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Pérez, Ofelia (2008): *La devoción a la Virgen de San Juan de Los Lagos*, en Aurelio Alonso (Comp.): *América Latina: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO.

Quiroga, Adán (1992): *La tradición religiosa, la virgen del valle y la epopeya calchaquí*, en Calchaquí. Buenos Aires: TEA.

Real Academia Española. (2016): *Diccionario de la lengua española (23a ed.)*. Consultado en <http://www.rae.es>

Rementería, Marcela (2015): *El habitar de la Virgen: desde lo 'otro' y con lo 'otro'*, en *Revista Arena*, Año 3, N°2.

Rendtorff, Trutz (1971): *En tomo a la problemática de la secularización. Sobre la evolución de la sociología de la Iglesia a la sociología de la religión*, en Joachim Matthes: *Introducción a la sociología de la religión*. Tomo I, pp. 221-244. Madrid: Alianza.

Salomon, Frank (2001): *How an Andean 'Writing without Words' Works*, en *Current Anthropology* vol. 42 n° 1: 1-27.

Salvucci, Daniela (2015): *Intimacy and danger. Ritual practices and environmental relations in northern Andean Argentina*, en J.J. Rivera Andía (Editor), INDIANA No. 33. Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, in press.

Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de Ayquina (2013): *Fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe de Ayquina: historias de la virgen de Ayquina*, en La Revista Católica, Vol. 113, N°1179, 249-257.

Scarafoni, Paolo (2003): *Guadalupe: evangelización e historia de América*, en González, Fidel (ed.) Congreso Guadalupe Evangelización e Historia de América. Roma.

Solari, Aldo et al. (1976): *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Tahar, Malik (2006): *Teología de la liberación: ¿respuesta al proceso de secularización en América Latina?*, en Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos, Vol. VIII, N°1, 41-61.

Tennekes, Hans y Juan van Kessel (1986): *Estructura y anti-estructura en el peregrinaje a la Tirana y otros santuarios del Norte Grande de Chile*, en Religiosidad popular en el Norte de Chile, Cuaderno de Investigación Social, N°18. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, 8-38.

Tschannen, O. (1992): *Les théories de la sécularisation*. Genève: Droz.

Turner, Victor (1999): *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI. 3ra edición.

Turner, V.W. y E. Turner (1978): *Image and pilgrimage in Christian culture*. Basil Blackwell; Oxford.

Uribe, Juan (s.f.): *Fiesta de la Tirana de Tarapacá*. Valparaíso: Ediciones Universitarias Valparaíso.

Urton, Gary (2005): *Signos del khipu inka. Código binario*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

Van Kessel, Juan (1988): *Lucero del desierto: mística popular y movimiento social*. Iquique: Universidad Libre de Amsterdam/Centro de Investigación de la Realidad del Norte.

_____ (1992): *Cuando arde el tiempo sagrado*. Hisbol.

_____ (1998): *Tecnología Aymara: un enfoque cultural*, en Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina N° 3. Iquique: IECTA.

Velasco, Honorario (1989): *Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local*, en C. Álvarez, M. J. Buxó y s. Rodríguez (Coords.): *La Religiosidad Popular. Tomo II: Vida y muerte: La imaginación religiosa*. pp. 401-410. Barcelona: Anthropos-Fundación Machado.

Vilca, Mario (2009): *Más allá del 'paisaje'. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?*. Cuadernos FHycS-UNJu, N°. 36, pp. 245-259.

Wallis, R. y Bruce, S. (1992): *Secularization: the orthodox model*, en *Religion and Modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*. S. Bruce (ed.). New York: Oxford, pp. 8-30.

Weber, Max (1983): *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

Wittgenstein, Ludwig (1997): *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, en Klagge, J., & Normann, A. (eds.) (1997): *Ludwig Wittgenstein. Ocasiones filosóficas 1912-1951*, Madrid: Catedra. Traducción: Ángel García.

