

**Universidad Academia de humanismo Cristiano**

**Escuela de Antropología**

**Religiosidad en el norte chileno. El caso de la celebración religiosa de la Cruz de Mayo en el pueblo andino de Socoroma**

**Profesor guía:** Luis Eugenio Campos Muñoz.

**Alumno:** Marcelo Alejandro Maureira Contreras.

**Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología.**

**Tesis para optar al título de Antropólogo Social.**

**Santiago de Chile,**

**2016.**

## **Agradecimientos<sup>1</sup>**

Agradezco a mis padres, hermanos/as y cuñados/as, por su gran apoyo y aliento durante mi periodo universitario. Sin su permanente presencia no hubiese logrado esta tesis.

De igual forma, agradezco a mis amigos y compañeros de universidad. Con muchos de ellos he compartido distintas rutas y espero continuar haciéndolo. Un agradecimiento especial a Sophia Cornibert, por su apoyo incondicional, paciencia, amistad y amor.

A Luis Campos, Jorge Moraga y Alejandro Garcés, por su formación en antropología fuera del aula de clases.

Por último, y no menos importante, a la comunidad del Pueblo de Socoroma, especialmente a la familia Paco Bolaño, Lozano y Solis, por confiar en mí, abrirme las puertas de sus casas y enseñarme todo lo que saben.

---

<sup>1</sup> Agradezco al Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), por financiar mi tesis de pregrado.

## **Resumen**

El propósito de la investigación es comprender y describir la relación entre determinadas prácticas culturales de un pueblo indígena en particular con la construcción de su identidad étnica. De esta forma, centro mi interés en las creencias y prácticas religiosas aymaras, específicamente el rol que cumple la celebración de la fiesta religiosa Cruz de Mayo, y su influencia en la identidad étnica contemporánea de los aymaras en el pueblo de Socoroma, ubicado a 3.060 msnm, provincia de Parinacota, región de Arica y Parinacota.

**Palabras clave:** Cultura, identidades, religiosidad aymara.

## Índice

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>1</b>
<b>Resumen.....</b>	<b>2</b>
<b>1. Capítulo primero: Introducción.....</b>	<b>5</b>
1.1. Presentación.....	5
1.2. Antecedentes.....	6
1.2.1. Localidad.....	7
1.2.2. Origen de la celebración de la Cruz de Mayo.....	9
A) La leyenda de la cruz.....	9
B) Culto a los árboles.....	10
C) La cruz en América.....	13
1.3. Problemática.....	24
1.4. Hipótesis.....	25
1.5. Pregunta de investigación.....	25
1.6. Objetivos.....	25
1.7. Justificación.....	26
<b>2. Capítulo segundo: Marco metodológico.....</b>	<b>27</b>
<b>3. Capítulo tercero: Marco teórico.....</b>	<b>38</b>
<b>4. Capítulo cuarto: Fiesta religiosa Cruz de Mayo.....</b>	<b>62</b>
4.1. Cargos religiosos y participantes claves.....	62
4.2. Preparativos para la celebración.....	66
4.3. Versos de la Santísima Cruz de Milagro.....	73
4.4. Comienzo de la celebración.....	75
4.4.1. Vestida de la cruz.....	75

4.4.2. Tradición de los “Siete Platos” .....	83
4.5. Semana de preparación de la fiesta, de ritos y tradiciones.....	85
4.5.1. Chalta de los alféreces en la iglesia del pueblo.....	85
4.5.2. “vamos a preparar la guatia” .....	87
4.6. Guatia, eucaristía y procesión: Víspera de la despedida de la cruz.....	88
4.7. Peregrinación.....	92
4.7.1. Arribo a la apacheta.....	92
4.7.2. Descenso desde la apacheta.....	100
4.8. Celebración del Día de la Madre.....	103
4.9. Entrega de la mayordomía (Alferazgo).....	105
4.10. Sayari Molino.....	107
4.11. Experiencia personal de los antiguos alféreces de la Cruz de Milagro.....	109
<b>5. Capítulo quinto: Formas de continuidad y permanencia aymaras.....</b>	<b>112</b>
5.1. Relaciones interétnicas.....	112
5.2. Construcción colectiva de la identidad.....	121
5.3. Rol de la Cruz de Mayo en Socoroma.....	128
<b>6. Capítulo sexto: Conclusiones.....</b>	<b>133</b>
6.1. Reflexiones finales.....	133
6.2. Aportes nuevos a la disciplina.....	136
6.3. Nuevos debates: ¿Religiosidad aymara urbana?.....	137
<b>7. Bibliografía.....</b>	<b>138</b>
<b>9. Anexos.....</b>	<b>153</b>

## **1. Introducción**

### **1.1. Presentación**

Esta tesis es el producto de tres años de investigación etnográfica, realizada en los pueblos andinos de la ciudad de Arica, desarrollada en periodos sucesivos entre los años 2013-2016. En esta oportunidad presento los resultados de un trabajo desarrollado en el pueblo de Socoroma, ubicado a 3.060 msnm, provincia de Parinacota, región de Arica y Parinacota, sobre las creencias y prácticas religiosas de la comunidad aymara, específicamente la celebración religiosa de la Cruz de Mayo, realizada durante los días 2 y 9 de cada mes de Mayo.

Enmarcando la investigación en dicha festividad, me propongo como objetivo comprender y analizar el rol que cumple la celebración de la Cruz de Mayo en la construcción de la identidad étnica contemporánea de los habitantes de Socoroma.

A partir de esto, organizo la investigación en 6 capítulos. En el primero me interesa centrarme en la identificación del problema y objetivos de la investigación, así también, presento los antecedentes de la localidad de Socoroma y las características principales de la celebración de la Cruz de Mayo. En el segundo capítulo abordé la metodología de la investigación, especificando la forma en que llevé a cabo el estudio, además del enfoque y las técnicas que utilicé. El tercer capítulo hace referencia al marco teórico: en primer lugar se reflexionó en torno a los conceptos de identidad, etnicidad e identidad étnica, poniendo en discusión la construcción de una identidad étnica contemporánea vinculada a bases culturales tradicionales; en segundo lugar, y a modo de complemento, realizo una revisión bibliográfica vinculada a la religiosidad y sus estudios en el territorio andino. El cuarto capítulo está dedicado al análisis etnográfico de la celebración; describiendo y analizando los símbolos, ritos y participantes de la fiesta religiosa. En el quinto capítulo analizo las formas de continuidad y permanencia de los habitantes aymaras: para eso describo su contexto actual y los valores ancestrales que permanecen y contribuyen a la construcción de su identidad étnica. En el séptimo capítulo presento las conclusiones finales y discuto sobre la continuidad del trabajo, considerando abordar nuevas aristas de investigación. Por último, señalo las fuentes bibliográficas citadas en la tesis y los anexos.

## 1.2. Antecedentes

Según el censo del 2002, a nivel nacional se contabilizaron 48.501 personas adscritas bajo el pueblo Aymara, de las cuales el 84,3%, que equivale a 40.934 personas, se encuentran en la XV región de Arica y Parinacota y en la I región de Tarapacá. A partir de esto, los aymaras se distribuyen espacialmente en la ciudad y en el campo. En el sector urbano se encuentran 31.033 habitantes, de los cuales, 23.192 personas residen principalmente en la ciudad de Arica, mientras que en Iquique lo hacen 9.034 personas. En relación al sector rural, se contabilizaron 9.901 habitantes, distribuidos entre el altiplano, pre-cordillera y valles bajos.

**Tabla N°1**

<b>Población total aymara a nivel nacional</b>		
<b>XV Región de Arica y Parinacota</b>		<b>I Región de Tarapacá</b>
48.501		
<b>Urbano</b>		<b>Rural</b>
31.033 (63,9%)		9.901 (20,4%)
<b>Arica</b>	<b>Iquique</b>	<b>Altiplano:</b> 2.346 (23,7%)
23.192 (74,7%)	9.034 (29,1%)	<b>Pre-cordillera:</b> 3.326 (33,6%)
		<b>Valles bajos:</b> 4.227 (42,7%)

Fuente: Elaboración propia. Datos extraídos del censo 2002 y González y Carrasco (2014).





**Tabla N°2**

<b>Población Total</b>	<b>Sexo del Encuestado</b>		<b>Total</b>
	<b>Hombre</b>	<b>Mujer</b>	
<b>Total</b>	38	38	<b>76</b>

Fuente: Elaboración propia. Censo 2002.

Esta localidad ubicada a una altura de 3.060 msnm, permite disfrutar de un desarrollo económico ligado a la ganadería y agricultura. Las características del entorno medio ambiental –geográficas y climáticas- facilitan un óptimo control y manejo de los recursos por parte de las poblaciones andinas<sup>2</sup>. El producto que más se comercializa es el orégano y la papa. Respecto a la ganadería, se mantienen corderos y chivos; estos se venden por encargo a personas que vienen de pueblos cercanos y de la ciudad; otros son sacrificados durante festejos y/o fiestas patronales celebradas en la localidad.

En la siguiente tabla se muestra la actividad económica que más predomina en Socoroma, dedicándose, al menos, 22 personas en una económica primaria, ligada a la agricultura y ganadería.

**Tabla N° 3.**

<b>Actividad Económica</b>	<b>Sexo del Encuestado</b>	
	<b>Hombre</b>	<b>Mujer</b>
Agricultura, ganadería, caza y actividades de tipo servicio conexas.	18	4
Construcción	2	-
Hoteles y restaurantes	2	7
Otros	9	16
<b>Total</b>	<b>31</b>	<b>20</b>

Fuente: Elaboración propia. Censo 2002.

<sup>2</sup> Según los datos recolectados entre los agricultores, los cerros y quebradas, que se encuentran alrededor del pueblo, funcionan como un biombo climático que regula y mantiene temperaturas que en este caso son primordiales para la práctica de la agricultura. Algunas de las quebradas que encierran al pueblo son la “quebrada del Pueblo”, “la quebrada de Aroma”, y la “quebrada de Mancaruma”.

### **1.2.2. Origen de la celebración de la Cruz de Mayo.**

En América, cada mes de mayo diversas comunidades de origen campesino y/o indígenas, se reúnen durante los primeros días del mes para venerar y celebrar la fiesta de las cruces. Si bien, reconozco que la celebración de la Cruz de Mayo en Socoroma es resultado de un proceso de sincretismo religioso; desconozco cuál es el origen del culto a las cruces, y la forma en que los grupos indígenas asimilaron dicho símbolo. A partir de lo anterior, surgen algunas perspectivas que intentan explicar la devoción a la cruz de madera.

#### **A) La leyenda de la cruz**

Partiendo de la base de reconocer la cruz como un símbolo cristiano, los primeros estudios sobre el tema relacionan el comienzo de esta veneración con la leyenda de la “*invención de la cruz*” difundida por el Tratado *De inventione crucis dominicae* (Kuon, 2011). En esta leyenda, Elena, quien era una emperatriz romana, esposa de Constantino Cloro y madre del Emperador Constantino, fue enviada a Jerusalén, por su hijo, en busca de la Cruz de madera de Cristo. Según la historia, el Emperador Constantino se debe enfrentar contra los Barbaros a orillas del río Danubio, sin embargo consideraba imposible su victoria, ya que la magnitud del ejército enemigo era superior a la de él. El emperador durante una noche tuvo la visión de ver la cruz de Cristo en el cielo con la adscripción de “*In hoc signo vincis*” que significa: “*con esta señal vencerás*”. Tras esto, Constantino mandó a construir una gran cruz de madera poniéndola frente a su ejército y logrando vencer sin dificultades al enemigo. Una vez que regresaron a la ciudad, el emperador averiguó el significado de la cruz y decidió construir iglesias y templos, y bautizarse bajo la religión cristiana. Fue allí cuando decidió enviar a su madre a buscar la verdadera Cruz de Cristo; quien finalmente se dirigió al monte donde la tradición situaba la muerte de Jesús, encontrando tres cruces ocultas. Para descubrir cuál de las cruces era la correcta, Elena situó cada una de estas sobre una persona muerta, la cual resucitó con la presencia de la Cruz de Cristo. La Madre de Constantino murió rogando

a todos los que creyeran en Cristo que celebraran la conmemoración del día en que fue encontrada su cruz, el 3 de Mayo<sup>3</sup>.

A partir de esto, el cristianismo adquirió fuerza logrando constituirse como el sistema religioso oficial de occidente. La cruz se cargó de simbolismo y connotaciones positivas, pasando de ser las maderas que utilizaban los romanos para golpear a todo aquel que consideraban “pecador”, a ser la representación de la religión cristiana.

Con los procesos de repoblamiento de Europa y la expansión del catolicismo, la religión católica llegó a territorio español. En dicho país la ideología se fortaleció debido al rechazo a la reforma protestante que estaba invadiendo al resto de los países del continente.

Si bien, se tiende a asociar la cruz como un referente cristiano, hallándose en la mayoría de los rituales y celebraciones religiosas, surgen otras perspectivas que intentan explicar el culto a este madero sagrado desde tiempos precristianos.

## **B) Culto a los árboles**

En Europa, se atribuye el origen de estas celebraciones a un pasado donde se rendía adoración al árbol en el mes de mayo. Frazer (1994) identifica algunas prácticas que se realizaban a los árboles como parte de un sistema religioso que los reconocía como deidades sagradas a los cuales protegían y rendían culto. El autor comenta que la historia de Europa ha estado marcada por la presencia de grandes bosques y selvas que cubrían vastos territorios y que en diversos tiempos se intentaron atravesar sin tener éxito<sup>4</sup>. El vínculo que se formó entre las personas y los árboles se veía representado en diversas creencias. Por ejemplo, para los germanos los bosques naturales corresponden a sus principales santuarios:

---

<sup>3</sup> Algunos datos fueron extraídos de <http://www.webgranada.com/diadelacruz.asp> (revisado el 20 de agosto del 2016). Como estudio de caso ver también la tesis de pregrado de Francisco Iturriaga y Katherina Caballero sobre la Cruz de Mayo en los Chacayes (2011).

<sup>4</sup> El autor ejemplifica y comenta que durante el siglo I, antes de nuestra era, la selva herciniana cubría grandes territorios, siendo muchos de ellos desconocidos; distintas poblaciones, como los germanos, afirmaron que habían avanzado durante dos meses a través de ella, sin alcanzar su final.

*“El culto del árbol no está totalmente extinguido entre los descendientes actuales (de los antiguos germanos). La severidad del culto en las primeras épocas puede deducirse de las penas feroces que señalaban las antiguas leyes germánicas para el que se atreviera a descortezar un árbol vivo: cortaban el ombligo del culpable y lo clavaban a la parte del árbol que había sido mondada obligándole después a dar vueltas al tronco de modo que quedasen sus intestinos enrollados en el árbol. La intención del castigo está claramente indicada: reemplazar la corteza muerta por un sustituto vivo tomado del culpable. Era vida por vida. La vida de un hombre por la vida de un árbol” (Frazer 1994:66).*

El autor realiza una revisión bibliográfica de distintos estudios y crónicas alrededor del mundo que comprueban el predominio del culto a los árboles; dando a conocer algunos casos como el de Italia, donde en Grecia antiguamente estaba prohibido cortar un Ciprés; y en Roma, al contrario, se rendía culto a otros árboles, tal como la higuera sagrada de Rómulo. En algunas tribus<sup>5</sup> de Bulgaria celebraban este culto en bosquecillos sagrados donde se congregaban todos sus devotos y realizaban oraciones y sacrificios a los pies del tronco del árbol sagrado; en Norteamérica, los indios Hidatsa consideraban sagrada la sombra de los Álamos, mientras que las sombras de otros árboles o arbustos perdían importancia para ellos.

Lo relevante aquí es entender que existió y existe –en algunos casos- varios sistemas de creencias que tenían como similitud rendir cultos a los árboles, a quienes consideraban como seres sagrados y animados. Estos árboles son diferentes unos de otros, siendo, además, reconocidos por algunas tribus según el sexo de cada especie, logrando así, manejar, incluso, los periodos de fertilización que tienen. Según Frazer, en la India, cuando esto ocurría se debía realizar un matrimonio de árboles, de lo contrario, las personas que realizan esta fertilización artificial no pueden comer de los frutos del árbol y se arriesgan a que sus cosechas sean de menor calidad.

---

<sup>5</sup> Tribus del Volga (Bulgaria). Actualmente el territorio pertenece a Rusia.

Durante mucho tiempo se consideraba que los árboles tenían el espíritu incorporado al tronco, sin embargo, la opinión cambió y se consideran los árboles como la morada del espíritu arbóreo, que puede moverse entre los árboles como un ser consciente y vivo, pasando a ser un dios de la selva (Frazer, 1994). Los espíritus arbóreos pueden perjudicar o favorecer con lluvia y buen tiempo, haciendo prosperar las cosechas; pueden bendecir a las mujeres con hijos o con un parto sin dolor; y multiplicar o reducir los rebaños; entre otros.

A partir de lo anterior se logra entender por qué muchas de las costumbres vinculadas al “árbol mayo” o “palo mayo” fueron tan festejadas en diversos sitios de Europa. La realización del culto, muchas veces con ofrendas a los árboles, fueron principalmente realizadas en fiestas populares de los campesinos.

*“Ya en primavera, a principios del verano o aún el día de San Juan (solsticio del 24 de junio), era la costumbre, y todavía lo sigue siendo en muchas partes de Europa, salir a los bosques, cortar un árbol y traerlo a la aldea e hincarlo erguido en el suelo entre la alegría y el bullicio de la gente, o bien cortar ramas en el bosque y ponerlas atadas en las casas. La intención de estas costumbres es atraer a la aldea y a cada casa en particular las bendiciones que el espíritu del árbol puede otorgar”* (Frazer, 1994:71).

Asociando los árboles y sus espíritus como deidades que pueden favorecer o perjudicar las actividades de las personas, sus devotos rinden culto y ofrendas los primeros días del mes de mayo (de acuerdo al ciclo agrícola) como símbolo de prosperidad y fecundidad en sus cosechas. Entre las costumbres que identifica el autor están las siguientes: se cantan coplas en alabanza a mayo, mencionando que el pan y la harina llegan aquel mes; se adornan con flores, guirnarlas y listones los árboles durante los primeros días de mayo; renuevan el árbol mayo en semejanza a la reposición de la cosecha; se lanzan flores y pétalos mientras van a buscar árboles y plantas en comunidad; entre otros.

Esta celebración ha trascendido durante siglos en distintos lugares del mundo. Según Rodríguez (2004), en Andalucía, España, la fiesta se realizaba en las calles, creando un ambiente de alegría en el que participan los vecinos; se realizan bailes y comidas, y

posteriormente comensalidad, funcionando la celebración como una instancia en la que se crean lazos de solidaridad entre los miembros de la comunidad.

Antes de la veneración a la cruz, las personas rendían culto a los árboles de mayo principalmente, los cuales instalaban en el centro de las plazas públicas y eran adornados por flores primaverales, hojas y hierbas aromáticas.

Otra forma de expresión alusiva a la cruz es la llamada “fiesta de las mayas”, celebración donde se elegía a la mujer por su belleza, la que era vestida de novia y ubicada en un escenario para luego ser adornada con guirnaldas de colores, flores, y adornos exuberantes y llamativos.

Desconociendo el proceso de transformación cultural que vivió España durante su historia, algunos elementos de la religión autóctona fueron sustituidos: los cultos a los árboles, a la tierra y la renovación de la cosecha, fue asociada, finalmente, a la celebración católica de las cruces de madera, en relación a Cristo.

*“El árbol de mayo ha sido sustituido por la cruz de mayo y que en lugar de la maya lo ha ocupado la Virgen María. La cruz se empleó para desterrar al árbol de mayo romano por los sacerdotes cristianos en su intento de sustituir los ritos precristianos en los que encontraron resistencia para abolir, quizás por estar vinculados fuertemente a la vida” (Rodríguez, 2004:11).*

Desde España, esta tradición católica se traslada a territorio americano, siendo la cruz el símbolo por excelencia del catolicismo en el continente.

### **C) La cruz en América**

De acuerdo a los relatos de Larraín (1996), la España de 1942 estaba influenciada por la religión católica y los valores morales absolutos que ésta imponía. La defensa de la cristiandad y el liderato frente a la contrarreforma, que invadía al resto de Europa, fortaleció su ideología y fe en la iglesia, mostrándose intolerante ante toda creencia diferente.

Los conquistadores y misioneros que arribaron a América a comienzos del siglo XVI, tenían la convicción de ganar estas tierras para cristo. Según una teoría<sup>6</sup> de la época, redactada por el jesuita José Acosta (1590), después del proceso de cristianización de Europa el demonio que se encontraba en aquel territorio se trasladó a América.

*“Más en fin, ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retirese (al demonio) a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es”* (Acosta, 1940: 348).

De acuerdo a lo anterior, se consideraba que todo territorio donde no se ha predicado el evangelio, era considerado en poder del demonio; siendo deber y obligación sagrada de los cristianos, devolver este territorio a su legítimo dueño, cristo.

*“Todo territorio donde no se había todavía predicado el evangelio, era considerado como en poder del demonio”,* por tanto, *“Era deber y obligación sagrada de los inmigrantes cristianos, devolver este territorio a su legítimo dueño, que era cristo”* (Van Den Berg, 1989:149).

Con el arribo de los españoles al continente americano, se inicia un proceso de hegemonía sobre las poblaciones indígenas que habitaban este territorio. La imposición de nuevas ideologías no se hizo esperar, configurando sus formas de comportamiento y creencias<sup>7</sup>.

La acción evangelizadora en América fue un tema de gran importancia para los españoles. Estos últimos designaban costos y tiempo en elegir a un encomendero, el cual tenía la obligación de enseñar la doctrina cristiana, además de defender y multiplicar sus bienes; esto a través de la explotación agrícola y minera en el territorio.

Tomando como referencia los tratados sobre los derechos de conquista escrito por cristianos que habían estado en tierras de “infieles”, la elección de la empresa dedicada para ejecutar

---

<sup>6</sup>“La historia natural y moral de las indias” (1590).

<sup>7</sup> “La constitución de una cultura latinoamericana comienza apenas la cultura española del siglo XVI se encuentra con las culturas indígenas en América” (Larraín, 1996:129).

esta tarea en América era lo novedoso, ya que, debían ser responsables y dedicados; era una situación que exigía reflexión. La extirpación de idolatrías requería de un método estratégico y asertivo al contexto de los indígenas<sup>8</sup>.

Durante el siglo XVI surgieron opiniones distintas respecto a la presencia española en América. Todos los seguidores de la Escuela de Salamanca se basaban principalmente en los postulados de Francisco de Vitoria, responsable de las nociones éticas y jurídicas empleadas en la comprensión de la empresa española en América.

Los pensadores provenientes de la Escuela de Salamanca consideraban que no se debía realizar una intervención militar en contra de los indios o reducirlos a esclavos, por razón de idolatrías. Bartolomé de Las Casas era un convencido de que con la razón el hombre podía alcanzar el conocimiento de dios.

El proyecto Lascasiano, consideraba que, las idolatrías aun siendo errores que nadie puede olvidar o borrar, son mil veces más benignas que lo que nos cuentan todas las tradiciones míticas clásicas. *“Para los teólogos de Salamanca, las creencias y prácticas rituales americanas no justifican la conquista y la sujeción a la corona española”* (Urbano, 1993:21).

El lascacismo se caracteriza por su método de evangelización puramente pacífico:

*“Los indios no están obligados a abrazar la fe cristiana cuando se les predica e inculca mediante violencia institucional generalizada y al precio humano-social globalizado de tener que sacrificar sus bienes, instituciones y derechos tradicionales, tampoco están obligados a someterse a una nueva soberanía extraña (corona española) que se les imponga como sobreprecio político por una evangelización que es y tiene que ser pacífica, libre y gratuita”* (Castelló, 1993:72).

---

<sup>8</sup> El catolicismo surge en América en lucha directa contra la idolatría. Ramos y Urbina comentan que desde que los españoles tocaron suelo americano, no han hecho otra cosa, hablando de la dimensión religiosa, que extirpar idolatrías. Pero, ¿Qué son las idolatrías? Este concepto hace referencia al culto de algo divino, puede ser un hombre o algo creado. Entran en juego las imágenes, símbolos, materiales, entre otras; todas cargadas de sentimiento y eficacia. O en palabras de los autores: *“La idea de idolatría designa, pues, las creencias y prácticas religiosas autóctonas que se apartan del catolicismo”* (Urbano, 1993: 22).



Las Casas fue un defensor del sistema de servidumbre que aplicaban a los indígenas. Los relatos del conquistador son sorprendentes, en todo momento compara el hospitalario recibimiento de los indios cuando arribaron a tierra firme, con la violenta respuesta que tuvieron los españoles matando y quemando todo sobre ellos. Fray Bartolomé denunciaba estas situaciones mencionando que en aquel territorio no existía dios, ni siquiera hombres racionales, sólo “demonios” que actuaban sin medir actos.

Entre los objetivos que tenían los españoles al venir a América, también se encuentra la búsqueda de la gloria y el enriquecimiento a través del oro<sup>9</sup>. Los españoles pensaban que al convertir a los indios a la religión verdadera, estos debían entregar su oro y sus tierras, y además, tenían que estar dispuestos a trabajar para los conquistadores.

El cristianismo jugó un papel crucial en el proceso de conquista, puesto que, a medida que la invasión progresaba, llegaban más españoles al continente, siendo necesario un aumento de mano de obra indígena –como esclavos- para trabajar en la explotación del mineral. Bajo este contexto, la religión sirvió como la justificación ideológica del uso de la fuerza y de la expropiación de los indios. *“A medida que la conquista avanzaba y los indios presentaban algunas formas de resistencia, se recurrió a la fuerza de las armas para dominarlos”* (Larraín, 1996:132).

Durante el siglo XVI se generaron dudas sobre la eficacia de los procedimientos de evangelización que se estaban aplicando en América<sup>10</sup>. Era labor de la corona española implementar un nuevo sistema de doctrina en contra de los indígenas. En 1568 se designa a Francisco Álvarez de Toledo como Virrey del Perú, quien, en conjunto con las acciones de los jesuitas, cambió y aplicó un paradigma de evangelización muy distinto al que proponía de Las Casas.

---

<sup>9</sup> Según Larraín (1996), los reyes de España no hubiesen financiado los viajes de Colón si este último no hubiera mencionado el potencial de la riqueza que había en estos territorios. Era necesario prometer y llevar grandes retornos a los reyes.

<sup>10</sup> Bartolomé de Las Casas abandona el territorio donde fue designado y viaja junto a Diego Velázquez a la conquista de Cuba.

*“Para reforzar y potenciar la acción evangelizadora, la España del XVI montó un formidable aparato institucional (Sacro Imperio Hispanoamericano, con enclaves y extensiones por los cinco continentes)”* (Castelló, 1993: 74). Sin embargo, en la medida en que ampliaban su imposición y garantías, más subieron los costos de operación, por tanto, para los indios significó un aumento en los precios que tenían que ir pagando.

Así es como el Virrey Toledo con los jesuitas se impusieron sobre los indígenas en América; ejecutaron una máxima presión teológica y moral sobre las conciencias de los indios, y máximos pagos y exigencias políticas (obediencias).

Los españoles, principalmente los jueces, visitantes de indios y doctrinantes, debían conocer con detalle las idolatrías y supersticiones de los indígenas, ya que, para lograr imponer la religión cristiana, los hispanos debían convencerlos de la inconsistencia de sus creencias y fe, y además, lograr un arrepentimiento de sus culpas, facilitando el posterior cumplimiento de los mandamientos de dios.

Los conquistadores se preocuparon de erradicar toda práctica y discurso vinculado a las creencias y ritos pasados. Se ordenó que cualquier indígena que fuese sorprendido rindiendo culto a cualquier idolatría, diferente a la católica, se le diera a entender su error y torpeza, y luego fuese azotado en público. Con posterioridad, si el indígena es nuevamente sorprendido el castigo aumenta y se expropia la tercia parte de los bienes que posee<sup>11</sup>, lo que son entregados a la iglesia.

La presencia de los jesuitas se expandió por territorio sudamericano, llegando incluso hasta el centro sur de Chile, donde se encontraron con las comunidades mapuches (Foerster, 1996). Como lo comenta el autor<sup>12</sup>, el proceso de evangelización tiene el objetivo de dar a conocer una verdad relativa al misterio de lo sagrado; una verdad, la católica.

---

<sup>11</sup> Según el Concilio Limense (1551-1552) El castigo puede variar desde entre azotes en público, encarcelamiento y muerte, entre otros.

<sup>12</sup> Foerster centra su estudio en las comunidades mapuches del sur de Chile. Sin embargo, la riqueza de su trabajo permite considerarlo en estudios aplicados a otras comunidades indígenas, como es el caso de los aymaras.

Los jesuitas tenían consciencia de que el proceso de cristianización no sólo suponía el conocimiento de las verdades cristianas, sino, también, la transformación de sus costumbres ancestrales<sup>13</sup>, al menos las que se contradecían con las normas cristinas.

El modelo de evangelización que aplicaban en los territorios del centro-sur de Chile fue probado con relativo éxito en Perú, por tanto, dicha estructura sería replicada con algunas diferencias a los mapuches.

*“La enseñanza se reducía a conocer las principales verdades de la religión cristiana: la Sma. Trinidad, la Redención por Jesucristo y su nacimiento de la Virgen María, Madre de Dios. Una vez que estas verdades estaban suficientemente inculcadas, de manera que cada uno las sabía de memoria, el “catecúmeno” recibía el bautismo. Si era casado, su matrimonio recibía la bendición de la iglesia”* (Foerster, 1996:50).

El proceso de evangelización no sólo se apreciaba en la imposición de normas y creencias orales en torno a la religión cristiana, también se reflejó en diversos símbolos que fueron institucionalizados y expresados con la instauración de la iglesia.

La construcción de templos e iglesias católicas en espacios donde yacían los propios centros ceremoniales indígenas, además de la imposición de cruces de madera como símbolo occidental, funcionaron como una forma de representar el triunfo del cristianismo español sobre el paganismo indígena.

Para los jesuitas, el conocimiento de la lengua “nativa” les permitió cargar con fe las palabras que los indígenas entendían. En el plano ritual, realizaban procesiones y cantos pertenecientes a la doctrina católica, pero en lengua indígena. Tal es el caso del rito que se transforma en cofradía y/o danzas católicas. Los españoles mostraban alegría y entusiasmo al ver cambiar las costumbres entre los indios.

Haciendo referencia a la presencia Jesuita, se comenta lo siguiente: *“Son ellos los grandes obreros de la Contrarreforma católica en los Andes, el instrumento providencial de la*

---

<sup>13</sup> En el caso mapuche se denomina “admapu”.

*política religiosa toledana y el modelo de toda la práctica pastoral andina a partir del final del siglo XVI hasta bien avanzado el siglo XVIII*” (Urbano, 1993:22).

En el caso de las poblaciones andinas de América, el proyecto de evangelización de los aymaras consistía en erradicar la religión autóctona para sustituirla por la religión cristiana.

Van Der Ver (1989) basándose en antiguos cronistas y relatos de obispos (López de Gómara 1946; Jerónimo de Mendieta 1596; Hierónimo de Loaiza 1545) identifica las principales manifestaciones de la conquista cristiana en territorio americano. El establecimiento de la cruz de madera en diversos espacios sagrados representaba la presencia de cristo, siendo, además, considerada como un símbolo para librarse y ahuyentar a los demonios que ocupaban este territorio. Cada construcción iba acompañada de arte y cruces para que se practique la doctrina católica y se imparta la fe.

*“Las cruces aparecieron especialmente en las plazas de los pueblos, sobre los techos de las casas, en el Marka Qullu, ‘cerro del pueblo’, y en las famosas apachitas”* (Van Der Berg, 1989:149).

Los cerros sagrados o Marka Qullu fueron convertidos en Calvarios y “revestidos” con cruces y en algunos casos se construía una pequeña capilla en la cima. Dichos espacios eran lugares de vías crucis y peregrinación en devoción a diversos santos patronos.

*“Las visitas a los Calvarios y las procesiones con las imágenes de los santos eran también manifestaciones de esta cristianización del espacio” [...]. “Cada iglesia y capilla recibió su patrono, que era como el dueño sobrenatural del territorio en que se encontraba la casa sagrada<sup>14</sup>”* (Van Der Berg, 1989:150).

Al igual que las poblaciones europeas, mencionadas anteriormente, los indígenas americanos también realizaban durante el mes de mayo cultos asociados a la fecundidad de la tierra y al ciclo agrícola, distinguiendo, así, el tránsito de una temporada a otra a través de la

---

<sup>14</sup> Los patronos en las iglesias tomaron tanta importancia que los mismos territorios en los que se encontraban eran, con frecuencia, identificados con su nombre. Surgen ejemplos como: “San José de Kalas (Bolivia); “San Francisco de Asís de Socoroma (Chile)”.

veneración a sus deidades (Van Den Berg, 1989; Beltrán, 2003; Van Kessel, 2006; Gavilán y Carrasco, 2009; Choque y Pizarro, 2013).

En territorio andino se rendía culto a los cerros, y no a los árboles como ocurrió en Europa. Los primeros adquirieron un carácter de sagrado y son adorados mediante rituales y ofrendas en distintas fechas del año.

En este contexto, las festividades deben ser entendidas desde la concepción del tiempo-espacio andino. Las fiestas marcan el tránsito de una temporada a otra, asociando las ceremonias más importantes a su calendario astronómico. El mes de mayo es tiempo de florecimiento y cosecha. Se realizan rituales para venerar a las deidades, y a la vez, para potenciar y maximizar las siguientes producciones.

Según Van Der Berg (1989), los conquistadores españoles establecieron su calendario-católico cristiano entre las poblaciones aymaras. La continuidad de los rituales autóctonos, sólo fue posible porque los aymaras hallaron en las festividades españolas (ciclos festivos) coincidencias con la conmemoración del calendario agrícola aymara.

La misma situación reconoce Beltrán (2003), quien utiliza como referencia el pueblo de Cariquima para exponer que: *“El calendario festivo de Cariquima, como en otros tantos lugares de los Andes, presenta la peculiaridad de acompañar el tiempo festivo conforme al calendario cristiano (gregoriano) de fiestas; pero, también, de acuerdo con el ciclo agrícola del altiplano y el antiguo calendario astronómico andino”* (Beltrán, 2003:76).

La imposición española produjo respuestas negativas por parte de los indígenas en contra del cristianismo; siendo el sincretismo religioso lo que afectó a éstas poblaciones: *“Los indios cubrieron sus propias formas culturales y religiosas con un barniz de religión católica aceptable para los españoles; los ritos eran especialmente adecuados para ese propósito”* (Larraín, 1996:142).

Las fiestas cristianas han sido re-interpretadas, en base a aquellas que los aymaras celebran tradicionalmente en fechas cercanas. Los ritos de agradecimiento por motivo de la fecundidad de la tierra y de la buena cosecha han sido relacionados principalmente –y

coinciden de acuerdo al calendario cristiano- con tres fiestas cristianas: la fiesta de la Cruz del 3 de Mayo, la fiesta de Pentecostes y la fiesta de Corpus Christi<sup>15</sup>.

Los aportes de Bengoa son fundamentales para entender el auge indígena durante el proceso de conquista:

*“La evangelización ritual de las viejas estructuras indígenas no cambió la matriz religiosa y societal de las culturas prehispánicas. Ellas tenían –y todavía tienen- suficiente fuerza para expresarse a través de ritos que han sido redefinidos y que, con el tiempo, han llegado a ser su propia forma de expresión y, en muchos casos, de resistencia”* (Bengoa, 1998:17).

La integración de la iglesia católica a la devoción aymara –proceso de aculturación- se expresa a través de ritos y símbolos cristianos, con fe a las divinidades andinas. Este sincretismo da como resultado la conmemoración de las tradiciones de la Cruz de Mayo.

*“La fiesta de la Cruz de Mayo, cuyo origen se remonta a los tiempos de la conquista, cuando una de las devociones más generalizadas en el país era el culto a la Santa Cruz. Como el misionero católico apenas sabía el idioma de los indios a quienes venía a evangelizar, para hacerse entender necesitaron servirse de signos externos para reforzar su enseñanza. Era primordial inculcar la idea de dios, para esto recurrían a la cruz, la que colocaban en algún lugar visible cerca de sus misiones. Los misioneros fundaron hermandades en torno al culto de la cruz el que se tributaba los últimos ocho días de este mes en los que acudían bailes chinos a danzar ante el madero. Posteriormente, las cruces veneradas en los campos se arreglaban con flores y variados adornos. En las casas se honraba la cruz con el rezo del rosario, el canto de letanías, con canto a lo divino y se festejaba con mistelas y “gloriao”<sup>16</sup>.*

---

<sup>15</sup> Los nombres de las celebraciones indígenas fueron cambiadas por nombres de celebraciones cristianas, sin embargo, en estos festejos continuaron realizando ritos tradicionales.

<sup>16</sup> Datos extraídos de: <http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=religiosidadlacruzdemayo> (Revisado el 05/06/2013).

En Sudamérica, la celebración es festejada en distintos países como Perú, Argentina, Venezuela, Chile y México. En esta oportunidad resalto dos casos: el primero el de Perú, considerando como referencia el trabajo de Millones y Tomoeda (2011), quienes centran su estudio en la celebración de la cruz en la localidad de Luricocha, provincia de Huanta – departamento de Ayacucho-, y la importancia de sus cruces en la cima de los cerros que rodean al pueblo. Es un estudio muy completo desde las fuentes historiográficas, sin embargo, el poco detalle etnográfico perjudica la comprensión profunda del tema. En el caso argentino, Feliz Coluccio (1978) reconoce celebraciones en pueblos y ciudades de Argentina; entre ellas Salta y Catamarca festejan aquel día en veneración a la cruz. En el caso chileno es similar la situación: se celebra a lo largo del territorio nacional, en regiones como las de Arica y Parinacota, Coquimbo, la región del Libertador General Bernardo O’iggins, El Maule y Bio Bio, entre otras.

En el caso andino, la fiesta religiosa Cruz de Mayo es celebrada en distintas zonas, tales como Azapa, Lluta, Codpa, Socoroma, Putre y últimamente en Visviri<sup>17</sup>. El festejo de esta cruz varía según los pueblos en los que se realice. En el caso del pueblo de Socoroma, esta celebración tiende a desarrollarse durante más de 7 días, siendo sus principales características la procesión de sus cruces, las actividades comunitarias, las comidas típicas y los coloridos adornos.

Esta fiesta se realiza, en general, los días 2-3 de Mayo y luego los días 09-10 del mismo mes. El pueblo de Socoroma cuenta con tres cruces, donde se reparten los devotos fielmente bajo la cruz de Calvario, Yapabelina y Milagro. Los cerros donde yacen las cruces corresponden al Tata Calvario, en el caso de la Cruz de Calvario; al cerro Vila Samanani, asociado a la Cruz de Yapabelina, y por último el cerro Jiwata, identificado con la Cruz de Milagro (Choque y Pizarro, 2013).

Los autores identifican que existe un vínculo entre ciertas familias y amigos con los cerros sagrados donde yacen las cruces. Así, se reconocen a las familias devotas de cada cruz:

---

<sup>17</sup> Digo “recientemente”, porque a partir del año 2016 algunos pobladores de Visviri decidieron realizar nuevamente la celebración de la Cruz de Mayo, después de muchos años sin celebrarla.

*“En tal sentido, la distribución de las familias en relación al culto a las “cruces de mayo” dispuestas en los cerros, se expresa de la siguiente manera: Mamani, Fernández, Huanca, Bolaños, Guarachi, Maldonado, Manlla, Vilca y Humire (Tata Calvario); Carrasco, Gómez, Sánchez, Vásquez, Huanca y Flores (Yapabelina); Cáceres, Calle, Paco, Vásquez, Mayorga, Choque, Gutiérrez, Cali y Alejandro (Milagro)” (Choque y Pizarro, 2013:57).*

En el marco de esta tesis trabajé principalmente con los alféreces de la Cruz de Milagro, ya que fueron ellos quienes me invitaron a participar de la celebración.



### 1.3. Problemática

Los diversos procesos que han afectado a las poblaciones andinas de la región de Arica y Parinacota, han transformado los sistemas de valores y normas tradicionales de la población indígena que ocupa este territorio. Los cambios culturales y los procesos de aculturación provocan una discontinuidad de la vida religiosa tradicional, consintiendo una serie de reelaboraciones de las memorias, y en consecuencia modificaciones en su identidad (Choque y Pizarro, 2013).

*“La identidad de los habitantes de Socoroma se ha redefinido de manera constante los últimos siglos, motivada por los procesos políticos y culturales que ha vivido la región”* (Choque, 2016:26).

Los principales postulados sobre identidad apuntan, principalmente en dos direcciones: La primera en reconocer que la identidad es dinámica y variable, por lo que se encuentra en permanente construcción, -esto de acuerdo a los hechos sociales que afecten al sujeto o grupo en particular-; y el segundo, en afirmar que la constitución de los sujetos sólo es posible en la medida en que se enfrenten o relacionen con un “otro” antagónico.

A partir de esto, ¿De qué forma podemos hablar de una filiación étnica? Según Bartolomé (1998) los diferentes grupos étnicos estructuran su reproducción en espacios definidos y organizados por la existencia de bases culturales que les otorga la singularidad y los constituye como distintos.

Si bien, la religiosidad no es el único de los referentes identitarios de los aymaras de Socoroma, sí es uno de los que ha permanecido en la actualidad, y a través de ella expresan de distintas formas su identidad étnica.

De acuerdo a Choque (2016), del conjunto de festividades religiosas que se realizaban a mediados del siglo XX en el pueblo de Socoroma, muchas han quedado relegadas a un rol secundario, no recibiendo ningún tipo de atención por parte de los pobladores. Sin embargo, en el caso de esta investigación, centro mi atención en una de las celebraciones que permanece en el calendario religioso de los socoromeños, la fiesta de la Cruz de Mayo.

#### **1.4. Hipótesis**

Las transformaciones en el sistema de creencias de los aymaras se vinculan a los cambios históricos del territorio y al proceso de modernización que afectó a dichas comunidades. Dentro de este escenario, los aymaras continúan congregándose y retornando a sus pueblos de origen para conmemorar sus tradiciones y rituales religiosos. Estas celebraciones permiten la emergencia de la identidad colectiva, la permanencia y continuidad de ciertos valores y atributos culturales, y la revitalización de su sentimiento de pertenencia a un grupo determinado. Pienso que la continuidad de algunas creencias y tradiciones sirven para que los grupos delimiten sus fronteras culturales, y expresen contemporáneamente su pertenencia étnica.

#### **1.5. Pregunta de investigación**

¿Qué rol cumple la celebración de la fiesta religiosa Cruz de Mayo, realizada durante los días 2 y 10 de mayo, en la construcción de la identidad étnica contemporánea de la población aymara del pueblo de Socoroma, ubicado a 3.060 msnm, provincia de Parinacota, región de Arica y Parinacota?

#### **1.6. Objetivos**

##### **Objetivo General:**

- Analizar el rol que cumple la celebración de la fiesta religiosa Cruz de Mayo, y comprender su influencia en la construcción de la identidad étnica contemporánea de los aymaras del pueblo de Socoroma.

##### **Objetivos específicos:**

- Describir y analizar la celebración de la fiesta religiosa Cruz de Mayo.

- Caracterizar y describir las actividades, símbolos y prácticas rituales que realiza la población de Socoroma durante la celebración de la Cruz de Mayo
- Caracterizar y describir los participantes y sus roles en la celebración de la Cruz de Mayo.
- Describir las formas en que se expresa identidad étnica durante la celebración de la Cruz de Mayo.
- Describir las relaciones interétnicas que se desarrollan durante la celebración de la Cruz de Mayo.

### **1.7. Justificación**

Las prácticas culturales de los aymaras en el interior de Arica, han disminuido en relación a los procesos de intervención que alteraron la realidad social de las poblaciones andinas. En relación a lo anterior, la relevancia de la investigación en el pueblo de Socoroma radica en estudiar una de las tradiciones religiosas que ha perdurado en la actualidad; y que estaría operando como un factor de cohesión social local.

De esta forma, pensar la celebración de la fiesta religiosa de la Cruz de Mayo como una práctica cultural que permanece, otorga antecedentes sobre las formas en que se construye la identidad étnica contemporánea de los aymaras.

La etnografía de la celebración enriquecerá la comprensión del lector, acercándolo a su historia y a las prácticas religiosas que mantienen estas poblaciones. A través de una descripción detallada de los rituales y símbolos se busca dar a conocer las características principales de la comunidad aymara localizada en Socoroma.

La realización de esta investigación permitirá tener una base para desarrollar estudios comparativos con otras celebraciones tradicionales que se desarrollan en distintos espacios sociales, ya sea en la ciudad como en los mismos pueblos, logrando precisar las formas en que los aymaras representan la identidad étnica actualmente.

## 2. Marco metodológico

Metodológicamente, me base en un enfoque cualitativo de investigación, lo que me permitió indagar en profundidad sobre las cualidades y características del problema identificado, realizando observación y descripción de los sujetos con sus discursos y actos, para luego analizar los datos recolectados.

Este enfoque se basa en la recolección y descripción de datos y prácticas que los sujetos desarrollan en un contexto determinado: *“Tal recolección consiste en obtener las perspectivas y puntos de vista de los participantes (sus emociones, prioridades, experiencias, significados y otros aspectos más bien subjetivos)”* (Hernández, Fernández y Baptista, 2014:9).

Dichos enunciados no se diferencian de los propuestos por Taylor y Bogdan durante la década del 80. Los autores definen la investigación cualitativa como: *“La investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable”* (Taylor, S.J. y Bogdan, R., 1987:20).

De esta forma, planteo que la investigación debe realizarse con una perspectiva holística, considerando el escenario en el que se desenvuelven y a sus participantes no como variables, sino como un todo, que considera contextos de su pasado y situaciones actuales (Taylor, S.J. y Bogdan, R. 1987:20). A su vez, la atención del investigador se debe centrar en la vida social de los sujetos y en el desarrollo natural de los sucesos (Hernández, Fernández y Baptista, 2014:9).

El diseño de la investigación se estableció a partir del planteamiento del problema; siendo las características de la etnografía claves para el buen desarrollo del proyecto.

*“Los diseños etnográficos pretenden explorar, examinar y entender sistemas sociales (grupos, comunidades, culturas y sociedades), así como producir interpretaciones profundas y significados culturales, desde la perspectiva o punto de vista de los participantes o nativos”* (Hernández, Fernández y Baptista, 2014:9).

La etnografía cumple un rol fundamental dentro de las investigaciones cualitativas. Es este diseño el que nos permite involucrarnos y comprender los fenómenos sociales a través de las experiencias de los propios miembros (Guber, 2001:13). La investigación etnográfica permite que el investigador conviva en el contexto en el que se desarrollan las dinámicas religiosas, conociendo las costumbres y rituales que realizan los pobladores de Socoroma al celebrar la fiesta religiosa de la Cruz de Mayo anualmente.

El etnógrafo despojándose de sus creencias e ideales personales busca realizar una interpretación coherente de las situaciones sociales. A través de una “descripción densa” (Geertz, 2003) el investigador se propone dar cuenta de forma detallada la acción social, poniendo atención en estructuras y símbolos significativos de los sujetos.

*“Lo que en realidad encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después”* (Geertz, 2003:24).

En el marco de esta investigación realicé un estudio de tipo descriptivo, con el objetivo de describir y analizar los hechos tal como son observados.

Hernández, *et al* (2014) plantea que el objetivo del estudio descriptivo es:

*“Decir cómo es y cómo se manifiesta determinado fenómeno”*. Y esto no es todo, agrega que estos estudios: *“(..) buscan especificar las propiedades, las características y los perfiles de las personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a análisis. Es decir, miden, evalúan o recolectan datos sobre diversos conceptos (variables), aspectos, dimensiones o componentes del fenómeno a investigar”* (Ibíd, 2014:101).

De esta forma, centrándome en la celebración de la fiesta religiosa Cruz de Mayo, este estudio permite involucrarme y describir situaciones, rituales, símbolos y la participación de personas, y a su vez, poder recoger, analizar, organizar los resultados de la observación.

## **Muestra**

La población (o universo) corresponde al conjunto de pobladores que residen en Socoroma, y a las personas o “allegados<sup>18</sup>” que asisten al pueblo durante la celebración de las cruces. En el marco de esta investigación trabajé principalmente con los alféreces y devotos de la Cruz de Milagro, ya que, la invitación a participar en la celebración fue por parte de la familia Bolaño y posteriormente la familia Solis, ambas devotas de la Cruz de Milagro. Es por esta razón que seleccioné una muestra no-probabilística, ya que estoy eligiendo un subgrupo de la población total, basándome no en la probabilidad, sino en las características de la investigación (Hernández, Fernández y Baptista, 2014).

A partir de esta base, es de suma importancia identificar y acceder a los distintos actores que participan durante la celebración de la Cruz de Mayo. A su vez, considero que para poder especificar una muestra clara, debo construirla a través de los lazos y redes sociales que los propios devotos de la Cruz de Milagro mantienen dentro del pueblo.

De esta manera, basándome en el tipo de muestra planteado por Goodman (1961) “Snowball Sampling” (Bola de nieve) es posible identificar y acceder a los distintos actores que son participantes de la celebración, y que cumplen diversos roles, de acuerdo a los contextos de la fiesta.

A través de este tipo de muestra, seleccioné a ciertos individuos que son representativos para la investigación (alférez y devotos principalmente), quienes recomendaron a sus familias, amigos o a personas con las que se relacionan –basándose en ciertas características en común-, ampliando así las redes de actores claves que participan de las actividades religiosas relacionadas con la celebración de la fiesta religiosa de la Cruz de Mayo.

De esta forma, la identificación de la muestra y desarrollo de la investigación se realizó en conjunto con la población objetivo, permitiendo identificar a sujetos potenciales que son difíciles de acceder, como es el caso de algunos de los ancianos del pueblo, quienes, mediante la realización de un ritual andino denominado “chalta” –que realizan en conjunto

---

<sup>18</sup> Estos pueden ser familiares, invitados, turistas o ex residentes de Socoroma.

con la familia alférez- generan un compromiso irrenunciable de colaboración y orientación durante las actividades de la fiesta, posibilitando relacionarme con él y conocer en profundidad otras perspectivas de la celebración.

## **Técnicas**

Observación participante: Este tipo de técnica me permite ser parte de las actividades de los sujetos a investigar. El objetivo es poder entrar al campo y establecer relaciones abiertas con los informantes (Taylor y Bodgan (2000), comprender la inespecificidad de las actividades (Guber: 2001), y generar registros a través de notas de campo.

La observación participante la utilizo para poder crear lazos más cercanos con los pobladores, y a la vez, observar y participar para aprender de sus conductas y desenvolvimiento social.

Participar en los rituales y/o prácticas religiosas que se realicen en el pueblo de Socoroma, o en el territorio donde se encuentra, me permite: ser reconocido por la comunidad indígena, naturalizándose mi presencia; y, por otro lado, comprender de forma directa la naturaleza de sus creencias.

Observación flotante: En el marco de ésta investigación, considero que ésta técnica es esencial para desarrollarla en espacios donde convergen diversas expresiones y actividades, ya que, consiste en permanecer bajo toda circunstancia vacante y disponible; estar alerta a toda situación para generar registros etnográficos sin filtros, fidedignos de la realidad (Pétonnet, 1982).

Haciendo referencia a la celebración religiosa en Socoroma, me sitúo en los espacios de mayor concentración de población, siendo algunos de ellos: iglesia: plaza del pueblo; y rutas de peregrinación.

Entrevistas: Las entrevistas son reuniones entre dos o más personas donde se intercambian ideas relacionadas a un tema acordado previamente.

Me propuse la realización de 10 entrevistas semiestructuradas, con el objetivo de poder explorar e indagar ciertas temáticas a partir de las experiencias de los entrevistados. Las personas a quienes se aplicaron las entrevistas corresponden principalmente a los alféreces de la celebración, músicos, devotos e invitados.

*“Las entrevistas semiestructuradas se basan en una guía de asuntos o preguntas y el entrevistador tiene la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos u obtener mayor información”* (Hernández, Fernández y Baptista, 2014:9).

## **Herramientas**

Básicamente utilicé tres herramientas para llevar a cabo la investigación en el poblado de Socoroma.

Cuaderno de campo: La finalidad es poder escribir todos los comentarios y observaciones que se hagan presentes en el terreno, además de cartografiar las rutas de procesión y la ubicación de las cruces.

Cámara fotográfica: Esta herramienta sería principalmente para generar registros visuales de las actividades y acciones que se realizan en el transcurso de la celebración.

Registro de audio (Grabadora): El uso de este recurso es de suma importancia a la hora de recolectar relatos y entrevistas de los extranjeros.

## **Análisis de la información**

En el proceso de análisis de los datos cualitativos, la recolección de información y el análisis se realiza de forma paralela (Hernandez, Fernández y Baptista, 2014:418). En la medida en que se recopila información esta es analizada a la brevedad para que en las próximas entrevistas se aclaren las respectivas dudas. En este caso se consideran las observaciones del investigador, los apuntes del cuaderno de campo y las entrevistas realizadas a los pobladores.



Una vez transcritas todas las entrevistas, opté por compararlas y buscar información en común, ordenándolas en temas de interés previamente establecidos para la investigación. El análisis consiste en realizar una sistematización de la información, estructurando los datos en categorías<sup>19</sup>, con el objetivo de ordenar el material recopilado para su posterior interpretación. “*En el análisis de los datos, la acción esencial consiste en que recibimos datos no estructurados, a los cuales nosotros les proporcionamos una estructura*” (Ibíd, 2014:418).

Después de revisar y analizar todos los datos recolectados, me basé en el criterio de saturación de información, realizando entrevistas y recopilando datos sólo hasta que se produzca una redundancia de información.

De forma complementaria, realicé una recopilación histórica y un análisis de investigaciones realizadas en el mismo territorio, principalmente estudios relacionados a los sistemas de creencias aymaras y procesos de sincretismo religioso.

## **Trabajo de campo**

Durante mis primeros años de universidad realicé distintos trabajos etnográficos entre las ciudades de Santiago y Ovalle. Debido a su cercanía, en muy pocas ocasiones tuve problemas de comunicación y transporte. Mi condición de estudiante generaba empatía entre las personas que vivían en los pueblos que visitaba; mis primeras experiencias usando rapport me ayudaron a conformar redes de colaboración con los pobladores. A partir de esto, no puedo referirme de forma negativa a mis primeras experiencias haciendo trabajo de campo, pues, principalmente, siempre resultaban con éxito. Este panorama, quizás, idóneo del etnógrafo cambió rotundamente cuando me ofrecieron participar dentro de un Proyecto Fondecyt<sup>20</sup> en el Norte de Chile.

---

<sup>19</sup> La creación de categorías, tales como: identidad; ritos; cruces y lugares, me permitirá ordenar la información y clasificarla para el posterior análisis.

<sup>20</sup> Proyecto Fondecyt titulado: “*Etnicidad y procesos translocales en espacios de frontera: migraciones en el norte de Chile*”, dirigido por el antropólogo Alejandro Garcés.

Con sólo 21 años arribé por primera vez en avión en dirección a la XV región de Arica y Parinacota. Desde la ciudad me quedaban aún tres horas de viaje en bus al pueblo de Putre. La altura de esta localidad es de 3.500 msnm, por tanto, el efecto de la altura (puna) durante los primeros días fue insostenible.

Una vez aclimatado, comencé a relacionarme con los pobladores, quienes se mostraban sorprendidos por la distancia de mi viaje. Entre mis objetivos tenía comprender las dinámicas migratorias de peruanos y bolivianos en los distintos pueblos de la provincia de Parinacota. Por esta razón decidí viajar a Socoroma, pueblo ubicado a 3.060 msnm, en busca de agricultores bolivianos.

Las características del pueblo eran completamente distintas a las localidades que había visitado. Sólo había transporte unos días a la semana; no había señal telefónica, y no todas las casas del pueblo contaban con servicios básicos, por lo que debía frecuentar los baños públicos ubicados al costado de la iglesia. Las personas se dedican principalmente a la agricultura, por ende, salían en la madrugada a trabajar y luego retornaban al anochecer. Sin ser experto, y teniendo, según mí parecer, poca experiencia etnográfica, decidí adaptarme a su horario e intentar encontrarme con ellos.

Recuerdo que mis primeras observaciones en el pueblo las realicé a partir de las 06:30 de la mañana, encontrando personas caminando con herramientas en dirección a los campos. Las primeras mañanas no tuve suerte, así que debí ingeniar un método para relacionarme con los pobladores. Desde el pueblo enfocaba con el zoom de la cámara hacia los cerros y quebradas cercanas; desde ahí sólo apreciaba siluetas, así que un día decidí alistarme y caminar por las quebradas en busca de aquellas personas. La situación no era para nada alentadora; aquella silueta que alegró mi día resultó ser un espanta pájaros con ropa y sombrero. Intentando no frustrarme escribía y hacía croquis en mi diario de campo marcando los caminos, quebradas y cerros.

Días posteriores mi presencia ya no pasaba inadvertida, lo que fue muy ventajoso, pues, logré coordinar entrevistas e ir a trabajar con agricultores a las chacras. Los hijos de los matrimonios bolivianos dormían o jugaban entre las plantaciones de choclo y orégano, mientras nosotros trabajábamos. Eso no sólo significa un “acierto etnográfico”, repercutió

positivamente en mí cotidianidad, ya que comencé a comer acompañado, conversar más, y hasta reír. Mi trabajo comenzó a fluir y estaba muy conforme con eso. Asimismo, igual pienso que para muchas personas mi presencia no fue negativa; fui su compañero y ayudante. Conmigo se reían y me contaban sus anécdotas e historias de ellos y del pueblo.

Mi estadía nunca fue fija en un pueblo, tendía a recorrer otros y regresar de vez en cuando a Putre para asearme y comunicarme por teléfono. En este último lugar, conversando con la dueña de la residencial, a quien también entrevisté, me comentó que decidió asumir el alferazgo de la Cruz de Milagro en Socoroma, y por tanto, me quería invitar. De forma inmediata acepté y prometí regresar los meses siguientes. Quizás es frecuente que inviten a personas a este tipo de festividades, me comentaban que llegaban cientos de ellos, sin embargo, me alegré y sentí que debía participar.

Es así como decidí iniciar este nuevo y largo trabajo, que luego estructuré como mi tesis de pregrado. Tome la decisión de llegar tres semanas antes de la celebración para comenzar a ver los preparativos. Considerándome ignorante en el tema de la religiosidad andina, comencé a frecuentar las cruces y rituales que realizaban en comunidad. Las personas que yo creía que eran mis informantes claves, desaparecían del pueblo con frecuencia. Me explicaban que la mayoría reside en la ciudad, y que sólo retornan de vez en cuando a regar las chacras y/o asistir a las fiestas patronales. Incluso, muchas de las familias bolivianas ya no estaban en el pueblo cuando regresé por segunda vez.

Me costaba entender el fervor que tienen a la religión católica, y a la vez, los delicados y conmemorativos rituales de agradecimiento y ofrendas que realizan de acuerdo a su condición cultural. La información que recibía de los pobladores me hacía entender que, parte de su cotidianidad se encuadraba en su sistema de creencias tradicional. Cada santo patronal y cada cruz tienen personas que asumen la responsabilidad de velar por su cuidado.

En esta oportunidad opté por no pagar alojamiento, ya que fui invitado a alojar con algunos pobladores, quienes, posteriormente se convirtieron en mi “familia ariqueña”. Mi respeto y aprecio hacia todos ellos. Mi estadía en el pueblo se hizo más armoniosa; es clara la diferencia entre estar solo a estar viviendo con una familia. Los hijos y sobrinos que vivían en la ciudad tenían una edad similar a la mía, por tanto me incluyeron y apoyaron.

Durante la celebración, las personas principalmente se congregaban los fines de semana, el resto de los días habían muy pocas de ellas. Estando situado en el pueblo, y teniendo un poco más de confianza, estaba atento a cualquier situación que ocurriese, preguntando de todo con tal de entender lo que pasaba. Me ofrecí a trabajar como “servicio”, ayudando a los alféreces en los preparativos y celebración. Esto me permitió romper con el límite invisible que existe entre un forastero y una comunidad; sentí que era parte de la celebración y comunidad, por lo menos durante aquella semana. Colaboraba en todo lo que pudiese, no obstante, más allá de estar “trabajando” disfrutaba participar y aprender.

Los rituales y la peregrinación me ayudaban a entender la relación y veneración a la naturaleza. A sus antepasados, a quienes representaban en los cerros, les rendían culto y realizaban ofrendas por la protección que ellos les brindan. De cada vaso que llenaban con vino o cualquier bebestible, se le obsequiaba primero a la pachamama, y luego recién beben.

Aprendí de ellos más de lo que me propuse. Siempre actué con humildad y respeto esperando que mi presencia no causara molestia. Centré mi interés, no en conseguir más entrevistas o notas de campo asertivas, sino en generar una buena relación con la comunidad, y especialmente con algunas familias. Creo que un buen trabajo de campo consta en eso, en generar vínculos verdaderos de amistad y respeto; todo lo demás es resultado de aquello.

Las entrevistas fueron desarrolladoras en el pueblo de Putre, en Socoroma, y en la ciudad de Arica.

Entre los entrevistados se encuentra la Señora Cristina, oriunda de Socoroma, reside actualmente en Putre y Arica. Se traslada semanalmente de un lugar a otro dependiendo de los quehaceres que le correspondan. Reside en Putre, porque mantiene un hospedaje y un restaurant muy frecuentado en el pueblo; viaja a Socoroma a trabajar en las chacras principalmente, y/o para las fiestas patronales; permanece también en Arica, puesto que ahí se abastece de productos y bienes para sus negocios; su hijo, además, vive y estudia en la ciudad, y parte de su familia también lo hace. Mi estadía en Putre no hubiese sido la misma de no ser por la Señora Cristina, ella me acogió y apoyó en mis iniciativas. Con su hijo, también de nombre Marcelo, hasta hoy mantengo contacto y comparto la pasión del futbol.

La señora Antonia, hermana de Cristina, también nació en Socoroma, sin embargo reside en Arica. Al igual que su hermana visita Socoroma sólo para trabajar en las chacras y/o para las fiestas patronales. Trabaja en la empresa de transporte de su familia, donde se relaciona todos los días con los socoromeños que viajan al pueblo. Su aporte en el trabajo fue muy importante, ya que me recomendó y presentó con pobladores que conocían muy bien las tradiciones.

La Señora Libertad con su esposo Don Antonio, también miembros de la familia, residen en Putre y Arica. Mientras que en el pueblo mantienen un hospedaje, un almacén y restaurant, además de animales, ovinos principalmente, en Arica descansan algunos días a la semana, y se abastecen de bienes y servicios para sus negocios. Su presencia en Socoroma es baja, sin embargo, como matrimonio asumen distintos cargos religiosos tanto en Putre y Socoroma. Agradezco su confianza y hospitalidad al recibirme en Arica. A sus hijos los considero como mis hermanos chicos.

Miguel es devoto de la Cruz de Milagro, nació en la ciudad de Arica, pero sus padres y abuelos son socoromeños. Actualmente reside en Santiago, no obstante, viaja todos los meses a visitar a sus familiares, y participa de la mayoría de las fiestas patronales del pueblo. Baila caporal en distintas agrupaciones de baile ariqueñas y en el Carnaval de la Fuerza del Sol de Arica. A Miguel, lo visito de vez en cuando en Santiago, sobre todo cuando viajan desde Arica sus familiares.

Los relatos de la Señora Rosa, con su hijo Sergio, son conmovedores. Ambos católicos y colaboradores de la iglesia, residen actualmente en Arica. La señora Rosa, una reconocida socoromeña y conocedora de las tradiciones andinas, debido a su delicado estado de salud, viaja con cada vez menos frecuencia a su pueblo de origen. A pesar de esto, participa fielmente en Arica y apoya toda iniciativa de los pobladores e iglesia. Sergio, participa activamente en las fiestas patronales de los pueblos andinos. Acompaña al Padre de la iglesia y colabora en las misas. Su conocimiento del territorio, tradiciones y personas fueron claves para comprender las dinámicas de las poblaciones aymaras. Reconozco a Sergio, y a Miguel, como mis amigos y hermanos.

La Señora Elsa, residente de Socoroma, contextualizó la situación del pueblo explicando que son pocas las personas que van quedando; comenta que los jóvenes se fueron a estudiar y que actualmente el recambio poblacional lo están haciendo las poblaciones inmigrantes que provienen principalmente de Bolivia. Su mirada acerca del cambio es positiva, menciona que el pueblo y sus tradiciones deben permanecer en el tiempo, pese a que los pobladores sean cada vez menos.

Los aportes de Luis Gutiérrez, agricultor de Socoroma, con quien compartí en varias oportunidades trabajando en las chacras, también fueron claves para entender las tradiciones y el contexto actual de los socoromeños. Con él recorrí el territorio de Socoroma, y a la vez, me enseñó la práctica de la agricultura en terrazas, y el sistema de regadío que utilizan.

Reconozco, además, la colaboración de los músicos y hermanos Cupita, quienes acompañaban toda actividad y/o ritual durante la celebración de la Cruz de Mayo. A Don Calixto con su esposa Silvia, por ser las primeras personas en recibirme en Socoroma y transmitirme algunos de sus conocimientos tradicionales. Y por último, no me olvidó de la Familia Solís, a quienes conocí durante el mes de Mayo del 2016 y me invitaron a participar como un miembro más de la comunidad.

Además de las entrevistas, pude generar un vasto registro fotográfico del pueblo y de las actividades que ahí se desarrollan. Desde registros de la producción de orégano hasta rituales realizados en culto a las cruces y cerros sagrados. Las fotografías fueron enviadas al Facebook de la comunidad de Socoroma, y otras fueron impresas en papel y entregadas personalmente a las familias.

### 3. Marco teórico

Las acepciones de etnia e identidad han sido materia de estudio de diversas disciplinas vinculadas a las ciencias sociales. En lo que respecta a la antropología, este es un tema investigado a partir de la década del '60, teniendo su auge durante la década de los '90.

Thomas Eriksen (1993) atribuye esta emergencia en la disciplina explicando que el foco de estudio de la antropología se centró en reflexionar los conflictos sociales y políticos que se evidenciaban durante aquellas décadas en Europa. El autor explica que producto de los procesos de descolonización que se llevaron a cabo alrededor del mundo, grandes poblaciones se desplazaron al continente europeo, provocando la concentración, en un territorio común, de distintos grupos diferenciados culturalmente.

El proceso de aculturación entre trabajadores inmigrantes, los sujetos en situación de refugiados y la población local (considerando a los grupos étnicos), llevó a la creación de nuevas minorías, que luchaban constantemente para lograr el reconocimiento por parte del Estado.

Es en este escenario donde las identidades étnicas y nacionales, además del auge de estas “nuevas” minorías, generó el interés de la antropología para dedicarse a estudiar la interrelación entre estos grupos y la construcción de nuevas identidades que se definían a partir de la diferenciación con los “otros”.

El concepto de “étnico” ha adquirido múltiples significados para los intelectuales, siendo vinculado en Europa a las antiguas nacionalidades imaginadas (Anderson, 1993) o inventadas (Hobsbawm, 2002); y que posteriormente dieron origen a modernas democracias (Huntington, 1997); en América Latina dicho concepto se vincula a las sociedades indígenas, centrando su estudio en los procesos de construcción de identidad y movimientos etnopolíticos.

Los estudios sobre identidad parten del postulado de que el concepto surge de la dialéctica de uno en relación a “otro”, o sea, una relación con lo que él no es, plantearía Hall (2003).

Asimismo, los sujetos basándose en sus atributos diferenciales (Martínez, 1994); en los contrastes y oposiciones simbólicas (Cuche, 1999); y en un conjunto de características de su propio sustrato cultural (Gruzinski, 2000), expresan identidad. De esta forma, el concepto hace referencia al conjunto de rasgos culturales que caracterizaría a un grupo social frente a otro.

La construcción de las identidades se debe entender dentro de un conjunto de condiciones y momentos, donde las identidades se reconstruyen y reinventan de acuerdo a los procesos políticos y culturales que se viven en diversos contextos sociales. Bello (2004) postula que en el proceso donde se produce identidad es también el momento de re-producción de los contextos donde se expresa la identidad. Estos contextos se relacionan con la vida cotidiana de los sujetos, provocando que distintas formas de representación sean producto de las relaciones sociales y comunitarias. Es lo que los individuos entienden como su identidad social. De esta manera, reconocemos la identidad como algo dinámico, que está en constante reelaboración, y que responde a procesos sociales e históricos socialmente estructurados.

*“La identidad es un conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez, 2002:38).*

Creemos que para entender de mejor manera el tema de las identidades hay que considerar cuatro grandes teorías que explican dichos conceptos. Las corrientes identificadas por los expertos son: Primordialista, constructivista, interaccionistas e instrumentalistas.

### **Perspectivas de los estudios sobre identidades**

Los primordialistas entienden la identidad, etnicidad e identidad étnica basándose en vínculos profundos o “primordiales” que un individuo tiene en relación con el otro o con un



grupo. El parentesco, la sangre, la lengua y la religión, entre otras, son elementos considerados primordiales.

Los primordialistas, según Bartolomé (2006), dan énfasis a la intensidad de los lazos sociales grupales vividos como aspectos fundamentales de la constitución de la persona. Esta perspectiva fija su atención en el poder efectivo de la socialización de los sujetos.

En primera instancia se reconoce a Shils (1957) como el primero en sugerir esta noción para fundamentar su propuesta sobre la importancia de los grupos primarios en la configuración de las sociedades complejas. Estos grupos se reproducirían a partir de sus fuertes vínculos de solidaridad que generarían y perdurarían en el tiempo.

No obstante, esta perspectiva también se le atribuye a Geertz (2003), quien analiza la confrontación entre el Estado de Indonesia –que buscaba instaurar un nuevo modelo civilizatorio (homogeneizador) sobre su población- y los grupos étnicos, quienes percibían aquella situación como una amenaza para las identidades étnicas tradicionales.

Según Geertz (2003) los pueblos indígenas atribuyen su sentimiento de pertenencia a sus lazos primordiales, los que a su vez, corresponden a los elementos, o al eje central, de los conflictos en la constitución de los Estados nación. Bartolomé (2006) comentaría que se trata de un énfasis puesto en los aspectos culturales de la construcción de los individuos, que se sentirían vinculados entre sí por lazos vividos como “naturales” e irremplazables.

La perspectiva constructivista se acentúa en la construcción de las identidades, o sea, en el carácter elaborado de las identidades de los grupos étnicos. En su constitución se evidencian componentes históricos, culturales y lingüísticos, entre otros.

Bartolomé, por su parte, explicaría que se orienta a entender su construcción social, más que su organización o movilización de la identidad.

Esta idea de “construcción social” es abordada siguiendo la línea de diversos autores, entre ellos Berger y Luckmann (1973), quienes enriquecen teóricamente esta perspectiva, constituyéndose como un enfoque muy útil para estudios sobre reivindicaciones, etnogénesis y procesos de etnicidad.

Haciendo referencia a los procesos de modernización, lo étnico se puede vincular a situaciones de integración o exclusión social, pudiendo, también, integrarse a procesos de construcción social a partir de una idea o hecho constituido por sujetos pertenecientes a un mismo grupo social.

*“Los seguidores del constructivismo intentan destacar el carácter procesual del desarrollo de las ideologías étnicas que tienden a asumir referentes emblemáticos, tanto materiales como simbólicos, para legitimarse ante los grupos con los cuales se confrontan”* (Bartolomé, 2006:67).

El autor agregaría que este análisis, al no enfatizar los enfoques contextuales y sincrónicos, olvida la historicidad de los protagonistas étnicos y el cambio permanente de los patrimonios culturales.

La teoría instrumental, ligada al constructivismo, fue desarrollada principalmente por Cohen (1974) y Glazer y Moynihan (1975). Estos autores fueron los primeros en postular que los grupos indígenas funcionan bajo intereses grupales, manipulando sus formas culturales para competir y/o defender sus intereses.

Bartolomé expresaría que esta perspectiva trataría básicamente de grupos en interacción con otros, y que no forman parte de un sistema político común, pero que sí se distinguen entre sí, por el hecho de ser culturalmente diferentes, y por tanto, de manejar estratégicamente sus símbolos.

Otra definición la realizaría Morales (2016), quien comentaría lo siguiente: *“Para los instrumentalistas, la identidad étnica es básicamente un recurso para la movilización política, la cual es manipulada para obtener determinados fines”* (Morales, 2016:14).

Considerando lo anterior, el uso estratégico de la etnicidad juega un rol fundamental en la permanencia de las identidades. Esta situación se evidencia en los sujetos y/o grupos que se movilizan en pro de sus rasgos étnicos para acceder a recursos que anteriormente fueron despojados por grupos dominantes o naciones.

La presencia de grupos dominantes que buscan homogeneizar, bajo su propia identidad nacional, a las minorías étnicas, ha fracasado debido a la permanencia de las diferencias culturales.

La corriente interaccionista alude a que la identidad se construye bajo aspectos de interacción social, donde los sujetos adscriben y auto-adscriben categorías étnicas. El postulado central de esta teoría surge por Fredrik Barth (1976), quien esclarece que la identidad de los sujetos no se establece a partir de sus características culturales, sino a partir de sus fronteras, que distinguen límites de pertenencia y adscripción de categorías.

Bartolomé (2006) comentando a Barth, explicaría que el autor propone a los grupos étnicos como una forma de organización orientada a regular la interacción social a través de la presencia de fronteras. La categoría “frontera” aparece así como un rasgo fundamental de lo étnico, ya que la misma existencia del grupo depende de la persistencia de sus límites. Las identidades que se construyen en estos grupos son identidades relacionales, ya que necesitan de otra para contrastarse. Más adelante se dará profundidad a esta perspectiva teórica.

### **Identidad étnica**

Durante mucho tiempo el concepto de identidad étnica ha sido relacionado a la cultura, lo que lleva a considerar que a partir de un conjunto de atributos objetivos insertos en los sujetos o grupos sociales se define la existencia de una identidad.

Bartolomé (2004) postula que la conformación de los grupos étnicos tiene que ver con una consciencia étnica que cohesiona al grupo cultural en base a una serie de características que el autor enmarca dentro de lo que explica como bases culturales de la identidad. Estas características serían lo que les otorga la singularidad al grupo social y lo constituye como distinto.

Consideramos que si un sujeto se constituye como tal a través de lo étnico, la concepción se entiende como “identidad étnica”. Una forma específica de la identidad social, pero inscrita a lo étnico.

Es en este sentido que la identidad parece constituirse en base a las características culturales que poseen los sujetos. A partir de esto surgen distintos postulados que plantean la construcción de la identidad étnica a través del contraste u oposición con otros grupos sociales (Cardoso, 2007; Eriksen, 1993); y otros que la definen a partir de sus límites o fronteras culturales (Barth, 1976).

Para Cardoso (1976) las identidades tienen como característica principal su carácter contrastivo, que surge a partir del proceso de reconocimiento propio, lo que soy como ser individual y colectivo, y reconocimiento del “otro”, lo que no soy, de acuerdo a lo que son ellos. Por tanto, el autor reconoce que es en las representaciones colectivas donde se definen los criterios de pertenencia a un grupo. *“Posee un contenido marcadamente reflexivo y comunicativo, puesto que supone relaciones sociales en cuanto un código de categorías destinado a orientar el desenvolvimiento de esas relaciones”* (Cardoso, 1976:5). Según el autor, el problema central de las identidades sería el de analizar sus límites étnicos y su persistencia (Cardoso, 1971:197)

Al respecto Briones (1998) reconoce que algunos argumentos de Barth son confusos y problemáticos en su definición. En primer lugar, centra sus argumentos en la especificidad de su teoría, puesto que sólo es aplicable en la medida en que la identidad se constituye por contraste y no únicamente por etnicidad.

*“La inespecificidad apuntada de su modelo ha promovido justamente el uso generalizado de la noción de etnicidad para dar cuenta de prácticas diversas que operan, a través de mecanismos formales similares de identificación (básicamente contraste y diacritización) y que, a la larga, esta derivación le ha restado fuerza al concepto como instrumento para analizar la reproducción material e ideológica de los grupos que sí se constituyen como segmentos distintivos dentro de contextos político-jurídico determinados, en función de su auto(adscripción) sociocultural”* (Briones, 1998:73).

En segundo lugar, Barth desconoce que la identidad es contextual y procesual, que se construye a lo largo de procesos históricos donde los sujetos adquieren nuevos sentidos y prácticas que condicionan y tensionan su identidad “[...] *la afirmación de que la identidad étnica es imperativa y supraordinaria respecto de todos los demás estatus desconoce que la misma es contextual y puede ser temporariamente puesta en suspenso de acuerdo a la forma en que se definan las relaciones en que se participa*” (Briones, 1998: 72). Y por último, reconoce que el autor otorga énfasis en los factores subjetivos reduciendo el interés en factores objetivos.

Respecto a lo anterior, considerar que la identidad étnica sólo se define de acuerdo a sus atributos culturales, reconociéndolo, además, como lo “objetivo”, deja en deuda explicaciones ligadas a lo “subjetivo”, las cuales hacen referencia a la construcción de la identidad a partir de las interacciones y relaciones sociales, por ejemplo.

Esta dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo fue materia de estudio para Bourdieu (1991), quien proponía que estos factores sociales, que ayudan para entender la identidad, están relacionados entre sí. El cuestionamiento que realiza es acerca de las concepciones que las personas asumen como verdades objetivas, siendo que muchas son discursos y prácticas construidas socialmente. Según el autor, estos procesos modelan y organizan la reproducción de los sujetos dentro de una estructura de la cual se derivan prácticas sociales.

Bello (2004) diría lo siguiente: “*Los sujetos son conscientes de las operaciones que les permiten reproducir la identidad, pero ello no quita que tras una cierta estabilidad espacio-temporal de la reproducción identitaria, se produzca la subjetivación, la interiorización y finalmente, la “naturalización” discursiva de la identidad*” (2004:31).

La perspectiva de Bourdieu busca respuestas no sólo en la estructura, sino en las interacciones y en los hechos sociales, entendiendo que la producción de identidad no se puede explicar sin considerar el contexto social de los sujetos.

El aporte de Barth (1976) es clave para comprender que la identidad de los grupos étnicos no sólo se debe entender en su tradicional relación con la cultura, sino a partir de sus fronteras, contrastes y la adscripción de categorías étnicas.

*“Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo a su identidad básica, y más general, supuestamente determinada por su origen y formación. En la medida en que los actores usan sus identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido son de organización” (Barth, 1976:15).*

La identidad étnica se construye en la interacción con los grupos sociales. La característica fundamental de la existencia de un grupo étnico es la de autoadscripción y la adscripción por otros; siendo este proceso lo que establecería los límites entre los sujetos, definiendo finalmente, quienes pertenecen o no al grupo.

Al considerar que la identidad étnica de los sujetos se define por la continuidad de sus fronteras, surge la interrogante sobre la permanencia o no de las características que definen dichas fronteras ¿Se ve afectada la identidad de los sujetos al variar las características que generan contraste?

Barth (1976) comenta que la modificación de estas características identitarias no tiene relación con la conservación de los límites de los grupos étnicos. El autor comenta lo siguiente: *“gran parte del contenido cultural que en un momento determinado es asociado con una comunidad étnica no está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico” (1976:49).*

Ahora bien, a pesar de que las categorías étnicas supongan diferencias culturales, estas no se encuentran en relación, e incluso, Barth considera que los rasgos culturales que se toman en consideración no corresponden a la suma de diferencias objetivas, sino a aquellas que los propios actores consideran significativas.

En este caso, los grupos étnicos son capaces de decidir cuándo utilizar sus rasgos culturales como membretes de identidad y de contraste. Este aspecto de las relaciones sociales que pone de manifiesto a una identidad en acción es lo que se conoce como etnicidad (Bartolomé, 2004). Concepto que será desarrollado a continuación.

## **Etnicidad**

El concepto de etnicidad se comenzó a desarrollar durante el siglo XX como una forma ideológica de reconocimiento de la diversidad social. Abercrombie (1991) comentando a Cohen (1978), plantea que éste concepto es relativamente reciente, justificando que dicha categoría apareció en los análisis antropológicos recién a partir del año 1970.

Los primeros estudios se centraban en la interacción que mantenían distintos grupos étnicos, que se reconocían culturalmente distintos, con otros grupos sociales. Uno de los primeros postulados sobre dicho concepto fue el de Max Weber (2000), quién concebía a las comunidades indígenas como un grupo de personas que mantenían costumbres y memorias compartidas, y que reconocen un origen común.

Cuando hablamos de etnicidad lo hacemos partiendo del postulado que los grupos y las identidades se han desarrollado sobre la base de una relación interétnica (Bello, 2004), es decir, en contacto mutuo con otros grupos sociales (Eriksen, 1993).

De esta forma, entendemos la etnicidad como: *“Un proceso social y relacional en cuyo interior se construye la condición étnica de un grupo específico, en este caso los indígenas”* (Bello, 2004:43). Siguiendo los planteamientos del autor, este grupo, debido a un conjunto de factores, que pueden ser desde políticos hasta culturales, organizan socialmente su identidad étnica con referencia al Estado u otros grupos que son diferentes identitariamente.

Con esto queremos decir que la etnicidad emerge en situaciones sociales adversas: de demandas y conflictos políticos, en la cual los grupos indígenas se constituyen como integrantes de un eje de acción colectiva, de lucha con el Estado y de visibilidad pública. Bello (2004) lo plantea de la siguiente forma: *“La etnicidad, la extensión política de la identidad étnica y una construcción social de los grupos étnicos referida permanentemente al Estado y sociedades nacionales”* (Bello, 2004:16).

Los planteamientos de Abercrombie (1991) parecen no diferir de los anteriores. El autor postula que:

*“En el contexto contemporáneo, la “etnicidad” es usada para describir la relación entre categorías asimétricas evaluadas según la percepción de diferencias culturales derivadas de la situación colonial, tales como “indio”, “mestizo” y “criollo” (y clasificaciones similares), mientras que por otra parte el término es utilizado para marcar un conjunto de formaciones políticas demarcadas con un status más o menos equivalente a unidades administrativas subordinadas al Estado” (1991:199).*

De esta forma, el concepto de etnicidad tiene como característica principal su carácter político, reconociéndose como la base de las estrategias que los grupos étnicos utilizan para enfrentarse a nuevas situaciones que se imponen desde fuera; funcionando también como una posibilidad para que los grupos puedan participar de los procesos de cambio, o de modernización, sin perder su posición social.

### **Identidad en Los Andes**

Los principales estudios sobre la identidad de los aymaras fueron desarrollados durante la década del 80 y 90 por un reducido número de investigadores. Entre algunos artículos reconocemos el trabajo de Chipana (1986), y sus estudios sobre la identidad étnica de los aymaras de Arica; esto desarrollado desde una perspectiva indianista, es decir: *“que la marginación y los procesos interétnicos del pueblo aymara tienen sus raíces en referentes históricos como la invasión española en América y su imposición sobre las poblaciones indígenas”* (Chipana, 1986:251). Con esto se refiere a que la nueva conciencia social aymara se define como depositaria de su pasado precolombino y post-colombino.

Debido al gran número de residentes aymaras en territorio urbano, el autor los considera como una comunidad dinámica, que en la actualidad transita por diversos espacios geográficos y sociales.

La identidad étnica sería resultado de sus relaciones interétnicas, de la diferencia y de su conciencia de alteridad frente a los otros. Por tanto, en Arica se establecerá por contraste con el colectivo poblacional más grande, los “no indígenas”.



Asimismo, reconoce que aún sobreviven algunas tradiciones arraigadas en los territorios de origen: la celebración de las cruces, los santos patronales, los rituales de la “wilancha” o la propia “ch’alla”; son algunas prácticas ancestrales que perduran en la actualidad, si bien no idénticamente, pero sí parecidas.

A partir de esto, Chipana describe que la identidad étnica procede de tres hechos: el primero, uno permanente, la sobrevivencia y permanencia de la cultura andina; segundo, la alteridad implícita en la consciencia colectiva y la intención uniformadora y excluyente – de los aymaras- con el Estado nacional (aquí se reconoce el desarrollo de la educación escolar, la instauración de ciertos valores nacionales, entre otros); y tercero, la reacción hacia la reivindicación del derecho a la diferencia y la dignidad del pueblo aymara (formación de agrupaciones deportivas y de bailes, entre otras).

Por otro lado, González y Gavilán (1990) consideran que son muchos hechos históricos que han afectado a la comunidad aymara, por tanto, es muy difícil establecer los supuestos fundamentos que constituirían su identidad étnica. Centran su trabajo en la recomposición de lo étnico a partir de la ciudad, identificando este espacio no sólo como algo adverso, sino también como la instancia donde los indígenas sobrepasan el plano de lo local y centran su problemática a un nivel más general.

Reflexionan sobre fundamentos como la lengua y su importancia para la reproducción cultural de un pueblo; la permanencia de ciertos valores considerados tradicionales; la introducción del pentecostalismo en la religión cristiana; entre otros, y proponen algunos referentes que pueden ayudar a lograr definir a la identidad aymara actual. En este caso proponen dos fundamentos: “Identidad localista”, identificando los pueblos como refugios de resistencias, donde se congregan y cohesionan la comunidad; y la identidad relacional entre los aymaras chilenos, emergiendo la idea del “estigma” social.

Consideran que la definición de los aymaras chilenos como grupos étnicos quedaría reducida a la presencia de ciertos atributos culturales, más o menos interrelacionados entre sí, y que serían los que le otorgan una especificidad a los aymaras contemporáneos. Siguiendo aquella lógica, se podría sostener la permanencia de algunos “valores” ancestrales, tales como la

creencia a seres sobrenaturales; los sistemas de reciprocidad y cooperación; las relaciones parentales; entre otros.

Sin embargo, surge el cuestionamiento si estos postulados consideran, o no, a todos los aymaras del norte de Chile, ya que, los grupos indígenas del altiplano pueden diferir con los del valle precordillerano, y viceversa, identificándose cada grupo de diferentes formas.

No obstante, comentan lo siguiente:

*“Nos parece que el problema de la cultura y la identidad étnica entre los actuales aymaras chilenos no se puede reducir o ser medida desde un simple listado, más o menos estructurado, de ciertos contenidos culturales definidos a priori como los más relevantes por su supuesta mayor “tradicionalidad” (González y Gavilán, 1990:149).*

La crítica que realizan estos autores es sobre la tendencia que existe de hacer del problema aymara actual únicamente un tema campesino, no considerando el hecho de que la mayoría de la población que se adscribe bajo ésta etnia reside en la ciudad. La cuestión de la identidad y las demandas étnicas no quedan reducidas sólo a las localidades de origen, sino que surgen en la urbe a través de agrupaciones y cofradías creadas por las propias comunidades indígenas.

Considerando como base lo anterior, Gundermann (1997) reconoce que en las últimas décadas transcurridas en territorio nacional, dos etnias pertenecientes a la zona norte, aymaras y atacameñas, han protagonizado un activo proceso de reivindicación social que incorpora demandas por diferencia e inclusión social.

Los límites del grupo étnico, como también su propia identidad, no sólo dependen de lo que son o buscan ser o alcanzar los miembros de un grupo, sino también de las relaciones que establecerían con otros grupos. A partir de lo anterior, el autor comenta que los distintos escenarios que tendrán la identidad étnica y la etnicidad se constituyen bajo una condición relacional, o sea, relaciones sociales que establecen algunos sujetos y grupos.

Las características étnicas más visibles son relacionales a los procesos contemporáneos que afectan a los distintos grupos sociales; identificando, así, que las identidades étnicas cambian de acuerdo a los cambios del sistema social.

A los rasgos étnicos no deben dejar de prestarles atención; si bien, principalmente se le otorga importancia al sujeto dentro de un contexto situacional, sus características étnicas operarían como medios y/o recursos a los que recurrirían algunos grupos para definir su situación, y para lograr ciertos objetivos y metas.

Respecto al tema, aclara lo siguiente:

*“Las diferencias culturales entre dos grupos no es el único aspecto decisivo de la etnicidad y de la identidad. Ésta puede llegar a ser, en última instancia, sólo una categoría étnica de adscripción [...] Por tanto, los grupos deben tener un mínimo de contacto entre sí y sostener ideas sobre ellos de ser culturalmente diferentes. Sólo en la medida que las diferencias culturales son percibidas como importantes y que son hechas socialmente relevantes es que las relaciones sociales tienen un componente étnico”* (Gundermann, 1997:12).

Gundermann (1997) reconoce dos elementos que remarcan y desarrollan la distintividad étnica entre los aymaras:

Identidad étnica asumida como estigma: Aquí la distintividad étnica es considerada como una condición desvalorada y estigmatizada. Se relaciona con un sistema de desigualdades sociales regionales que es cambiante históricamente. *“Su génesis supone un proceso de estereotipificación de la sociedad, la cultura y la personalidad aymara o atacameña y, además, el consentimiento prestado a tales estereotipos”* (Gundermann, 1997:21). Estos estereotipos se legitiman en la medida en que los propios indígenas aceptan poseer aquellos atributos estereotipados.

Identidad étnica como una memoria histórica: Se parte de la base que pese a los rápidos procesos de cambio social y cultural a los que están sometidos los pueblos indígenas, la etnicidad no se han desvanecido. De acuerdo a lo anterior, se ha recurrido a diversas

expresiones simbólicas, religión, parentesco, modos de vida, que operan como medios de representación de la identidad y alteridad.

En efecto, un recurso que identifica sería el lenguaje del parentesco. A través de este punto plantea una hipótesis complementaria a la de una identidad de tipo relacional; una forma de identidad distinta, pero hasta hace poco con muy baja legitimidad y fuerza política para imponerse como un aspecto a considerar.

*“Planteamos que la identidad étnica aymara y atacameña para definirse apela a un lenguaje del parentesco a través de la noción de descendencia de los «Incas», pueblo que vivió en el pasado momentos de gloria y bienestar y cuyos orígenes se confunden con el tiempo de la cosmogonía y los mitos fundacionales de la humanidad andina. Esta memoria es la que, en parte, puede permitirnos entender por qué un aymara podrá sentir algún nivel de empatía, solidaridad y hasta lealtad con los otros aymaras, más allá del grupo de parentesco inmediato o el área de interacciones parentales y/o económicas microrregional”* (Gundermann, 1997: 21).

En el caso de esta tesis, considero, como un aspecto de la memoria histórica, la permanencia de valores asociados a la religiosidad, y con ello la continuidad de fiestas y tradiciones andinas.

## **Religiosidad**

La religión es uno de los aspectos más estudiados por las ciencias sociales, especialmente por la antropología. El sistema de creencias se ve reflejado en todas las sociedades y culturas, estando, incluso, relacionado con otras instituciones que determinan la conducta humana. Halla expresión en la cultura material, en el sistema de valor y moral; en las organizaciones familiares y comunales; en la economía, destinando fondos a ceremonias; en la política y en la medicina, entre otros (De Wall, 1975: 12).

Según De Wall (1975) el enfoque antropológico para el estudio de la religión implica necesariamente el concepto de cultura; para esto propone cuatro características

fundamentales que deben ser consideradas al momento de realizar investigación: Universalidad, Empirismo, Comparación y Objetividad.

El primero implica que la antropología como enfoque de investigación debe estudiar todas las religiones y fenómenos religiosos, sin excluir alguna por razones de prejuicios; el empirismo hace referencia a la investigación directa, o sea, que los antropólogos deben recopilar información a través del contacto y relación “directa” con los portadores de la tradición cultural; la comparación también es una característica esencial, puesto que a través de ésta se pueden relacionar fenómenos religiosos diferentes, permitiendo a los investigadores lograr encontrar similitudes entre las poblaciones; por último, la objetividad exige al científico social que permanezca imparcial en cuanto a determinadas creencias religiosas. El antropólogo debe ser objetivo y fijar su atención en el sistema de creencias sin cuestionar su posible verdad o falsedad.

El primer intento antropológico para definir religión fue de Tylor (1871), quien entendía la religiosidad como la creencia en seres espirituales. El autor denomina a esta doctrina “animismo”, haciendo referencia a que todo sistema de creencia se articulaba a partir de la creencia de un ser sobrenatural, invisible e intangible, un alma, que sobresale de cada objeto, sujeto o cuerpo tangible.

Las sociedades primitivas creían que los sujetos no sólo tenían un cuerpo material, sino también vida y un alma. Ambos se separaban del cuerpo; mientras que la vida permitía al cuerpo sentir, el alma era su imagen. Si bien, la vida se iba con la muerte del sujeto, el alma no lo hacía y reaparecía de distintas formas en las personas.

Tylor creía que este concepto fue inventado para explicar los fenómenos enigmáticos asociados a la aparición de las almas en los sueños, trances, visiones, y que influía también en los nacimientos y muerte de los sujetos.

Estas “almas” como principio de vida, que sobreviven al cuerpo, y que además pueden moverse rápidamente de un lugar a otro, de un cuerpo a otro, tal como sea su voluntad, ha logrado la admiración por parte de las sociedades primitivas.

Este postulado no es muy diferente a las creencias que planteaba Frazer (1992) en torno a los espíritus de los árboles a los que rendían culto las antiguas poblaciones en Europa. Estas almas que pueden deambular por los árboles cargan de simbolismo a estos mismos y son tratados por las poblaciones como si tuviesen consciencia propia.

Estos espíritus logran adoración por las sociedades y se convierten en fuerzas naturales que pueden proteger o no a sus creyentes. Consiguen ser reconocidos como “dioses”, y relacionados a distintos elementos naturales de la vida, como los bosques, lluvias, tierra, etc., también de la vida y la muerte. Tylor reconoce esta situación como la primera etapa del politeísmo, sin embargo, estos distintos dioses no pueden tener la misma importancia entre ellos, razón por la cual surge la idea de un dios supremo, relegando a segundo plano a los otros dioses, desapareciendo, incluso, algunos en las últimas etapas de desarrollo cultural y el comienzo de la creencia del monoteísmo.

Los postulados de Tylor causaron controversia en los antropólogos del siglo XX, puesto que el autor analizaba lo religioso sin considerar la diversidad de funciones que ésta cumple, sino como una forma de explicar algunos fenómenos incomprensibles para las sociedades.

Frazer (1994), por su parte, también exponente del evolucionismo cultural, analiza el fenómeno religioso a partir de tres etapas del desarrollo intelectual de las sociedades primitivas: de la magia a la religión y luego a la ciencia.

El autor se refiere a la magia como una pseudo-ciencia, una ciencia falsa, en la que algunos sujetos, “magos”, intentaban manipular la naturaleza a partir de los principios en los que se funda la magia: “ley de semejanza” y “ley de contagio”. La primera hace referencia a que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas; el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo. Del segundo principio el mago induce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual forma a la persona con la que el objeto estuvo en contacto, aunque haya o no formado parte de su cuerpo.

Frazer explica que cuando el mago se dedica a la práctica de estas leyes, implícitamente cree que ellas regulan las operaciones de la naturaleza inanimada; es decir, tácitamente da por

seguro que las leyes de semejanza y contagio son de universal aplicación, y no tan solo limitadas a las acciones humanas.

De esta forma, la magia es considerada como un sistema de leyes naturales; o sea, como una expresión de reglas que determinan la obtención de ciertos acontecimientos en el mundo (causa y efecto). Puede ser considerada como magia teórica, entendida como las reglas que utilizan los humanos para cumplir ciertos fines, como también magia práctica, la religiosidad en acción.

Ambas leyes son la base para las ceremonias, rituales y hechizos, sin embargo estas provienen de un falso concepto de la ley natural. La magia postula el orden y uniformidad de la naturaleza; de ahí que el mago no duda de que las mismas causas produzcan siempre los mismos efectos, ni que la ejecución de las ceremonias correctas, con los conjuros apropiados, sucederán inevitablemente los resultados deseados. El mago no demanda poderes a seres divinos, no ruega y no se humilla ante ninguna deidad o ser superior. Él cree que puede manejar la naturaleza, sin embargo, para hacerlo debe atenerse estrictamente a las leyes de su arte (ser mago), o lo que pudiesen llamar leyes de la naturaleza (Frazer, 1994).

*“El defecto fatal de la magia no está en su presunción general de una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes, sino en su concepción por completo errónea de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esa serie”* (Frazer, 1994: 38).

Es así como Frazer diferencia la magia de la ciencia. Para él la magia presupone la concepción errónea de las leyes de la naturaleza; en el análisis que el autor da a conocer reconoce que los dos principios de la magia corresponden a dos distintas y equivocadas aplicaciones de asociación de ideas. Mientras que la magia contagiosa comete el error de presumir que las cosas que una vez estuvieron una vez en contacto siguen estándolo; la magia homeopática cae en la equivocación de considerar que las cosas que se parecen son la misma cosa. Correctamente aplicadas produce la ciencia, incorrectamente aplicados produce la magia.

El trayecto evolutivo a la religión obliga necesariamente hablar de la magia como sistema de creencias que imperó en las sociedades primitivas. Sin embargo, se debe entender que la

religión no es una continuación de la magia, sino una derivación de esta. La magia y la religión son dos fenómenos completamente diferenciables.

Definir la religión es un asunto sumamente complejo. Cada sociedad o colectividad de personas se refiere de distinta forma a su propio sistema de creencia, siendo muy difícil lograr satisfacer a todos con una definición general.

Frazer define la religión como: *“Una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree gobiernan la naturaleza y la vida humana. Así, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, fe y obras, y no puede existir sin ambos”* (Frazer, 1994: 39).

Evidentemente la creencia es primera que la práctica, sin embargo, para que se constituya la religión, es necesario que dicha creencia sea acompañada de la práctica, de lo contrario sería teología y no religión.

La práctica por sí sola, sin ser ejecutada bajo una creencia religiosa, tampoco es religión. Tal como se comentó más arriba, para que sí sea religión se deben contemplar dos elementos: uno teórico, que consiste en la creencia de deidades superiores al hombre; y el práctico, que sería el intento del hombre por complacer a estos “dioses”.

Frazer reconoce que ésta práctica religiosa no necesariamente consiste en rituales, pues, también puede ser una conducta ética, siempre y cuando se crea que dicha acción satisfecerá a la deidad.

*“Su propósito es complacer a la divinidad y si ésta gusta más de la caridad, la compasión y la castidad que de oblaciones de sangre, cánticos de himnos y humos de incienso, sus adoradores la complacerán mejor no postrándose ante ella, ni entonando sus alabanzas, ni llenando sus templos con regalos costosos, sino siendo castos y misericordiosos y caritativos hacia los hombres; pues haciéndolo así, imitarán, en cuanto lo permite la humana franqueza, las perfecciones de la naturaleza divina”* (Frazer, 1994: 39).



A partir de esto, el autor deduce que, si la religión implica la creencia en seres sobrenaturales, a los cuales los hombres deben rendir culto mediante distintas prácticas, es posible que nosotros (los creyentes) podamos persuadir o inducir a las deidades a ciertos beneficios propios en su accionar. Considerando lo anterior, los seres superiores serían conscientes y personales, oponiéndose a los principios de la magia como de la ciencia, ya que estos últimos creen que los procesos naturales son rígidos e invariables, descartando la creencia y relación directa y personal con las deidades.

De Waal (1975) critica a Frazer diciendo que el autor malinterpretó algunos datos dentro de su análisis, que la magia y la religión no existen por separado, y que en algunos casos, como las poblaciones literatas, aparecen elementos mágicos justamente con la adoración y la súplica.

No obstante, Frazer es reconocido por su aporte en la investigación y el desarrollo de conceptos tan difíciles de definir como la magia y la religión. Con estos postulados se llenan los primeros vacíos en cuanto a los estudios sobre la religión y a sus prácticas relacionadas.

La escuela de sociología por su parte, realiza sus aportes principalmente mediante los postulados de Durkheim (1982), el cual desarrolla su pensamiento considerando que lo social sobrepasa los aspectos individuales de los sujetos, por tanto, todo fenómeno social debe ser entendido como un “hecho social”, que cohesiona a todos los miembros de una comunidad.

*“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sacras, es decir separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral denominada iglesia a todos los que adhieren a ellas” (Durkheim, 1982: 65).*

El autor aclara que todas las creencias religiosas conocidas suponen la clasificación de las cosas; a partir de esto distingue dos aspectos: las cosas sagradas y las profanas. La primera serían aquellas protegidas y separadas de las prohibidas; por tanto, la segunda serían aquellas cosas a las que se aplican las prohibiciones, y se distinguen de lo sagrado.

El comportamiento religioso debe ser identificado dentro de su contexto cultural, por tanto, lo que sea considerado sagrado para algunos, puede que no lo sea para otros. Lo mismo ocurre con lo profano, cualquier actividad, enmarcada en un contexto específico, puede ser considerada profana, y por tanto queda prohibida. En el caso de la Cruz de Mayo lo sagrado, que puede ser lo más representativo, serían las propias cruces; mientras que lo profano podría ser no retornar las cruces a sus apachetas en el orden establecido por la comunidad; todo esto enmarcado en la celebración, fuera de esta pueden cambiar según el contexto.

De esta forma, la religión según el autor se tiene que entender como un “acto” que se origina en la medida en que los individuos comparten y se reúnen con el fin de saciar u obrar en común. La mejor representación de estas expresiones religiosas son los ritos, siendo una variable importante y considerada por las corrientes francesas e inglesas para el estudio de los fenómenos religiosos.

*“Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que nacen solamente en el seno de grupos de reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos”* (Durkheim, 1982:38).

La realización de ritos permite la cohesión social entre los miembros de una comunidad. Emerge un sentimiento en común que funciona también como un soporte memorístico, en el cual se pueden construir tradiciones, relaciones sociales, y también identidades locales, entre otras (Díaz, 2010).

Durkheim va más allá de estos postulados y traslada su análisis desde la religiosidad primitiva a la contemporánea. Explica que estos rituales, actividades de naturaleza excepcional, tienen como efecto final reforzar los sentimientos de pertenencia colectiva, y de dependencia de un orden moral superior.

*“La función real de un rito no consiste en los efectos concretos a los que parece estar encaminado y por lo que suele caracterizársele, sino en una acción general que, aun permaneciendo siempre semejante a sí misma, es susceptible de adoptar diferentes formas según las circunstancias”* (Durkheim, 1982:553).

Los rituales han sido materia de estudio de diversos autores, entre ellos encontramos a Van Gennep (1978) quien habla de los ritos de paso, mencionando que son los ritos que acompañan a los sujetos dentro de todo cambio de estado. El autor reconoce que aquellos rituales tienen una estructura que se separa en tres momentos: separación, transición e integración. Estos tres elementos se ven reflejados en diversos rituales o ceremonias sociales como las tradiciones funerarias, la transición de los jóvenes a la edad adulta, matrimonios, etc.

Victor Turner (1980) comparte los postulados del Van Gennep, y define los ritos de paso como los ritos que acompañan un cambio en la situación social de algún sujeto. También reconoce tres fases de los ritos de paso: separación; liminalidad; agregación.

La fase liminal que, es la más ambigua y confusa, es justamente la fase en la que pone más atención el autor, ya que las personas que están en este proceso son muy difíciles de clasificar, puesto que no poseen (o posee muy pocos) atributos del estado pasado o futuro.

En esta fase se identifican dos modelos de interacción humana: la primera está regida por una estructura social que determina la conducta de los sujetos mediante la realización de ciertas prácticas y otras no, es un sistema diferenciado y jerárquico; la segunda hace referencia al concepto de “communitas” como una manifestación anti-estructura. Es este segundo modelo el que se aprecia en la fase liminal, donde todos los individuos se pueden considerar como iguales, no diferentes en jerarquías ni rangos, todos en la ambivalencia del proceso ritual. Aquí emerge el sentimiento de comunidad.

Sin embargo, estas expresiones que surgen en el modelo de “communita” son contempladas por Turner como anárquicas y/o peligrosas (por estar fuera de la estructura). Douglas (1973), por su parte, menciona que todo aquello que no puede ser catalogado dentro de categorías, o que se encuentran en los márgenes de dichas categorías, son consideradas como profanas.

La autora comenta que todas las “cosas”, lugares, sociedad, entre otros, mantienen una pureza, una sacralidad que los mantiene, le da orden y proyección ante lo que está fuera de esta estructura social, que sería lo impuro y/o profano.

Finalmente, el problema y cuestionamiento que siempre surge en los análisis del rito es sobre su eficacia. Durkheim plantea que los ritos son fundamentalmente medios a través de los cuales se reafirma periódicamente el grupo social. Se alcanza un grado de eficacia cuando se reúnen las condiciones idóneas, o sea, demográficas, sociales y culturales, entre otras, permitiendo, de esta forma, que se abra camino a la vida religiosa, porque determina un estado de efervescencia entre los sujetos.

Los aportes de Douglas (1973) son claves para entender la eficacia del rito, puesto que entiende este concepto asimilado exclusivamente al campo religioso, y, además, como un punto de modificación de la experiencia humana.

La autora aclara que el hombre como animal social es también un animal ritual. Si el rito es suprimido de una forma, emerge de otra de manera más intensa. El término de “rito” es a menudo considerado como símbolo, pudiendo así clasificar algunos actos cotidianos bajo significados diferentes de acuerdo al contexto social en que surjan.

De ahí la diferencia entre nosotros y los bosquimanos –como lo plantea Douglas-, ya que nosotros no trasladamos de un contexto a otro el mismo juego simbólico, por tanto, creamos así un montón de pequeños submundos sin relación entre sí; en cambio los bosquimanos crean un universo único y simbólicamente coherente (Douglas, 1973).

### **Religión en Los Andes**

Los estudios sobre el fenómeno religioso en territorio andino han sido desarrollados principalmente en la región de Tarapacá y en menor medida en Arica y Parinacota. Respecto a la cosmovisión aymara los trabajos de Luis Álvarez son fundamentales para contextualizar a la comunidad indígena. Efectúa estudios respecto a la autopercepción andina entre los aymaras, considerando sus componentes culturales y la ocupación espacial en el territorio (1981; 1990<sup>a</sup>; 1990<sup>b</sup>; 1994).

Asimismo, los trabajos de José Luis Galdames también hacen referencia a la cosmovisión aymara; el autor en su tesis de magister en historia centra su interés en las percepciones de

tiempo y espacio entre las comunidades andinas (1988); y posteriormente pone interés en aspectos simbólicos como la vitalidad de la piedra y las apachetas (1987; 1990).

Juan Van Kessel, por su parte, ha realizado su carrera principalmente estudiando las distintas expresiones de las comunidades aymaras. Entre los trabajos más relevantes destacó su libro “Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá” (1980) donde analiza la configuración y la desestructuración de las comunidades aymaras como consecuencia del proceso de conquista, la presencia del Estado chileno y el ciclo del salitre. En sus artículos abre diversas aristas respecto a los estudios de las creencias: escribe sobre los mitos de los aymaras en Tarapacá (1991; 1993<sup>a</sup>; 1993<sup>b</sup>), respecto a la medicina y salud andina (1982<sup>a</sup>; 1982<sup>b</sup>; 1983; 1985; 1988; 2001), en relación a la religión realiza estudios ligados a las fiestas patronales y bailes religiosos (1977; 1984; 1995; 2000), sobre rituales (1979; 1989; 1990; 1999), y acerca de las iglesias, vírgenes y elementos sagrados (1972; 1975<sup>a</sup>; 1975<sup>b</sup>; 1976; 1989; 1991; 1992<sup>a</sup>; 1992<sup>b</sup>).

Si bien, Van Kessel es el principal investigador de las comunidades aymaras, sus estudios son principalmente anteriores a la última década del siglo XX, por lo que es necesario contemplar nuevas fuentes bibliográficas que actualicen este entramado etnográfico y teórico.

Entre otros autores destacamos los aportes de Van Der Berg respecto a los ritos agrícolas aymaras (1989), y de Guerrero con sus estudios sobre el auge y desarrollo del pentecostalismo en territorio andino (1978; 1980; 1981; 1984; 1985<sup>a</sup>; 1985<sup>b</sup>; 1988; 1990; 1992; 1994; 1995<sup>a</sup>; 1995<sup>b</sup>; 1997; 1998; entre otros).

Reconocemos que durante y alrededor de la década del 90 hubo una emergencia en los estudios andinos. Entre ellos encontramos los trabajos de Patricio Tudela respecto a las transformaciones religiosas de los aymaras (1992; 1993), a la chilenización y el cambio ideológico (1994), y la religión tradicional entre los aymaras de Arica (2001). Del mismo modo, María Ester Grebe pone atención en las percepciones del tiempo, en los patrones supra lingüísticos de los símbolos, en la iconografía y religiosidad (1989-1990; 1990; 1994; 1995; 1995-1996).

Durante los primeros años del 2000, surgen los trabajos de Vivian Gavilán (2005) y Gavilán y Carrasco (2009) sobre la identidad étnica aymara y las festividades andinas en el Norte Grande de Chile. Sobre etnografías de festividades y costumbres andinas, centrando su atención en las expresiones musicales, principalmente en Arica, son presentados los trabajos de Díaz (2000; 2003; 2004; 2007; 2010), y en el caso de Cariquima los de Beltrán (2000; 2003). Todos estos estudios han ayudado a comprender los aspectos de la religiosidad y las distintas formas en que se representa el sistema de creencias de las comunidades aymaras en Tarapacá y en Parinacota.

Por último, en relación a la localidad de Socoroma, reconocemos los aportes de Carlos Choque, oriundo de este pueblo, como el principal investigador de las creencias y memorias de los socoromeños. De sus obras alusivas a la religión se reconocen las siguientes: Carlos Choque (2009; 2012), Choque y Pizarro (2013), Choque, Galdames y Díaz (2016).

## **4. Fiesta religiosa Cruz de Mayo**

### **4.1. Cargos religiosos y participantes claves**

Algunas de las celebraciones religiosas más representativas de la región andina se relacionan con los Santos patronales, la virgen y las cruces. Estas tradiciones son heredadas de la época colonial y son resultado de un proceso de sincretismo cultural entre los hispanos y las poblaciones autóctonas de América.

Como se ha comentado anteriormente, las celebraciones tradicionales fueron vinculadas a las fiestas cristianas, dando origen a nuevas formas de reproducción de la religiosidad aymara.

Actualmente las comunidades indígenas andinas se han visto afectadas por diversos procesos sociales e históricos que han configurado sus atributos ideológicos y culturales. La presencia del Estado en el territorio, la influencia de la religión pentecostal, y la condición de translocalidad en la que se encuentran (Van Kessel, 1992; Tudela, 1992; Guerrero, 1987; Gundermann, 2001), han provocado una disminución de la religión en la vida cotidiana de los aymaras.

De acuerdo a Choque (2016), del conjunto de festividades religiosas que se realizaban a mediados del siglo XX en el pueblo de Socoroma, muchas han quedado relegadas a un rol secundario, no recibiendo ningún tipo de atención por parte de los habitantes.

No obstante, la condición de translocalidad en la que están insertas estas poblaciones posibilita la continuidad de algunas celebraciones religiosas y/o fiestas patronales, las cuales operarían como un vector que permite el funcionamiento de sistemas de relaciones sociales que potencian la cohesión comunitaria (Díaz, 2010).

El congregacionismo ritual explica el retorno de los sujetos translocalizados a la comunidad de origen, siendo las celebraciones religiosas un referente histórico y cultural que comparten los socoromeños en su cotidianidad.

Cada mes de mayo se festeja y veneran a las cruces en el pueblo de Socoroma. Los habitantes divididos devotamente en tres cruces: Yapabelina; Calvario; y Milagro, participan activamente de la celebración organizada por el “alférez” –cargo religioso de gran significado sociocultural para las poblaciones andinas-, quien organiza y se responsabiliza por todos los gastos de la festividad en devoción a la Virgen y a la Cruz.

Éste cargo religioso puede ser asumido por un miembro o familia de la localidad, y/o por la propia comunidad<sup>21</sup>. El nombre que recibe este cargo puede variar dependiendo de las localidades, refiriéndose al alférez también como “pasantes” o “Pasiri<sup>22</sup>”.

*“El alférez corresponde a un cargo ceremonial religioso de origen colonial (vinculado a las cofradías), que asume la totalidad de los gastos de la festividad en honor al santo patrono de un poblado, como son la comida, bebidas y grupos musicales que asisten a la fiesta (bandas de bronce, laquitas, orquestas electrónicas). En términos simbólicos, representaba a la comunidad frente a las ceremonias religiosas desplegadas durante la fiesta patronal” (Díaz, 2010:15).*

El alférez a partir de la fecha que asume el cargo tiene un año completo para organizar y planificar el financiamiento de la celebración. Para esto, los socoromeños, trabajadores agrícolas por excelencia, destinan una parte de su producción anual (un excedente) para cubrir los gastos asociados a la celebración<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> ¿Quiénes pueden ser alférez? Aquellas personas o familias que sean miembros de la localidad, sean católicos y devotos de alguna cruz del pueblo, tengan fe, y se comprometan a cumplir con todos los ritos y ceremonias alusivas a la Cruz de Mayo. No obstante, cuando ninguna persona o familia quiere o puede recibir el cargo religioso, lo hace la comunidad. En el caso de Socoroma son tres las cruces que existen en el pueblo, por ende, si ocurre esta situación con alguna cruz son todos sus devotos quienes, a través de donaciones, ya sean bienes materiales o de consumo, capital monetario, y, además, capital humano, asumen el cargo religioso. Durante el año 2015 el alferazgo de la Cruz de Milagro fue asumido por todos sus devotos, los cuales realizaron distintos tipos de donaciones para que se pudiese realizar la celebración.

<sup>22</sup> En el caso del carnaval de Cariquima, Beltran (2000) reconoce con el nombre de “pasiri” a aquellas personas o familias que asumen el costo del carnaval, preparándose durante un año para solventar la fiesta.

<sup>23</sup> Es lo que Wolf (1971) denominaría como “fondo ceremonial”.



*“Hay que sembrar más para pasar la fiesta, porque hay que tener de todo, todas las previsiones, hay que tener mercadería, y hay que trabajar todo ese año pensando en el compromiso que uno adquirió como alférez, o que adquirimos en este caso, entonces nosotros igual como hermanos sembramos las papas, los choclos”* (Cristina Paco, 2013).

La señora Antonia Paco, hermana de Cristina Paco, agrega lo siguiente:

*“Tenemos un orégano, choclo y papa, pero este año lo sembramos nosotros para la virgen, lo sembramos nosotros, ¿Por qué? Porque tú viste que en Socoroma ya no hay gente, nadie quiere trabajar, entonces nosotros antes teníamos un matrimonio, pero puros problemas. Entonces, mejor sembramos, como éramos alférez, teníamos papas de esas coloradas, choclos que vamos a necesitar para la huma (humita) nosotros hicimos todo con mis hermanos, íbamos a sembrar...lo único que no hicimos fue regarlo, porque no sabemos hacerlo, pero todo lo demás lo hicimos nosotros, fuimos a sembrar, a desmalezar, a guanear, a sacar los choclos, a sacar la papa, harta, harta pega”* (Antonia Paco, 2013).

Existe otro cargo religioso de gran importancia en Socoroma, el *Mayordomo*, quien, a diferencia del alférez, asume este cargo en devoción, principalmente, a los Santos Patronales de la iglesia.

Los mayordomos son devotos de la Iglesia Católica y de los santos que esta posee. Su objetivo principal es colaborar –fielmente- en ayuda de la iglesia, y a la vez encargarse de la mantención y el cuidado específicamente de algún santo. De acuerdo al calendario litúrgico, cada santo patrón se venera un día específico dentro del año, por tanto, al igual que el alférez, el mayordomo debe preparar una pequeña celebración en honor al santo patronal y asumir los gastos de ésta.

*“El mayordomo tiene que servir a la cruz, tiene que poner...para empezar tiene que estar en todas las festividades, Mayo, Octubre la fiesta de San Francisco de Asís, todas las festividades tienen que estar los mayordomos, y velar por el bienestar de la iglesia, es un compromiso igual”* (Cristina Paco, 2013).

Los pobladores comentan que los mayordomos son personas voluntarias que sirven a la iglesia y acompañan a los alféreces durante distintas celebraciones a lo largo del año. Una vez que se recibe este cargo, el mayordomo tiene tres años para responsabilizarse por el Santo patronal<sup>24</sup>, y luego hacer entrega del cargo o renovarlo nuevamente.

*Los mayordomos tienen...ellos están a cargo de la iglesia, de cada santo. Los mayordomos son las personas que....el patrón de pueblo de Socoroma es San Francisco, después esta Carmen, Santa Lucía, hay varios santos, pero todos esos santitos cada persona se hace cargo, a veces no hay tampoco, pero ahora había, esas personas son las encargadas de poner flores en la iglesia, de ponerle velitas...todo el año. Los mayordomos son tres años, alférez son un año. Ellos están a cargo de hermostear la iglesia, la parte que le corresponde a la iglesia” (Antonia Paco, 2013).*

De esta forma, la iglesia, los santos patronales y las cruces permanentemente son protegidos por los socoromeños, dedicando gran parte de su tiempo al cuidado y trabajo en la iglesia. Según Díaz (2010) los mayordomos son los encargados de la vestimenta de los santos, su ritualidad y sus bienes (Chacras, huertos, etc.). Sin embargo, en el caso de Socoroma, son pocos los bienes que poseen los santos, por ende, su principal trabajo se enmarca en el cuidado de la iglesia y el apoyo a los alféreces.

Durante la celebración: *“Los mayordomos se reparten entre dos o uno en cada cruz, la idea de que estén presentes en las celebraciones. Se interpreta como: “Estoy presente, está presente la iglesia, está presente el santo de la iglesia y te está acompañando” (Antonia Paco, 2013).*

Junto a los mayordomos y alféreces se encuentran los *cantores*, quienes cumplen un rol de gran importancia durante las distintas celebraciones, ya que acompañan cada liturgia o ritual con música y cánticos religiosos dedicados a la virgen, a la iglesia y las cruces, entre otros.

---

<sup>24</sup> Pobladores comentan que en ocasiones los mayordomos no se responsabilizan durante los tres años por el cuidado del santo patronal, perjudicando a la comunidad, ya que este debe estar presente en buen estado, y en todas las celebraciones religiosas del pueblo.

Más adelante se dará desarrollo a este cargo, caracterizando las distintas formas en que participan de las celebraciones.

En última instancia reconocemos la presencia del *Fabriquero*, cuya labor, según Díaz (2010) es asumir las llaves, objetos y ornamentación del templo. En el caso de Socoroma, este cargo se asume de por vida y tiene como labor responsabilizarse de las llaves y objetos de la iglesia. No obstante, durante 2 años realizando etnografía en el pueblo, esta labor no se realiza, ya que, Don Rafael, persona que era identificada bajo este cargo, se encontraba con problemas de salud, no pudiendo desempeñar esta labor. Pese a que la comunidad estaba consciente de la situación, el cargo no fue asumido por ningún otro poblador.

#### **4.2. Preparativos para la celebración**

Con el apoyo de devotos y trabajadores los alféreces preparan y recolectan todo lo necesario para realizar la fiesta en el mes de Mayo. Mucha importancia adquiere para los pobladores el espacio donde se realizará la celebración, ya que este se debe limpiar y habilitar para recibir a todos los devotos de la cruz e invitados. Bajo este contexto, los alféreces muestran preocupación y con varios meses de anticipación preparan el lugar y habilitan bodegas para guardar los alimentos e implementos de cocina. El alférez de la Cruz de Yapabelina desocupó todo el patio de su casa ubicada en la entrada del pueblo (pasando el arco de bienvenida), y junto a todos los devotos de dicha cruz construyeron un escenario de 6 metros de largo y 1 metro de alto, donde se animará la celebración y se instalará la banda y grupos musicales invitados. Ubicando las mesas y sillas alrededor del patio, muchas de ellas construidas para la ocasión, dejan libre el centro de la casa para el baile y la circulación de las personas dedicadas al *servicio*<sup>25</sup>. El alférez desde el mes de febrero se consiguió ollas grandes, cocinillas e implementos de cocina para atender a sus invitados.

---

<sup>25</sup> Se les denomina “servicio” a todas aquellas personas devotos de alguna cruz o santo patronal que ofrece su ayuda a los alféreces o mayordomos para atender a los invitados. Muchas veces este trabajo es remunerado, ya sea a través de dinero o bienes de consumo, como comida o bebestibles.

La familia alférez de la Cruz de Milagro al no contar con un espacio adecuado para realizar la celebración decidieron derrumbar el único almacén del pueblo y habilitar el patio para recibir a sus invitados. La construcción derrumbada estaba construida bajo el nivel del suelo, aproximadamente 1 metro de profundidad, por lo que se tuvo que remover tierra de cerros cercanos para rellenar el espacio, y luego contratar una máquina aplanadora de tierra para emparejar el suelo. Una vez listo lo anterior se habilitaron cuartos para cocina, bodega y dormitorios.

Cuando el suelo estaba listo, la familia alférez comenzó a cerrar (o tapar) las murallas de la casa con malla raschel, intentando formar una pared de 3-4 metros de alto, con el objetivo de delimitar el espacio y evitar que se vea la celebración desde la calle. Cuando la malla fue instalada alrededor de la casa, se continuó con la instalación, también de malla raschel, del techo, para evitar el paso del sol durante el día, y el frío y viento durante la noche. Para esto, los pobladores tuvieron que medir, cortar y cocer la malla para que esta quede unida como una “manta”, sin separaciones, que cumpliría el rol de techo durante la celebración. Posteriormente, se comenzó a trabajar con la instalación eléctrica a lo largo de todo el espacio designado para la celebración. Fueron en total once focos de luz instalados solo en el patio que se utilizaría para el baile.

Una vez que se botó toda la basura y muebles deteriorados, los devotos comenzaron a limpiar el espacio, barriendo y arrojando cloro al suelo<sup>26</sup>. El alférez trajo muebles nuevos donde guardar los implementos de cocina; congeladoras para la carne y bebestibles; y toda la mercadería para la celebración, eso incluye, alcohol, cervezas, abarrotos y verduras, entre otras. Los “servicios” reunieron toda la vajilla y ollas posibles; las lavaron y guardaron. Por último, se construyó el escenario y se instaló un equipo de sonido para la banda y el grupo musical.

El alférez de la Cruz de Calvario al decidir realizar la celebración en su propia casa tenía ordenado y habilitado el espacio para la celebración. El principal trabajo que se realizó fue

---

<sup>26</sup> Según los pobladores que limpiaban la casa, el cloro ayudaría a desinfectar el suelo.

trasladar las sillas, mesas, comida y artefactos desde la casa de un poblador hasta la casa donde se festejaría a la cruz.

A continuación, cada alférez debe realizar el primer ritual previo a la celebración: la *Chalta* o *Challa*. Específicamente me referiré al caso de la Cruz de Milagro<sup>27</sup> para dar detalles del rito.

Según los pobladores, este ritual ha sido practicado durante generaciones por sus antepasados, no perdiendo el símbolo e importancia que tiene. En el caso de la Cruz de Milagro el alférez no fue asumido por una persona, sino por una familia, por lo que un integrante de esta, en este caso la Señora Cristina, reúne a todos los miembros de la familia, ayudantes, “servicios”, amigos e invitados a participar de la *chalta*. El ritual se realiza para agradecer y bendecir todos los alimentos y objetos que se utilizarán durante la ceremonia. Además, los pobladores al realizar el rito piden permiso a la pachamama para realizar la celebración y ruegan para que esta se realice de óptima forma.

La *chalta* consiste en extender un aguayo (tela o manta característica del altiplano) sobre una mesa de madera, encima de este se coloca la Llijlla<sup>28</sup>, la cual tiene en el centro hoja de coca, azúcar, dulces y un plato de plástico con papeles de colores picados, caramelos y distintos mensajes escritos en papel<sup>29</sup>. En la mesa hay una botella de alcohol puro<sup>30</sup>, dos vasos pequeños de vidrio, dos vasos grandes y una botella de vino.

---

<sup>27</sup> Simplemente me referiré en específico a la Cruz de Milagro, debido a que fue en ésta, donde participé en plenitud durante el rito.

<sup>28</sup> Es una pequeña manta cuadrada muy parecida al aguayo, con un símbolo y utilidad distinta. En la celebración se utiliza para transportar todo lo necesario para realizar una óptima Chalta, y a la vez, es utilizada como mantel o base para realizar el ritual.

<sup>29</sup> Los miembros del alferazgo aclaran que todos los hermanos escriben los mensajes pidiendo que salga todo bien y que no falte nada durante la celebración.

<sup>30</sup> El alcohol puro es de origen boliviano y es conocido con el nombre de “cocoroco”. Los pobladores de Socoroma lo utilizan también para chaltar la tierra y pedir por una buena cosecha.

El rito se realiza en pareja dando representación a la idea de dualidad andina, ya que siempre tiene que ser un hombre y una mujer. En el caso de que falten personas para formar las parejas, los miembros del alferazgo deben repetir el ritual cuantas veces sea necesario.

En el ritual los dos vasos pequeños son servidos con alcohol puro, uno para el hombre y otro para la mujer. Ambas personas deben derramar un poco del alcohol en cada esquina de la llijlla<sup>31</sup>. Mientras se vierte el líquido las personas manifiestan distintas plegarias; frases como: “*Que salga todo bien*”, “*que no falte nada*”, “*que este todo óptimo*”, “*que sea buena obra*” son frecuentes escucharlas. Cuando las personas terminan de pasar por las cuatro esquinas deben arrojar hacia atrás, por su espalda, el concho de alcohol que queda en los vasos. Luego de esto deben tomar un puñado de hojas de coca y arrojarlo sobre las esquinas de la llijlla y sobre los productos y alimentos que estén en el lugar. Posteriormente, los vasos grandes son servidos con vino, con los cuales, se debe derramar una parte sobre la tierra y luego el resto debe ser consumido por la persona. Según el relato de los pobladores, de no consumir lo que se vierte sobre la tierra, la pachamama puede pensar que aquel obsequio es dañino, y ésta perjudicaría en las próximas cosechas.

En otras circunstancias, he apreciado que el vino también es derramado en las cuatro esquinas de la llijlla, y luego, recién, se debe ofrendar a la tierra para posteriormente beberlo. El orden o simplificación del rito no le quita legitimidad, ya que, como plantea Bartolomé (1996), lo que importa, no es tanto el conocimiento, orden o práctica, sino, compartir la costumbre ritual, ya que, con el ritual los sujetos se reconocen y emerge un sentimiento de pertenencia a un grupo.

Según Van Der Berg (1989) el ritual de la Chalta o Challa<sup>32</sup> consiste en:

*“Derramar sobre el suelo un poco de alcohol que se va a beber, en honor de la pachamama; o en asperjar alcohol sobre los implementos que se usan en los ritos o*

---

<sup>31</sup> La religiosidad de Andino América se expresa mediante mecanismos cotidianos y bastantes elaborados, como es el caso de la división de los espacios –dualidad y cuatripartición. Los pobladores aclaran que el ritual siempre debe ser realizado hacia la derecha, de lo contrario está mal ejecutado.

<sup>32</sup> Challa” (*ch’alla* en su versión en lengua aymara).

*sobre un animal que va a ser sacrificado [...]. También se realiza la ch'alla en las chacras con motivo de las siembras o en algún momento durante el periodo de crecimiento de las plantas, en el estreno de herramientas de trabajo, cuando se ponen cimiento de una nueva casa y durante un viaje, cuando se pasa por una cumbre” (1989:295).*

A continuación, la pareja toma un bracero caliente al que le rocían copal e incienso para que este se queme. El uso tradicional de estos productos vegetales es a través del sahumerio, donde las personas comienzan a soplar para direccionar el humo sobre los productos y alimentos que se utilizarán para la celebración. La familia alférez decide pasar el bracero también por el borde del patio, el escenario, sillas, mesas y hornos, esto con el objetivo de purificar y bendecir lo que se utilizará. Este ritual se debe repetir con todas las personas que están presentes en la casa, sin importar el tiempo que demore esta acción.

Van Kessel (1992) comentaría que este ritual consiste en: *“hacer aspersión ritual con licor, coca, arroz o/y papelillos de color como homenaje para bendecir o inaugurar un objeto, haciendo votos para un feliz cumplimiento”* (Kessel, 1992:179).

Cuando todas las personas terminan de hacer el ritual, la familia alférez se acerca a la mesa donde se encuentra el aguayo y la llijlla y recoge los platos plásticos con los caramelos, mensajes de papel, papeles picados, entre otros, y los queman en el patio. Los miembros de la familia justifican diciendo que el fuego acabará con todo lo malo (por ende, es para que salga todo bien) e inducirá a que se cumplan los mensajes que fueron escritos en los papeles por los hermanos. Cuando el fuego pierde intensidad y se apaga se da término a las actividades del día y las personas se retiran del lugar. Algunos se dirigen a sus casas en el pueblo, otros viajan a Putre, y un porcentaje regresa a Arica.

Durante los días siguientes algunos pobladores colaboran con los alféreces construyendo hornos de piedra que posteriormente serán utilizados para la preparación de platos típicos andinos, uno muy característico es la *guatia*.

En un recinto cerrado, ubicado a un costado de la plaza e iglesia del pueblo, se construyen los hornos. La Cruz de Milagro y la Cruz de Yapabelina realizan un hoyo en la tierra,

aproximadamente de un metro de profundidad, y luego levantan, a nivel del suelo y alrededor del hoyo, una rumba de piedras de gran tamaño, una sobre otra, adquiriendo una forma semiesférica. Sobre las piedras se cruzan fierros gruesos que luego serán tapados por más piedras, dando como resultado un horno a nivel de suelo con características similares a un curanto. El alférez de la Cruz de Calvario construye su horno en la cima del cerro donde se encuentran ubicada la cruz del pueblo.

Mientras algunos devotos colaboran en la construcción de los hornos, los alféreces de cada cruz deciden solicitar ayuda a algunos miembros de la comunidad, principalmente son las personas con mayor edad y experiencia en el pueblo, para que estos los orienten en relación al orden de los ritos y actividades que deben realizarse durante la celebración.

Cuando los alféreces tienen claro quiénes son las personas que pueden ayudar, se dirigen a su casa y les preguntan personalmente. En el caso que el poblador acepte la responsabilidad se cierra el acuerdo mediante la realización de un chalta que simbolizaría el compromiso acordado. Si no acepta, el alférez debe recurrir a otra persona que pueda colaborar<sup>33</sup>.

En el caso de la Cruz de Calvario, las personas que asumieron el alferazgo tenían conocimiento de la celebración, por lo que no buscaron a personas específicas que colaboraran con la celebración. En la Cruz de Yapabelina, Don Hans –devoto de aquella cruz-, participó y colaboró fielmente en toda actividad realizada.

La situación en la Cruz de Milagro es similar, ya que esta vez son dos personas (un matrimonio) quienes decidieron colaborar durante la celebración. Los miembros de la familia alférez se reunieron en Socoroma<sup>34</sup> y luego se dirigieron –cargando distintos implementos para chaltar- a la casa de sus vecinos, Don Calixto y Doña Silvia, para

---

<sup>33</sup> Este compromiso que buscan generar los alféreces con algunos pobladores no es obligatorio dentro de la celebración. Según los relatos de los socoromeños, cuando la persona o familia asume el alferazgo desconociendo ciertos ritos, actividades o el orden del festejo, se recurre a los pobladores más longevos para que los ayude y orienten. Esta situación principalmente ocurre cuando el alférez es muy joven o ya no vive en la comunidad y quiere asumir alferazgo.

<sup>34</sup> Actualmente, ningún miembro de la familia que asumió el alferazgo reside en Socoroma. Todos viven en la ciudad de Arica y/o pueblo de Putre.



preguntar si pueden colaborar y guiar la ceremonia de la Cruz de Mayo, justificando que, si bien ellos han participado de la celebración, no conocen con detalle el orden o las actividades que se deben hacer cada día. En esta ocasión, Don Calixto aceptó ayudar, mientras que su esposa, Silvia, en un principio se negó justificando que no está en edad para colaborar, sin embargo, con el paso de unos minutos decidió aceptar. Sobre la mesa del comedor se realizó una pequeña chalta para bendecir el compromiso.

El día 01 de mayo se realiza en el pueblo el ritual de la chalta. Cerca de las 19:00 horas los alféreces comienzan a preparar la casa donde realizarán la celebración. En cada casa habilitan un cuarto donde instalan todos los implementos, materiales y comidas, entre otros para que sean chaltados por la comunidad.

Cuando oscurece en Socoroma, los alféreces mediante petardos y cohetillas, lanzados al cielo y tierra, dan aviso que la ceremonia comenzará. Los pobladores reconocen el sonido del estallido y se dirigen de inmediato a las casas donde se encuentran las cruces. En el caso de la Cruz de Milagro, todas las personas que asistieron, incluyendo a los trabajadores contratados (ayudantes, cocineros/as) participan de la chalta. Los pobladores son atendidos con comida y diversos bebestibles. Frente lo cuantioso de la comida, algunas personas deciden guardar en bolsas plásticas parte de los alimentos para luego llevárselos a sus casas.

Durante la realización de este ritual llegan los cantores con sus guitarras, Ricardo Cutipa<sup>35</sup> y Osvaldo Cutipa, quienes tienen una función muy importante, ya que estos acompañan la chalta y algunas actividades con sus canciones y ritmos. En esta oportunidad, sus instrumentos musicales también fueron incluidos dentro del ritual. La familia alférez reconoce que el rol que cumplen los cantores es de gran importancia dentro de la ceremonia, por lo que son atendidos con cuidado, obsequiándoles comida y bebestibles.

Principalmente, el cargo de *cantor* es heredado por familia (se continua el legado del padre) y en su mayoría son los mismos cantores los que participan cada año en la Cruz de Mayo.

---

<sup>35</sup> Actualmente, Ricardo Cutipa participa dentro de la religión evangélica, no asistiendo a la Cruz de Mayo.

### 4.3. Versos de la santísima Cruz de Milagro<sup>36</sup>

Siguiendo con la chalta, a medida que las personas van participando del ritual los cantores van recitando canciones de la Cruz de Milagro, “Cuculí”.

*En la casa de  
Milagro  
Siempre suena  
Siempre truena  
culis, culis, culis...*

*Tú camino es tan  
horrible, pero tú  
eres milagrosa.  
culis, culis, culis...*

*Tú nombre pronunciaría  
Hasta mi última  
agonía  
culis, culis, culis...*

*Si nos conservas vida  
y salud para el año  
volveremos  
culis, culis, culis...*

Estos versos corresponden a la base de la canción que recitan los guitarristas durante la celebración. Al momento de cantar los músicos agregan a la canción versos inventados por ellos mismos; versos que narran lo cotidiano de las personas. Ejemplo: Sí las mujeres están haciendo humitas los cantores inventarán versos haciendo alusión a las mujeres trabajando

---

<sup>36</sup> Cada Cruz en el pueblo tiene su propia canción la cual es interpretada por los cantores y devotos. Entre las tres cruces existen 7 cantores: 2 en la Cruz de Milagro; 2 en la Cruz de Yapabelina; y 3 en la Cruz de Calvario. Se debe considerar, además, la presencia de algunos devotos que cada año deciden colaborar tocando sus guitarras.

con los choclos y cocinando. Siempre están improvisando versos nuevos y entreteniendo a las personas que los escuchan y repiten la canción atentamente.

Respecto a las canciones, la Señora Antonia comenta:

*“Eso al cantor le nace en el momento, por eso esos cantores son muy...yo les digo sabio, porque tú no puedes cantar una cosa de que te salga al tiro, si no, los cantores escriben, los cantantes escriben, prueban y todas las cuestiones, él no, él le nace ahí, va cantando cosas que le nace ahí, por supuesto con la música de “cuculí”, con ese tono, con el tono de “cuculí”, le va naciendo a él los versos que te va a tirar a ti”* (Antonia Paco, 2013).

Una vez que termina el ritual de la chalta algunos pobladores deciden retirarse para visitar también las casas de las otras cruces. Las personas que permanecen en el lugar deben participar de un baile típico del pueblo, “La ronda”. Todas las personas presentes se ubican de forma intercalada según sexo (hombre-mujer) formando un círculo. Los cantores con los guitarristas se instalan en el centro de la roda y solicitan a los pobladores que se tomen de la mano<sup>37</sup> y participen de los cánticos. Una vez que está todo listo los cantores comienzan a recitar “cuculí” y los pobladores la repiten efusivamente. Mientras que las mujeres tienen el rol de repetir el último verso de cada estrofa: “Culis, culis, culis”; los hombres deben zapatear en cada coro de la canción. Cuando la canción está terminando los músicos avisan gritando “¡VUELTA LOS MILAGREROS!”, y todas las personas sin soltarse de las manos comienzan a girar en torno a los músicos. A medida que están bailando y cantando pasa un devoto, en este caso Don Calixto, y les sirve a todos los que participan un vaso de vino o una tapita de pisco; estos derraman primero a la tierra, pachamama, y el resto se lo beben.

Después de esta actividad hay eucaristía en la iglesia. Pocos devotos asisten.

---

<sup>37</sup> Cuando se realiza la ronda los pobladores no se toman de la mano con las personas que están junto a él/ella, si no, con las más lejanas. Ejemplo: Si 5 personas se ubican una al lado de la otra, y yo soy el número 3, me tomo de las manos con el número 1 y el 5, pasando mis brazos delante del número 2 y 4. Ver fotografías en anexo.

## **4.4. Comienzo de la celebración**

### **4.4.1. La cruz es vestida**

El día 02 de mayo es sin duda la fecha más importante de la celebración, ya que las cruces son recogidas desde la apacheta y luego vestidas por toda la comunidad.

Durante las primeras horas del día los mayordomos y algunos devotos se reúnen para colaborar con la limpieza de la iglesia. En este espacio las personas adornan con cintas de colores los santos patronales y las figuras de yeso de las vírgenes, recogen las velas derretidas por el fuego e instalan otras nuevas, y finalmente, cargan con flores de colores y aromáticas diversos espacios dentro de la iglesia.

En las casas de los alféreces se preparan los almuerzos que serán servidos a todos los invitados y cantores de cada cruz. La comida debe ser servida antes de las 14:00 horas, ya que a las 14:30 horas está acordado entre los alféreces ir a buscar las cruces y traerlas al pueblo.

El alférez o algunos miembros del alferazgo tienen que ir a buscar las cruces al lugar donde están descansando<sup>38</sup>. Las cruces de Yapabelina y Calvario se encuentran en apachetas cercanas al pueblo, por lo que el tiempo que necesitan para ir a retirarlas es menor a diferencia de las Cruces de Milagro que están más alejadas, siendo necesario, incluso, cruzar quebradas y cerros para poder llegar a ellas.

Siendo las 15:00 horas los alféreces de las cruces de Yapabelina y Calvario se encuentran caminando en dirección a sus apachetas. Los devotos de la Cruz de Milagro deciden viajar en camioneta hasta las afueras del pueblo y luego subir por las quebradas caminando. En esta oportunidad los responsables de ir a buscar las cruces son los miembros del alferazgo: Don Antonio; Don Juan; Don Eugenio; y yo, que fui invitado por ellos.

Mientras que los pobladores esperan el regreso de las cruces, los mayordomos realizan una eucaristía y chalta para los alféreces, festejando y reconociendo el cargo que han asumido.

---

<sup>38</sup> Cuando se dice que las cruces están descansando, se hace referencia a que están esperando que las vayan a buscar.

Los alféreces por su parte asisten al encuentro pidiendo permiso a los mayordomos para realizar la celebración e invitándolos a participar en los rituales de las cruces.

*“Los alférez de la Cruz de Milagro, Yapabelina y Calvario para esta fecha ellos nos invitan a la chalta, es como decir: “Ya, ustedes son de esta fiesta”, nos invitan a la chalta que en esa oportunidad fue mi hermano Hugo, fue a la chalta el día jueves, fueron a la iglesia mientras que ustedes fueron a buscar la cruz. Ellos también fueron con cohettilla para pedir permiso, con petardos”.* (Antonia Paco, 2013).

Cuando llegamos a la cima del cerro encontramos una apacheta<sup>39</sup> con un conjunto de cruces de madera de distintos tamaños y colores. En este montículo de piedras descansan por un mes las diez cruces que constituyen la Cruz de Milagro. Los relatos orales explican que las cruces en Socoroma: Yapabelina, Calvario y Milagro, están ubicadas en distintos lugares alrededor del pueblo, y cada una se constituye por un conjunto de cruces de menor tamaño, las cuales, están instaladas a lo largo de la ruta que conecta Socoroma con las apachetas donde descansan las cruces del pueblo.

La tradición dice que un mes antes de vestir las cruces, el alférez de cada cruz debe dirigirse caminando hasta la gran apacheta y desde ahí regresar recogiendo las cruces que están en la ruta, para luego instalarlas en la apacheta más cercana al pueblo donde descansarán un mes antes de ser vestidas. Durante ese tiempo un socoromeño, devoto de la cruz, se debe comprometer a dejar todos los días velas nuevas a las cruces.

*“La fiesta de mayo es el dos de mayo, el dos de mayo se viste. Como son varias cruces, un grupo de personas un mes antes que empiece la fiesta, antes del dos de mayo, las personas van a buscarlas, suben a la apacheta, a la última donde hemos dejado la cruz, van bajando, bajando, bajando hasta donde se fue a buscar las cruces, y se dejan todas las cruces amontonadas ahí un mes. Un mes antes dejan las cruces esperando el dos de mayo. Y eso no es todo, agrega: “En ese mes hay que*

---

<sup>39</sup> Según Pimentel (2009) las apachetas: “corresponden a un tipo de estructura que es construida colectivamente a través del lanzamiento intermitente de piedras, conformando en el tiempo un gran montículo de forma piramidal irregular” (Pimentel, 2008:11).

*ponerle velitas y flores todos los días, un mes, ahí espera la cruz que está llegando ya su fiesta para vestirla”* (Antonia Paco, 2013).

Lo primero que hicimos en la cima del cerro fue recolectar ramas secas y quemar la ropa antigua de las cruces; situación que no se debía realizar, puesto que tenía que ser quemada el año anterior por los antiguos alféreces. En este caso se consultó a Don Calixto, quien respondió que se debía quemar sí o sí la ropa, justificando que es una tradición ancestral y que se tiene que respetar, de lo contrario pueden ocurrir diversos problemas en el pueblo.

Posteriormente, realizamos una chalta frente a la apacheta haciendo distintas rogativas y ofrendando alcohol y vino a la pachamama. Cuando decidimos regresar al pueblo, Don Eugenio se adelantó y retornó en la camioneta. Las personas que nos quedamos en el cerro sacamos las cruces desde la apacheta, las cargamos en aguayos y sujetamos a nuestra espalda, y comenzamos a descender. Lanzamos petardos y cohetillas al cielo y tierra, avisando que nos encontramos listos, y que estábamos retornando al pueblo.

A tan solo metros de la “Quebrada del pueblo<sup>40</sup>” se escuchan voces, cantos y llantos; son los devotos de la Cruz de Milagro –los “milagreros”- que salen a nuestro encuentro festejando la llegada de las cruces. Algunos pobladores lloran de alegría y besan las cruces, otros cantan al ritmo de “cuculí”, es un momento muy efusivo dentro de la celebración.

La vestimenta de las cruces no se realiza en la casa del alférez, sino en otra casa ubicada en las cercanías de la “Quebrada del Pueblo”. Cuenta la tradición que el alférez siempre debe vestir las cruces en la casa donde llegaron por primera vez. En el caso de la Cruz de Milagro, la señora Cristina comenta lo siguiente:

*“Se tiene que hacer sí o sí en esa casa, porque fue ahí donde llegó y siempre han llegado las cruces para vestirla. No se puede cambiar la casa, aunque sea de menor tamaño, porque esa es la tradición, y se tiene que respetar, y se tiene que respetar aún más a las cruces”* (Cristina Paco, 2013).

---

<sup>40</sup> “La Quebrada del pueblo” corresponde al camino por donde ingresó por primera vez la Cruz de Milagro a Socoroma.

En el patio de aquella casa se realiza la vestimenta de las cruces<sup>41</sup>. En aquel espacio se encuentra una pequeña estructura de cemento de forma cuadrangular con un agujero en el centro que cumple la función de sostener rectas las cruces. Los devotos aprovechan esta instancia para acercarse a las cruces y hacer rogativas en honor a ellas. Los estudios de Hans Van Der Berg (1989) con poblaciones aymaras de Bolivia describen este pequeño monolito como una piedra sagrada que se encuentran en los patios de la mayoría de las casas de los aymaras, y que es utilizada para ritos cristianos. El nombre que recibe esta piedra está influenciado por el cristianismo, denominándola: “wirjin misa qala”, que significa “La piedra de la ofrenda de la Virgen”.

*“La cruz la trajeron al pueblo, y la gente lo esperó, saludó a la cruz, se subió ahí...donde vestimos es una costumbre que ahí...dicen que antiguamente, dicen que ahí llegó la Cruz de Milagro, en esa casa” [...], “La cruz se deja de pie en el suelo, en el mismo lugar de siempre, ahí, en la piedra. Mi hermano Hugo quería cambiar, ¡NO!, se enoja, algo nos puede suceder, tiene que ser ahí”.* (Antonia Paco, 2013).

El alférez abre mantas grandes y las extiende en el piso de tierra, a continuación abre aguayos y luego llijllas. Sobre estas últimas se hace una chalta para bendecir, limpiar y pedir permiso para vestir las cruces. Sobre la llijlla hay hoja de coca, pastillas, alcohol, y, junto a esto, están todas sedas, telas, géneros y materiales que se utilizarán para la actividad. En esta oportunidad las guitarras, bebestibles e incluso las cruces son acomodadas sobre estas telas para que sean chaltadas en comunidad.

Los gastos de los materiales e implementos para vestir las cruces son costeados por los alféreces, incluyendo todos los alimentos y bebestibles que se consuman durante la actividad. Son principalmente las devotas quienes se sientan sobre las mantas y colaboran vistiendo y adornando las cruces. Los hombres por su parte ayudan enhebrando el hilo en las agujas, cortando telas, sirviendo tragos y cervezas, y cantando o tocando guitarra con los cantores.

---

<sup>41</sup> Los devotos de la Cruz de Calvario visten sus cruces en la cima del cerro donde se encuentra el calvario del pueblo. La Cruz de Yapabelina, al igual que Milagro, visten sus cruces en las casas donde llegaron por primera vez.

Lo primero que se realiza es desvestir las cruces, o sea, se retiran las cintas, telas y adornos antiguos, y luego se procede a cubrirlas con tela o género de color blanco. El objetivo es que la madera con que fue construida la cruz se encuentre totalmente forrada y cocida firmemente para que no se desarme con el paso de los meses.

Una vez que están listas las cruces se visten con cintas de colores. Socoroma utiliza como símbolo las cintas para la vestimenta de las cruces, mientras que en Putre se adorna con papeles de colores. Las cruces se visten de la siguiente forma: Se comienza pegando o cociendo el inicio de la cinta en uno de los extremos de la cruz (punta de madera) y luego esta se extiende y se pega en el segundo, tercero y cuarto extremo de la cruz. Cada cinta debe pasar por las cuatro puntas de la cruz, formando el contorno de la figura geométrica de un diamante (ver fotografías en anexo).

La mezcla de colores en las cintas es variada, pasando la decisión de la elección por la persona que está vistiendo la cruz, por lo que las razones para elegir los colores son múltiples, juntando desde el color amarillo-morado en representación de los colores del vaticano, hasta mezclar cualquier color justificando que estéticamente se ven bien.

*“Es que es una fiesta para ellas [las cruces], es fiesta, tiene que estar de gala. La ropa anterior que se le saca se guarda bien guardada y el próximo alférez, el nuevo alférez tiene que irlo a quemar, tiene que quemarlo en la apacheta”* comenta la señora Antonia (2013) vistiendo a las cruces.

Mientras los pobladores participaban de esta actividad, en la entrada del pueblo se detiene un bus del cual desciende la banda musical chilena “Los Rebeldes” contratada por el alférez de la Cruz de Milagro. Don Calixto fue a recibirlos y los ordenó en fila, con sus respectivos instrumentos, haciéndolos entrar al pueblo tocando música tradicional, mientras que él lanzaba petardos y cohetillas.

Cerca de las 19:00 horas, los devotos de la Cruz de Milagro terminaron de vestir las cruces; estas fueron afirmadas en una antigua silla de madera tallada y que utilizaba como respaldo un cuero pintado muy desgastado, el cual estaba adornado con cintas y flores de colores, ya que ésta se utilizaría para trasladar las cruces a la iglesia. La silla además servía para



mantener todas las cruces juntas y que estas no se extraviaran. Cuentan algunos pobladores que hubo un año, previo a la utilización de la silla, donde se perdió una de las cruces de Milagro, la Cruz de Vilacollo, siendo confundida y encontrada entre las cruces de Yapabelina.

Mediante el lanzamiento de petardos y cohetillas dan aviso que la Cruz está vestida y lista para salir desde su casa. De forma continua estallan en el cielo petardos provenientes de las cruces de Calvario y Yapabelina, es la señal para que los pobladores junto a sus cruces salgan a su encuentro.

Los miembros del alferazgo dirigen la caminata cargando la silla con las cruces, los velones encendidos y un bracero al que se le arrojaba constantemente incienso. Detrás de ellos venían los devotos sosteniendo velas en sus manos y junto a ellos los guitarristas que no se detienen de cantar.

La tradición dice que las cruces se deben encontrar, al mismo tiempo, en un punto específico del pueblo. En esta oportunidad las cruces vienen de distintos caminos, y a medida que avanzan se escuchan distintos gritos, cantos y música. Al momento del encuentro las cruces se saludan recíprocamente haciendo reverencias entre ellas, mientras que los pobladores lanzan continuamente petardos y cohetillas festejando las cruces.

Choque y Pizarro (2013) comentan que, en el “crucero” (intersección donde se encuentran las cruces) la reverencia entre éstas se debe realizar bajo un orden jerárquico, el cual también se respeta al momento de entrar a la iglesia.

La jerarquía de las cruces se establece de acuerdo al delineamiento del territorio. Socoroma descansa a los pies del Tata Calvario; siendo reconocido por la comunidad como el cerro y la cruz principal del pueblo. De esta forma, Calvario correspondería al centro, estando rodeado por los siguientes cerros y cruces, que sería Vila Samanani-Yapabelina y Jiwata-Milagro.

Choque y Pizarro (2013) reconocen que Calvario cumple el rol de *Taypi*, o sea, representa el centro de la territorialidad sagrada de Socoroma. No es al azar que el pueblo se ubique a los pies de Cavario; siendo la cruz más importante y antigua de la localidad.

El Taypi, además de corresponder al centro sagrado de un territorio, evoca la complementariedad de dos fuerzas que se unen en el centro y hacen posible el equilibrio. Bajo esta lógica, la representación de estos cerros se asocia a la relación entre centro y periferia, siendo Calvario el centro y Yapabelina y Milagro la periferia.

Continuando con la celebración, los pobladores se trasladan a la iglesia a participar de la eucaristía de la tarde. La tradición dice que durante esta ceremonia se debe realizar una procesión con las cruces por el pueblo. De esta manera, en medio de la eucaristía se inicia dicha procesión; la banda “Los Rebeldes” la lideran, caminando detrás vienen los alféreces con las cruces, y posteriormente los devotos con velas en sus manos. En esta oportunidad, el alférez de la Cruz de Yapabelina lanzó desde la “Quebrada de Aromo” (quebrada detrás de la iglesia) un conjunto de fuegos artificiales y petardos que durante 4 minutos alumbraron al pueblo de Socoroma.

Esta procesión tiene cuatro paradas, en cada una se lanzan petardos y cohetillas para señalar que aquellas detenciones son las estaciones. En la primera estación el sacerdote reza para los devotos y reflexiona sobre la celebración de la Cruz de Mayo. Antes de seguir a la siguiente estación el sacerdote grita al pueblo ¡¡¡VIVA LA CRUZ DE MILAGRO!!! Todos responden ¡¡VIVA!! ; Esto se repite nombrando la Cruz de Calvario y Yapabelina.

Durante la procesión los devotos lanzan al aire caramelos en señal de agradecimiento y de ofrenda a las santísimas cruces. En la segunda estación nuevamente hay oración, pero al final, después de gritar “VIVA LA CRUZ DE MILAGRO...CALVARIO Y YAPABELINA”, el sacerdote grita “¡VIVA EL SANTO PATRONO SAN FRANCISCO DE ASIS!” , todos responden ¡VIVA!”. En las próximas dos estaciones se repite la situación, pero esta vez gritan los nombres de los santos patronales de la iglesia.

Cuando se retorna a la eucaristía el ingreso de las cruces debe ser de espaldas a la iglesia, de lo contrario los mismos devotos se interponen en el camino, no dejando pasar a las personas. Algunos pobladores (2013) argumentan que las cruces deben ingresar mirando siempre a las personas y al pueblo, por esa razón entran de espaldas a la iglesia; otros devotos (2014) justifican esta acción aclarando que las cruces deben ingresar a la iglesia siempre mirando a Calvario en la cima del cerro. De la misma forma, cuando fallece un socoromeño el ataúd

entra a la iglesia también mirando a Calvario; asimismo lo hacen cuando lo sepultan en el cementerio.

Sin embargo, me inclino más en la explicación que otorga Van Der Berg (1989) respecto a la importancia del oriente en el ordenamiento del mundo de los aymaras. El autor comenta que desde el centro existe un “arriba” y un “abajo”; mientras que el primero hace referencia a la cordillera, zona oriental, considerado como “positivo”, dado que desde ahí emerge el sol que tempera al hombre y la tierra, y además, bajan las lluvias que fecundan la tierra; en el segundo yacen las pampas semidesérticas y el océano, es decir, lo negativo, la esterilidad de la tierra, y el lugar por donde se esconde el sol, retornando el frío a los hombres y cosechas. De esta forma, todo ritual debe ser ejecutado en dirección al oriente. Coincidentemente en esa dirección se encuentra el Tata Calvario.

Cuando el sacerdote da término a la procesión y eucaristía, los devotos se dirigen a las casas de los alféreces para festejar el comienzo de la celebración de la Cruz de Mayo. Las cruces quedan guardadas en la iglesia durante una semana. Los pobladores dicen que las cruces yacen ahí descansando y esperando hasta que sean sacadas y llevadas a sus respectivas apachetas.

De acuerdo a los relatos de los pobladores, el alférez no tiene la obligación de realizar una gran celebración para los devotos, sin embargo, cada año las celebraciones realizadas son más grandes y ostentosas, atrayendo a más personas a participar dentro de la festividad. En esta oportunidad los tres alféreces contrataron grupos musicales para la celebración. La Cruz de Milagro contrató, además, a la banda “Los Rebeldes” para la comunidad.

La celebración comienza en cada casa, los invitados son atendidos por los “servicios” quienes les ofrecen comida y bebestibles en grandes cantidades. Es frecuente ver a los miembros del alferazgo repartiendo cervezas y sirviendo licores entre los pobladores. Todo es música y alegría entre los socoromeños.

Los grupos musicales no paran de cantar y las personas no paran de bailar. Los alféreces continúan repartiendo comida y alcohol a los invitados. Las cocineras están constantemente haciendo sopaipillas y sirviendo caldo de gallina.

Durante la madrugada algunas personas tienden a visitar y recorrer las celebraciones de los otros alféreces para compartir, beber y bailar con el resto de los pobladores y vecinos. Cerca de las 07:00-08:00 horas las celebraciones terminan y los pobladores se dirigen a dormir. Las bandas y grupos musicales son alojados por la familia alférez que los contrató. En este caso, la Cruz de Calvario y Yapabelina los hospedaron en sus casas, mientras que la Cruz de Milagro pidió autorización a la junta de vecinos y los alojó en la sede vecinal.

#### **4.4.2. Tradición de “Los siete platos”**

Durmiendo tan solo unas cuantas horas, los alféreces y mayordomos despiertan y comienzan de inmediato a trabajar en la preparación de los almuerzos para la tradición de “Los siete platos”.

La tradición dice que cada mayordomo y alférez durante la celebración tiene que preparar un plato característico del pueblo o de la zona para compartirlo con los comuneros y devotos en la plaza central de Socoroma. Existe un objetivo doble para esta ceremonia: En primer lugar se realiza en agradecimiento a la colaboración y fidelidad de sus invitados, y de todos aquellos que participan de la celebración de la Cruz de Mayo. En segundo lugar, es para reconocer la presencia y participación de los santos y mayordomos de la iglesia en la celebración de las cruces.

La Señora Cristina comenta al respecto: *“El día viernes 3 de Mayo, que es el día de la cruz, el día de la cruz, se celebran los siete platos en Socoroma”*. Aclara por qué son siete platos: *“Por qué son siete....tres alférez y cuatro mayordomo”*. Y eso no es todo, comenta: *“Todos los mayordomos llevan su picante, como son....suman siete, entonces, por eso dicen tradición de los siete platos”* (Cristina Paco 2013).

En esta ocasión el alférez de la Cruz de Milagro preparó el plato de “Picante de guata y pata con charqui”, siendo muy bien recibido por el pueblo. La Cruz de Calvario cocinó guiso de mote con carne de alpaca, mientras que la Cruz de Yapabelina ofreció el plato de cazuela con papa socoromeña. Los mayordomos de la iglesia prepararon también cazuela con chuño, porotos y picante de pollo entre otros.

De forma aclaratoria se comenta:

*“Siete platos son porque, cada santo tiene su mayordomo o su alférez, todos preparan su comida, y son siete. Cada alférez o mayordomo prepara su comida, porque quiere demostrar a la gente que ese es su plato para ofrecerle a sus invitados, a sus visitas...”* Agrega: *“Son tres cruces, y el resto son santos de la iglesia. Estaba San Francisco de Asis, que es el patrón, estaba Santa Lucia, estaba Carmen, no recuerdo quien más estaba, pero ahí se completa los siete”*. (Antonia Paco, 2013).

Los anfitriones de la celebración se preocupan de ordenar los lugares donde comerán los devotos e invitados. A lo largo de la plaza instalan mesas con sillas y a continuación extienden aguayos y mantas. La tradición específica que sólo los hombres se pueden sentar en las mesas para comer; mientras que las mujeres lo deben hacer sobre los aguayos y mantas instaladas sobre el suelo<sup>42</sup>.

La Señora Antonia comenta: *“Los hombres van en mesa, porque dicen que antiguamente eran tan machistas que el hombre tenía que ir en mesa y la mujer en el suelo en una manta, que eso antiguamente era así, y hasta el día de hoy eso se respeta”* (Antonia Paco, 2013).

A los cantores, por su parte, se les proporciona mesas separadas a las de los hombres, instalándolos a todos juntos bajo el árbol de la iglesia. Aquí se aprecia la importancia que tienen los músicos para la celebración, pues, constantemente los mayordomos y alféreces les servían comida y les dejaban vino y cerveza. En ningún momento se pararon a buscar algo.

Después de la comida todas las personas ayudan en la limpieza y en el orden para desocupar la plaza. Las camionetas de los alféreces llegan a recoger todo lo utilizado en la ceremonia y se los llevan a sus casas para lavar y guardarlos.

Antes que los pobladores se retiren, los cantores se reúne al costado de la plaza y comienzan a cantar los versos de las cruces, logrando que los cantores y algunas personas lo repitan

---

<sup>42</sup> Sin la presencia de los “allegados”, entre ellos antiguos residentes de Socoroma, familiares y/o invitados, en la celebración no participarían tantas personas. El retorno de los pobladores es lo que permite la comunidad y relaciones sociales dentro del pueblo.

sucesivamente. Cuando comienzan a cantar, los pobladores forman un círculo alrededor de ellos y comienzan a bailar al ritmo de los versos. “! VUELTA ¡ gritan los cantores, y luego cantan el coro “chucuchucuchucuchu chucuchucuchucuchu”, en ese momento todas las personas sin soltarse de las manos comienzan a girar alrededor de ellos.

Finalmente el baile se termina, se deja todo limpio y se acaban las actividades del primer fin de semana de la Cruz de Mayo. Las personas regresan a descansar a sus casas, otras viajan a Arica o Putre.

#### **4.5. Semana de preparativos, de ritos y tradiciones**

##### **4.5.1. Chalta de los alféreces en la iglesia**

Según la tradición, no todas las actividades de la Cruz de Mayo se realizan sólo los fines de semana. Para el día martes 7 de Mayo hay un ritual en el cual participan los alféreces de las tres cruces, mayordomos y algunos devotos<sup>43</sup>.

En el suelo de la iglesia se extienden aguayos, mantas y llijllas, sentándose sobre estas los alféreces y mayordomos para realizar los preparativos de una chalta. Durante este ritual se enciende el brasero para rociar con copal e incienso y sahumar las cruces que yacen descansando en la iglesia. Don Mariano, mayordomo de la iglesia, manda a recoger con las manos hoja de coca a todos los alféreces y éste les lee el significado, no sin antes mirar al cielo y a la pachamama y realizar una oración previa al iniciar el ritual. Es una de las pocas personas del pueblo que sabe leer la hoja de coca. Según los relatos de los pobladores este ritual se aprende de forma hereditaria, y principalmente es porque sus familiares tendían a ser curanderos. Por lo que se pudo apreciar, las hojas más grandes y blancas representan una buena señal, de que todo está saliendo bien y que seguirán así, no obstante, algunas hojas con el borde negro o quebradas indican posibles enfermedades o situaciones de mala suerte.

---

<sup>43</sup> El ritual se realiza en la iglesia y durante la noche, comenzando cerca de las 22:00 y teniendo su término a las 04:00 horas aproximadamente. Tradicionalmente es un ritual sólo para los alféreces, sin embargo, pese a no estar prohibida la participación de terceros, la iglesia se mantiene abierta para todo devoto que quiera entrar.

Tras esto Don Mariano comienza a colocar platos plásticos dentro de las llijllas, mientras que Don Hans con Don Juan, Alféreces de la Cruz de Yapabelina y Milagro, traen una caja de cartón con diversos implementos de colores con el fin de llenar los platos. Posteriormente sacan los productos de la caja y los colocan sobre la llijlla. Entre las cosas que más resaltan está el *hunto*<sup>44</sup>, serpentinas de colores, *suyu*<sup>45</sup>, *K,oa*<sup>46</sup>, dólares falsos y caramelos, entre otros.

Las pastillas o caramelos son un símbolo muy representativo entre los ritos aymaras de agradecimiento a la pachamama. Los dulces representan la calidad de los frutos cosechados, siendo utilizados como ofrenda para conseguir cosechas de buena calidad y da gran abundancia.

Los platos son llenados con todos estos objetos y repartidos a los alféreces de las cruces. Momentos después Don Mariano con Don Hans se dirigen frente a la iglesia, se arrodillan, levantan sus manos, bajan sus cabezas y comienzan a rezar en voz baja. A continuación se ponen de pie y comienzan nuevamente a rezar, para luego derramar vino en cada una de las cuatro esquinas de la iglesia. El resto de los alféreces y mayordomos comparten y beben tranquilamente dentro de la iglesia hasta que deciden trasladar todos los implementos utilizados en la chalta a la plaza del pueblo, ubicándolos frente a la iglesia. Don Mariano, que es la persona que guía la ceremonia, ruega por las cruces y sus devotos, terminado por derramar vino en su honor. Esta situación se repite nombrando a los alféreces de las tres cruces.

Todas las personas presentes, alférez, mayordomos y devotos, se reúnen bajo la torre que contiene la campana de la iglesia, se forman en pareja según alférez (uno detrás de otro), se inclinan y comienzan a caminar de rodillas alrededor del campanario, pasando encima de tierra, piedras, escombros y basura. Este acto es para reconocer y pagar los pecados

---

<sup>44</sup> Hunto o unt'u se le denomina a la grasa extraída del animal al momento en que es faenado.

<sup>45</sup> Suyu es el feto de la llama proveniente de un aborto natural.

<sup>46</sup> Hierba aromática cordillerana utilizada para sahumar.

cometidos; es una manera de demostrar el arrepentimiento. Algunos pobladores comentan que mientras más pecados ha cometido la persona, más dolor sienten en las rodillas.

Según la tradición, se deben realizar tres vueltas completas alrededor del campanario. La primera vuelta fue dolorosa y a tiempo constante. En la segunda y tercera vuelta el dolor se hacía muy intenso y la ayuda de las manos para apoyarse o arrastrarse era fundamental.

Una vez terminado este ritual, los alféreces regresan a la plaza y se sientan en el suelo sobre sus aguayos, mientras que algunos devotos comienzan a encender la fogata. De forma paralela Don Mariano llena unos vasos pequeños de vino y los deja frente a la fogata. Una vez que terminó ubica los platos colmados con los materiales o productos llevados a la celebración (serpentina, suyu, etc.) justo delante de los vasos. Cuando ya termina de hacer aquellos preparativos, se arrodilla frente al fuego (detrás de los vasos) y comienza a rezar, toma dos vasos pequeños de vino y los rocía al suelo, uno en cada costado de la fogata, deja sus vasos en el piso y toma otro con vino. Esta vez vierte un poco a la tierra y el resto lo bebe. Por último, sostiene uno de los platos y luego lo arroja a la fogata para que se queme.

Esta acción se repitió con todas las parejas de alféreces presentes, además del sacerdote y los devotos de cada cruz que estaban en la plaza observando; estos últimos realizaron los rituales solos. El fuego de la fogata es alimentado con todos los cartones y cajas donde trasladaron los productos.

El fuego es el símbolo más representativo del ritual, ya que en él se realizan las ofrendas, arrojando desde dólares falsos, que representan dinero y valor; pastillas y caramelos que hacen referencia a la abundancia; y el suyu y hunt'u como ofrenda del alma del animal o lo sagrado de este.

Cerca de las 04:00 horas termina esta ceremonia, y rápidamente llegan las cocineras contratadas por los alféreces de cada cruz a ofrecer café y sopaipillas a todas las personas que estuviesen presentes. Tras compartir<sup>47</sup> unas cuentas horas en comunidad los alféreces y

---

<sup>47</sup> En algunas ocasiones, como ocurrió durante el año 2015-2016, el alférez de alguna cruz invita a todas las personas que están presentes a tomar caldo de gallina a su casa.



devotos comienzan a retirarse. Nuevamente, algunos devotos alojan en Socoroma y otros viajan a Putre y/o Arica.

#### **4.5.2. “Vamos a preparar la guatia”**

El día jueves al anochecer los alféreces de las tres cruces organizan los preparativos para realizar la guatia. Para esto se lanzan petardos al aire avisando e invitando a los vecinos a participar.

¿Qué es lo que se prepara? El alférez con la ayuda de los devotos deben preparar la mezcla entre choclo, canela y anís para realizar las humitas que se utilizarán en la Guatia del día viernes. La primera tarea que se realiza es reunir todos los sacos de choclos en el centro del patio de las casas de los alféreces, la segunda tarea está dedica a chaltar la cosecha, donde deben participar todas las personas que colaborarán, y luego recién se puede comenzar a pelar y desgranar los choclos. Es llamativa la actividad, porque es mucha la cantidad de personas que participa, siendo la mayoría mujeres, quienes se ubican sentadas alrededor de la cosecha y colaboran desgranando y sacando las hojas de los choclos. Los hombres por su parte ayudan también desgranando, sin embargo, se dedican principalmente a moler los granos de choclo. Es una actividad comunitaria donde todas las personas participan y comparten. Se da término a los preparativos cuando se muele hasta el último grano de choclo para las humitas, luego recién los vecinos se retiran del lugar.

Durante el 2016, la mayor parte de los socoromeños llegó directamente a la casa del alférez de la Cruz de Milagro a participar. Esta situación tuvo repercusiones en las otras cruces, ya que para preparar las humitas se necesita de mucho esfuerzo y tiempo para hacerlo, y al participar todos con la Cruz de Milagro, el resto de los alféreces cuenta con pocas personas para que los ayuden. Así ocurrió el año 2016, recién cerca de las 00:00 horas los devotos se retiraron de la casa del alférez de la Cruz de Milagro y se dirigieron a colaborar con el resto de las cruces.

Según los relatos de los pobladores, la mayoría de las actividades que se realizan en la Cruz de Mayo, si bien son financiadas y organizadas por el alférez, son principalmente

comunitarias, por lo que los anfitriones deben preocuparse de atender a sus devotos e invitados, ya que estos dedican de su tiempo para colaborar con las cruces. Si las personas son bien atendidas, con respeto, les sirven comida y bebestibles, llegarán a participar, de lo contrario se demorarán en llegar o colaborarán con otras cruces primero.

#### **4.6. Guatia, eucaristía y procesión: Víspera de la despedida de la cruz**

El día viernes 10 del mes de mayo se realiza la guatía<sup>48</sup> en el pueblo y todos los socoromeños e invitados participan activamente de esta actividad. Tal como se comentó párrafos arriba, la guatia se realiza en los hornos que fueron construidos por la cruces; en el caso de la Cruz de Milagro y Yapabelina la comida fue preparada en un recinto cerrado al costado de la iglesia; mientras que la Cruz de Calvario realizó su guatia en el cerro junto a la apacheta de una de sus cruces.

Esta actividad es muy comunitaria, ya que todas las personas comparten y colaboran con la preparación. Entre las actividades que se deben realizar se encuentran: armar las humitas; lavar las papas; colaborar con el trabajo del horno; atender a los trabajadores e invitados; entre otros. Las personas presentes disfrutaban de la música de los cantores, de la comida, bebida y amistad.

Cuando están listas las humitas y las papas son trasladadas al horno para su cocción. Las piedras que cierran la semicircunferencia del horno son retiradas con herramientas de fierro y guantes mojados para generar una apertura, por la cual puedan verter las papas y luego acomodar con la mano las humitas sobre y alrededor de las piedras y papas. Cuando ya no quedan más alimentos que introducir se cruzan unos fierros en la superficie superior y prontamente son ubicadas nuevamente las piedras antes extraídas. Todo esto se cubre con alfalfa y hojas de choclos, luego se extienden aguayos o sabanas grandes, y finalmente se cubre todo con tierra para que el calor quede atrapado dentro. El tiempo de cocción depende de la intensidad del fuego y fluctúa entre 1 y 2 horas.

---

<sup>48</sup> La guatia es una comida típica andina y realizada por poblaciones aymaras de la provincia de Parinacota. Es un tipo de curanto realizado con alimentos de la zona.

Como la realización de la guatia es un trabajo muy agotador, donde la pala es la principal herramienta y el calor del fuego el mayor enemigo, en su mayoría se trabaja mediante relevos con otras personas, pudiendo los devotos descansar e hidratarse. Los pobladores dicen que en este ritual la cerveza no puede faltar, ya que es necesaria para refrescarse, brindar y chaltar.

Cuando se cumple el tiempo estimado de cocción, el alférez trae bandejas para guardar y trasladar la comida a su casa. En aquel momento, un grupo de devotas con bolsas plásticas en sus manos se ubica a la entrada del recinto esperando que se les ofreciera, para comer y guardar, humitas y papas recién cocidas.

Cuando están listas las bandejas son llevadas a la camioneta que las trasladará a la casa del alférez, sin embargo, es en aquel trayecto donde se les ofrece a los devotos la comida. Rápidamente las devotas intentan sacar lo que más pueden y lo van guardando en sus bolsas. Estos regalos son considerados por los alféreces al momento de decidir cuántos kilos de alimento tendrían que preparar, pero el problema que se presenta es cuando nuevamente se llevan bandejas cargadas a la camioneta, porque estas personas se levantan y comienzan a sacar las humitas y las papas sin permiso, entonces las “pérdidas” son mayores, y la preocupación de “¿Alcanzará para todos la comida?” comienza a reinar en los alféreces.

Cuando se termina de cocinar la guatia, los alimentos se trasladan a sus respectivas casas, dependiendo de la cruz a la cual pertenezcan, y los alféreces invitan a todas las personas a almorzar y esperar juntos la llegada de la noche para la misa y luego la procesión. Es la Víspera de la despedida.

Se realiza una eucaristía a las 22:00 horas y se reflexiona sobre la importancia de la cruz y su celebración para los católicos. Se prosigue con un rezo dedicado a las cruces (rezo de despedida), y finalmente una procesión por el pueblo.

Los devotos de cada cruz se acercan y recogen sus cruces, las cuales son cargadas todas juntas y llevadas nuevamente a recorrer las mismas cuatro estaciones para encomendarse a dios y orar. Se repiten los mismos patrones de la procesión anterior, el lanzamiento de

petardos y cohetillas, fuegos artificiales, las personas con velas, y el lanzamiento de caramelos al aire mientras se hace la procesión.

Cuando se cumplen las cuatro estaciones las cruces son trasladadas a sus respectivas casas para que descansen en su última noche, previa a la peregrinación. La idea es que las cruces sean veladas toda la noche, para que al día siguiente, sábado, sean regresadas a sus apachetas a pasar todo un año ahí.

Cada cruz tiene su casa ancestral y en donde es velada durante toda la noche. En ese lugar algunos devotos se reúnen y acompañan a la cruz durante toda la noche, prendiéndoles velas como símbolo de luz y calor.

En el caso de la Cruz de Milagro, su casa era distinta a donde se habían vestido las cruces. La casa para velarla se encuentra llegando a la “Quebrada del Pueblo”.

*“Esa es la casa de la virgen, es que cada virgen tiene su casa, su casa ancestral”.*

*“La otra es una casa donde siempre visten, ahí siempre la van a vestir, pero la casa de milagro es allá abajo, donde están a punto de despedir a la cruz para que se vaya a su apacheta” (Miguel, 2013).*

*“La cruz está en una casa, ahí es como velar la cruz toda la noche, entonces ahí los fieles van a dejar sus velas, a pedir, a rogar....ahí se acaba la fiesta, entonces a las cuatro de la mañana es costumbre salir a peregrinar, porque de las 04:00 de la mañana se llega a las 12:00 del día, ¡imagínate!, 1,2,3,4,5,6,7,8,10....7 horas caminando hasta el asiento de la virgen se podría decir” (Cristina, 2013).*

La tradición dice que durante la despedida de las cruces se debe anunciar a la persona que asumirá el alferazgo, y una vez que lleguen a la apacheta final corroborar y anunciar a los nuevos alférez o pasantes del año siguiente. *“De viernes para sábado se vela la cruz toda la noche, a las cuatro de la mañana se presenta el nuevo alférez” (Cristina, 2013).*

La persona o familia que quiera asumir el cargo de alférez debe anunciárselo al actual alférez, ya que, en ocasiones dos personas distintas quieren asumir el cargo, pero es el que llega o da aviso primero el que será finalmente alférez. De esta forma, podemos decir que la

elección del alferazgo de cada cruz es libre para las personas; la persona o familia que quiera tomar el cargo religioso da aviso al actual alférez y luego se da aviso a la comunidad devota.

Durante el 2013 la Cruz de Yapabelina fue la primera en obtener alférez para el próximo año; la Cruz de Calvario y Milagro aun no tenían, lo que causaba un ambiente de preocupación entre los alféreces actuales.

Antes de la peregrinación, los alféreces reúnen la comida y preparan todos los implementos que utilizarán durante la caminata. Los productos son chaltados por los alféreces y posteriormente guardados en aguayos. En el caso de la cruz de Yapabelina y Calvario, los anfitriones no tienen mayores problemas de organización, ya que la distancia entre el pueblo y sus cruces es baja, y la cantidad de personas que asisten a esta peregrinación también es menor en comparación con la Cruz de Milagro que deben recorrer cerca de 10 horas caminando.

## **4.7. Peregrinación**

### **4.7.1. Arribo a la apacheta**

La Cruz de Milagro tiene la peregrinación más larga, los devotos caminan desde el pueblo ubicado a 3.060 msnm hasta la apacheta situada a una altura de 5.500 msnm.

Es por esa razón, que los miembros del alferazgo decidieron obsequiar una bolsa con colación a todos sus devotos e invitados, calculando un promedio de 260 personas. La bolsa contenía una naranja, una bebida o agua mineral de 500ml, una barra de cereal, un “súper ocho” y caramelos. Además, se suman las botellas de pisco sour y mango sour en las mochilas de algunos devotos, para que se comparta durante la caminata y se alivie el efecto de la altura (puna).

La tradición dice que todas las personas deben subir a la gran apacheta caminando desde el pueblo, pero esa costumbre ha cambiado, ahora son solo algunos devotos los que suben desde el mismo pueblo, otros lo hacen desde la carretera, unos llegan directo hasta una apacheta ubicada a tan solo 6 horas de distancia, que es, además, el lugar elegido para servir

almuerzos a los devotos, y las últimas personas, los que tienen problemas físicos o los más ancianos, llegan en auto hasta la gran apacheta, eso sí, también deben subir caminando un cerro, ya que las condiciones del suelo no permiten que las camionetas puedan avanzar.

La idea es que el actual alférez suba a pie a la apacheta cargando la Cruz “apacheta”, que corresponde a la de menor tamaño y la que descansa en la cima de la apacheta, y una vez que termine la ceremonia en la cima del cerro es el nuevo alférez quien debe bajar de los últimos y cerrar la peregrinación. El resto de las cruces que son cargadas hacia la gran apacheta lo cargan personas que quieran cumplir o pedir una manda, o simplemente, porque son devotos y prefieren llevarla.

En esta oportunidad subió Don Juan como representante del alferazgo de la Cruz de Milagro, también lo hizo su hijo Francisco y 7 devotos más. Don Juan carga la cruz que lleva como nombre “apacheta”, el resto de los devotos se reparten las cruces y las comienzan a dejar en sus respectivas apachetas. La primera parada es en la apacheta donde descansa la Cruz de Crusvilque, es la más cercana al pueblo, y coincide con que ahí descansan todas las cruces un mes antes de que sean vestidas el 2 de mayo. La segunda detención es en la apacheta la Cruz de Yuyumani, que corresponde a la que está camino a Putre, posteriormente se instalan las cruces de “Choquechoncalla”; “Cejpa”; Ñuñumani; Taipicagua; Villacoyo, y así sucesivamente con el resto las cruces hasta llegar a la última apacheta donde descansa la Cruz “apacheta”.

Hay que mencionar que cada vez que es acomodada una cruz en su respectiva apacheta se hace una pequeña oración, se reestructuran las piedras en el caso de que se esté desarmando, y luego se lanzan petardos y cohetillas para dar aviso de que la cruz ya está descansando.

*“La gente del pueblo sale dejando las cruces, son varias cruces, son siete cruces más o menos, esa es la primera cruz que dejan, después se camina, se camina y hay otra cruz que se llama Villacoyo, se camina y en todo el trayecto se va dejando cruces hasta llegar a la apacheta” (Antonia, 2013).*

De esta forma, los primeros en subir son los que suben caminando, ellos salen cerca de las 04:00 horas de la mañana. El resto de las personas se sirven un plato de caldo y se acomodan

en el bus, furgones y camionetas que la familia alférez facilita para trasladar a sus devotos. La salida es cerca de las 07:00 horas. Una vez llegando a la carretera sólo se detiene un bus y se bajan tres personas, Don Félix, Don Roberto Catacora, y yo, Marcelo Maureira. El resto de los devotos siguen su camino hasta llegar a la Cruz de Taipicagua, punto de encuentro donde se cocina y alimenta a los devotos.

Al momento de comenzar a caminar sin darnos cuenta Don Félix, se adelanta perdiéndolo de vista unas quebradas más adelante. Caminando por inercia de forma recta, siguiendo los rastros borrados de un camino, notamos que detrás de un cerro había humo, lo que según Don Roberto era una señal para indicar el lugar donde se encuentra la persona, en este caso Don Félix. Tras esto apuramos la caminata hasta alcanzarlo, teniendo que avanzar por las quebradas, saltando los ríos y hoyos que había en el recorrido.

El camino<sup>49</sup> estaba casi borrado en el suelo, y en ciertos lugares se bifurcaba y no sé sabía por dónde caminar. Tras estas complicaciones, y pensando en los devotos que habían salido del pueblo en la madrugada, y que venían detrás de nosotros, Don Felix comenzó a indicar el camino correcto por medio de la creación de apachetas a un costado de la vía de circulación. De esta forma podemos decir que el rol de la apacheta es múltiple en la zona andina, indicando desde la dirección correcta del camino; funcionando como sostenedor de las cruces en los cerros; hasta vinculando a estas apachetas un lugar sacramentado en donde se realiza oraciones.

Una de las importancias de las apachetas dentro de los distintos caminos de la cordillera y la pre-cordillera es la indicación de los caminos, a la vez, una forma que ayuda a entender esta acción es la creación de la apacheta con piedras recogidas en el mismo camino, o la colaboración de piedras en las apachetas ya existentes con el fin de que el tamaño de estas aumente, lo cual da señal del paso de personas por el lugar. Siguiendo los postulados de Pimentel (2008) podemos decir que las apachetas son estructuras de señalización que

---

<sup>49</sup> Al camino que existe para llegar a la apacheta se le denomina “tiane”, y hace referencia a un significado territorial y de ubicación de espacio. Por ejemplo: Estoy cerca de la tiane de la Cruz de Crusvilque, o estoy en la tiane de Putre. Es una forma de indicar el lugar en donde se está físicamente, pero siempre acompañado de algo representativo del lugar, en este caso la “Cruz de Crusvilque” o “Putre”. Entonces, “tiane” se puede entender como camino o lugar físico en donde se encuentra la persona.

ofrecen a los “viajeros” indicaciones por donde caminar o encontrar recursos para saciar la fatiga, como es el recurso hídrico.

Entonces, tras ir estructurando unas cuantas apachetas y aumentando el tamaño de otras, se continúa caminando aproximadamente por unas tres horas hasta llegar a la Cruz de Taipicagua, que corresponde a la estación donde se encuentran algunos alféreces de la Cruz de Milagro con las cocineras esperando a los devotos que vienen caminando. En aquella estación las cocineras sirven un gran plato de caldo con carne de alpaca y papa chuño, a unos metros hay unos aguayos extendidos en el suelo y sobre ellos están las humitas y papas socoromeñas de la guatia realizada el día anterior.

Momentos después comienzan a llegar los devotos que caminaron desde el pueblo cargando las cruces, estos las acomodan sobre aguayos extendidos en el suelo para descansar y almorzar.

Tras una hora de descanso aproximadamente se emprende nuevamente el viaje, esta vez suben todos juntos. Los alféreces presentes y las cocineras cargan todo el alimento y son los únicos que se van en camioneta directo a la última apacheta.

Los rayos del sol y el viento helado se agudizan con la altura de la cordillera, es por esta razón que la mayoría de las personas comienza a sacar sus licores (piscos) y comienzan a beber tapitas de este alcohol y a realizar descansos más seguidos y prolongados. En medio del camino yace una apacheta esperando su cruz, esta se le acomoda, se hace una oración y se lanzan los petardos y cohetillas. Posteriormente se continúa caminando.

Las personas que conformaban pequeños grupos que caminaban juntos comienzan a separarse y a tomar distancias entre sí; algunas se encuentran muy mal físicamente, otras pierden parte del conocimiento y caminan muy lento y mareados. La perseverancia que tienen los devotos es admirable, ya que, pese a encontrarse en condiciones inadecuadas decían que tenían que llegar sí o sí a la apacheta, y hacían un esfuerzo inmenso para seguir caminando. Había momento en que las personas comenzaban a subir los cerros arrastrando gran parte del cuerpo e impulsándose con sus manos y pies.



### Llegada la apacheta:

Tras caminar por una planicie a un paso constante e ir bebiendo sorbos de pisco, cruzamos un río que es señal del comienzo del último ascenso hasta la cima. Esta montaña es muy difícil de subir, porque la arenilla está suelta, y cuando la persona pisa el suelo el pie se hunde, dificultando la caminata y realizando un gasto de energía mayor. Es en esta montaña donde todas las personas que caminaron primero están paradas sin poder subir, comenzándose a formar tumultos de personas subiendo unas detrás de otras.

Cuando ya quedan solo unos cuantos metros para llegar a la apacheta, las personas que ya están arriba bajan y comienzan a alentar y dar entusiasmo para que los devotos logren subir. Al mismo tiempo Don Calixto llena un pequeño vaso de pisco puro y lo hace beber, siendo señal de que se llegó a la apacheta.

El desgaste físico y psicológico es muy considerable; la mayoría de las personas una vez que llegan a la cima del cerro se quedan dormidas en el suelo, y no hay casi nada que los haga despertar. Están tiradas en el suelo durmiendo.

Como se ha comentado anteriormente, llegar a la apacheta tiene un gran sacrificio, y son todos los devotos los que por fidelidad y devoción hacen el gran esfuerzo, caminan hasta la cima ubicada a 5.500 msnm. Una vez en la cima, las personas se inclinan y comienzan a caminar arrodillados alrededor de la apacheta pagando todos sus pecados cometidos, y a la vez, dando pago a mandas pedidas y cumplidas. Esta acción va de la mano con la tradición que dice que una vez que se asiste y participa en la Cruz de Mayo, esta persona tiene que repetir durante tres años esta peregrinación para que recién ahí se dé por pagada su participación o las mandas pedidas.

*“Generalmente el que pide un favor, por ejemplo, yo pedí favores, yo tengo que cumplir tres años, si yo pido algo a la virgen y digo yo voy a ir tres años eso hay que cumplirlo, es todo la fe que uno tiene, y la virgen te cumple. Al igual que arriba en la apacheta hay que darse de rodillas arriba del cerro en donde está la cruz, en donde se deja la última cruz hay que dar tres vueltas de rodilla, y si te duele las rodillas es, porque tu estai pagando tus pecados, todo...y duele, duele harto” (Antonia 2013).*

La cruz y la apacheta tienen un gran significado para los devotos, ya que corresponde al lugar desde donde la cruz cuidará a sus devotos, y esperará durante un año para que la vuelvan a vestir. La devoción y el esfuerzo por llegar son tan grandes que las personas cuando llegan a la apacheta tienden a llorar tocando sus piedras. Vienen a dejar a la cruz, y a la vez, vienen a despedirse.

Es en la apacheta, donde la cruz permanece todo el año:

*“Para mí es la salvación, es un lugar en que ella queda ahí, “En tu asiento te he dejado, te he dejado y yo he vuelto llorando” (Canción). Es una pena tan grande que a nosotros, que a ella la estamos dejando solita, como ella protegiéndonos a nosotros [...]” (Antonia 2013).*

Las cruces una vez que llegan a la cima son acomodadas en la apacheta, los devotos que las cargaban comienzan a descansar, y la familia alférez aprovecha de darles de comer y de beber. Nuevamente se extienden aguayos en el cerro y ubican sobre ellos la guatia y sopaipillas, mientras que el resto de la familia alférez reparte vino, cerveza, bebida y trozos de pollo.

Algunas personas caminan alrededor de las montañas buscando leña o yareta seca para utilizar como leña y atenuar el frío cordillerano. Lamentablemente buscar leña implica un desgaste físico, y el poco fuego que combustiona es rápidamente apagado por las frías corrientes de aire.

Tras unas cuantas horas de descanso, y siendo las 15:30 horas, la familia alférez indica que se está haciendo tarde y que se tiene que bajar muy pronto antes que haga más frío y se comience a esconder el sol. Las personas rápidamente se ponen de pie y comienzan a alistarse, ordenan todo, se abrigan y se ubican en círculo alrededor de la apacheta para su despedida. El objetivo principal es que todos los devotos se alcancen a despedir, por lo que las personas de forma individual se arrodillan frente a la cruz, toman con sus manos las piedras de la apacheta, y comienzan a orar y a despedirse llorando desconsoladamente. Esta acción se repite por todas las personas presentes, obsequiando flores, cintas, etc.

Cuando ya todos se despidieron de la cruz y de la apacheta, Don Antonio y la Señora Libertad como representantes del alferazgo del aquel año dan las gracias por la gran participación y la devoción hacía la cruz. A la vez, terminan comentando que para el otro año aún no hay alférez, situación que no debiese ocurrir, ya que, la devoción a la cruz se tiene que hacer presente siempre. Ante esto algunas personas le agradecieron al alférez, pero no quisieron tomar el cargo religioso justificando que no se encuentran estables económicamente.

Algunas personas justifican la falta del alferazgo comentando que no se atreven a asumir este cargo porque no cuentan con los recursos para realizar una ceremonia como la de años anteriores, además, de que siempre son casi las mismas personas o familias las que toman la iniciativa, entonces el resto de las personas se acostumbra a este hecho y esperan a que ellos sean nuevamente los alférez.

*“Hay dos grandes familias en Putre y Socoroma, somos los Pacos y los Calí, son como las familias más poderosas así, los que tienen más recursos, más terrenos, más negocios, más buses, cosas así. Somos como las más potentes, las familias más potentes”* (Cristina Paco, 2014).

En su mayoría son estas dos familias las que reciben la Cruz de Milagro, y siempre lo hacen no reparando en gastos; fiestas grandes y para todos. Contratan cocineros, las mejores bandas, orquestas, etc.

Entonces, ocurre que hay años en que estas dos familias no son alférez, y no hay ninguna familia o persona que quiera tomar este cargo religioso, se preguntan:

*“¿Si yo recibo, entonces que voy a dar?, no tengo mucha plata, voy a quedar en vergüenza, piensa así la gente del pueblo, por eso no quieren recibir, ese es el gran temor, de hacer el ridículo, porque piensan que no pueden llegar a hacer una gran fiesta como las otras familias que lo han hecho, ese es el gran temor que tienen, por eso nadie quiere recibir. Hemos recibido nosotros, y han recibido los Calí, y siempre se tiran de allá para acá, y de acá para allá”* (Miguel, 2013).

Ante este hecho la familia Paco y Calí dicen:

*“Cualquier persona lo puede ser, pero lo más importante es ir a misa, poner las velas, poner las flores, pero como te digo, no es porque uno tenga plata lo va a hacer en grande, el alférez lo pasa como uno puede, lo más importante es no dejar sola la cruz o los santos, no dejarlo solitos, lo más importante es eso sea como sea. A veces la gente dice: “A que lo hagan ellos, porque ellos tienen plata”, y yo creo que eso está errado, yo no concuerdo con eso. Yo he visto mucha gente que no tiene dinero e igual lo hace y eso a mí me llama mucho la atención, eso quiere decir que ama, que ama la iglesia, que ama al santito. Yo alabo a esas personas, porque es un sacrificio grande, muy grande, tanto si uno hace grande la fiesta o pequeña, porque igual hay que estar preocupado” (Antonia y Hugo, 2013).*

*“Cuando uno quiere pasar un alferado, tampoco necesariamente gastar millonadas, no es necesario eso, porque como bien dice el padre en las misas, que cuando uno quiere servir, sirve de la forma más modesta, pero igual va a ser bien recibido, entonces lo que más interesa es la fe de la persona no más” (Cristina Paco 2013).*

Retomamos la idea que plantea Beltrán (2000) con el carnaval en Cariquima, ya que comenta que si el alférez o pasante de la celebración no toma la precaución de contabilizar de forma correcta los costos asociados, la persona o familia puede ser desprestigiada socialmente.

Tras esta referencia se abre el debate del reconocimiento que se obtiene por llevar a cabo el alferazgo año tras año. Se quiera o no, o simplemente aunque el alférez no quiera, socialmente adquieren un prestigio por parte del pueblo y devotos de la cruz. Hay que mencionar, que la mitad de las personas que están bajo el alferazgo de la cruz de milagro admiten que es verdad que son vistos con mayor poder económico y poder político frente a otras personas, mientras que los otros integrantes del alferazgo dicen que puede que sea así, pero ellos no lo hacen con esa intención, que sólo es una consecuencia de querer hacer una gran celebración. Don Hugo comentó, en algún momento, que daba lo mismo lo que se gastase en la celebración, la virgen después recompensará.

*“Uno lo hace con cariño, para que la gente nos acompañe, por eso lo hacemos así, e invitamos, que nos acompañen, que estemos alegres con la cruz, que estemos feliz,*

*pero sí uno no puede no lo hace no más, pero lo más importante con la cruz es vestirla, es vestirla, bajarla por supuesto de la apacheta al pueblo, vestirla, llevarla a la iglesia, hacerle su misa, sacarla al pueblo a la procesión, eso es lo más importante. Pero si uno quiere darle un poquito más de alegría para que nos acompañen más la gente lo hacemos, pero si no, eso no es importante para la fiesta”* (Libertad, 2013).

La señora Cristina comenta que son posicionados por el pueblo los que se hacen cargo del alferazgo, porque sin querer demuestran sus recursos. *“es como...las personas que siempre pasan alferado siempre...claro se gana un respeto”*, a la vez dice: *“Todos los que quieren pueden pasar un alferao de la cruz, todos los que quieren, los que tienen fe, devoción, esos son más que nada”* (Cristina Paco 2013).

#### **4.7.2. Descenso de la apacheta**

La tradición dice que antes de antes de descender de la apacheta el actual alférez pregunta quién desea asumir el cargo religioso para el próximo año; en esta oportunidad nadie se pronuncia, por lo que deciden realizar la última ceremonia que consiste en hacer una ronda alrededor de la apacheta, bailar y cantar al sonido de los músicos, y luego retirarse.

Normalmente la persona o familia que asume el alferazgo debe descender de los últimos desde la apacheta, y así cuidar y ayudar a los devotos que tengan problemas al caminar.

*“Si hay personas que están mal o están apunados, o bien están un poco tomado, ellos tienen que esperar hasta la última persona que baje (Los que van a recibir el alférez el próximo año), porque los alférez bajan primero, tienen que bajar al tiro, y los que van a recibir para el próximo año tienen que quedarse de los últimos para acarrear a toda la gente, no puede quedar nadie, nadie arriba, nadie en el cerro, y si es de noche teni que quedarte no más po, y sí la persona está botada teni que esperarlo o llevarlo, porque esa es tu obligación, porque tú eres le próximo alférez, y esa es una de las costumbres que está en el pueblo: “El alférez que recibe tiene que esperar hasta la última persona que baje”* (Miguel, 2013).

En este caso fueron los hermanos Juan y Cristina quienes bajaron de los últimos cuidando a los devotos que tenían problemas al descender<sup>50</sup>. Las horas de la caminata varían según las condiciones físicas de los devotos. Aproximadamente las personas demoran cerca de 3-4 horas descendiendo desde la apacheta hasta la Cruz de Tapicagua, lugar donde el alférez sirvió almuerzo anteriormente.

En aquel lugar descansan los devotos y esperan que lleguen camionetas y furgones para llevarlos de regreso al pueblo. Se dice que antiguamente el camino de regreso tenía que ser el mismo que el de ida, por lo que se tenía que caminar las 6 horas, o las 9-12 horas hasta el mismo pueblo. Nadie sabe una razón exacta por la que ya no es así, solo que por un tema de horas (está anocheciendo) y por las condiciones climáticas (frio), ya no se camina de regreso al pueblo.

El enunciado anterior fue cuestionado por algunos devotos que llegaron posteriormente. Ellos comentan que antiguamente no contaban con medios de transportes, haciendo referencia a los automóviles, por lo que para regresar al pueblo debían hacerlo caminando o a lomo de burro.

En la medida en que la gente descendía recogían del suelo paja o ramas secas y se las colocaban en el sombrero o en la oreja. Tras consultar a distintas personas por esta situación me dicen que es un recuerdo que simboliza la peregrinación a la cruz, un recuerdo del camino<sup>51</sup>.

Más tarde llegamos al comienzo del camino, la intersección de éste con la carretera. En ese lugar estaban todas las personas que habían descendido en auto desde la gran apacheta, además de las cocineras y algunos ayudantes de la familia alférez ofreciendo sopaipillas y cervezas. Todos tenían que estar bebiendo y hacer salud por haber dejado a la cruz descansando en su apacheta.

---

<sup>50</sup> Principalmente, los devotos se ven afectados por la altura (puna), la fatiga, y por los efectos del alcohol.

<sup>51</sup> Esta tradición es sólo de la Cruz de Milagro. Desconozco si la Cruz de Calvario y la Cruz de Yapabelina mantienen la misma práctica o si esta varía, utilizando un símbolo distinto de su peregrinación.

La llegada de los devotos a Socoroma es cerca de las 21:00 horas; esta vez los vehículos se estacionaron en la entrada del pueblo y las personas ingresaron caminando. En una de las calles se juntaron todos los devotos, se tomaron de las manos y formaron un círculo. Dentro estaban los cantores que comenzaron a recitar “cuculí”, y luego todas las personas empezaron a bailar en círculo. Nuevamente los cantores agregaban versos a la canción y contaban que la cruz ya estaba descansando, que en un año más volverán, y que ella desde lejos los cuidara.

Esta ronda se realiza dos veces más, avanzando por las calles del pueblo, hasta llegar a la plaza donde se reúnen frente a la iglesia y efectúan el último baile<sup>52</sup>. El alférez ordena traer bebestibles para todos los devotos; minutos después llegan los ayudantes o “servicios” con una carretilla cargada de bebidas, cervezas y destilados, y son servidos a todos los invitados mientras bailaban. La alegría comienza a reinar y entre risas, brindis y cantos los devotos festejan el último día de la celebración.

La ronda y el baile se acaban cuando el cansancio se hace presente. La multitud se disuelve y los pobladores se comienzan a retirar. En esta oportunidad el alférez de la Cruz de Milagro desde su casa sirvió comida a sus devotos. La Cruz de Calvario no realizó ningún tipo de ceremonia pública<sup>53</sup>. Distinto fue el caso de la Cruz de Yapabelina, quienes, como parte de su tradición, lanzaron fuegos artificiales como una forma de dar la bienvenida a sus devotos tras volver de su peregrinación.

La cruz de Yapabelina, además, tenía organizada una gran fiesta esa misma noche, llegando al pueblo la banda y un grupo musical. Como en cualquier celebración realizada por las tres cruces, las puertas de las casas siempre están abiertas a la persona que quiera compartir y participar de las actividades tradicionales. Es por esa razón que muchos devotos de las Cruces de Milagro y Calvario fueron a bailar y celebrar con la Cruz de Yapabelina.

---

<sup>52</sup> Según el relato de los pobladores, son 4 las rondas que se realizan al llegar al pueblo desde la apacheta.

<sup>53</sup> Desconozco si el alférez de la Cruz de Calvario realizó algún tipo de tradición, o si sirvieron comida a sus devotos cuando llegaron al pueblo. Tradicionalmente siempre realizan alguna convivencia después de las peregrinaciones, sin embargo, algunos optan por realizar ceremonias más reservadas y tranquilas. Esto no quiere decir que no reciban a algún devoto de otra cruz, sino que le dan un carácter menos expuesto a la celebración.

#### **4.8. Celebración del Día de la Madre**

Lo primero es aclarar que la celebración del Día de la Madre no corresponde a una práctica religiosa enmarcada en la celebración de la Cruz de Mayo, sino que esta fiesta, por decisión de la familia alférez, fue incorporada dentro de su año de alferazgo para honrar y celebrar a todas las madres que viven en el pueblo y/o que viajan a Socoroma para festejar la tradición de la Cruz de Mayo<sup>54</sup>.

En esta oportunidad, además de celebrar a todas las madres, se realizan algunos rituales – pertenecientes a la Cruz de Mayo- como una forma de finalizar la celebración por completo. La entrega del alferazgo se realiza durante este día.

El día domingo corresponde a la celebración del día de la madre, es por esa razón que la Cruz de Milagro invitó a todas las madres del pueblo a una actividad que se realizaría para festejar aquel día, y a la vez, para entregar el alferazgo a las personas que quieran hacerse cargo. Lo primero que se realizó fue adornar la casa completa con guirnaldas y globos rojos en forma de corazón, a la vez se instalaron todas las mesas juntas en una sola fila, con el objetivo de que todas las madres quedaran sentadas de frente. Se habilitó un bar en una esquina de la casa, y además, junto a la puerta principal ubicaron una caja con adornos y encintados alusivos al día de la Madre, los que eran obsequiados a todas las madres que iban llegando.

Las madres eran atendidas con mucha comida y bebestible. En un principio se mostraron recatadas y calladas, sin embargo, cuando comienza la música se ponen de pie y comienzan a bailar con los jóvenes presentes en la celebración. Entre risas y brindis festejan con alegría el último día de celebración de la Cruz de Mayo.

Los pocos maridos presentes colaboraron en la preparación de la carne en la parrilla y de la guatía. Para el asado habían faenado con anticipación varios corderos, un vacuno, una llama y una alpaca. La guatía esta vez era para preparar humitas y papas, la carne solo se cocinó a

---

<sup>54</sup> Por calendario coincide la celebración de la Cruz de Mayo con la celebración del Día de la Madre. Este último festejo es asumido por algunas familias devotas de la Cruz de Milagro e incorporado dentro de la celebración de la Cruz de Mayo. Se profundizará más adelante respecto de esta situación.



la parrilla o en caldo. El alférez constantemente está entregando cervezas y bebidas a todos sus invitados y a aquellos que están presentes y ayudan.

La comida recién cocinada es repartida en primer lugar al grupo musical, luego a los cantores; a continuación se sirve a las madres, y finalmente al resto de los invitados. Dos platos de comida son servidos por invitado. El “primero” –como se refieren en Arica y Parinacota- corresponde al primer plato, puede ser caldo o sopa, acompañado con pebre y sopapillas; el “segundo” es el plato principal, mayoritariamente corresponde a un trozo de carne, una porción de arroz y ensaladas. En la medida en que las personas terminaban de comer se paraban de sus asientos para que el resto de los devotos puedan comer sentados.

Cuando se acaba la comida y queda vino o cerveza en la mesa comienza la sobremesa. Los devotos, principalmente hombres, permanecen sentados conversando y algunas veces cantando. Los mismos pobladores invitaban a las demás personas a conversar. Frases como: “espera un momento, siéntate, siéntate, nos estamos tomando un vinito”, “ven a sentarte acá”, era habitual escucharlas.

Tengo que mencionar que la sobremesa permite el encuentro entre vecinos y “socoromeños urbanos”, siendo una gran instancia de relación social a lo largo del día. A partir de esto, y siguiendo los postulados de Barthes (2006) y Douglas (1973), la ingesta de alimento trasciende lo nutritivo y toma significancia en lo simbólico, ritual y social. Una anécdota que ocurrió y llamó mucho mi atención fue cuando me invitaron a sentarme en la mesa y entre la conversación me preguntan si he comido la papa chuño, a lo que respondo que sí, y que es muy sabrosa. En ese momento gran parte de las personas que estaban alrededor dan vuelta su mirada y la dirigen hacia mí. Al instante todos comienzan a hablar sobre la papa chuño; algunos me decían: “nosotros siempre comemos papa chuño, las llevamos a la chacras cuando vamos a trabajar”, “eso nuestros ancestros las hacían allá arriba y ahora nosotros también”, “cómaselas mijito, porque detrás de eso hay un gran esfuerzo de nosotros al prepararla”, y así sucesivamente. De un momento a otro las personas comienzan a conversar entre sí y se comparten datos sobre el lugar donde es mejor preparar la papa, entre otras cosas. La alimentación –comidas- son instancias en las que también se congregan las personas a interactuar durante largas horas del día.

#### 4.9. Entrega del alferazgo

Aprovechando que la mayoría de los devotos se encuentran conversando alrededor y/o en la mesa, Don Hugo, en representación de la familia alférez, pide apagar la música y solicita un micrófono para hablar frente a los invitados.

En primera instancia agradeció la presencia y voluntad de todos los devotos por participar y compartir nuevamente la tradición, sin embargo, recalca que son muchos los devotos presentes y que aún ninguna persona o familia ha asumido el alferazgo para el próximo año, situación que no debería ocurrir. Preguntó nuevamente -¿Quién quiere tomar el alferazgo para el próximo año?-, a lo cual nadie respondió. Ante esta situación -poco habitual- mencionó que el alferazgo debía ser asumido por todos los devotos de la Cruz de Milagro.

Esta situación Díaz (2010) la evidencia a lo largo de su tesis doctoral, comentando lo siguiente:

*“Los alférez no son obligados, voluntariamente, y el que está más o menos agradecido de la Virgen o agradecido de las bendiciones, toma el cargo, y si no, no hay alférez; tiene que pasarla el pueblo no más; si no hay nadie que tome el estandarte ese día, se dejaría para el pueblo”* (Díaz, 2010:12).

Según los relatos de los pobladores, cuando esta situación ocurre tienen que ser los propios devotos quienes, como comunidad, asuman el alferazgo para el año siguiente. De esta forma, Don Hugo antes de retirarse anuncia que, donará 50 maletas de cerveza, lo que equivale a 1.800 latas, para la celebración de la próxima Cruz de Mayo. Su hermana Libertad consigue un cuaderno y escribe la donación. El resto de los pobladores se acercaron al escenario y solicitaron el micrófono; en primera instancia dedican palabras a la Cruz de Milagro, honrándola, y luego anuncian su donación.

Los aportes varían desde ropa y telas para vestir a las cruces, hasta animales como un vacuno o 6 corderos. Lo importante de este momento es que todas las personas se comprometieron y dieron un aporte. Algunos no donaban cosas materiales, justificando que no tienen una estabilidad económica, pero sí ofrecían su mano de obra para trabajar y colaborar en los preparativos de la celebración.

Finalmente, se acordó que la celebración se realizaría en el colegio del pueblo, un lugar común y central para todos. La Señora Libertad con su marido –Don Antonio- se comprometieron a ser los representantes y encargarse junto al presidente de la junta de vecinos de organizar la celebración.

Posteriormente la casa fue desocupada, ubicaron las sillas alrededor del patio para habilitar el centro como pista de baile. Los devotos forman un círculo y comienzan a bailar “cuculí”. Mientras se bailaba la Señora Libertad y Don Antonio, también como representantes del alferazgo del presente año, se dirigieron a la iglesia en busca de la única cruz que descansa en el pueblo, Huanqui, y la llevaron a la casa.

Durante el baile entraron al círculo el presidente de la junta de vecinos (Julián) con su esposa, y la Señora Libertad con Don Antonio. Entre los cuatro se tomaron de las manos y, hicieron una ronda y comenzaron a bailar. En su espalda la Señora libertad con Don Antonio tenían amarradas sus llijllas donde mantenían envueltos todos los implementos para realizar una chalta, entre ellos: hojas de coca, alcohol, copal, etc. A la vez, en la otra llijlla cargaban la Cruz Huanqui.

Este ritual adquiere importancia durante la celebración; corresponde al cambio del alferazgo. El actual alférez traspasa al presidente de la junta de vecinos el cargo religioso simbolizado a través de la entrega de las llijllas cargadas en señal de compromiso y responsabilidad.

A continuación se efectúa un brindis, el cual, según la tradición se debe realizar entre un hombre y una mujer, por lo que Don Antonio brindó con la esposa de Julián, y este último con la Señora Libertad; y eso no es todo, el hombre y la mujer tenían que cruzar el brazo entre ellos, como una forma de simbolizar un compromiso, y luego beber de la copa. En la medida en que los alféreces realizaban este ritual, el resto de las personas seguían bailando alrededor de ellos. El baile solo acaba cuando termina el ritual, y cuando eso ocurre todos aplauden efusivamente.

La banda continúa tocando y todos los devotos se ponen de pie y bailan al ritmo de la música andina. Entre risas, bailes y comida aparecen los miembros del alferazgo repartiendo todo lo que quedaba en bodega; pasaban por cada persona entregando cerveza y ofreciendo

pequeños tragos de destilados chilenos y peruanos. Sobre el piso de tierra corría cerveza y vino. Según el relato de los alféreces, la idea principal era que a nadie le faltara nada, que todos estuviesen bebiendo y comiendo, y no fue solo durante este día, sino en la celebración completa, siendo incluso un poco insistentes. Decían que se tenía que atender bien a los invitados, que siempre tenían que retirarse satisfechos en todo ámbito, y entre risas decían que también era para que después no comenzaran los cahuines de que la celebración estuvo mala.

#### **4.10. Sayari Molino**

“Sayari Molino” corresponde al último ritual de la celebración. Consiste en que dos personas adultas, de distinto sexo, devoto/a de la Cruz de Milagro, elegidos por el propio alférez, y que hayan participado fielmente durante el festejo, personifican el sexo contrario a través del intercambio de su ropa, siendo identificados por los pobladores como “el abuelo” y “la abuela”, o como comenta Choque (2015) “achachi” y “taica”. Mediante la realización de un baile dan castigo a toda persona que no haya cumplido de óptima forma con la celebración.

Los socoromeños no recuerdan el origen del rito, y tampoco explicaciones sobre su ejecución, sin embargo, es una de las tradiciones más esperadas por los devotos e invitados de la celebración. La Señora Antonia comenta al respecto:

*“Sayara molino, eso consiste en que se prende una fogata al medio, se hace una rueda y los dos guitarristas están al medio cantando, se elige una pareja, un matrimonio que se visten de viejos. Pueden ser cualquiera que uno les guste que sea un matrimonio, cualquiera puede ser, si él acepta ser lo hace. El hombre se amarra un poncho grande, un poncho con un lazo en la cintura, es para castigar a las personas que se han portado mal en la fiesta. Entonces este canta, el guitarrista canta, te llama, por ejemplo te llama por tu nombre, dice...primero comienza a bailar para delante y para atrás el matrimonio de “viejos” como le dicen, la mujeres esta atrás de él bailando y cuando el cantor dice por ejemplo: “María”, la mujer saca, me saca a mí y me pone detrás del viejo, yo tengo que agarrarlo de la cintura y el cantor me ve si yo me porté bien o me mal, si llegue o no llegue al cerro, porque de eso se trata, de cuando uno hace la caminata del pueblo al cerro, si yo llegué*

*hasta la apacheta... Si yo llegué y me porté bonito, no hice nada, no me castiga, pero si yo me curé, me quedé a medio camino y no llegué a la apacheta ¡guasca<sup>55</sup> que me da!, ¡correazo!, o si otra persona, un jovencito fue pololeando en el camino, quedándose atrás, también le da un guascazo” (Antonia Paco, 2013).*

Al ritmo de la canción “cuculí” se realiza una ronda, ubicándose dentro del círculo los cantores y los “abuelos”. Mientras que el “abuelo” se mueve hacia delante y luego hacia atrás expresando su dominio con la guasca, la “abuela” intercambia la ropa de los devotos que están bailando tomados de las manos<sup>56</sup>. Una vez que todos están con ropa ajena bailan por unos minutos y luego se devuelven las prendas. La “abuela”, aprovechando la efusividad de los devotos, elige a una persona de la ronda y la ubica detrás del “abuelo”, diciéndole que debe sujetarlo firmemente y seguir el movimiento hacia delante y luego hacia atrás. Es el cantor quien decide si aquella persona debe o no recibir un “guascazo”.

La importancia del cantor y los guitarristas trasciende la música y adquieren funciones distintas dentro de la celebración. Son ellos quienes se fijan si las personas participan de la celebración; asisten a todos los rituales, colaboran, no se emborrachan, entre otros. A partir de lo que ven durante toda la celebración emiten un veredicto en el ritual. Si el devoto se comportó mal, el cantor anuncia al “abuelo” que le den con la correa; si la persona colaboró y asistió a todos los lugares, no se le golpea<sup>57</sup>. Posteriormente, el devoto se retira y le corresponde al próximo pasar al círculo a bailar con el “abuelo”. Algunos ancianos del pueblo comentan que, en cierta forma, el ritual es para causar diversión, y a la vez, para que las personas se concienticen y tomen seriedad en la celebración.

---

<sup>55</sup> La Rae lo define como: “*Ramal de cuero, cuerda o sogá, que sirve especialmente de rienda o de látigo*”. En su mayoría la huasca es utilizada en el campo o en zonas agrícolas-ganaderas como cuerda para amarrar o afirmar las monturas de los animales, especialmente los caballos.

<sup>56</sup> En ocasiones la “abuela”, además de intercambiar la ropa de los devotos, maquilla a los hombres con colores intensos.

<sup>57</sup> Hay personas, principalmente los miembros del alferazgo, quienes colaboran comentando y susurrando al cantor si las personas merecen o no castigo.

Hay personas que no quieren bailar en la ronda, pero de igual forma el resto de los devotos los van a buscar para que participen y reciban o no castigo.

Una vez que todas las personas de la ronda bailan con el “abuelo” el ritual se acaba dando término a la celebración de la Cruz de Mayo<sup>58</sup>. Los devotos se retiran y los miembros del alferazgo comienzan a limpiar la casa.

#### **4.11. Experiencia de los anteriores alféreces de la Cruz de Mayo**

Como se ha mencionado anteriormente, las personas son devotas de las cruces porque continúan la tradición de la familia. Esa fe la manifiestan participando de la celebración y rindiendo culto a las cruces. Si bien, en un principio lo devotos afirman que cuando eran niños no entendían en qué consistía la celebración, pero sí participan en ella. En la medida en que la persona está creciendo en edad y de forma paralela crece en las participaciones dentro de las ceremonias, éste siente más apego y la necesidad de manifestarse y cumplir con las cruces. Es un compromiso que comienza desde la niñez, y que con los años adquiere más importancia y devoción.

*“Mi abuelo siempre era devoto de la Cruz de Milagro, para él era todo, era capaz de, no sé po...de regalar toda su fortuna por la Cruz de Milagro”. Agrega diciendo: “Yo por mi familia me fui a la Cruz de Milagro, porque todos son devotos de la Cruz de Milagro, a mí me llamó hartito la Cruz de Milagro, porque todos me llevaron ahí po” (Miguel, 2013).*

En algunas ocasiones el alferazgo es asumido por niños y jóvenes, pero son los padres quienes financian y organizan la celebración. Esta situación se repite a menudo y tiene el objetivo de enseñar las tradiciones a las nuevas generaciones.

*“Yo recibí, porque mi mamá aceptó recibirnos...en todo caso nosotros no costeábamos nada, yo no trabajaba, estaba en cuarto de universidad y no tenía como costearme, entonces, mi mamá fue la que aportó todo, y ella como ya sabía las*

---

<sup>58</sup> El ritual Sayara Molino es realizado por las tres cruces en Socoroma.

*costumbres lo hizo todo, porque como yo todavía estaba en la U y no tenía tiempo, estaba para acá, para allá, estaba con pruebas y todo. Yo solamente iba a para las cosas más importantes, como para la vestida de la cruz, para la misa, después iba para el término, ni siquiera iba a los platos de picante que era la costumbre, uno tiene que estar ahí, si uno es alférez tiene que estar ahí” (Miguel, 2013).*

Siguiendo con la idea planteada en el primer párrafo, por cada año que se sube a la gran apacheta, y por cada año que se toma el alferazgo la devoción es mayor, es algo que los devotos de las tres cruces no pueden explicar, algo que se siente en el cuerpo y emociona. *“cuando subí a la cruz sentí que me afloraba más la fe, como que agarraba más fuerza...porque antes lo tomaba así no más, quería subir no más para probar, para sentir como era, pero no era tanto de fe, era más para ver cómo era” (Miguel, 2013).*

La Señora Antonia comenta desde pequeña ha sido devota de la Cruz de Milagro, pero que sí ha participado de otras cruces:

*“Por tradición, porque nuestros padres nos han inculcado esa fe a esa cruz, aunque dicen que la cruz es una sola, pero mi padre era fiel a esa cruz, se distinguía por esa cruz de milagro, toda su vida a Milagro. Yo también fui a Calvario, pero cuando era niña, Yapabelina también fui una vez invitada, porque era mi amigo, me invitó tanto que en honor a que me invitó con tanto cariño lo acompañé, pero sí, yo soy de Milagro por seguir los pasos de mi papá” (Antonia, 2013).*

Según los relatos de los pobladores, la mayoría de las personas son devotas de una cruz, pero de igual forma participan en celebraciones de otras cruces, sobre todo de la Cruz de Calvario, que los socoromeños la reconocen como la cruz madre.

Lo que más se comenta es el verdadero sentido de la celebración. Los pobladores reconocen que existen dos clases de devotos: los que participan de la celebración completa, y los que llegan sólo a la fiesta y/o peregrinación. *“Unos vienen solamente por la fiesta, otros vienen solamente, porque quieren ir a pedirle algo a la virgen y van solo el día de la peregrinación” (Miguel, 2013).*

Miguel comenta que donó para la celebración de la Cruz de Milagro del próximo año, la banda, Mi pregunta fue: ¿Por qué específicamente donaste la banda, siendo que pudiste haber donado cualquier otra cosa?, a lo que me respondió haciendo mención a que las celebraciones han tomado otro rumbo:

*Ahora las fiestas han tomado otro rumbo, o sea, las peregrinaciones, las devociones hacía la virgen han tomado otro rumbo, como que ya se van más para el lado de fiestas, como que a las personas si tú le ofrecí una fiesta grande van, y yo me fui más por ese lado, porque si hay un grupo bueno, si hay una banda buena las personas suben y acompañan, esa es la idea, de que vayan hartas personas, pero no debiese ser así. Yo lo hago de buena forma, pero el actuar de las personas no debiese ser así, debiesen ir”. Continúa diciendo que, lo que realmente importa es cumplirle a la virgen: “ya no importa que no haya orquesta, no importa que no haya nada”, pero tú no lo estás haciendo por la fiesta, si no tienes que hacerlo por la virgen, si tú a eso vas. Tú vas por devoción a la virgen, no vas por devoción a la fiesta, o porque va a haber un grupo grande o bueno, vai a bailar toda la noche, vai a tomar...no po, tú teni que ir por la virgen” (Miguel, 2013).*

Finalmente, y a partir de los relatos de los propios socoromeños, concluimos que, ser devoto de alguna cruz es continuar con la tradición familiar. Además, al ser una celebración muy larga, son muchas las actividades que se realizan, siendo aquella razón la que explicaría la presencia de muchos o pocos devotos durante la celebración. Cada actividad es una instancia distinta que congrega a personas, por tanto, la asistencia a la Cruz de Mayo dependerá de los intereses que tenga cada sujeto. No hay que olvidar que la celebración surge en el marco de la translocalidad.



## **5. Formas de continuidad y permanencias aymara**

En este capítulo me interesa abordar tres puntos: en primer lugar centro mi interés en las relaciones interétnicas de los aymaras y su influencia en los cambios de su organización comunal. A partir de esto busco generar un panorama de la comunidad aymara en la actualidad; en segundo lugar, reflexiono en torno a las formas en que se manifiesta comunidad e identidad entre los socoromeños; y por último, termino el capítulo reflexionando acerca del rol de la celebración de la Cruz de Mayo y su influencia en la identidad étnica de los aymaras contemporáneos.

### **5.1. Organizaciones, espacios sociales y relaciones**

Las relaciones interétnicas suponen el encuentro de grupos que poseen una lógica cultural distinta. Creo que estas relaciones constituyen uno de los mecanismos a considerar dentro del análisis de la identidad, dado que ésta se manifiesta en contextos de interacción, donde participan distintos actores que se relacionan entre sí, resaltando, de esta forma, el carácter contractivo entre cada grupo.

El temprano contacto de las comunidades andinas con un “otro” distinto, determinó, finalmente, las formas en que se definen y se organizan como comunidad, puesto que, la forma que adopta (o construye) la identidad del sujeto depende de los actores con los que se relaciona.

La comunidad aymara es una de las organizaciones más permanentes y activas ante la presencia de actores externos a su grupo. Se comenta que el principal objetivo de la resistencia contra los diferentes invasores que intentan homogeneizar a estos grupos; instalarse en sus tierras; dominar y enajenar sus elementos culturales; entre otros, es la búsqueda de la autonomía propia del grupo. Campos (2002) plantea que la búsqueda de ésta autonomía no es meramente una cuestión de territorio o de políticas; es lo que permite que un grupo esté en condiciones de reproducirse y perpetuarse en el tiempo.

En el caso de la comunidad Aymara, su resistencia comienza desde el proceso de conquista e imposición de normas y creencias no pertenecientes a su comunidad, hasta en la actualidad, con conflictos en contra de empresas privadas y agentes estatales.

Es necesario que, para hablar de los cambios sociopolíticos que ha sufrido la comunidad Aymara hay que remontarse al primer gran cambio tras su conquista, la comunidad colonial: *“Básicamente, consiste en una forma de organización y gobierno local de población indígena sujeta a relaciones de dominación coloniales. La población indígena en “resguardos”, es “reducida a pueblos”, y se la dota de un gobierno local* (Gundemann, 2001:98). Ante esto, las unidades toman una administración colonial, donde el trabajo agrario se desplaza a la cordillera y se concentra en valles u oasis. *“Se da origen a un espacio agrario segmentado y dualizado, unidos por flujos de fuerza de trabajo, otros bienes económicos, y fuerzas de poder”* (Gurdemann, 2001:98).

El autor reconoce que un cambio dentro del sistema social aymara fue la ruptura y cambio de los sistemas sociales existentes por una reorganización impuesta por parte del aparato colonial que obligó a las poblaciones indígenas al cumplimiento de determinadas funciones. De esta forma, durante las últimas décadas del siglo XVI se modificó toda la estructura de la sociedad indígena reorganizándose el sistema pre-colonial.

Se plantea que un momento crucial de las sociedades indígenas en los andes fue el proceso reduccional del siglo XVI e inicios del siglo XVII. Con esto, se eliminó el sistema de producción ligado a la explotación de los pisos ecológicos y el control vertical de los recursos. Esto significó una nueva reorganización del asentamiento y ocupación del territorio indígena, imponiendo el pago de tributos, y designando, además, nuevas autoridades locales (Gundermann y González, 2009: 52).

Las nuevas jurisdicciones hispanas buscaban dos cosas: en primer lugar, cumplir funciones fiscales; y en segundo, religiosas. Esta última es muy importante, ya que a partir de esa acción se da paso a celebraciones de “santos patronales”, “carnavales”, “calvarios” y la imposición de “cruces de madera”, asociándose ciertos ritos agrícolas con celebraciones cristianas, como es el caso del festejo de la Cruz de Mayo en los andes.

Sin embargo, posteriormente, el sistema colonial de acceso a la tierra presentó cambios, entre algunos de ellos se aprecia la desaparición del “cacicazgo”, y por ende, una disminución de la figura del cacique. Esta situación produjo una fragmentación de los espacios regionales y la autonomía de las comunidades indígenas que formaban parte de ellas. Gundermann (2002) apunta a que los factores externos son decisivos en la formación de la sociedad indígena colonial. La dinámica de organización de la comunidad Aymara se adapta y comienzan a seguir sus líneas cosmológicas-culturales, donde el patrón de dualidad es la principal forma de hacer división, y a su vez, de organizarse en unidades sociales.

Lo siguiente fueron los cambios producidos en las comunidades debido a la instauración del pensamiento republicano en el siglo XIX: en primera instancia Perú, con su declaración de independencia en 1821; y posteriormente Chile, que tras firmar en 1929 el “Diferendo Arica-Tacna”, anexó la actual región de Arica y Parinacota a territorio nacional. Todo esto permitió la delimitación de las fronteras nacionales, y que las comunidades aymaras comenzaran a instaurarse dentro de un contexto social nuevo. Por primera vez se hablaba del “aymara chileno” como distinto del “aymara peruano y/o boliviano”.

*“Con la anexión territorial a Chile, sobre esta región, se impuso un proceso de chilenización que implicó no sólo una imposición de una nueva administración política y un proceso de ideologización, sino también una imposición modernizante y secular sobre los aspectos sociales y económicos de la sociedad aymara de entonces” (Mamani, 2005:29).*

Tras este suceso, el Estado chileno rápidamente inició la apertura de los registros conservatorios de la propiedad en la zona, obligando a los indígenas a inscribir sus tierras en el sistema de registro nacional de bienes nacionales. Si las tierras no estaban inscritas pasaban a ser tierras fiscales, por tanto, de propiedad del Estado Chileno. *“Con esta medida, el gobierno chileno buscaba, por un lado, garantizar definitivamente la libre disposición del bien raíz, esto es, su circulación mercantil; y, por otro, delimitar rápidamente las tierras de particulares de las fiscales” (Gundermann y González, 2009: 58).*

En la década del ´50, Arica estuvo marcada por políticas que buscaban mejorar las condiciones y el desarrollo económico de la ciudad. Durante estos años se declaró el decreto

303 que reconocía a Arica como puerto libre, liberando las franquicias aduaneras y facilitando el comercio en la zona. El desarrollo se presentó de distintas formas: hubo una mayor disponibilidad de empleos; cambios en la infraestructura; variada oferta de servicios; y mejores posibilidades de estudiar; entre otros. Este proceso provocó las primeras migraciones provenientes de los pueblos precordilleranos a la ciudad, y el envejecimiento de la población que permaneció en las localidades de origen.

Los aymaras no tendían a frecuentar la ciudad, se demoraban días en llegar, incluso, muchos de ellos eran monolingües, hablando sólo algunas palabras en castellano. Su relación con los ciudadanos fue muy conflictiva en aquellas décadas; fueron discriminados y estigmatizados por su condición étnica.

La semejanza y cercanía de los aymaras chilenos con los indígenas bolivianos principalmente, genera que los no-indígenas que habitan en la ciudad reconozcan a estas personas como extranjeras, refiriéndose a ellos con peyorativos y referencias negativas. Esta situación condiciona el desenvolvimiento de los propios aymaras, ya que se reducen los espacios sociales donde se pueden desenvolver y vivir sin problemas.

Los aymaras en la ciudad se agrupan como colectivos ante la necesidad de solucionar problemas de adaptación relacionados a la ciudad. No es extraño que los miembros de cada pueblo se instalen en barrios donde se concentran sus parientes y/o amigos-vecinos. Actualmente, las semanas previas al Carnaval de la Fuerza del Sol en Arica, es común ver a los miembros de los pueblos ensayando sus bailes en distintos lugares de la ciudad. Recurrentemente se reúnen en espacios que son de fácil acceso para todos sus pobladores; utilizando plazas y canchas de fútbol públicas cercanas a sus viviendas, como espacios de encuentro. Basta con caminar por la ciudad a partir del anochecer para ver distintas agrupaciones reunidas bailando; la música, muchas veces la vestimenta, e incluso carteles con el nombre del pueblo de origen, son formas que utilizan para contrastarse con otros pueblos, e incluso con los propios ciudadanos, dando a conocer su pertenencia étnica.

Situaciones similares ocurren con los niños-jóvenes que descienden desde los pueblos del altiplano y pre cordillera a la ciudad a estudiar. Pese a que una gran parte se matricula en colegios que funcionan como internados, pasando de domingo a viernes en las dependencias

educacionales, como es el caso de algunos niños que viajan desde Putre y otros pueblos. Otros simplemente recurren a las redes familiares y/o de amistad de los padres para hospedarse durante el tiempo que estudian. En este contexto los padres envían semanalmente alimentos y/o bienes para la mantención y el cuidado de su hijo, además de viajar constantemente a la ciudad para visitarlos.

Este sistema de interrelaciones entre los aymaras trasciende las fronteras nacionales. De acuerdo a trabajos etnográficos en la zona, identificamos algunos casos de niños/jóvenes de nacionalidad boliviana, pertenecientes al pueblo fronterizo de Curahuaras de Carangas, que son enviados a Putre para estudiar. En el pueblo chileno son recibidos por amistades de la familia, quienes se preocupan de su cuidado y presentación. En los meses de vacaciones regresan a su pueblo de origen y colaboran con los trabajos familiares. En otros casos los niños son enviados a la Comuna de Camarones a estudiar.

Estos mecanismos que utilizan los aymaras en su contexto urbano operan como un sistema de cohesión social que agrupa a los miembros de la comunidad y les otorga sentido de pertenencia. A partir de esto surgen alianzas entre los aymaras, muchas de ellas hasta comerciales<sup>59</sup>.

Respecto al estigma que sienten algunas indígenas en la ciudad, se presentan algunos casos que surgen de la conformación de matrimonios entre personas de descendencia indígena con ciudadanos y/o personas de otras regiones de Chile. En estas situaciones se aprecia que sus hijos muchas veces reniegan su origen indígena y sólo utilizan y se reconocen bajo el apellido no indígena u occidental. Esto demuestra claramente que, un gran porcentaje de jóvenes piensa que adscribirse bajo un grupo indígena es algo negativo y que los perjudica frente a los otros.

Que los aymaras residan principalmente en la ciudad no quiere decir que ya no visiten sus pueblos de origen; estos continúan cultivando en sus chacras y retornando para

---

<sup>59</sup> En este caso reconocemos que muchos de los habitantes de Putre, Socoroma y otros pueblos cordilleranos, se abastecen comercialmente de productos traídos desde Bolivia y Perú por sus familiares y/o amistades.

celebraciones religiosas y fiestas patronales. La migración en este caso no es unidireccional, del campo a la ciudad, sino también viceversa.

Todas estas situaciones son producto de diversos procesos sociales que han afectado a estas poblaciones; entre las más relevantes menciono el proceso de chilenización que, buscaba cambiar la identificación personal y colectiva de quienes hablaban aymara, imponiendo una nueva administración política, y un nuevo sistema de valores asociados a la bandera chilena.

*“La chilenización, como un nuevo referente político-administrativo, se impuso sobre el territorio imponiendo nuevas fronteras y cortando las relaciones étnicas y económicas con las poblaciones aymaras vecinas, de los actuales territorios de Perú y Bolivia y una nueva organización administrativa compuesta por intendencias, gobernaciones y subdelegaciones” (Mamani, 2005:30).*

Mamani (2005) comenta que este proceso influyó en la identificación de los aymaras, puesto que se proponía eliminar todo vestigio cultural y simbólico considerado no chileno. Entre algunas acciones del Estado se encuentra la de controlar permanentemente los eventos comunitarios y las fiestas patronales. El concepto de “desarrollo” y “modernización” se manifestó a través de políticas públicas como construcciones de centros administrativos, caminos pavimentados, establecimientos educacionales, entre otros.

En la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX, las políticas económicas en Chile y en los países andinos dejan grandes consecuencias en las economías preexistentes de las comunidades indígenas. Se transforman las economías regionales y otras se articulan a la economía capitalista industrial. Tras todo esto Gundermann (2001) propone un nuevo término para referirse a la formación de un sistema de relaciones existentes entre los individuos aymaras, en lo local como en lo colectivo, tras los procesos migratorios presentados. “La regionalización de la sociedad aymara” surge en el contexto de movilidad espacial y diferenciación social andina que conllevó a un desarrollo económico y a una sociedad andina expandida y multisituada.

Los territorios agrarios pertenecientes a estas comunidades fueron constantemente amenazados por agentes económicos externos. De acuerdo a Kay (2000), en Latinoamérica,

durante las últimas décadas se han generado grandes cambios en las formas de desarrollo económico que transforman las distintas formas de reproducción social y económica de las poblaciones.

Durante la década del '80 se presentó a nivel mundial una serie de crisis económicas (crisis de deuda), que provocó el ingreso de nuevos paradigmas de desarrollo económico que apelaban a políticas neoliberales. De esta forma, este “nuevo enfoque” teórico-económico buscaba crear un marco económico que sea aplicable a todos los sectores económicos, oponiéndose a las políticas sectoriales particulares que prevalecían en el modelo de desarrollo anterior.

La presión de la modernidad y capitalismo obliga a que la comunidad se abra y entren nuevos sujetos con los cuales forman nuevas alianzas para una economía más rentable. Esto provoca que la tierra se convierta en un símbolo de producción capitalista.

La principal propuesta de este modelo era la tendencia a un modelo de desarrollo macroeconómico con reglas que se articulaban dentro de una economía global con el fin de mejorar las condiciones económicas a nivel nacional. De esta manera, los pueblos andinos presentan una situación de conflictos y de escenarios complejos en cuanto a su reproducción social, política y económica. A consecuencia de este proceso, estas entidades comunitarias sufrieron alteraciones como unidad social y fueron fragmentadas en subconjuntos o unidades de menores tamaños, pero con una autonomía propia.

Debido a la ampliación de los espacios sociales de los aymaras, su economía se acrecentó y su complejidad social también. La comunidad aymara no se ha acabado, sino modificado en relación a su territorio y su forma de organización social.

*“La cultura de hoy constituye una síntesis nueva que no se explica solamente por la mayor o menos continuidad de determinados rezagos históricos, sino también en referencia a las redes sociales, políticas y económicas que ligan a este pueblo a las estructuras externas dominantes” (González y Gavilán, 1990:149).*

Entonces, en un comienzo estaban bajo la reducción colonial, y luego se dio paso –a fines del siglo XX- a la comunidad sucesorial del altiplano y comunidad local. Pero, a finales del

siglo XVIII, desapareció todo tipo de organización supralocal, cacicazgos, regiones andinas, etc. Hecho que dio paso a la nueva forma de organización de la comunidad local.

La creación de cooperativas, juntas de vecinos, centro de madres, entre otros, aumentaba considerablemente por toda la zona andina. Estas organizaciones se crearon principalmente en la ciudad por migrantes aymaras provenientes de la zona de la pre-cordillera de Arica. Según los datos de Gurdemann y Vergara (2009), dentro del rango de 1970-1989, el 92 % de las juntas de vecinos se legalizaron, manteniendo una política territorial. A partir de 1990, y por medio de la unión de varias comunidades, bajo un fin económico, se organizan para lograr una autogestión y de interés frente al estado (apoyo técnico, créditos, etc.).

De esta forma la relación con el estado va cambiando, y si antiguamente sólo se consideraba la resistencia y autonomía propia de la comunidad, hoy en la actualidad se baraja la opción de situar la comunidad a nivel del propio estado.

Se reconoce que las organizaciones étnicos-reivindicativas que se desarrollaron durante la década de 1980 protagonizaron intentos de alianzas y federación entre organizaciones Aymaras. Asimismo, en 1987 surgió la Coordinadora de Organizaciones Aymaras, pero sólo tuvo una duración menor a una década, ya que se desintegró tras la tensión entre dos de sus integrantes. A esto se le suman organizaciones definidas por criterios étnicos, que fueron promovidas por la política indígena del gobierno de la concertación. Otras organizaciones se mantienen de manera autónoma, mientras que un gran porcentaje son promovidas por agencias estatales.

Con el desarrollo de algunas organizaciones y la emergencia de otras, podemos apreciar que dentro de su contexto de comunidad sus características culturales también son parte de su eje de organización. Es por tal motivo que, la comunidad aymara también se puede entender como una organización ritual. Así lo plantea Gundermann y Vergara (2009):

*“La actividad religiosa andina es una dimensión relevante desde la cual se desarrolla organización. Normalmente confundidas con las actividades comunitarias, en comunidades de valles encontramos organizaciones como las cofradías religiosas”, pero eso no es todo, “Lo religioso se encuentra en estos medios sociales también*



*organizado más allá de la comunidad cuando, por ejemplo, se coordinan bailes religiosos de carnavales que se originan en la aglutinación de individuos pertenecientes a las mismas comunidades de origen; o bien, definitivamente prescindiendo de éstas, como es el caso de una organización de bailes religiosos de Arica” (Gundermann, Vergara, 2009:16).*

Asimismo, y tal como se mencionó anteriormente, estas organizaciones muchas veces trascienden el espacio local de la comunidad, dando continuidad a sus tradiciones también en la ciudad.

Estos elementos se pueden interpretar con un significado más allá de una representación religiosa-social, si no, como una búsqueda de un reconocimiento y legitimidad de la comunidad en contextos urbanos. Según Campos (2002) es a partir de la asimetría entre los indígenas y los no-indígenas donde se distinguen los límites de los diferentes grupos, retroalimentándose en base a las características que los distinguen. “*Sería, en las relaciones interétnicas, donde lo étnico o el sentimiento de pertenencia a un determinado grupo surgirían con mayor fuerza” (Campos, 2002:66).*

Pese a que la estructura social y espacial de los aymaras se ha visto interrumpida constantemente por su relación con distintos actores, aún podemos reconocer algunas características que han permanecido en el tiempo, y son las que, permitirían aún hablar de comunidades indígenas y no de indígenas disgregados. Los aymaras continúan apoyándose en la acción colectiva, ya sea, a través de relaciones de parentesco y/o de organizaciones rurales y urbanas; posibilitando, así, la continuidad y permanencia de ciertas tradiciones religiosas.

## **5.2. Construcción colectiva de la identidad**

La identidad no sólo debe ser entendida a partir de las relaciones interétnicas que surgen de la dialéctica de uno en relación a un “otro”; también hay que hacerlo considerando su dinamismo y su continua construcción en determinados contextos.

Con esto se constata la premisa que la cultura es diferente a la identidad, ya que, esta última, por su parte, no depende de una pertenencia cultural única, sino que su identidad se reconstruye en la medida en que adquiere elementos culturales de otros: como es el caso de la identidad de los migrantes, quienes reproducen sus propios contenidos, y la vez, ejecutan los que adquieren en el lugar de destino.

Este punto es importante, porque los aymaras actualmente ya no se basan en los límites territoriales históricos. La mayoría de ellos migró a la ciudad y actualmente mantienen un movimiento translocal que les permite mantener interacción y relaciones sociales en espacios diferentes.

En relación a los indígenas urbanos, según el censo (2002), en la región de Tarapacá viven 428.594 personas, de las cuales el 9.5%, que corresponden a 40.934 habitantes, se auto adscribe bajo la etnia aymara. Si bien, a simple vista no corresponde a un número alto, los datos del censo arrojan que 31.033 indígenas, que equivalen al 75.8% de la población total residen en un área urbana; mientras que sólo el 14 % restante lo hace en los pueblos de origen. Principalmente se encuentran en Tarapacá y en la actual región de Arica y Parinacota.

Los aymaras residen actualmente en la ciudad de Arica e Iquique, de igual forma retornan a su pueblo de origen en distintas fechas del año –según corresponda su calendario religioso-, para congregarse como comunidad y rendir culto y adoración a las divinidades, santos patronales y cruces del pueblo.

El rol que adquieren los miembros de la comunidad en la construcción de las identidades étnicas contemporáneas es muy importante, ya que son éstos los que asisten, presencian y participan de los rituales y prácticas religiosas del pueblo. Son los devotos quienes le otorgan la singularidad, sentido y pertenencia étnica a su identidad. Estos actúan como una

comunidad funcional que busca objetivos comunes; entre ellos la adoración a sus santos, realización de rituales, y colaboración mutua.

A partir de esto, me interesa abordar tres temas en relación a la construcción colectiva de la identidad:

En primer lugar, considero que la identidad también debe ser entendida como un sistema simbólico, el cual es compartido por una colectividad, estableciéndose vínculos de pertenencia y de filiación a un grupo determinado.

La comunidad, además de compartir elementos materiales en común, también comunica y construye capital simbólico común (Vázquez, 2009). A través de distintos símbolos y significaciones designadas por la comunidad se expresa un modo de ser y de estar de la colectividad. Estas formas de pertenencia al grupo, implican una auto-referencia, y a la vez, una diferenciación, ya que el reconocimiento de los códigos o símbolos propios supone el reconocimiento de otros códigos o símbolos.

Según Bartolomé (1999), ser miembros de una comunidad implica ser parte de sus símbolos. El eficiente manejo de los símbolos permite a los sujetos ser reconocidos como miembros de un grupo humano específico. Sólo a través de una apropiación simbólica los individuos se reconocen dentro de un grupo social, sintiendo y actuando bajo un sentido común.

El rol de la religión es crucial para destacar la importancia de los símbolos en la identidad. Los sujetos reconocen en ciertos objetos y/o seres vivos un valor sagrado, a partir del cual conforman normativamente su estructura social. El carácter sagrado no sólo operaría para que los miembros de un grupo rindan culto a sus divinidades, sino, también para legitimar la conformación social. La realización de rituales y ceremonias religiosas sólo es posible mediante la participación compartida del colectivo.

*“Los miembros de las sociedades que participan de dichos sistemas habitan un mundo en el que los códigos simbólicos contribuyen a organizar las relaciones sociales; de manera tal que lo sagrado no solo otorga significación al universo y al destino humano, sino que también tiende a regular la vida colectiva”* (Bartolomé, 1999:99).

De esta forma, el sistema de creencias se conforma a través de símbolos, los cuales se manifiestan a través de distintas representaciones colectivas como actos, rituales y ceremonias. Pero eso no es todo; estos símbolos sagrados contribuyen a potenciar y a organizar las relaciones sociales entre los sujetos. En el caso de que el pueblo se vea afectado por alguna “eventualidad natural”, los sujetos deben actuar en “comunidad” y reunirse para realizar algún rito de ofrenda que devuelva la calma a la localidad.

Si bien, los rituales se pueden realizar de forma individual, muchos de ellos necesitan de la presencia de más personas para que adquiera un sentimiento colectivo y una carga positiva mayor.

Un buen ejemplo es el que comenta Choque y Pizarro (2013), quienes nos indican que una sequía que afectó a Socoroma, entre los años 2003 y 2010, obligó a que sus habitantes retomaran las ceremonias de súplica por el agua dedicada a los cerros sagrados de la comunidad. Esto se transformó en un intento por reestablecer los antiguos vínculos de costumbres con el espacio sagrado, ya que los habitantes de la comunidad entendieron que la inexistencia de lluvias en los 7 años era un castigo por haber abandonado las prácticas de sus antiguas costumbres. Es así, como los devotos buscan materializar sus creencias, dando continuidad y realizando desde rituales de súplica hasta festejos como el de la celebración de la Cruz de Mayo.

En segundo lugar, para que la religión se constituya como un referente exponencial de la construcción de una identidad étnica, es necesario que esté en confrontación con la religión de un grupo alterno que operaría como referente antagónico (Bartolomé, 1996).

*“De esta manera el papel identitario de la religión [también] se vincula con el carácter contractivo, que opone un “nosotros” cósmico legítimo a un “los otros” percibidos como desacralizados y heréticos” (Bartolomé, 1999:100).*

En primera instancia fue la población hispana, quien llegó a América con el objetivo, entre otros, de evangelizar a los indígenas, mediante la extirpación de idolatrías y la instauración de un nuevo sistema de creencias que rinde cultos a figuras cristianas. Posteriormente, con la conformación de los estados nacionales y la enseñanza de valores y símbolos patrios, se

buscaba extinguir la lengua y los atributos ideológicos de los indígenas. Y en última instancia, reconozco la emergencia del pentecostalismo como un sistema de creencias que propone imponerse sobre el catolicismo y la estructura religiosa andina.

*“Se observa que la acción promovida por el pentecostalismo, halla en el modernismo su marco de referencia y de orientación valórica. Coinciden en la medida en que ambos se oponen a la tradicionalidad aymara; el movimiento pentecostal encuentra en el modernismo su mejor aliado para terminar con la sociedad aymara”* (Guerrero, 1984:4).

Este punto es importante, porque el pentecostalismo llega a la actual región de Arica y Parinacota durante la década del '50, agudizándose en los años '80, e imponiéndose sobre una población aymara desarraigada culturalmente.

En la región, cada año aumentan más los seguidores de esta religión. Aparece en este territorio invadiendo culturalmente a la población, imponiendo una cultura dominante, aplastante, y efectiva en su accionar. Es un mecanismo funcional a través del cual la modernidad y el capitalismo se introduce crecientemente en los andes. Su auge significó el declive cultural de la población aymara (Muñoz y Mansilla, 2015).

Actualmente los aymaras se ven afectados por la presencia de esta religión. Muchos de ellos han dejado de participar de las tradiciones andinas y visitan las iglesias pentecostales en algunos pueblos, como Putre. Este sistema de creencias busca aumentar sus seguidores e imponerse sobre el sistema religioso andino. Actualmente se manifestaría como un “otro” antagónico, en relación a la religiosidad andina.

Asimismo, no hay que olvidar que, los mismos procesos de interrelación que tienen los miembros de la comunidad, con otras organizaciones y/o personas, ya sea en la ciudad o en los pueblos de la provincia, genera muchas veces situaciones en las que deben relacionarse con sistemas de creencias diferentes. Cuando esto ocurre las fronteras culturales se delimitan y emerge el sentimiento de pertenencia a un grupo.

En tercer lugar, la celebración es el contexto adecuado para la representación de las prácticas cotidianas y tradicionales que aprenden los miembros de la comunidad; también funciona

como un mecanismo que permite la permanencia y/o perpetuidad de ciertos contenidos culturales que mantienen la unión de un grupo.

Actualmente, la tradición religiosa desempeña un rol importante en la identidad de los socoromeños. Las prácticas y características alusivas a su sistema de creencias les proporcionan una multitud de símbolos que son compartidos por la comunidad. Algunos de ellos se reconocen y distribuyen en diversos objetos y territorios; haciendo posible, incluso, la existencia de espacios sagrados y de culto colectivo.

*“La religión es 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, 2003:89).

La relación entre la identidad y el territorio se manifiesta en rituales como el de la peregrinación, donde la población transita desde el pueblo hasta un punto específico identificado como sagrado, que coincide principalmente con la presencia de una apacheta en la cima de algún cerro, para realizar un ritual comunitario.

En estas instancias los pobladores reconocen las costumbres y valores tradicionales; surge un sentimiento de comunidad, hermandad y fe. Se representa la identidad colectiva, primando los vínculos de un origen en común y de una solidaridad compartida.

*“La colectividad refuerza así los lazos que contribuyen a su identificación colectiva y expresan el estado contemporáneo de su proceso de producción y reproducción simbólica. Indudablemente los rituales juegan un papel clave en estas irrupciones de lo sagrado”* (Bartolomé, 1996:110).

Los símbolos se pueden representar desde la materialidad de algo, hasta palabras, prácticas o rituales. Puede ser cualquier cosa que le otorgue una identificación y un sentido al grupo. Los socoromeños, en este caso, encuentran en la cruz y en la pertenencia a una creencia su principal filiación identitaria.

Es en determinadas instancias durante la celebración donde se establece lo necesario para que exista lo que Turner (1980) denomina como “communitas”. En esta situación la estructura social que determina ciertas normas de actuar de los sujetos involucrados en el ritual se rompe, generándose un vínculo social generalizado, en el cual se expresan emociones y sentimientos asociados a ciertos símbolos y a una pertenencia común.

*“El grupo liminar es una comunidad o comitiva de camaradas y no una estructura de posiciones jerárquicamente dispuestas. Dicha camaradería trasciende las posiciones de rango, edad, parentesco, e incluso en determinados grupos culturales, de sexo”* (Turner, 1980: 112)

Es así que, durante la peregrinación, la vestida de la cruz, el velorio, las procesiones, entre otros rituales, se establecen las condiciones para que todos los devotos, pobladores e invitados, se reúnan y conformen una “comunidad” en la que rinden culto a la cruz, expresando de distintas formas su fe y fervor; algunos cantan, lloran, hacen rogativas, y a la vez, reciben la gracia de la virgen.

Esta modalidad de interacción social específica sólo es posible durante el proceso ritual liminal atribuido a un cambio de estado dentro de la persona o comunidad. Así, los devotos al reunirse y refrendar su fe se identifican a ellos mismos como miembros de una comunidad, y por tanto, diferentes a “otros”.

En el proceso liminal ritual los sujetos no están en la estructura social habitual, sino en una situación interestructural, ya que se encuentran entre dos estados o estructuras distintas. En el estado de “communitas” no existe una diferenciación jerárquica entre los participantes del rito, es una situación donde la distinción es suprimida, emergiendo un sentimiento de unión dentro del colectivo; siendo estas las características necesarias para transitar a un nuevo estado.

Estas instancias son muy importantes para los devotos, ya que en estos rituales se renuevan los lazos de solidaridad, y sólo participando en ellas se reconoce su presencia como miembro de la comunidad. La no participación significa la negación a una filiación étnica.

Es la emergencia suprema del sentimiento la que explicaría la naturaleza de la “communitas”, ya que, en ciertos rituales y ceremonias los devotos sienten con mayor intensidad sus emociones, reconociéndose como parte integrante de un estado comunal, que identifican valores sagrados comunes.

Así ocurre el día 2 de mayo cuando llegan por primera vez las cruces al pueblo y los pobladores salen a su encuentro en los caminos y quebradas. El ambiente es de alegría, la música y los petardos acompañan las lágrimas de emoción de los devotos al ver las cruces y abrazarlas. Lo mismo ocurre durante las peregrinaciones a sus apachetas; en el caso de los milagrosos, después de caminar varias horas suben a la cima de cerro Jiwata y dan tres vueltas de rodillas alrededor de la apacheta. La ausencia de oxígeno se mezcla con la efusividad de haber logrado subir; la presencia de los cantores y de los pobladores festejando la llegada de las cruces permanece hasta que deben descender de la apacheta.

*“El pueblo siente cuando se van las cruces, entonces nosotros tenemos que despedirlas. Yo lloro, ella nos protege y se queda sola esperando que volvamos a buscarlas”* (Antonia, 2013).

Los pobladores se preparan y esperan durante un año esta celebración que dura sólo unos días. El estado liminal se acaba cuando los devotos “pasan” a un nuevo estado. El descenso desde la apacheta marcaría el tránsito a un nuevo estado, más individual que colectivo, y da término a uno de los ritos más importantes de la celebración. Los lazos de solidaridad y amistad se refuerzan y mantienen aún después de haber terminado los ritos y las ceremonias.



### 5.3. El rol de la Cruz de Mayo

La geografía en la que se encuentra inserto el pueblo de Socoroma ha posibilitado la práctica y explotación de la agricultura en terrazas y en menor medida la ganadería de ovinos. El sistema hídrico que nace en las altas montañas desciende por diversos afluentes abasteciendo de agua a diversos pueblos de la precordillera y valles bajos de Arica. Los recursos naturales adquieren un valor muy significativo para estas comunidades, puesto que, a través de ellos, han podido y pueden reproducirse social y culturalmente.

Los socoromeños estructuran su sistema de creencias en veneración a los cerros que se encuentran en el territorio; esto se debe a que, desde ahí nace y se distribuye el agua que permite la vida y otorga bienestar a las distintas comunidades. Asimismo, reconocen en los cerros la presencia de los espíritus de sus antepasados, nombrados como “achachilas”, que significaría “anciano” o “ancestro”, siendo una de las deidades más importantes para los aymaras, y que, desde las alturas tienen el rol de proteger el territorio y a sus pobladores. Debido a lo anterior, los cerros adquieren el carácter de “sagrado” y los devotos consideran necesario rendir culto y sacrificio permanente a sus deidades.

A partir de esto, la comunidad de Socoroma identifica jerárquicamente la función de cada cerro. En primer lugar, se encuentran los cerros principales, los cuales corresponderían a los “achachilas” (Tacora y Tapaaca); en segundo lugar, están los cerros secundarios, que serían los que reemplazaron a los anteriores; hablo de los cerros sagrados del Tata Calvario, Jiwata y Samanani, en quienes yacen las cruces de Calvario, Milagro y Yapabelina. Estos últimos, están acompañados de cerros más pequeños, denominados “Samiri”. En ellos descansan las cruces secundarias (Choque y Pizarro, 2013).

Los socoromeños son agricultores por excelencia, por tanto, sus tradiciones locales se estructuran en una relación entre tiempo y espacio, manifestada a través de un calendario ritual agrícola. Según Choque y Pizarro (2013) estas celebraciones contemplan la ejecución obligatoria de ritos y liturgias a los cerros sagrados, de lo contrario, se realizan amonestaciones públicas que apelan a la relación entre ritualidad e identidad local.

Dentro de las fiestas más importantes se encuentra la de la Cruz de Mayo, la cual reemplaza una celebración ancestral que se lleva a cabo los últimos días del mes de abril y comienzo de mayo, y en la que se agradecen a sus deidades por la cosecha y fecundidad de la tierra.

Las transformaciones que ha sufrido la comunidad aymara han provocado una reestructuración de sus creencias y formas de vivir. La construcción de la carretera internacional C-11, que une la ciudad de Arica con los poblados de la precordillera, altiplano y Bolivia, además, de la instalación de instituciones educacionales, facilitó el acceso a la ciudad, incentivó el olvido de sus costumbres, y aumentó las relaciones interétnicas entre los aymaras de Arica.

La reducción y simplificación de sus tradiciones y mementos identitarios marca el panorama actual de las poblaciones andinas. Así se aprecia con la lengua aymara, ya que, de acuerdo a Gundermann (1989), y luego Gundermann, González y Vergara (2007), producto de la migración del campo a la ciudad, principalmente, las personas hablantes del aymara residen en áreas urbanas, disminuyendo su uso y las posibilidades de mantener esta lengua.

A partir de esto, me cuestiono si la lengua, en este caso, sería un elemento para definir la identidad étnica de los aymaras de Arica. Pese a que en la región existen alternativas donde se enseña la lengua aymara, ya sea en colegios y a través de la realización de talleres, entre otros, la población joven no muestra mayor interés en aprender esta lengua, por tanto, paulatinamente se aprecia su disminución.

Por el contrario, las comunidades indígenas continúan organizándose y realizando sus costumbres y tradiciones ancestrales. Cada vez son más las personas que se integran en agrupaciones de carácter indígena y participan de distintos encuentros y celebraciones religiosas a lo largo del año.

De esta forma, la identidad, también tiene que ver con el ejercicio y reproducción de las tradiciones y creencias. La importancia de considerar algunos referentes culturales en la reproducción contemporánea de los grupos indígenas, es su permanencia en los diversos contextos sociales que han afectado a estas comunidades. Es en las prácticas tradicionales, y

por tanto, en la realización de la celebración de la Cruz de Mayo, donde se construye colectividad y diversidad identitaria.

Es la Cruz de Mayo la instancia donde se expresan, de distintas formas, la identidad étnica de los aymaras. Durante este festejo se reconocen elementos compartidos por la comunidad, y que son producto de una historia común.

La celebración sirve, además, para reafirmar vínculos con los antepasados y ancestros del pueblo, a quienes deben honrar y venerar como un ser sagrado que protege al pueblo y los provee de recursos para vivir.

Así lo constituye Choque y Pizarro (2013) al referirse a los cerros, y con ello los ritos que se le asocian, como una parte esencial de la vida cultural y social de los habitantes de la comunidad.

*“Si bien estas “fiestas de cosecha” tienen el propósito de estimular las fuerzas reproductoras de la tierra, generando una comunión real entre los hombres y la deidad agrícola, también permiten la renovación de las relaciones recíprocas entre los dueños de la lluvia, los cerros y los humanos” (Choque y Pizarro, 2013:57).*

El uso de las tradiciones y prácticas culturales constituyen un elemento central para construir su identidad étnica. Asimismo, distintas expresiones de esta identidad se aprecian durante la celebración. Reconozco el territorio ancestral como un contenedor de distintos espacios sagrados que son utilizados por la comunidad para realizar rituales y peregrinaciones; además, otorga un sentido de pertenencia común a los miembros de la comunidad.

Bajo este contexto, la comida también cumple un rol significativo, ya que, para la preparación de platos típicos andinos es necesario utilizar alimentos propios del territorio, cultivados por ellos mismos, y preparados basándose en los saberes ancestrales. En el ritual de los siete platos, como también en la guatía, se aprecia la preocupación de utilizar los ingredientes específicos para otorgar a la comida sus sabores tradicionales.

Reconozco el aporte de Ancán (2008), quien reconoce como expresión de identidad las narraciones ligadas a las memorias históricas –mapuches en su caso-, como fuente de

mantención y transmisión del conocimiento cultural. Los cantos como fuente que evocan historias y memorias; los cántaros como sostenedores y trasmisores de conocimiento y sabiduría: *“Aquel sonido, expresión de toda la galanura y elocuencia enorme de lo realmente verdadero, impregnaron desde la simpleza de lo aparentemente efímero, para siempre mi memoria y mi entender”* (Ancán, 2008:94).

La historia y memoria del pueblo también se canaliza y transmite en cantos. Estos son dedicados a sus deidades, por tanto, se pueden reconocer como un tipo de ofrenda inmaterial, la cual está cargada de sentimientos y fe al expresarla de forma colectiva. Así sucede en Socoroma, donde los cantores, que acompañan en todo momento los ritos y/o actividades de la celebración, dirigen sus versos a los cerros, cruces y santos patronales.

Finalmente, entiendo la celebración de la Cruz de Mayo, en Socoroma, como una expresión de la religiosidad aymara contemporánea, y en la cual se manifiestan elementos que son constitutivos de una identidad étnica. El rol que cumple esta celebración, en primer lugar, es dar agradecimiento a las divinidades sagradas (pachamama y achachilas) e invocar nuevos recursos para las próximas cosechas. Esto se realiza mediante el ofrecimiento de eucaristías y rituales, que van acompañados de ofrendas y símbolos de abundancia como caramelos, hojas de coca y flores, entre otros. En segundo lugar, se busca conmemorar las memorias colectivas, los vínculos de solidaridad y reciprocidad, y fortalecer el sentimiento de pertenencia a una comunidad y territorio común. En tercer lugar, se propone reforzar y preservar la identidad socoromeña, manteniendo una diferenciación con otras comunidades, pueblos, y también la propia ciudad.

De acuerdo a todo lo anterior, la celebración cumple un rol de suma importancia para los socoromeños, pues, no sólo los valida y los identifica bajo una adscripción étnica, también es la instancia en la que se expresa dicha identidad contemporánea, dado que las actuales comunidades indígenas de Arica son resultado de diversos procesos y contextos sociales que buscaban eliminar toda manifestación de identidad cultural; por tanto, esta celebración permite la emergencia de la identidad colectiva, la permanencia y continuidad de ciertos valores y atributos culturales, y la revitalización de su sentimiento de pertenencia a un grupo determinado.



Fotografía: Cruz de Milagro en su esplendor. Apacheta donde yace la Cruz de Crusvilque.  
(Fotografía: Marcelo Maureira).

## 6. Conclusiones

### 6.1. Reflexiones finales

Tal como se ha comentado actualmente, los diversos procesos históricos que han afectado a la población aymara han provocado una reelaboración de su cultura indígena, puesto que nuevos valores y costumbres fueron integrados -por la fuerza- a su identidad colectiva. El periodo colonial y posteriormente el proceso de modernización en el norte de Chile, entre otros, provocaron que la identidad étnica de los aymaras se volviera difusa y poca definida.

Actualmente, los aymaras residen principalmente en áreas urbanas, lo que conllevó a ser estudiados mayoritariamente desde su inserción y adaptación en la ciudad; a partir de sus redes de relaciones; y sus nuevas estrategias económicas. En este caso, el campo o lo rural adquiere una connotación diferente, ya que se consideraría, por un lado, como un territorio aislado, y por otro, como un espacio “contenedor de cultura” (González, 2015). No obstante, a mi parecer, la condición de translocalidad en la que se encuentran los aymaras llama a estudiar a estas poblaciones desde su movimiento y articulación con sus espacios de origen, identificando vínculos de solidaridad entre pobladores dispersos territorialmente y manifestaciones culturales realizadas en la ciudad como en áreas rurales.

Religión e identidad son los conceptos que utilicé para el desarrollo de la tesis, y por tanto, los considero centrales para comprender la relación entre ciertos contenidos culturales y la identidad étnica de los aymaras.

Entiendo la identidad étnica como la representación social de un grupo cultural que, basándose en un carácter relacional o contrastivo delimitan sus fronteras y establecen sus límites sociales. Considero, además, que la identidad étnica necesita de referentes culturales que les permitan diferenciarse y adquirir una singularidad como colectivo. Si bien, estos atributos culturales continuamente se modifican de acuerdo a los contextos históricos que afectan a estas poblaciones, éstos otorgan a los individuos características y símbolos que son compartidos y utilizados también para delimitar sus fronteras (Bartolomé, 2006; Giménez, 2002).

De acuerdo a lo anterior, identifico que la identidad étnica debe definirse a partir de la diferenciación o contraste con un “otro” antagónico, y además, necesita de algunos referentes culturales que le otorguen singularidad al grupo y puedan identificarse bajo una filiación étnica.

Tomando en consideración lo anterior, y basándome en diversos trabajos etnográficos en el territorio en cuestión, constato que la religión es un referente de la identidad étnica de los aymaras contemporáneos, ya que, pese a los procesos de transformación que viven constantemente los aymaras, éstos estructuran su reproducción social de acuerdo a su sistema de creencias, retornando a sus pueblos de origen y congregándose como comunidad, tanto en sus pueblos como en la ciudad, en devoción a sus deidades sagradas.

Pienso que la continuidad de algunas creencias y tradiciones sirven para que los grupos delimiten sus fronteras culturales, y expresen contemporáneamente su pertenencia étnica. En mi tesis busco describir uno de los mecanismos socio-culturales que caracterizan y utilizan los aymaras para dar continuidad a su cultura.

Es así como centro mi atención en la celebración religiosa Cruz de Mayo en el pueblo de Socoroma, reconociéndola como uno de los festejos religiosos más importantes para esta población, -que ha perdurado hasta la actualidad-, y que además, su ejecución cada mes de mayo adquiere mayor relevancia, puesto que es durante esta celebración donde se materializan los vínculos sociales y de solidaridad entre los miembros de la comunidad, emergiendo, así, un sentimiento común de pertenencia a un grupo.

A partir de esto, me propuse como objetivo general analizar el rol que cumple la celebración de la fiesta religiosa Cruz de Mayo, y comprender, así, su influencia en la construcción de la identidad étnica contemporánea de los aymaras del pueblo de Socoroma. Con este objetivo me interesa dar cuenta de las implicancias que conlleva la realización de ésta celebración, dado que la cruz simboliza a los ancestros o “achachilas” del pueblo, por lo que cada año, mediante distintos tipos de ofrendas, los pobladores dan agradecimiento a sus divinidades y suplican por nuevos recursos para el resto del año.

El desarrollo óptimo de la celebración puede provocar, según los pobladores, consecuencias positivas para el alférez y pueblo. Asimismo, el descuido o el cuidado inadecuado de la cruz pueden provocar consecuencias negativas que pueden variar desde catástrofes naturales, muchas de ellas asociadas al daño en los cultivos, pasando por plagas, sequías hasta enfermedades que afectan a algunos devotos de la cruz (Van Keseel, 2006:33).

El proceso de sincretismo religioso en el territorio andino lleva a expresar de distintas formas la devoción a la cruz; en este sentido, por un lado, incluye actos y símbolos cristianos en la celebración: eucaristía, procesiones, la presencia algunas veces de un párroco como representante de Dios, entre otros; y por otro, símbolos y objetos ancestrales indígenas: hoja de coca, tejidos, la entrega de ofrendas, la re-vestimenta de las cruces, la presencia de un especialista ritual (Yatiri) que guie las ceremonias, etc.

El rol que adquiere esta celebración es crucial para la reproducción de los comuneros y devotos, estos esperan ansiosamente el mes de mayo para venerar y rendir culto a sus cruces, destinando distintos recursos para su realización.

Creo que este objetivo se cumplió de muy buena forma a lo largo de la investigación. Además de la detallada descripción y caracterización de las prácticas y símbolos, se analizó y reflexionó en torno al significado que tendría para los socoromeños y devotos la realización de dicha celebración.

Respecto a los objetivos específicos, la Cruz de Mayo fue descrita de forma completa y detallada; junto con ello se identificaron a los “participantes” y el rol que cumplen durante la celebración. Asimismo, se describieron las relaciones interétnicas que mantienen los actuales aymaras de Socoroma. Me refiero a sus vínculos e interacción con otros grupos indígenas y no-indígenas. Respecto a las “Prácticas y acciones rituales” y “Actividades tradicionales y símbolos”, éstos se cumplieron y fueron descritos de forma muy detallada para que se logre dimensionar la importancia de éstos en la celebración. Tanto los símbolos: colores, materiales, inciensos; como los rituales: chalta, procesión, peregrinación y “los 7 platos”, entre otros, fueron explicados según los relatos de los devotos del pueblo y de forma complementaria, en algunas ocasiones, con material bibliográfico citado en bibliografía. Por último, me propuse describir la identidad cultural de los aymaras de Socoroma, durante la



celebración. Este objetivo se describe y visualiza durante toda la etnografía de la Cruz de Mayo, ya que esta fiesta se estructura en base a la participación colectiva de los devotos, y a la reproducción de ritos y prácticas ancestrales.

## **6.2. Aportes nuevos a la disciplina**

La relevancia de la investigación radica en la producción de conocimiento relacionado, por un lado, con las identidades étnicas, entendiéndolas como formas de organización social que expresan de distintos mecanismos su diferenciación frente a un “otro” antagónico”, y por otro lado, con la religión, centrando mi interés en el sistema de creencias de los aymaras y cómo éstos dan continuidad en la actualidad a sus tradiciones y creencias ancestrales. Considero como estudio de caso la celebración de la fiesta religiosa Cruz de Mayo en el pueblo andino de Socoroma.

Asimismo, la tesis propone comprender la construcción de identidades étnicas no sólo a partir de la delimitación y persistencia de sus límites o fronteras, sino también, vincularlos con referentes culturales, considerándolos, en algunas oportunidades, necesarios para que los sujetos se identifiquen bajo una filiación étnica.

La religión como tema de investigación permite comprender la estructura social de los pobladores, puesto que su vida y reproducción diaria se articula a su sistema de creencias, por tanto, constaté que la religión sería la institución que condicionaría el actuar de los aymaras de Socoroma, quienes reconocen ciertos valores y acciones como sagradas y otras como profanas.

Con todo lo anterior, el aporte del texto consiste en presentar datos actualizados de los aymaras en la región de Arica y Parinacota, permitiendo, así, identificar y comprender la permanencia y cambios de algunas de sus tradiciones ancestrales; los espacios en los que se desenvuelven; las formas en que se organizan como colectivo; y los mecanismos en que expresan identidad.

La metodología que se propuso y desarrolló fue la cualitativa, ya que, según sus características es la indicada para la descripción de las cualidades de los fenómenos y la obtención de información a través de la interacción social con las personas. Si bien, se propuso sólo aquella metodología, tuve que recurrir, de forma complementaria, a datos cuantitativos, únicamente, para dar cuenta de la demografía con la que cuenta la región de Arica y Parinacota y el poblado de Socoroma.

Por otro lado, la etnografía como método de la investigación cualitativa fue fundamental para el desarrollo de la tesis, ya que me permitió integrarme a la comunidad y entender internamente, considerando los distintos puntos de vista de los actores, sus intereses, juicios y prejuicios, sus opiniones, y el sentido e importancia de la celebración según ellos.

A mi parecer, la principal característica y aporte metodológico de la etnográfica radica en las posibilidades y también capacidades que posee el investigador de observar-participar y describir situaciones, acciones y símbolos de forma detallada y minuciosa, que logren dar explicación a ciertos hechos sociales.

La detallada etnografía enriquece la comprensión del texto, ya que una adecuada aplicación puede dar como término una descripción densa (Geertz, 2003) de distintos objetos o situaciones que se realizan en la celebración, consiguiendo así, contextualizar al lector de las intenciones significativas relativas a lo observado y descrito.

### **6.3. Nuevos debates en torno al tema**

Pese a responder la pregunta de investigación y haber cumplido con todos los objetivos y la metodología propuesta en la tesis, me surgen nuevas interrogantes que me permiten abrir nuevas aristas de investigación respecto al tema principal: la identidad étnica y religiosidad aymara en la región de Arica y Parinacota.

Considero como antecedente una situación que ocurrió en el pueblo de Parinacota previo a la celebración de la Cruz de Mayo durante el año 2016. Ante la baja o nula presencia de devotos durante el mes de mayo, una familia retiró de la apacheta la Cruz que cuida al

pueblo y se la llevó a su casa en la ciudad de Arica. Esta acción causó la molestia y preocupación de los pobladores, ya que, según la tradición las cruces no deben ser trasladadas desde su lugar de descanso, de lo contrario se puede desencadenar una serie de problemas asociados, entre algunas cosas, a desastres naturales. La familia desde la ciudad invitó a los habitantes de Parinacota y a los Yatiris del pueblo de Putre a la celebración, sin embargo, según lo que cuentan los pobladores, nadie asistió.

Esto me lleva a cuestionarme sobre la importancia de estas tradiciones y los cambios que estas sufren con el paso del tiempo. ¿De qué forma se celebra la Cruz de Mayo en la ciudad? ¿Quiénes participan? ¿Qué espacios utilizan? ¿Es una celebración de carácter comunal o familiar? ¿Continúan retornando los devotos a sus pueblos de origen? Los nuevos trabajos estarían orientados a potenciar los estudios de religiosidad aymara en la ciudad, caracterizando las celebraciones, comprendiendo la forma en que subsisten, identificando los espacios no tradicionales que utilizan, y las nuevas características que adquieren.

## 7. Bibliografía

- Anderson, B. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ancán, J. 2008. Los cántaros de la memoria. En *Un almuerzo desnudo*, Gallardo, F y Quiroz, D (Eds.), pp. 93-104. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.
- Álvarez, L. 1981. Cosmovisión Andina; la superestructura autóctona para el desarrollo. Memoria para optar al título de Lic. en Sociología. Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
- \_\_\_\_ 1990. Etnopercepción andina del espacio: Valles dulces y valles salados. Tesis Magister en Historia. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1990. Etnopercepción andina: Valles dulces y Valles salados en la vertiente Occidental de los Andes. *Revista Dialogo Andino* N° 9: 7-38. Instituto de Historia y Geografía. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 2004. Etnopercepción Andina: Valles dulces y valles salados en la vertiente occidental de los Andes. *Revista Diálogo Andino*, N° 44: 5-14. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- Abercrombie, T. 1991. “Articulación doble y etnogénesis”. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, S. Moreno y Frank S, pp. 197-212. Ediciones ABYA-YALA, Quito, Ecuador.
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Fondo de cultura económica, México.
- Bartolomé, M. 1996. Religiones nativas e identidades étnicas en México. *Dimensión Antropológica*, N°6: 99-125. Disponible en:

<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1470>

- \_\_\_\_ 2004. *Gente de costumbre y gente de razón, las identidades étnicas en México*. Siglo XXI, México.
- \_\_\_\_ 2006. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI, México.
- Barthes R. 2006. Por una psico-sociología de la alimentación contemporánea. *Empiria. Revista de metodología de las ciencias sociales*, N° 11: 205-221. Universidad nacional de educación a distancia, España.
- Bello, A. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Impreso en Naciones Unidas, Santiago, Chile.
- Beltrán, P. 2000. *Rituales en la comuna de Cariquima*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- \_\_\_\_ 2003. *Nociones de tiempo y espacio en el calendario ritual de Cariquima*. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. I, N°2: 6-86. Centro de Estudios Superiores de México y Centro América San Cristóbal de las Casas, México.
- Bourdieu, P. 1991. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid, España.
- Briones, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, Argentina.
- Carrasco, A. y González, H. 2014. *Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymaras del norte de Chile*. *Si somos americanos. Revista de estudios transfronterizos*, Vol. 14, N°2: 217-231. Iquique, Chile.
- Castelló, V. 1993. "Experiencias evangelizadoras en los andes en el siglo XVI: ¿Quién pagó las consecuencias?". En *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos*

XVI-XVIII: *Charcas, Chile, México y Perú Ramos y Urbano* (Ed), PP. 69-89. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las casas, Cuzco, Perú.

- Campos, L. 2001. La problemática indígena en Chile. De las políticas indígenas a la autonomía cultural. *Revista de la Academia*, N° 7: 39-58. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 2002. Etnicidad e iconos no tradicionales de representación entre los Mapuche de Santiago. *Revista Chilena de Antropología Visual*, N° 2: 64-74. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.
- Cardoso, R. 1971. Identidad étnica. Identificación y manipulación. En *América indígena*, vol. XXX, N°4: 923-953. México DF.
- \_\_\_\_ 1976. *Identidade etnia e estrutura social*. Livraria pionera editora. Sao Paulo, Brasil.
- \_\_\_\_ 2007. Etnicidad y estructura social. Centro de investigaciones y estudios superiores de antropología social (CIESAS), México DF.
- Cohen, A. 1974. *Urban Ethnicity*. Tavistock, London.
- Coluccio, F. 1978. *Fiestas y celebraciones de la república Argentina*. Editorial Plus Ultra, Argentina.
- Chipana, C. 1986. La identidad étnica de los aymaras de Arica. *Chungará*, N°16-17: 251-261. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- Choque, C. 2009. *Memoria y olvido del pueblo de Socoroma: Deconstruyendo su identidad e historia*. Ediciones Tierra Viva, Arica y Parinacota, Chile.
- \_\_\_\_ 2012. La cruz de mayo en Socoroma (norte de Chile): La fiesta de la cosecha. Ediciones Tierra Viva (Internet), 26 de Abril de 2012: <http://estudiotierraviva.blogspot.com/>

- \_\_\_\_ 2015. *Los socoromas. Modos de vida, tecnología y religiosidad*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Región de Arica y Parinacota, Arica.
- Choque, C. y Pizarro E. 2013. Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los altos andes. *Estudios atacameños*, N° 45: 55-74. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.
- Choque, C., Galdames, L. y Díaz, A. 2016. De apachetas a cruces de mayo: identidades, territorialidad y memorias en los altos de Arica. *Interciencia*, Vol. 41, N°8: 526-532. Caracas, Venezuela.
- Cuche, D. 1999. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- De Waal, A. 1975. *Introducción a la antropología religiosa*. Verbo Divino, España.
- Díaz, A. 2000. Listado de fiestas patronales de la provincia de Iquique. Región de Tarapacá. *Revista Percepción*, N° 3-4. Taller "TINCU", Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 2003. De acordes andinos al ritmo chileno. Los músicos Aymaras durante las primeras décadas del siglo XX en el área de Arica. *Revista Percepción*, N° 3-4. Taller "TINCU", Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 2007. Santos Patronos, Santos Patronos, la fiesta patronal en el Norte de Chile, Ms.
- \_\_\_\_ 2010. De fiesta en fiesta, de alférez en alférez. Fiesta patronal y sistema de cargos religiosos en el norte de Chile. Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Díaz, A., Galdames, L. y Muñoz, W. 2012. Santos patronos en los andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVIII). *Alpha*, N°35: 23-39. Osorno, Chile.

- Douglas, M. 1973. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid, España.
- Eriksen, T. 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*. Pluto press, London.
- Frazer, G. 1994. *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de cultura económica. México.
- Foerster, R. 1996, *Jesuitas y los mapuches: 1593-1767*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
- Galdames, L. 1987. Vitalidad de la Piedra y Petrificación de la Vida: notas sobre mentalidad anilina. *Revista Dialogo Andino*, N°6: 30-43. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 1988. Percepción del tiempo y del espacio en los Andes: Crónica de la Piedra y Estudio de mentalidad. Tesis de Magister en historia, mención etnohistoria. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1990. Apacheta: La ofrenda de Piedra. *Revista Dialogo Andino* N° 4: 11-25. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- Gavilán, V. 2005. Identidades étnicas en Tarapacá a inicios del siglo XXI. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, N° 2: 77-102. Instituto de lenguas, historia y antropología, España.
- Gavilán, V y Carrasco, A. 2009. Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Revista Chungará*, Vol. 41, N° 1: 101-112. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- Geertz, C. 2003. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México.



- Giménez, G. 2002. Paradigmas de identidad. En *Sociología de la identidad*, CHIHU AMPARÁN, Aquiles (coord.). Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México D.F.
- Goodman, L. 1961. *Snowball sampling*. *Annals of mathematical statistics*. Ithaca, United States of America.
- Gundermann, H. 1990. Antecedentes socio-lingüísticos de la lengua aymara en el norte de Chile. *Documentos de Trabajo*, Taller de Estudios Andinos, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 1997. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños*, N°13: 9-26. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.
- \_\_\_\_ 2001. “Comunidad, sociedad andina y procesos socio-históricos en el norte de Chile”. Tesis Doctoral, El Colegio de México, México.
- \_\_\_\_ 2001. Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina. *Estudios Atacameños*, N° 21: 89-112. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.
- Gundermann, H., González, H. y Vergara, J. 2007. Vigencia y desplazamiento de la lengua aymara en Chile. *Estudios filológicos*, N°42: 123-140. Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile.
- Gundermann, H. y González, H. 2008a. Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Revista Universum*, Vol. 1, N° 23: 82-115. Universidad de Talca, Chile.
- Gundermann, H. y Vergara, J. 2009. Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile. *Estudios Atacameños*, N° 38: 107-126. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.

- González, H. y Gavilán, V. 1990. Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Revista Chungará*, N°24: 145-158. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- González, H. 2014. Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile. *Si somos americanos. Revista de estudios transfronterizos*, Vol. 14, N°2: 217-231. Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat, Antofagasta, Chile.
- Guber, R. 2001. *La etnografía*. Norma, Buenos Aires, Argentina.
- Glazer, N y Moynihan, D. 1995. *Ethnicity: Theory and Experience*. Harvard University Press, EEUU.
- Guerrero, B. 1978. Los pentecostales y el proceso de desintegración de las comunidades indígenas del Norte Grande de Chile. Memoria para optar al título de Licenciatura en Sociología. Universidad del Norte, Antofagasta, Chile.
- \_\_\_\_ 1980. La estructura Ideológica del Movimiento Pentecostal. En *Cuaderno de Investigación Social*, N°3: 1-12. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, Chile.
- \_\_\_\_ 1981. La violencia pentecostal en la sociedad aymara. En *Cuaderno de Investigación Social*, N°4: 34-44. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique, Chile.
- \_\_\_\_ 1984. Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara. En *Cuaderno de Investigación Social*, N°8: 1-20. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, Chile.
- \_\_\_\_ 1985. Estado y regímenes religiosos en Chile. Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología Cultural. Universidad Libre de Amsterdam, Holanda.
- \_\_\_\_ 1985. El régimen pentecostal en la sociedad aymara del Norte de Chile. Colegio de antropólogos de Chile. Primer Congreso de Antropología Chileno, (pp. 303-316). Santiago, Chile.

- \_\_\_\_ 1990. Las campanas del dolor. Violencia y conflicto en los andes chilenos. *Serie Crónicas*. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, Chile.
- \_\_\_\_ 1992. Conversión y Salud en el Altiplano Chileno. Notas sobre el crecimiento evangélico en Cariquima, Comuna de Colchane. Provincia de Iquique. En *Revista de Investigaciones Científicas y tecnológicas. Serie Ciencias Sociales*, N°1. Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
- \_\_\_\_ 1995a. Medicina andina y medicina Pentecostal en los aymaras del Norte Grande de Chile: del Yatiri al Pastor. *Revista Chungará*, N°27: 153-165. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 1995b. De la invisibilidad a la visibilidad académica: Estudios sobre el movimiento Pentecostal en la Sociedad Andina. En *Revista Diálogo Andino*, N°13: 39-49. Universidad de Tarapacá. Arica. Chile.
- \_\_\_\_ 1988. Medicina Andina y medicina evangélica: del Yatiri al Pastor. Actas del II Congreso de Antropología. Tomo 1: 754-766. Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1998. La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica. En *Revista de Ciencias Sociales*, N°8: 109-122. Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
- \_\_\_\_ 1997. Violencia y conflicto religiosos entre los aymaras del Norte Grande de Chile. En *Revista Dialogo Andino*, N°17: 61-78. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 1994. *A Dios rogando. Los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. Free University Press, Amsterdam, Holanda.
- Grebe, M. 1989. El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile. En *Revista Chilena de Antropología*, N° 8: 35-51. Universidad de Chile, Santiago, Chile.

- \_\_\_\_ 1990a. Concepción del tiempo en la cultura aymara: representaciones icónicas, cognición y simbolismo. En *Revista Chilena de Antropología*, N°9: 63-81. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1990b. Patrones supralinguísticos en la cognición y simbolismo andino. En *Aura Bocaz (ed.), Actas del primer Simposio sobre cognición, lenguaje y cultura*, pp. 247-255. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ Concepción del tiempo en las culturas indígenas sur-andinas. *Time and Astronomy at the Meeting of the Two Worlds*, editado por S. Iwaniszewski, A. Lebeuf, A. Wiercinski y M. Ziolkowski, pp. 297-313. CESLA, UW, *Serie Estudios y Memorias*, N° 10, Varsovia, Polonia.
- \_\_\_\_ 1995a. Algunas perspectivas interculturales en la religiosidad andina. En *Segundas jornadas interdisciplinarias Religión y Cultura*, N°2: 63-71. Universidad, Chile. Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1995b. Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino. *Revista Chilena de Antropología*, N° 137-157. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Gruzinski, S. 2000. *El pensamiento mestizo*. Paidós Iberica, Barcelona.
- Hall S. 2003. ¿Quién necesita identidad? En *Cuestiones de identidad cultural*, Stuart Hall y Paul Du Gay (comps), pp. 13-39. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.
- Hernández S., R., Fernández C., C. y Baptista L., P. 2014. *Metodología de la investigación*. Editorial McGraw-Hill, México.
- Hobsbawm, E. (2002). La invención de la tradición. En *La invención de la tradición*, E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), pp. 7-21. Editorial Crítica, Barcelona, España.
- Huntington, S. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Ediciones Paidós Ibérica S.A, Barcelona.

- Ine. 2002. *Síntesis de los resultados del censo 2002*. Santiago de Chile: Imprenta, Empresa periodística La Nación.
- Kay, C. (2000). A Review of Rural Development Paradigms in Latin America. En Keynote Address to the X Coloquio de Geografía Rural, (pp. 1-54) España: University of Lleida.
- Kuon, E. 2011. *Cuzco: A las cruces las visten de fiesta*. Griso-Universidad de Navarra/ Fundación Visión Cultural. Bolivia.
- Larraín, J. 1996. *Modernidad razón e identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.
- Mamani, J. 2005. *Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota*. Editorial Pinseib, La Paz, Bolivia.
- Martínez, G. 1994. Prologo. En *¿Indios de Arco y flecha? Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca (siglos XV-XVI)*, Barragán, R (ed.), pp. 11-39. Ediciones ASUR, Sucre.
- Millones, L., Hiroyasu, T. 2011. *La cruz del Perú*. Secretario de publicaciones de la Universidad de Sevilla. España.
- Morales, H. 2016. Etnopolítica atacameña: Ejes de la diversidad. *Estudios atacameños*, Vol. N°53: 11-28. San Pedro de Atacama, Chile.
- Muñoz, W., Mansilla, M. 2015. Conflacionismo epistemológico: Los estudios sobre el pentecostalismo aymara en Chile (1975-1998). *Cinta moebio*, N°52: 1-16. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Pétonnet, C. 1982. *L'observation flottante, l'exemple d'un cimetiere parisien*. L'Homme, XXII, Francia.

- Pimentel, G. 2009. Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. *Boletín del museo chileno de arte precolombino*, Vol. 14, N° 2: 9-38. Santiago, Chile.
- Ramírez, B. 2009. *La fiesta de las cruces, expresión del sincretismo cristiano indígena*. Universidad Mayor de San Marcos, Perú.
- Rodríguez, S. 2004. Las cruces de mayo en Andalucía: Historia y Antropología de una fiesta. En *Las cruces de mayo en España. Tradición y ritual festivo*, C González, (Ed), pp.56-78. Universidad de Huelva. España.
- Shils, E. 1957. Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, N°8: 130-147. The London School of Economics and Political Science, Inglaterra.
- Taylor, S y Bogdan, R. 2000. *Introducción a los métodos cualitativos de la investigación*. Paidós, España.
- Turner, V. 1969. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_ 1980. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI Editores, México.
- Tudela, R. 1994. Chilenización y cambio ideológico entre los Aymarás de Arica (1883-1930). Intervención Religiosa y Secularización. *Revista Chilena de Antropología*, (12): 201-231. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Urbano, H. (1993). “La representación como discurso ideológico”. En Ramos y Urbano. (ed). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México y Perú*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las casas. Cuzco, Perú.
- Van Der Berg, H. 1989. *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos*. CEDLA, Amsterdam, Holanda.

- Vázquez, A. 2009. *La cruz a cuestras: identidad, territorio entre los chichimecas otomíes del semi desierto queretano*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Van Kessel, J. 1972. El largo camino: elementos de una mística popular andina. *Revista Teología y Vida*, Vol 8, N° 2-3: 269-282. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1975a. La imagen votiva en la cosmovisión del hombre andino contemporáneo. *Cuadernos de Investigación Social*, N° 1: 2-14. Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
- \_\_\_\_ 1975b. Supervivencias prehispánicas en un verso religioso popular del Norte Grande Chileno. *Revista Norte Grande*, Vol. 1, N° 3-4: 427-437. Instituto de Geografía. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1976. La Pictografía rupestre como imagen votiva (un intento de interpretación antropológica). En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S.J*, editado por H. Niemeyer, pp.227-244. Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
- \_\_\_\_ 1977. La fiesta patronal o fiesta del pueblo, en la comunidad aymara. *Tecnología y Vida*, Vol. 18, N°2-3: 145-160. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1979. Muerte y ritual mortuorio entre los aymaras. *Revista Norte Grande*, N° 6: 77-94. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1982a. Tecnología Médica Andina. *Cuaderno de Investigación Social*, N° 5: 1-27. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, Chile.
- \_\_\_\_ 1982b. Ayllu y ritual terapéutico. Los santuarios andinos como dispensatorio de salud. *Cuadernos de Investigación Social*, N° 6: 1-38. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, Chile.

- \_\_\_\_ 1983. Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina. En: *Revista Chungará*, N° 10: 165-176. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 1984. Los bailes religiosos del Norte Chileno como herencia cultural andina. *Revista Chungará*, N° 12: 125-134. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 1985. Medicina Andina. *Cuaderno de Investigación Social*, N°13: 1-65. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique. Chile.
- \_\_\_\_ 1988. Salud en el mundo andino. *Revista Enfoques*, N°2: 17-24. Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1989. *La Iglesia Católica entre los Aymaras de Tarapacá- estrategia pastoral*. Editorial Rehue, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1990. La Huilancha al señor. Consultando a la Teología sobre un rito aymara cristiano. *Revista Nutram*. Vol. 6, N° 4: 69-78 Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1991a. Virgen Pachamama - Virgen María. *Revista Nutram*, Vol.7, N° 25: 75-78, Santiago, Chile.
- \_\_\_\_ 1991b. *Mitos y ritos de los Aymaras de Tarapacá*. HISBOL, La Paz. Bolivia.
- \_\_\_\_ 1992a. *Cuando Arde el Tiempo Sagrado*. Serie religión y sociedad. Hisbol, La Paz, Bolivia.
- \_\_\_\_ 1992b. *Aica y la Peña Sagrada*. Ediciones El Jote Errante, Iquique. Chile.
- \_\_\_\_ 1993a. El tramposo engañoso. El zorro en la cosmovisión andina. En *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*. Serie Ciencias Sociales N° 3: 25-34. Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
- \_\_\_\_ 1993b. *Ojo del Condor. Visión aymara del tiempo y del espacio*. Cidsa, Tarapacá, Chile.
- \_\_\_\_ 1995. Bailes y cantos a la virgen: las raíces precolombinas de los peregrinos norteños. En *Comisión pastoral de pastoral de multitudes, santuarios y religiosidad popular*, Santiago, Chile.



- \_\_\_\_ 2000. Fiesta patronal y Huilancha al señor. En *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Serie 2, N° 43: 48-81. Instituto de Estudios Andinos, Perú.
- \_\_\_\_ 2001. El ritual mortuorio de los aymaras de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Revista Chungará*, Vol 2, N° 33: 221-234. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- \_\_\_\_ 2003. *El holocausto del progreso. Los aymaras de Tarapacá*. IECTA, Iquique, Chile.
- Van Gennep, A. 1909. *Les rites de passage*. Nourry, Paris. (Trad. Cast. Los ritos de paso. Madrid, Taurus, 1986).
- Weber, M. 2000. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Franckfurt: Mhor Siebeck.

#### Sitios web

- Datos extraídos de:  
<http://aymarasdechile.blogspot.com/2008/04/las-cruces-de-mayo-la-fiesta-de-la.html>  
 (Revisado el 31-03-2013).
- Datos extraídos de:  
<http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=religiosidadlacruzdemayo>  
 (Revisado el 05/06/2013).

## 8. Anexos

### - Fotografías



Fotografía1: Vista panorámica del pueblo de Socoroma. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía2: Chalta a la vestimenta de las cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia3: Chalta a la vestimenta de las cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia4: Instrumentos y ropa para vestir a las cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira).





Fotografía5: Instrumentos y ropa para vestir a las cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía 6-7: Vestimenta de las cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia8: Cruz descansando en la silla y esperando a las otras cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira)



Fotografia9: Devoto participando en la chalta a las cruces una vez que ya están vestidas. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia10: Alférez lanzando petardos al aire para dar aviso de que la Cruz de Milagro ya esta vestida. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia11: Cruz de Milagro, alférez y devotos caminando al encuentro de las cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira).





Fotografía12: Encuentro y saludos de las cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira)



Fotografía13: Encuentro y saludos de las cruces. (Fotografía: Marcelo Maureira)



Fotografia14: Baile tradicional en casa de los alférez. (Fotografía: Marcelo Maureira)



Fotografia15: Baile tradicional en casa de los alférez. (Fotografía: Marcelo Maureira).





Fotografía16: Tradición de los 7 platos. Mujeres comiendo en el suelo. (Fotografía: Marcelo Maureira)



Fotografía17: Tradición de los 7 platos. Hombres comiendo en mesas. (Fotografía: Marcelo Maureira)



Fotografía18: Hombres y mujeres comiendo en la izquierda, los cantores en el centro, y la banda a la derecha. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía19: Cantores comiendo y tocando guitarra. (Fotografía: Marcelo Maureira)





Fotografía20: Baile “Cuculi” en comunidad. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía21: Cantores en el centro de la ronda del baile “cuculi”. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía22: Devotas tomadas de las manos bailando “Cuculi”. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía: 23: Pablo Humire en Socoroma. (Fotografía: Marcelo Maureira).





Fotografía24: Alférez preparando la chalta dentro de la iglesia. 23:00 horas. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía25: Brindis dentro de realización de la chalta. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía26: Alférez de la Cruz de Yapabelina junto al padre Edgar. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía27: Don Hans junto a Don Mariano orando frente a la iglesia. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia28: Chalta, fogata y alférez frente a la iglesia. 01:30 horas. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia29-30: Quema de ofrenda y rito de agradecimiento. (Fotografía: Marcelo Maureira).





Fotografía31: Rito de agradecimiento. Rocío de vino a la pachamama. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía32: Señora Silvia preparando humitas para la watia. (Fotografía: Marcelo Maureira).





Fotografia33: Preparación de las humitas para la watia. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia34-35: Horno para la watia y su posterior cocimiento con humitas y papas. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía36: Papas, humitas y músicos en el rito de la watia. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía 37: Papas de Socoroma. (Fotografía: Marcelo Maureira)





Fotografia38: La watia esta lista y se comienza a sacar los alimentos. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia39: Primera estación de la procesión de las cruces. Vispera de despedida. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía40: Bendición del padre Edgar a las cruces antes de su partida. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía41: Peregrinación hacía la apacheta. (Fotografía: Marcelo Maureira).





Fotografía42: Parada para almorzar durante la peregrinación. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía43: Acomodación de cruz en la apacheta durante la peregrinación. Cantores acompañan este rito. (Fotografía: Marcelo Maureira).

---

*Fotografia44: Llegada de devotos a la gran apacheta ubicada a 4800 msnm.*



*Fotografia45: Es el pago de los pecados cometidos o mandas pedidas. Son tres vueltas alrededor de la apacheta caminando de rodillas. Las manos en el suelo son para evitar tanto peso en las rodillas.*



*Fotografia46: Descanso de los devotos una vez que llegaron a la apacheta. Muchos duermen en el mismo suelo.*



*(Fotografías: Marcelo Maureira).*

---





Fotografía47: Despedida de la cruz. Padre Edgar hace una oración. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía48: La cruz es adornada previa al retiro de los devotos. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia49: Festejo Día de la Madre (Cruz de Milagro). (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografia50: Sayari Molino. “Matrimonio de viejos” cambiándoles ropa a los devotos. (Fotografía: Marcelo Maureira).





Fotografía51: Sayari Molino. Guascazo a la Señora Libertad por darle mucha orden a su marido. (Fotografía: Marcelo Maureira).



Fotografía52: Sayari Molino. Alférez, “Matrimonio de abuelos” y cantores. (Fotografía: Marcelo Maureira).