



Catalina Romero  
editora

# DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

## Capítulo 4

CEP - 389 - 2016

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL PERÚ

Miradas múltiples

@ Catalina Romero (editora)

ISBN: 978-612-4260-21-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-16803

Registro de proyecto editorial: 31501161501470

Código de barras: 9786124260216

Tiraje: 500 ejemplares

1a. edición: noviembre del 2016

Diseño de carátula: Roberto Torres

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Impreso en IMPRESIONES & PUBLICACIONES SERRAL S.A.C

Pasaje Adán Mejía 180, Jesús María

Teléfono: 4711749

Editor titular del proyecto editorial:

© Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Belisario Flores 681, Lince

Apdo. 11-0107, Lima11, Perú

cep@cep.com.pe www.cep.com.pe

© Instituto Bartolomé de Las Casas

Belisario Flores 687, Lince

Apdo.3090, Lima 100, Perú

bartolo@bcasas.org.pe www.bcasas.org.pe

© Fondo Editorial de la PUCP

Av. Universitaria 1801, San Miguel, Perú

feditor@pucp.edu.pe www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Noviembre 2016

# LA FIESTA PATRONAL ANDINA Y LAS MEDIACIONES TECNOLÓGICAS: EL CASO DE LA DEVOCIÓN A LA CRUZ DEL SEÑOR DE TORRECHAYOQ, URUBAMBA, CUSCO

*Pablo Espinoza*

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

## LA FOTO DE LA VELA

Estamos en el interior del santuario del Señor de Torrechayoq, denominado patrón jurado de la provincia de Urubamba, en el Cusco, conocido también por la población como el Cristo de los Andes, al que se venera en una cruz revestida. Nos encontramos a la entrada del templo, en el lugar destinado a que devotos y peregrinos enciendan cirios en su honor. Es el sábado 23 de mayo de 2015, mes de celebración de las cruces en los Andes y víspera de la fiesta central. Percibimos un ambiente marcado por el silencio y la veneración, observamos a personas de diversa edad encendiendo cirios y rezando mientras los contemplan. Nos llama la atención el gesto de una devota, quien luego de colocar un cirio y rezar un momento frente a él, extrae de su bolso un celular, encuadra la imagen de la vela y con suma delicadeza le toma una foto, luego vuelve a guardarlo y sigue rezando.

Mi posición de observador me permite asegurar que ha logrado captar en primer término la vela que encendió y de fondo la imagen del Señor

de Torrechayoq, cuya cruz se encuentra ya descendida e instalada en sus andas al pie del altar mayor. La acción ha pasado casi inadvertida para quienes rezan a su lado, la luz que proyectan los cirios encendidos ha disimulado el golpe del flash de la cámara. Ella misma fue muy cuidadosa en sus movimientos. Permanezco en el lugar y constato que no es la única que toma fotos o filma dentro del santuario en un clima de silencio. Todos lo permiten, hasta se detienen o se hacen a un lado para facilitarlos, así el registro de imágenes se torna casi tan natural en medio de los rezos como tocar el madero y persignarse, presentar flores o arrodillarse para orar.

Sigo los pasos de la devota que tomó la foto al cirio, cuando termina de rezar se retira a un lado del templo, donde sentada en una banca vuelve a revisar su celular. Percibo un clima de intimidad, en un momento sonrío al observar la pantalla mientras una niña pequeña a su lado se esfuerza por mirar lo que hace la mamá. Un informante local me explica luego que seguramente ella cumplía un encargo, la imagen se la enviaría a la persona que le pidió encender el cirio por ella, cumple una promesa ante la imposibilidad del familiar o amigo de estar físicamente presente para orar ante la imagen del Señor de Torrechayoq. La otra posibilidad —me dice— es que quiera guardar un recuerdo personal de su paso por el templo en la víspera del día central de la fiesta patronal, así se lleva consigo en la memoria de su celular una imagen del cirio que encendió y de la cruz que venera.

Lo observado me anima a sumarme también como investigador a retratar con mi cámara las diversas circunstancias en que los asistentes a la fiesta registran a su vez las escenas que desean conservar o compartir. La selección que hacen de sus objetivos explicita una valoración, se convierte en un indicativo que sigo en mi itinerario etnográfico durante estos días de fiesta en Urubamba. En otras palabras me dedico a observar la fiesta a partir de los objetos de interés de cuantos fotografían o filman instantes o escenas, voy así configurando el punto de vista elegido para mi investigación para el doctorado en antropología.

De este modo en los días que permanezco en Urubamba durante la fiesta patronal soy testigo de las diversas circunstancias y modalidades

para registrar imágenes por parte de devotos, visitantes, fotógrafos y camarógrafos aficionados. Puedo afirmar que al conjunto de representaciones simbólicas y prácticas tradicionales ligadas a la fiesta debo sumar las del registro de imágenes mediante todo tipo de dispositivos tecnológicos. La dificultad es que alcanzo a observar su registro más no sus productos dado que se guardan en la memoria de dichos dispositivos. Estas imágenes seguramente circularán entre los devotos del Señor de Torrechayoq, que los hay en muchas partes del Perú y en el extranjero<sup>37</sup>. Quizá algunas de estas imágenes o videos serán subidos en una página de Facebook (FB) para luego provocar adhesiones —«Me gusta»— y expresiones de oración y acción de gracias. Otras se incorporarán al archivo de fotos personales y familiares. Lo he venido constatando así en el seguimiento que hago desde hace varios meses de la página que la hermandad del Señor de Torrechayoq alimenta en la red virtual FB.

Estas realidades me remiten a la migración y a los espacios de internet como dimensiones que deberé tomar en cuenta para esta comprensión contemporánea de la fiesta patronal andina<sup>38</sup>.

En estos días de fiesta me hago sensible no solo a los diferentes actores y a su permanente registro de la fiesta, sino a la variedad de circunstancias que se ofrecen para ser retratadas. Es en definitiva otra manera de aproximarse a la fiesta patronal andina. De este modo observo diversidad de objetivos, contextos y circunstancias, ambientes o atmósferas ligadas al registro visual o audiovisual, fijo o en movimiento, todas vinculadas

---

37 En los folletos conteniendo el programa de la fiesta del año 2015 que distribuye la hermandad se indica que la devoción se extiende a Quillabamba, Puerto Maldonado, Juliaca, Arequipa, Chiclayo, Lima; y países como Canadá, Italia, Estados Unidos, Argentina.

38 Véase Hildegard Willer, «Santuarios virtuales: la mediatización del espacio sagrado en Internet», en el libro *Lo sagrado y los medios de comunicación* (2009, p. 73). Refiero también al sugerente artículo titulado «Qoullur Ritti Transnacional: un culto andino» de Teófilo Altamirano y Javier Ávila, publicado en *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.* (2013, p. 269).

al acontecimiento mayor de la fiesta patronal y sus diversas expresiones. Seguramente este paisaje en el que constato un uso tan extendido de todo tipo de dispositivos tecnológicos para registrar imágenes fijas y en movimiento, es común en muchas localidades de los Andes cuando se celebra festividades religiosas<sup>39</sup>.

Es como si en simultáneo a los ritos, prácticas y actos celebratorios se construyera otra fiesta, la de las imágenes, y una interacción permanente con lo que observamos todos. Como un gran metarrelato construido mientras se desarrolla la fiesta, constatable por el uso extendido de los dispositivos tecnológicos para hacerlo posible, más no accesible al investigador, como lo es en cambio una procesión, un rito o una danza. Debo de diferenciar entre uso del celular que porta un danzante en una comparsa, de aquel que acompaña al devoto o devota, o del registro por encargo para producir un video e inclusive de la grabación o transmisión en directo que hace una televisora local de la fiesta. Me encuentro con un desafío para la etnografía de lo visual.

Al cabo de estos días de presencia en Urubamba y de constatar la diversidad de formas de registro de imágenes, la circulación e intercambios que se producen, no puedo dejar de evocar el trabajo etnográfico tradicional sobre la fiesta patronal andina. Las clásicas fuentes de información eran y siguen siendo la observación y participación directa y presencial del etnógrafo en los días de fiesta, la entrevista y el testimonio, la descripción pormenorizada de los ritos, el complemento con las fuentes documentarias y el registro fotográfico a su cargo. En mi caso vengo siguiendo esta veneración al Señor de Torrechayoq desde meses antes de venir a Urubamba, lo hice a través de la página de FB, visitando reiteradas veces el sitio oficial de la hermandad, visionando los videos de la fiesta, leyendo las breves oraciones que se escriben cuando se coloca una nueva foto de la imagen en el portal de FB, constatando los perfiles tan diversos de quienes

---

39 Véase Ulla Berg, «Videoculturas itinerantes: visualidad y performance», y el acápite dedicado a los videos de fiestas (2001).

siguen la página desde distintos lugares del Perú y del mundo. Me vinculo a la devoción también desde mi celular hasta donde me llegan avisos, fotos, mensajes, recordatorios, oraciones e invitaciones.

Soy un académico formado en el campo de las ciencias de la comunicación, más recientemente en el campo de la antropología y me encuentro desarrollando mi investigación para el doctorado en esta última especialidad. Soy creyente, a finales de los ochenta viví durante tres años en Puno, brindando servicios desde la parroquia San Francisco de Asís de Ayaviri, en la provincia de Melgar, lo que me permitió conocer y valorar «desde dentro» la significación de las fiestas patronales y en particular las celebraciones del mes de mayo o fiestas de las cruces para los habitantes del sur andino peruano. En aquellos años no se había extendido aún entre la población el uso de dispositivos tecnológicos —celulares, cámaras fotográficas o filmadoras— para el registro de imágenes y eran muy pocos quienes lo hacían durante los días de fiesta en el sur andino. El clima de inseguridad debido a la violencia política afectaba profundamente a las poblaciones urbanas y comunidades rurales, incluso limitaba su participación en las fiestas patronales. La migración del campo hacia las ciudades intermedias era intensa entre finales de los años ochenta e inicios de los noventa. Me pregunto ¿qué ha cambiado en estos veinticinco años en la región sur andina del Perú?, ¿qué implica volver a estudiar la vivencia de la fiesta patronal andina en el Perú contemporáneo?, ¿qué huella dejan en estas celebraciones el proceso migratorio, la penetración de las tecnologías digitales y la globalización en el marco del postconflicto que vivió nuestro país?

## LA VENERACIÓN A LA CRUZ DEL SEÑOR DE TORRECHAYOQ

La ciudad de Urubamba está ubicada a 78 kilómetros de la ciudad del Cusco, en el denominado Valle Sagrado de los Incas. Es la capital de la provincia del mismo nombre colindante con las provincias de La Convención, Anta y Calca. Aquí se encuentra el santuario del Señor de

Torrechayoq, aproximadamente a un kilómetro de la plaza central. La fiesta se celebra el domingo que coincide en el calendario católico con la celebración de Pentecostés, por lo tanto la fecha es movable dado que como el término lo expresa debe contabilizarse cincuenta días después de la celebración de la Pascua de Resurrección, para así ubicar el domingo de la festividad patronal que oscila entre los meses de mayo y junio<sup>40</sup>.

La ciudad de Urubamba está ubicada a 2875 metros sobre el nivel del mar. Es parte de la transitada ruta turística hacia la fortaleza de Ollantaytambo y la ciudadela de Machu Picchu. Urubamba es el nombre de la provincia y el distrito. Según las cifras del portal del Instituto Nacional de Estadísticas (INEI), la población de la provincia es de 64 520 personas y en el distrito 20 879 personas<sup>41</sup>. La devoción al Señor de Torrechayoq en la provincia de Urubamba, capital del Valle Sagrado de los Incas, se une a las celebraciones que en el Cusco movilizan fieles y visitantes alrededor de la imagen del Señor de los Temblores, el santuario del Señor de Huanca y la peregrinación del Qoyllorit'i.

Las tradiciones orales que explican el origen de la fiesta patronal son en sí mismas textos significativos para comprender el sentido de lo que se celebra, a la vez que revelan fragmentos de la historia regional. Estos relatos se superponen, conviven y han sido fijados de diversos modos para tratar de dar cuenta de la historia de la festividad. El origen de la devoción a la Cruz de Torrechayoq es rural y está ligado a la historia de la apertura de caminos para comunicar el valle del río Urubamba y la región de la Convención, zona andina y zona de ceja de montaña.

En los relatos podemos reconocer la alusión a los caminos, los conflictos por el paso con los terratenientes locales, el sentido sagrado de la montaña y la cumbre. La cruz es colocada en el abra denominada de Siqlaqasa —nevado tutelar—, punto de encuentro de caminos, luego es trasladada al pueblo de Urubamba, pasando así de una zona rural a la urbana, lo que

---

40 En el año 2015 la fiesta central coincidió con el domingo 24 de mayo. En el 2016 se celebró el domingo 15 de mayo.

41 Consulta el 22 de enero 2015.

se expresa en que se mantiene una peregrinación hacia dicha cumbre en los días de celebración.

Los antecedentes de la veneración a la cruz remontan a la temprana evangelización, luego impulsada por las decisiones tomadas por el propio virrey Francisco de Toledo durante su estancia en el Cusco en 1570. Los relatos aluden a la desaparición de varias cruces debido al terremoto de 1650. Luego se mencionan las políticas alentadas por el Estado para abrir caminos entre Urubamba y La Convención y el hallazgo de una cruz por arrieros, la que luego es trasladada a la ciudad de Urubamba. Gobernaba el Perú el coronel Mariano Ignacio Prado (1865-1868).

Según el antropólogo Leandro Sanz Candia (2009):

Los urubambinos, a partir de la colonia, veneraron a la Virgen del Rosario como la Patrona de la Provincia, festejada el 7 de Octubre. Participaban grupos de danzantes propios del lugar, con gran concentración de feligreses en el atrio del templo principal de la Parroquia de San Pedro de Urubamba. Posteriormente con la aparición del Señor de Torrechayoq en 1867, en el área geográfica de Urubamba — conocido también como El Cristo de los Andes—, disminuyó el entusiasmo del festejo a dicha virgen, y ahora pasa un tanto desapercibida. El nombre del Señor de Torrechayoq proviene de la historia contada por los mineros de Potosí en Bolivia. La versión es la siguiente: 'Que, en los sueños de algunos mineros que trabajaban en las minas de Potosí, se les apareció el señor, vestido de militar, les indicó que vivía en el lugar llamado Torre-torre, en la provincia de Urubamba, de la región del Cusco. Les recomendó que salieran de los socavones de la mina, porque peligraban sus vidas. Algunos obedecieron y otros no. Los que no creyeron, continuaron trabajando en los socavones y fueron sepultados por un derrumbe que se produjo. Los que se salvaron, difundieron la explicación de la revelación y se encaminaron en busca del señor, con dirección a la región del Cusco, llegando finalmente a la provincia de Urubamba, donde lo encontraron en el lugar llamado Torre-torre, sitio del actual santuario del señor, como se llamaba antiguamente. En consecuencia, debido a esta explicación de la

revelación, se le ha denominado Señor de Torrechayoq'. Este hecho se aprecia para la visita al santuario de bastantes feligreses bolivianos (2009, p. 106).

## LA ANTROPOLOGÍA VISUAL

Un primer marco de aproximación está dado por los estudios relativos a la denominada antropología visual, campo donde estudiosas como Gísela Cánepa parten del supuesto que:

Las tecnologías que comprometen lo visual, como la fotografía, el video, la TV e internet, se han constituido en importantes mecanismos para crear imágenes y narrativas que dan sentido a nuestra vida cotidiana y configuran nuestras subjetividades. [...] La expansión y accesibilidad —aunque no absoluta— de las tecnologías audiovisuales han alterado las condiciones y relaciones implicadas en la difusión de información y en la creación de conocimiento. [...] Resulta entonces urgente —señala Cánepa— para la antropología explorar en torno a la producción, circulación y consumo de la imagen, de modo que se pueda contribuir a la comprensión de procesos ligados a la configuración de la esfera pública y del sujeto político, a la definición de identidades y subjetividades de individuos y colectividades, y a los modos de producir conocimiento; es decir, a la naturaleza de las tecnologías audiovisuales y competencias exigidas por éstas a través de las cuales el hombre está haciendo la historia contemporánea (Cánepa, 2011, p. 15).

Consideramos que al constatar un extendido registro y circulación de imágenes en torno a la fiesta estamos ante una práctica cultural situada en un contexto determinado y sustentada en diversas narrativas pertinentes para la comprensión de la vivencia de la festividad religiosa. Esta práctica con todo lo que ella implica nos permite aproximarnos a una comprensión particular del fenómeno religioso. A partir de este enfoque pretendemos alcanzar otras dimensiones de lo social, es la ruta de nuestra investigación.

Por otro lado estamos retomando un tema muy tradicional para la antropología peruana: la fiesta patronal andina<sup>42</sup>. Debemos preguntarnos por lo que la constituye, su naturaleza del acontecimiento convocador, movilizador y articulador de prácticas sociales de diverso carácter. Y concretamente debemos preguntarnos por las posibilidades y límites de acceder al fenómeno religioso desde este enfoque particular del registro y circulación de imágenes. Nos interesa acercarnos en definitiva a la experiencia de los actores en diálogo con sus productos visuales, sus motivaciones y destinatarios. Son personas las que fotografían o filman, lo hacen con una intención, están vinculadas a redes sociales, su acción al registrar de manera permanente personajes, acciones y ambientes durante la fiesta tiene una significación.

Como señalamos líneas arriba, Ulla Berg se refiere a estos productos audiovisuales en los siguientes términos:

El tercer género de videos que analizo es el que llamo 'videos de fiestas'. Este género comprende festivales dedicados a los santos patronos de la localidad y otras celebraciones que marcan el calendario anual y las festividades de las comunidades andinas peruanas. En los Andes los homenajes a los santos patronos y otras festividades religiosas son importantes eventos sociales que marcan el calendario anual y organizan no sólo el ciclo de productividad agrícola, sino también la vida social de una comunidad (Arguedas, 1953; Cánepa Koch, 1998 y 2001; Millones & Millones 2003; Romero, 2004). Así como las fiestas son esenciales para la reproducción social de las comunidades andinas, lo son también para las comunidades migrantes andinas en Lima o en el exterior (Berg, 2011, p. 371).

Nos preguntamos, ¿cómo han impactado los procesos de cambio regionales, nacionales y transnacionales en las biografías y subjetividades que se manifiestan en esta expresión tan tradicional de la fe entre los pueblos

---

42 Retomaremos los trabajos de José María Arguedas, Luis Millones, Juan Ossio, Manual Marzal, Gísela Cánepa y otros.

y comunidades de los andes?, ¿qué podemos recoger de las narrativas y sensibilidades ligadas a la producción de imágenes? Y las imágenes en sí mismas, ¿qué expresan respecto de la fiesta y la visión o sensibilidad que los propios actores tienen sobre ella?

Asumimos que la fiesta patronal andina es una puerta de entrada para acceder a comprensiones más amplias sobre lo social, lo político y cultural en el sur andino contemporáneo, ese es nuestro supuesto de investigación y a la vez el desafío para el trabajo académico. Además no podemos aislar la expresión festiva del conjunto de prácticas y creencias que sostienen el imaginario y actuar de las colectividades sur andinas en el Perú contemporáneo. Lo religioso es un factor relevante, la producción y circulación de imágenes merced al acceso a dispositivos tecnológicos nos permite un enfoque particular de comprensión.

Estamos ante una práctica cultural y comunicacional. Nos vincularemos con actores, textos, motivaciones, narrativas, destinatarios, usos, etcétera. Por eso es relevante para nuestro estudio esta producción de imágenes durante la fiesta como una forma de participar e interactuar por parte de sus actores.

## ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Otro marco conceptual para comprender el sentido de esta práctica es la antropología de la religión.

El estudio de la religión desde una perspectiva histórica y antropológica tiene como punto de partida la consideración del fenómeno religioso como hecho histórico y cultural, que adquiere su sentido en un contexto concreto; es decir, como resultado y proceso de la actividad humana. Este punto de partida común nos conduce a la reflexión sobre la variedad de prácticas, creencias, actitudes, emociones e instituciones que englobamos dentro del concepto 'religión' [...] (Ardévol & Munilla, 2003, p. 14).

Nos interesa estudiar las particularidades y cambios en la vivencia de una festividad religiosa andina situada en un contexto local determinado, pero marcada a su vez por procesos globales. Consideramos las creencias y prácticas propias de la celebración festiva de carácter religioso como un fenómeno sociocultural y comunicacional. La fiesta como evento es materia para imágenes que circulan. Por tanto consideramos también que la práctica cultural de registrar imágenes de contenido religioso o en un ambiente religioso es antropológicamente relevante. Los cambios en la vivencia de la festividad religiosa marcada por el impacto de las migraciones, el uso de dispositivos tecnológicos y la mundialización pueden ser comprendidos desde esta particular entrada al fenómeno religioso.

Somos también conscientes que un estudio de este fenómeno reclama repensar las categorías conceptuales y metodológicas con las que nos proponemos comprender lo descrito. Constatamos que nuestra materia, el registro y circulación de imágenes en torno a la fiesta patronal andina, nos lleva a establecer relaciones del fenómeno con la sociedad peruana, el Estado, las prácticas e imaginarios, las sensibilidades y subjetividades, el impacto de los artefactos tecnológicos y el mercado.

La puerta del factor religioso y su comprensión contemporánea a partir del estudio del registro de imágenes durante una fiesta patronal, nos debe llevar al estudio de lo social en su comprensión más amplia. Particularmente nos interesa adentrarnos en las subjetividades del sujeto de la fe, del creyente hoy ligado al Valle Sagrado y a la fiesta patronal de Urubamba.

## **LO SAGRADO Y LO PROFANO, LO TRADICIONAL Y LO MODERNO**

Asumamos los riesgos de las dicotomías a las que puede remitirnos el estudio del fenómeno religioso: lo sagrado y lo profano, lo tradicional y lo moderno. He allí una primera dificultad, el carácter de lo que deseamos comprender, sus fronteras y relaciones. ¿Es «religioso» el gesto de

venerar el madero de la cruz o encender una vela mientras se reza y «profano» tomar una foto con un celular para luego subirla a una página de FB o enviarla por WhatsApp?, ¿lo religioso reside en la intrínseca naturaleza de las realidades o en el sentido o valor que se le atribuyen? Habremos de reflexionar sobre el sentido de las creencias y prácticas religiosas en la sociedad contemporánea. Nos interesa destacar el carácter relacional del fenómeno religioso en tanto reclama mediaciones de diverso orden. La fiesta en sí misma es una mediación social compleja, las imágenes que se registran sobre ella son a su vez mediaciones. Son una forma de representarla y posibilitan establecer un vínculo con lo sagrado, trascendente o sobrenatural.

La vivencia de lo religioso reclama mediaciones que posibiliten la experiencia. La producción de imágenes es también una práctica mediadora. La circulación de imágenes lo es también con respecto a la fiesta y lo que ella significa. El dispositivo tecnológico a su vez es también una mediación.

La observación etnográfica nos permite diferenciar contextos y ambientes en el registro de imágenes: no tiene la misma significación el autorretrato (*selfie*) entre danzantes de una comparsa para fijar un momento de descanso, que la foto que un devoto toma al madero de la cruz en el templo luego de haberlo venerado. Para quien es testigo de ambos actos es evidente que su naturaleza y destino difieren. Lo enuncian así la actitud de los actores, el objetivo y el contexto, el clima que rodea el acto de fotografiar. Comprender reclama sensibilidad, percepción, disposición al estudio de lo subjetivo. ¿Etnografía de la comunicación religiosa?

¿Nos ayudan las categorías diferenciadoras de sagrado y profano? «Sagrado» el gesto casi reverencial de la devota o el devoto que fotografían el descendimiento de la cruz del Señor de Torrechayoq y «profano» el registro comercial de fotos durante la fiesta por parte de aficionados o fotógrafos de los estudios locales en la ciudad de Urubamba.

Por otro lado las categorías de tradicional y moderno. Lo tradicional está asociado a lo no racional, mítico, mágico o de larga data, el encanto o

asombro ante el misterio de lo trascendente. Lo moderno a lo racional, el desencanto, la instrumentalización de la tecnología como mediadora, la explicación de lo trascendente y la liberación del miedo. ¿Nos ayuda ello para comprender el fenómeno?

¿Cómo categorizar conceptualmente el registro y circulación de imágenes en torno a la fiesta religiosa?, ¿cómo articular un fenómeno local arraigado en una tradición convertido en objeto para imágenes, narrativas o discursos que lo regionalizan y lo globalizan mediante las posibilidades tecnológicas y las migraciones?

Jesús Martín Barbero en el artículo titulado «Lo sagrado y lo global, des-localizaciones de lo sagrado y re-encantamiento del mundo», formula una larga y densa pregunta:

¿Lo sagrado puede sufrir trans-formaciones, *cambios de forma*? Me refiero a cambios de forma en el sentido en que Freud se refería a los sueños como lugar de trans-formación de lo reprimido en la vida diaria, o Marx al referirse a las trans-formación del producto del trabajo en mercancía. Pues si lo sagrado de las religiones ha estado siempre ligado a lugares de culto, ¿qué pasa cuando los propios lugares se ven des-localizados, primero por la experiencia de las redes y los flujos de información e interacción social que configuran verdaderos nuevos modos de estar y sentirse juntos; segundo, por el modo en que lo afectan las imágenes y percepciones del turismo que acude masivamente a esos lugares; y tercero, por los cambios en la significación de lo religioso mismo cada día más experimentado como dimensión de un sujeto en comunidad pero como experiencia interior más que como doctrina e institución? (Martín Barbero, 2009, p. 26).

Vincular esta sugerente interrogante con nuestro caso en estudio nos permite considerar varias pistas de reflexión. En primer lugar preguntarnos por cómo concebimos la fiesta patronal dentro de la categoría de lo sagrado y las formas concretas que esta dimensión de lo social cobra en el surandino peruano de hoy. En segundo lugar la consideración del lugar y el tiempo de la fiesta con relación a las redes y flujos de visitantes,

migraciones, redes presenciales y virtuales vinculadas al santuario de Torrechayoq. Lo afirmado tiene implicancias metodológicas. Será fundamental por ello al interactuar con nuestros informantes y sus imágenes de la fiesta, profundizar en su experiencia como miembros de dichas redes y flujos. Además, considerando la fiesta, indagar por las características de ese «modo de estar y sentirse juntos» que posibilita la celebración patronal hoy en el contexto de un mundo marcado por la producción y consumo de imágenes. Finalmente ahondar en el sentido y vivencia de lo religioso hoy cuando la celebración de la cruz convoca, genera encuentros e intercambios. Debemos tener en cuenta que:

[...] en América Latina, la configuración social e institucional se ha compuesto históricamente de rasgos de mayor articulación entre los especialistas del mundo de las creencias, en virtud de que *lo político, lo religioso, lo económico, lo simbólico, lo mediático y lo social se entrecruzan, se negocian y legitiman mutuamente*. Más que hablar de esferas autónomas, preferimos hacerlo desde campos con capitales varios y numerosos vasos comunicantes de creencias socio-político-religiosas” (Giménez & Giumbekli, 2013, 19; el subrayado es de los autores).

## LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LO RELIGIOSO Y EL PAPEL DE LAS IMÁGENES

Una relación fundamental en el fenómeno que nos proponemos estudiar es entre la imagen y la vivencia religiosa. El rol de la imagen en la experiencia y relación con lo sagrado. Necesitamos conceptualizar lo religioso o sagrado y destacar el papel de lo simbólico. Y en esta relación ubicar lo tecnológico, la mediación material que implica el uso de un dispositivo, su relación con lo presencial y con las posibilidades para la difusión y circulación de imágenes que posibilitan los soportes digitales en línea.

Tomemos la definición de religión del antropólogo Clifford Geertz:

[La Religión] un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1992, p. 89).

¿Qué constituye el sistema de símbolos en la devoción a la cruz del Señor de Torrechayoq? El santuario, los objetos que circulan y se exhiben, los relatos, las imágenes fotográficas y los videos, la procesión y las comparsas, los textos que se escriben en la página de FB, el contenido de los sitios web ligados a la celebración patronal, etcétera. ¿Qué características tiene este sistema de símbolos?, ¿qué concepciones, motivaciones y emociones produce dicho sistema?

La producción de imágenes durante una fiesta patronal se inscribe como parte del sistema simbólico del hecho religioso. Hay niveles y posibilidades de acceso para la investigación. La imaginaria religiosa dentro del templo, el revestimiento de las cruces que salen en procesión, los numerosos objetos ligados a la devoción —adornos, mantos, reproducciones de imágenes—, las comparsas, las fotos y videos que se encuentran en los sitios de internet, o los que se venden, son accesibles. Pero hay muchas imágenes que se conservan en archivos personales, que circulan entre familiares y amigos, las que a su vez están ligadas a relatos e historias. A estas últimas pretendemos acceder durante la investigación.

Pero al sistema pertenecen también las creencias y prácticas.

En general (la religión) también incluye comportamientos, sentimientos, prácticas e instituciones que se desarrollan a partir de la idea de culto. Pues bien, sin lugar a dudas esa serie de factores constituye un grupo de marcas que nos acercan a la esencia del fenómeno (Ardévol & Munilla, 2003, p. 35).

¿Qué rol juega el registro y circulación de imágenes en el marco del sistema de símbolos? El sistema se produce y reproduce, se expande.

¿Quiénes lo administran o generan? Las posibilidades de acceso a la tecnología lo hacen posible. ¿En qué consiste esta posibilidad de registrar eventos, fijarlos, hacerlos circular? Inscribir la vivencia de lo religioso en un mundo donde el registro y circulación de imágenes se naturaliza, expande y se convierte en algo accesible y cotidiano. Los sistemas simbólicos, de creencias y prácticas forman parte a su vez de otros sistemas que constituyen la identidad local y regional.

## EL ESPACIO Y TIEMPO TRANSFORMADOS

La religión ordena el tiempo, otorga valor o sentido a los espacios, los diferencia, les proporciona una densidad particular, y eso es posible percibirlo por el tipo de actitudes y prácticas. Debemos diferenciar los espacios: privados, religiosos, públicos, presenciales, virtuales. Entramos en un complejo entramado que reclamará un orden metodológico para su estudio. El antropólogo Juan Ossio destaca:

Mención especial hay que hacer de la celebración de la Santa Cruz. Su fiesta tiene lugar el 3 de mayo u otro día de este mes, y no hay rincón de los Andes que no le ofrezca una celebración. Su importancia puede ser explicada por su rol socializador del espacio y protector de las actividades agropecuarias. No hay espacio habitado, sea referido a la construcción de una casa o un caserío, que en sus inicios no haya estado presidido por una cruz. Igualmente se trata de un demarcador y protector muy difundido de los pisos ecológicos y de las áreas de cultivo (Ossio, 2008, p. 25).

El uso de dispositivos para el registro y circulación de imágenes, la posibilidad de interactuar y participar en la fiesta a través de portales digitales, constituyen dimensiones que influyen en la vivencia de lo temporal y espacial de la celebración. ¿Es un espacio sagrado el sitio en internet donde se suben las fotos del Señor de Torrechayoq y donde se puede manifestar adhesiones y compartir oraciones?

## CAMBIOS EN EL SUJETO DE LA FE

En definitiva el estudio de la vivencia de la fiesta patronal andina y el sentido del registro y circulación de imágenes nos debe conducir a la comprensión de los cambios en las personas y colectividades portadoras de la fe, agentes de las creencias, prácticas y narrativas. El registro de la imagen como práctica y el propio producto fotográfico que se fija, conserva, circula, se utiliza y destina, se sostiene sobre biografías y trayectorias. Estamos ante el carácter social de una práctica cultural y comunicativa en el marco de una festividad religiosa.

¿De quiénes hablamos?, ¿a quiénes vamos a escuchar?, ¿A qué itinerarios y biografías vamos a acceder? ¿Cómo nombrarlos apropiadamente? Devotos, peregrinos, migrantes, visitantes, turistas. ¿Qué fenómenos nos ayudarán a dar cuenta de su realidad y los cambios que enfrentan? Migración, redes sociales, actores e imágenes itinerantes. En definitiva la investigación nos permitirá aproximarnos a personas, redes, comunidades y asociaciones contextualizadas, los protagonistas de la festividad. Nos proponemos recoger sus narrativas, trayectorias y el sentido o valor que le atribuyen a la producción y circulación de las imágenes de las que son productores. Es el sujeto de la fe un sujeto antropológico que nos desafía desde esta densa experiencia de lo religioso y lo festivo, objeto de producción de imágenes.

## CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La ruta etnográfica que nos proponemos realizar nos llevará a movernos entre lo presencial y lo virtual. La idea es acceder a las narrativas que sostienen y hacen posible el registro y circulación de las imágenes en torno a la fiesta patronal estudiada. La fiesta en sí misma es un referente fundamental, luego están los registros visuales, los que nos remiten a los productores y sus relatos. Pretendemos acceder a las fotografías y a los testimonios que las acompañan. Al análisis del material que se ofrece sobre

la celebración en internet. Las propias imágenes serán mediadoras en el diálogo con los actores colaboradores de la investigación.

Arjun Appadurai invita a inscribir el estudio de los hechos culturales marcados por la influencia de los medios de comunicación y los movimientos migratorios «como los dos principales ángulos desde donde ver y problematizar el cambio (...)» (Appadurai, A. 2001: 19). Los actores de la fiesta, productores y consumidores de imágenes, están insertos en estructuras sociales, redes de poder. Son a la vez consumidores de productos audiovisuales y el marco cultural global influye en su manera de estar y participar en la fiesta.

Debemos a la vez reflexionar en consecuencia sobre el rol contemporáneo del etnógrafo en el estudio del factor religioso en lo festivo. La fiesta es una mediación social, en ella las tecnologías son a la vez mediadoras, y no olvidemos al propio investigador quien cumple un papel mediador para la difusión académica del evento. La práctica cultural del registro audiovisual por parte de los actores vinculados a la fiesta patronal andina constituye una forma de estar, de participar e interactuar, configuradora de otras dimensiones. Debemos por tanto hacernos sensibles a lenguajes y códigos en lo multilocal y multifocal.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Pedrosián, Eduardo (2011). *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. Montevideo: Ediciones Universidad de la República..
- Ardévol, Elisenda & Gloria Munilla (coord.) (2003). *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: UOC.
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce y Fondo de Cultura Económica.

- Berg, Ulla (2011). Videoculturas itinerantes: visualidad y performance. En Gisela Cánepa, *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cánepa Koch, Gisela (ed.) (2011). *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Flores Ochoa, Jorge (2009). *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cusco*. Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local: ensayo sobre interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Giménez, Verónica & Emerson Giumbelli (coord.) (2013). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM) y Biblos Sociedad y Religión.
- Hine, Christine (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: UOC.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo -INEI (2009). *PERÚ: Estimaciones y proyecciones de población por sexo, según departamento, provincia y distrito, 2000-2015*. Boletín Especial N° 18. Consultado el 22 de enero de 2015. Recuperado de: <<http://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0842/libro.pdf>>
- Martín Barbero, Jesús; Juan Carlos Ubilluz, Óscar Espinosa De Rivero, Hildgard Willer, Juan Dejo Bendezú, S.J., Manuel Díaz Mateos, S.J., Raschid Rabí, Alberto Simons Camino, S.J., Rocío Silva Santisteban & Rafael Besaccia (2009). *Lo sagrado y los medios de comunicación. Efímero y trascendente*. Lima: Fondo Editorial Universidad Antonio Ruíz de Montoya.
- Ossio, Juan (2008). Uso del espacio y el tiempo en la fiesta andina. En Romero Raúl y Juan Ossio, *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Lima, Instituto de Etnomusicología y Fondo Esitorial PUCP.
- Romero, Raúl y Juan Ossio (eds.) (2008). *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Lima: Instituto de Etnomusicología PUCP y Fondo Editorial PUCP.

Sánchez Paredes, J. & Marco Curatola (eds.) (2013). *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.* Lima: Fondo Editorial PUCP e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Sanz Candia, Leandro (2009). *Celebrando la fe: fiesta y devoción en el Cusco.* Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Yupayachi Castillo, Efraín (2009). *Señor de Torrechayoq. Sincretismo cultural del Valle Sagrado de los Incas.* Folleto impreso. Urubamba.