

La procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo: memoria, movimiento e identidad en el paisaje andino



Cristina Fontes

Instituto de Ciencias Antropológicas, Grupo Culturalia, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires. Argentina

cristinafontes3@gmail.com

Fecha de recepción: 29/09/2017.

Fecha de aceptación: 30/09/2018

Resumen

En toda la región andina se realizan peregrinajes vinculados al culto mariano donde los lugareños trasladan una imagen de la Virgen entre las capillas de los valles y los santuarios en los cerros. En este trabajo se analizará la procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo con el fin de explorar cómo la interacción de los peregrinos con el paisaje actúa de estímulo permanente para la construcción y transmisión de la memoria social de la comunidad. Asimismo, se examinará cómo el movimiento —particularmente la acción de caminar— y las referencias geográficas en relación a un paisaje habitado se emplean para definir identidades locales. La metodología aplicada consistió en realizar un estudio etnográfico basado en la observación participante y en entrevistas informales a los peregrinos durante la procesión. Además, se entrevistaron personas mayores de la comunidad para recabar datos históricos sobre procesiones pasadas.

Palabras clave

Movilidad
Peregrinación
Memoria
Identidad
Paisaje

The procession of the Virgen del Rosario of Ocumazo: Memory, movement and identity in the Andean landscape

Abstract

Pilgrimages linked to the Marian cult occur throughout the Andes. In these, locals move an image of the Virgin between chapels in the valleys and sanctuaries on mountains. This article analyzes the procession of the Virgen del Rosario de Ocumazo to explore how the interaction of the pilgrims with the landscape acts as a permanent stimulus for the construction and transmission of the community's social memory. It also examines how movement —particularly walking— and geographic references related to an inhabited landscape are used to define local identities. The methodology used for this work consisted of an ethnographic study based on participant observation and informal interviews with pilgrims during the procession. In addition, elderly persons from the community were interviewed to gather historical data on past processions.

Key words

Mobility
Pilgrimage
Memory
Identity
Landscape

La procesion de la Vierge du Rosaire de Ocumazo: Mémoire, mouvement et identité dans le paysage andin

Résumé

Dans toute la région andine se déroulent des pèlerinages liés au culte marial au cours desquels les villageois transportent une image de la Vierge entre les chapelles des vallées et les sanctuaires sur les collines. Dans ce travail nous analyserons la procession de la Vierge du Rosaire de Ocumazo afin d'explorer comment l'interaction des pèlerins avec le paysage agit comme un stimulant permanent pour la construction et la transmission de la mémoire sociale de la communauté. De la même manière sera examiné comment le mouvement - en particulier l'action de marcher - et les références géographiques en relation avec un paysage habité sont utilisés pour définir les identités locales. La méthodologie utilisée a consisté en une étude ethnographique basée sur l'observation participante et des entretiens informels avec les pèlerins pendant la procession. Aussi, les personnes âgées de la communauté ont été interviewées pour récolter des données historiques sur les processions passées.

Mots clés

Mobilité
Pèlerinage
Mémoire
Identité
Paysage

Introducción

Las procesiones¹ vinculadas al culto mariano son parte de la dinámica socioreligiosa de los pueblos que habitan en la quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). En ellas, los peregrinos trasladan una imagen de la virgen en recorridos que unen las capillas situadas en los valles y los santuarios en los cerros. Pese a su orientación actual hacia el culto católico —producto de los procesos de evangelización—, estas peregrinaciones presentan una larga trayectoria histórica que se origina en los desplazamientos vinculados al culto de divinidades andinas en tiempos prehispánicos. Es por esto que, si bien las procesiones actuales han incorporado ideas, figuras y gestos litúrgicos provenientes del cristianismo, continúan manteniendo un núcleo cosmovisional estructurante de origen andino (Merlino y Rabey, 1992; Costilla, 2008-2010) que se evidencia en las prácticas que forman parte de su experiencia religiosa.

La protagonista fundamental de estas procesiones es la imagen de la Virgen María. De acuerdo con van Kessel (1992), cuando la Virgen fue incorporada al universo religioso andino, se le trasladaron algunas funciones de la Pachamama como cuidadora de la vida y de la salud, favorecedora de comerciantes y viajeros y protectora ante los peligros. Sin embargo, y aunque ambas son vistas como “madre universal” para todos los hombres, los pobladores de esta región de los Andes reconocen la diferencia entre ellas: la Pachamama es también madre de toda la flora y la fauna y cuida de la fertilidad, la salud, la alimentación, la vida y el bienestar de los “hijos de la tierra” (van Kessel, 1992: 11). La Virgen, en cambio, solo dispone de manera indirecta sobre la fertilidad del campo y del ganado. Esta diferencia se manifiesta también en los modos de rendirle culto a cada una. Para la Virgen, el homenaje es la misa celebrada en su día y en su honor, oficiada por un sacerdote o un animador, con incienso, lecturas bíblicas, cantos y oraciones litúrgicas. Para la Pachamama, el homenaje es la *challa* realizada al aire libre, sin mediadores.

En este trabajo se analizará la procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo como una práctica espacial producida, actuada y experimentada mediante el cuerpo. En ese sentido, se pondrá el foco en los movimientos realizados por los peregrinos con el fin de analizar no solo las formas corporales que dichos movimientos adoptan sino también los significados que se les atribuyen (*cfr.* Coleman y Eade, 2004). Asimismo,

se privilegiará el conocimiento subjetivo obtenido a partir de la interacción perceptual con un entorno en el cual se despliegan las experiencias actuales, pero que también guarda registro de las experiencias de las generaciones pasadas (Ingold, 1993).

Los objetivos del trabajo son dos. El primero consiste en explorar cómo la interacción de los peregrinos con el paisaje por el que viajan actúa como un estímulo permanente para la construcción y transmisión de la memoria social de la comunidad. El segundo es examinar cómo el movimiento —particularmente la acción de caminar— y las referencias geográficas en relación a un paisaje habitado se emplean para definir identidades locales. Para realizar este análisis se partirá de una perspectiva anclada en la antropología de la experiencia, cuya formulación pertenece a Turner (1982, 1985) y que luego fuera retomada por otros antropólogos como Bruner (1986) y Jackson (1989, 1996, 1998). De acuerdo con estos autores, la experiencia no estaría constituida solo por un conjunto de datos sensoriales o de conocimientos, sino que implica la existencia de un ser activo quien, además de participar en la acción, le da forma y reflexiona sobre la misma.

Los estudios sobre la relación que existe entre el espacio y la memoria son de larga data. Ya en sus textos clásicos, Halbwachs (1925, 2004) proponía que la memoria colectiva no puede existir sin estar referida a un contexto espacial y social específico que le provea a los sujetos una imagen de relativa estabilidad sobre la cual evocar sus recuerdos. Estos “marcos espaciales” de interpretación prestan atención a “cómo los grupos graban su forma en el suelo mismo” (Ramos, 2011: 133) y a cómo estructuran sus recuerdos en base a las relaciones de intersubjetividad y afectividad que establecen con un sistema de lugares y una geografía conocidos. De acuerdo con Connerton (1989), estas memorias se sostienen y acuerdan a través del tiempo de manera explícita o implícita en diversos niveles de experiencia —ya sea mediante prácticas corporales o en interacciones rituales— en los que el pasado y el presente se interconectan y hacen posible el recuerdo en común.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, en este trabajo se tomará la definición de memoria social propuesta por Abercrombie, como “formas corporizadas (*embodied ways*) por las que la gente se constituye a sí misma y a sus formaciones sociales en acciones e interacciones comunicativas, haciéndose a sí misma al hacer, más que heredar su pasado”² (Abercrombie, 1998: 21).

Teniendo en cuenta la diversidad de enfoques con los que se ha analizado la noción de identidad en las ciencias sociales, en este texto esta será entendida como un proceso de identificación de sí mismo y de otros, fundamentalmente situacional y contextual (Brubaker y Cooper, 2001). En ese sentido, se priorizará su análisis en tanto una categoría de la práctica utilizada por los sujetos para dar “sentido a sí mismos, a sus actividades, a los que comparten con, y a lo que los diferencia de otros” (Brubaker y Cooper, 2001: 34). Se pondrá el foco en la influencia que el paisaje tiene en su construcción, tomando como eje las relaciones de intersubjetividad que los peregrinos establecen con él y las prácticas corporales desplegadas al transitarlo (Tilley, 1994, 2006; Göbel, 2000-2002).

En la literatura especializada en el área geográfica andina, la relación de sus pueblos con el paisaje fue tomada como objeto de estudio en diversos trabajos que dieron cuenta de las particulares relaciones y construcciones sociales del espacio. Respecto a este texto, son especialmente significativas las investigaciones de aquellos autores que se han centrado en el estudio de la sacralidad del paisaje andino y en cómo lo experimentan quienes lo transitan (Allen, 1981; Martínez, 1983, 1989; Cruz, 2006, 2009, 2012; Gil García y Fernández Juárez, 2008; Choque y Pizarro, 2013). En el noroeste argentino, la percepción, concepción y vivencia de los pueblos andinos respecto al paisaje habitado han sido estudiadas tanto desde la antropología como desde la arqueología. En Jujuy,

autores como Bugallo (2009a, b) y Vilca (2009) han observado cómo ciertos rasgos del paisaje lo marcan simbólicamente como un ámbito sacralizado. En ese sentido, los cerros y los santuarios de los cultos marianos forman parte del sistema de creencias que caracteriza esta zona andina, en el que coexisten y conviven dos tradiciones religiosas y dos sistemas interpretativos que interactúan entre sí, sin que lleguen a cristalizar en una estructura religiosa sincrética (Costilla, 2008-2010). A este respecto, Ceruti (1999, 2001, 2003) y Cruz y Jara (2011) —desde la arqueología—, han documentado la localización de diferentes santuarios de altura como espacios de sacralización dentro del mundo ceremonial andino. Por su parte, otros autores como Cruz (2005) y Forgione (2005) han indagado sobre la percepción y concepción que tienen los habitantes de esta región andina sobre ciertos sitios del paisaje y su vinculación con seres no humanos pertenecientes a otros ámbitos cosmológicos.

Las peregrinaciones en los cerros en los Andes se han estudiado desde diferentes abordajes. Debido a la gran cantidad de autores que han escrito sobre este tema, solo se mencionarán aquí aquellos que resultan más relevantes respecto a la presente investigación: desde una perspectiva etnohistórica, Rostworoski (1992, 2003) ha analizado las procesiones andinas actuales buscando semejanzas con los antiguos desplazamientos rituales incaicos. Por su parte, van Kessel (1992) las ha descrito como expresión de la religiosidad popular de sus participantes, concepto que también es aplicable en el presente trabajo en tanto remite a una “religión practicada” (Costilla, 2010: 249) y destaca los modos de manifestar la religión católica en un contexto geográfico concreto. Asimismo, resultan particularmente interesantes las observaciones de Sallnow (1981, 1987) en Perú sobre el rol de la peregrinación como una práctica ritual en la que se ponen de manifiesto cuestiones políticas y de competencia intra e intercomunitarias. En el noroeste argentino, la mayoría de los trabajos antropológicos y arqueológicos sobre las peregrinaciones en la quebrada de Humahuaca se ha concentrado en el estudio de procesiones regionales que congregan gran cantidad de participantes, en particular las celebradas en honor a la Virgen de Copacabana durante Semana Santa en las localidades de Tumbaya y Tilcara. Estas han sido analizadas ya sea desde un punto de vista etnoarqueológico (Ceruti, 2011), etnomusical centrado en las bandas de *sikuris* (Cortázar, 1965; Lafón, 1967; Machaca, 2004) o etnohistórico considerándolas (siguiendo a Mauss) fenómenos sociales totales (Zanolli *et al.*, 2010; Costilla, 2010, 2014). Sin embargo, no se conocen estudios que se hayan focalizado específicamente en la práctica de caminar dentro del contexto ritual de la procesión y en las implicancias y significados que esta acción tiene para los peregrinos, por lo que el presente trabajo constituye un aporte original a los estudios sobre el tema.

La metodología empleada en esta investigación se ajustó a la sugerida por Sheller y Urry (2006) para el estudio de prácticas que se basan fundamentalmente en la movilidad de los actores, como son las peregrinaciones. Esta metodología consistió en realizar una “etnografía móvil” (Sheller y Urry, 2006: 217) la cual implicó caminar junto con los peregrinos con participación activa en los patrones de movimiento que formaron parte del recorrido, entrevistas informales durante la marcha y el registro y análisis simultáneo de sus movimientos con la ayuda de fotografías y filmaciones. Se realizaron, además, entrevistas a personas mayores de la comunidad para recabar datos sobre procesiones pasadas.

La estructura general de este trabajo consta de tres partes. En la primera, se realiza una descripción de la localidad rural donde fue desarrollado el estudio, de su fiesta patronal y de los puntos más importantes que forman parte del recorrido de la procesión. En una segunda parte, se analizan las prácticas corporales y espaciales de los peregrinos en relación al paisaje y cómo estas se articulan con la memoria social de la comunidad. Finalmente, se analizan diversas expresiones identitarias locales que se ponen de manifiesto en determinados momentos de la procesión.

El lugar y la fiesta

El escenario etnográfico es Ocumazo,³ una pequeña comunidad rural ubicada 18 km al sudeste de la ciudad de Humahuaca (Jujuy). El poblado se encuentra en el fondo de un valle fértil atravesado por el río Calete, en cuyas márgenes se extienden parcelas de cultivo de frutas y hortalizas, que son destinadas tanto para el autoconsumo como para su comercialización en los mercados locales. Para llegar a la comunidad es preciso cruzar los cerros que la rodean, ya sea en auto (por medio de sendas vehiculares de tierra y ripio) o a pie. Si bien el censo comunal⁴ registra unas 36 familias, la población estable no supera las 15. Al igual que ocurre en otras comunidades de la Quebrada, esto se debe a la gran movilidad de sus pobladores, vinculada a oportunidades laborales o educativas. Algunos de ellos incluso tienen dos casas: viven unos días de la semana en Humahuaca (donde algunos realizan otras actividades con las que contribuyen al ingreso familiar) y otros días en la comunidad, dependiendo del régimen escolar de los hijos o de los trabajos que haya que hacer en el campo. Otros pobladores han migrado y viven en lugares más alejados como la mina El Aguilar, Palpalá, San Salvador de Jujuy o incluso Buenos Aires, pero mantienen el vínculo con la comunidad mediante la participación en las tareas agrícolas y la asistencia a las fiestas patronales, en especial las celebraciones a la virgen tutelar del lugar.

Con muy pocas excepciones, la adscripción religiosa de los ocumazeños es el catolicismo. La patrona de la comunidad es la Virgen del Rosario, una de las imágenes tradicionales del culto mariano. La elección de esta virgen por parte de los pobladores de Ocumazo fue totalmente aleatoria y no guarda relación con un fenómeno de aparición o con una revelación divina ante alguno de sus habitantes. En realidad, la imagen que se encuentra en la capilla fue un regalo de bodas que recibió una de las mujeres de la comunidad en 1917 y que luego donó para que fuera entronizada en ese lugar.⁵

Aunque el día de la Virgen es el 7 de octubre, la fiesta patronal se organiza de tal manera que la procesión y los festejos subsecuentes tienen lugar el primer fin de semana posterior a esa fecha. La celebración se inicia con el rezo de una novena en la capilla y cada día las oraciones a la virgen son ofrecidas por diferentes sectores de la comunidad: la comisión directiva, la escuela local, los agricultores y ganaderos y aquellos miembros de la comunidad que no viven en Ocumazo (residentes humahuaqueños, residentes aguilareños, residentes en San Salvador de Jujuy, en Buenos Aires). Una vez terminado el servicio, la capilla se transforma en una sala de reunión donde los feligreses comparten un refrigerio, debaten los detalles de la preparación de los festejos y terminan de definir los aportes en dinero o en especies con los que contribuirá cada miembro de la comunidad.⁶ El décimo día, como punto máximo de las prácticas litúrgicas de la fiesta, se realiza una procesión que dura toda la jornada y en la que los peregrinos transportan la imagen de la Virgen a través de los cerros y campos de altura hasta llegar al santuario⁷ del cerro Negro⁸ y luego la llevan de regreso hasta la capilla de la comunidad. Ese día, se celebra la vuelta de la virgen con bailes, *cuarteadas*⁹ y bandas de sikuris. Al día siguiente, un sacerdote procedente de Humahuaca celebra una misa por la mañana y, luego, continúan los festejos con comidas, partidos de fútbol, juegos recreativos, música y bailes populares.

La procesión y el resto de las actividades de la fiesta patronal son organizadas por diversas comisiones que se designan en las asambleas comunitarias: una de ellas se encarga de conseguir los insumos necesarios para la procesión y de los arreglos y la decoración de la capilla; otra se encarga de la cena del cierre de las festividades; otra, de los festejos posteriores a la procesión, etc. Una parte importante del trabajo de organización consiste en la redacción y distribución de un programa de la fiesta entre todas las personas que pertenecen a la comunidad, residan o no de manera permanente en ella. El hecho de no recibirlo puede ser entendido como una exclusión intencional, lo

cual da origen a reclamos y discusiones que, aunque giran en torno a la participación en la celebración, en realidad remiten a cuestiones políticas dentro de la comunidad. Es importante recordar que la fiesta actúa como ritual convocante para los migrantes, quienes, mediante su concurrencia, reafirman su sentido de identidad y de pertenencia comunitaria. En ese sentido, y a semejanza de lo observado por Albó entre los aymaras de Bolivia, para los migrantes la concurrencia a la fiesta patronal constituye una “primera peregrinación” (Albó, 1991: 239) hacia la comunidad de origen, mediante la cual no solo manifiestan su devoción a la Virgen tutelar sino su deseo de seguir siendo considerados ocumazeños. Por lo tanto, no recibir la invitación implica no solo ser excluido de los festejos sino, además, no ser reconocido como miembro activo de la comunidad. Esto puede tener repercusiones prácticas directas ya que, según el Estatuto de Convivencia de Ocumazo, los migrantes “que se vayan por un tiempo” no dejan de pertenecer a la comunidad pero, a su regreso, esta “evaluará su participación a los beneficios de dicho momento”.¹⁰ Al mismo tiempo, la concurrencia a la fiesta es una oportunidad para exhibir su progreso económico, que se demuestra con la exhibición de camionetas nuevas o la donación pública de elementos para la fiesta durante las reuniones comunitarias que se celebran al finalizar las novenas.

Dos comunidades cercanas a Ocumazo —Uquí y Pucara— también realizan celebraciones en honor de la Virgen del Rosario en su día pero, a diferencia de Ocumazo, estas solo obedecen al calendario litúrgico y no forman parte de sus respectivas fiestas patronales. Los pobladores de Uquí le rinden homenaje a la Virgen del Rosario de San Nicolás y los de Pucara a la Virgen de Fátima (formalmente Nuestra Señora del Rosario de Fátima). Como parte de la festividad, estas comunidades organizan otras dos procesiones en las que los peregrinos recorren los cerros llevando una imagen de la Virgen sobre sus hombros. En el caso de la procesión de Uquí, esta también peregrina hasta el santuario ubicado en el cerro Negro mientras que el punto de destino para la procesión de Pucara es la capilla de Ocumazo. Esta combinación de festejos y lugares permite coordinar los tres itinerarios de manera tal que los contingentes se encuentren en un determinado sitio a una hora fijada con antelación por las comisiones organizadoras de cada comunidad. La procesión de Ocumazo se reúne con los peregrinos de Uquí en el santuario del cerro Negro al mediodía y, al atardecer, en su camino de regreso, se encuentra con la procesión procedente de Pucara en el cruce de la quebrada de Chisca con el río Caleta para luego avanzar juntas hasta la capilla de la comunidad (Figura 1). Para los peregrinos de Ocumazo, el itinerario implica subir los cerros que rodean el poblado y transitar por caminos que atraviesan quebradas y campos de altura durante unas seis horas hasta llegar al cerro Negro. Si bien el trayecto de la procesión parece corto si se unen los puntos de partida y de destino con una línea recta (aproximadamente unos 8 km), es importante destacar que la bidimensionalidad de un mapa no permite apreciar en su justa medida las dificultades del terreno y, en consecuencia, el tiempo necesario para recorrerlo. Por este motivo, es habitual que los pobladores midan esa distancia en horas, tomando como referencia su propia experiencia como caminantes en ese paisaje. Esto marca una diferencia sustancial con los peregrinos de las otras dos comunidades, quienes pueden acceder al santuario o al punto de encuentro prefijado utilizando caminos vehiculares.



Figura 1. Mapa de la zona en el que se señalan las comunidades involucradas en la procesión y los puntos de encuentro. Reelaboración de la autora sobre Google Maps. Disponible en <https://www.google.com.ar/maps/@-23.2557335,-65.2576115,24541m/data=!3m1!1e3>

La capilla local es el punto de partida de la procesión. Allí, la imagen de la Virgen que ha estado presente en todas las novenas es introducida dentro de una urna de vidrio y madera la cual será transportada en andas por dos portadores gracias a un palanquín. La marcha es encabezada por un peregrino que porta un estandarte con el que la procesión identifica su lugar de procedencia. A este le siguen los portadores con la imagen de la Virgen y, detrás de ella, el resto de los peregrinos ya que se considera una falta de respeto caminar delante de la imagen. Cierra la marcha uno de los peregrinos quien lleva de las riendas un caballo sobre el que transporta los víveres e insumos para los participantes. Con excepción de los puntos de encuentro prefijados, no existen estaciones preestablecidas para descansar o rezar. Los altos en la ruta se realizan de acuerdo con el cansancio de los caminantes y tras evaluar el tiempo de marcha, la distancia recorrida y el camino que queda por recorrer. Cada una de estas pausas finaliza con la detonación de una bomba de estruendo que tiene como objetivo anunciar, mediante el sonido, la ubicación aproximada del grupo de peregrinos a los participantes de las otras dos procesiones. Es interesante destacar que los mismos sectores que forman parte del recorrido de la procesión son considerados por los pobladores como “salvajes” y, por lo tanto, peligrosos ya que se trata de lugares deshabitados, alejados del espacio de la comunidad. No obstante, durante la peregrinación, esta peligrosidad es conjurada por la imagen de la Virgen que transportan. Esta convierte la ruta de la procesión en “camino bendecido”, y así revierte con su sola presencia el significado atribuido habitualmente a estos parajes.¹¹

El santuario en el que confluyen las procesiones de Ocumazo y de Uquí se encuentra ubicado en el cerro Negro, equidistante unos 8 km de ambas comunidades. Al igual que fue observado con otros santuarios de altura de la zona de la Quebrada (*cfr.* Ceruti, 2011), las construcciones católicas actuales (que en este caso consisten solo en un pequeño altar de cemento con un techado de cañas) han sido erigidas en las inmediaciones de antiguos corrales y muros de piedra que actúan como registro histórico de un paisaje vivido, habitado y transitado (*cfr.* Ingold, 1993, 2000). Aunque la mayoría de los lugareños coinciden en el dato de que la procesión es relativamente reciente (comenzó a celebrarse hace aproximadamente unos veinte años), las versiones dadas por los entrevistados que justifican el lugar de emplazamiento del santuario difieren significativamente.

Algunas hacen referencias a cuestiones de índole práctica y administrativa vinculadas a la presencia misionera claretiana en la zona. Según estas versiones, la Prelatura de Humahuaca habría tenido la intención de construir una capilla en un lugar donde pudieran celebrar los servicios religiosos tanto los pobladores del cerro Negro como los del vecino cerro Capla, pero la migración hacia los centros urbanos de Uquía y Humahuaca dejó sin pobladores esa zona e hizo que se desistiera de la construcción. Así, el santuario quedó como un recordatorio del lugar elegido originalmente. Una segunda versión alude a cuestiones prácticas y se justifica la elección del lugar por considerarlo un punto geográfico equidistante de las dos comunidades participantes. Finalmente, una tercera versión afirma que la elección del lugar fue hecha por un animador¹² y catequista de la comunidad de Uquía, devoto de la Virgen del Rosario de San Nicolás, a quien se le apareció la imagen de esta virgen en el cerro Negro durante un sueño. En la quebrada de Humahuaca es frecuente encontrar que el origen de varias procesiones se vincula con fenómenos de apariciones de la virgen en los cerros, tal como ocurre con la Virgen de Copacabana en la zona de Punta Corral (departamentos de Tumbaya y Tilcara) (Zanolli *et al.*, 2010; Costilla, 2010). El lugar donde se produjo la aparición determina el emplazamiento de un santuario (un pequeño altar o una capilla católica), que constituye el punto de llegada de los peregrinos y hacia el que es trasladada una imagen de la virgen.

No obstante, e independientemente de la versión que se escoja, es importante destacar la elección del cerro Negro como el lugar para construir el santuario. Según recordaban algunos peregrinos, este cerro contenía algún tipo de depósito mineral (baritina¹³) que había sido explotado en un pasado reciente por una compañía minera. Esta localización de santuarios de altura en asociación con instalaciones mineras localizadas en los mismos cerros también fue observada por Cruz (2012) en Bolivia. Tal como ocurre en otras regiones andinas (Albó 1991; Absi 2004; Bouysse-Cassagne 2004; Cruz, 2005, 2012), para los pobladores de esta zona de los Andes, las minas son espacios peligrosos donde se originan los metales por intervención diabólica y donde los hombres realizan ritos y pactos con el Tío¹⁴ para obtener fortuna. De ellas emana una energía potente que puede ocasionar enfermedades, pero que también puede otorgar beneficios, sobre todo de orden económico. Pero en el cerro Negro, la presencia del diablo no se limita al interior del antiguo socavón, sino que se extiende también a las zonas aledañas, asociada con determinados lugares del paisaje circundante. Uno de ellos es la hondonada que se encuentra en la base del cerro y que es el trayecto obligado para los caminantes que desean llegar a la zona de los valles (Caspalá, Santa Ana) desde Capla. Debido a sus características físicas (un cañón angosto y profundo entre dos cerros) y a su cercanía con la mina, es vista como un lugar especialmente amenazante para los que caminan por la zona y por el que hay que transitar tomando ciertos recaudos para evitar encuentros inesperados con el Tío o con alguno de sus acólitos. Asimismo, en las cercanías del cerro Negro existe otro tipo de construcciones rituales que preceden al emplazamiento del actual santuario y que también están relacionadas con la presencia del maligno, como es el mojón del Carnaval. En ese lugar, cada febrero los pobladores de Capla comienzan los festejos rituales desenterrando al diablo, que allí se encuentra. Esta fuerte carga simbólica otorgada al cerro y a sus alrededores parece encontrar su contrapeso mediante el emplazamiento del santuario mariano y con las peregrinaciones que lo tienen como destino. Siguiendo a Albó (1991), la virgen aparece entonces como la contraposición del diablo y como una fuerza animante relacionada con el Dios cristiano que controla la potencia y las acciones del primero.

Memoria, paisaje y movimiento

El peregrinaje es una práctica intrínsecamente espacial: implica viajar, elegir rutas, destinos, puntos de salida y de llegada. Pero también conlleva el tránsito por un paisaje con el que los peregrinos establecen y desarrollan una relación intersubjetiva, a partir del movimiento y de la percepción de los elementos que forman parte de su geografía.

En las procesiones andinas que cruzan los cerros es muy difícil caminar sin mirar constantemente el suelo que se pisa, ya que es necesario buscar los espacios libres del terreno donde se puedan apoyar firmemente los pies y evitar los pinchazos de las plantas cercanas. A lo largo del recorrido de la peregrinación hasta el cerro Negro, el cuidado necesario para avanzar en el terreno —muchas veces en pendiente y tapizado de piedras sueltas—, requería una concentración física y mental que era totalmente absorbida por la inmediatez de la acción (*cf.* Slavin, 2003). Al mismo tiempo, el camino estaba atravesado por una serie de quebradas¹⁵ de profundidad variable que era necesario cruzar, descendiendo hasta el fondo y volviendo a subir para alcanzar el terreno plano del otro lado (Figura 2). La mayor dificultad consistía en encontrar un sendero que permitiera hacerlo llevando la Virgen a cuestras, sin que se cayera la imagen ni sus portadores. Esto demandaba maniobras complicadas en las que colaboraban otros peregrinos ayudando con sus manos a sostener la imagen en el cruce. Cuando se volvía a subir, la dificultad residía en coordinar entre los dos portadores los pasos de avance en subida sobre un terreno empinado. En ese momento, su atención debía repartirse entre encontrar un lugar donde apoyar firmemente los pies para subir, mantener el equilibrio con el peso de la imagen de la Virgen que oscilaba sobre sus hombros y coordinar la dirección y la extensión de los pasos con el otro portador para no caerse. Todos estos movimientos debían, a su vez, ser ajustados y modificados con cada relevo de los portadores. Esta atención altamente focalizada en la acción de caminar, vinculada a la interacción individual y colectiva con el suelo que se pisaba, generaba en los peregrinos una memoria corporal mediante la cual el paisaje era cartografiado internamente (*cf.* Slavin, 2003); de este modo, se creaba, en el proceso, una suerte de “mapa corporizado” sobre las posibilidades y dificultades del lugar que transitaban. Dicho “mapa” era evidente en algunos peregrinos que habían participado de procesiones anteriores, ya que les permitía elegir los mejores lugares para pasar con la Virgen y evitar otros que habían experimentado como particularmente peligrosos. Al mismo tiempo, constituía un poderoso dispositivo mnemónico con el que podían orientarse en el paisaje tomando como referencia la silueta de los cerros en el horizonte (“yo sé que ese cerro que es así ‘parado’¹⁶ me tiene que quedar a la derecha”. Tomás Q., 50 años). Tal como señalan Casey (1996) y Connerton (2011), esto se debía a que el caminante transfería el sistema de coordenadas diádicas alojado en su propio cuerpo (arriba/abajo, derecha/izquierda, adelante/atrás, adentro/afuera) hacia las estructuras topográficas del paisaje que transitaba. Y era precisamente esta referencia con el propio cuerpo lo que hacía que este tipo de memoria espacial fuera tan eficaz y pudiera ser recuperada rápidamente para encontrar el camino en la procesión actual.

Sin embargo, este mapa no era solo una construcción basada en una experiencia corporal puramente subjetiva. En él también confluían elementos que formaban parte de un conjunto de memorias colectivas, asociadas a la presencia de viejos corrales de piedra o de antiguos puestos de pastoreo que actuaban como hitos materiales en el trayecto. Cada uno de estos lugares era, tal como plantea Casey, un “contenedor de experiencias” (2000: 186) al que los peregrinos remitían sus propios recuerdos sobre quién pastoreaba allí sus animales, los años en que lo hizo y también sus memorias afectivas de los lazos que tenían con esa persona. En ese sentido, la ruta de la procesión despertaba en sus participantes un cúmulo de recuerdos originados en el entrelazamiento de sus propias historias de vida con las de aquellos con quienes compartían (o habían compartido) la experiencia de habitar un mismo paisaje y un modo de vida similar (Ingold, 2000; *cf.* Martínez, 2014).



Figura 2. Peregrinos de Ocumazo atraviesan una quebrada. Foto de la autora.

El movimiento inherente al peregrinaje no está compuesto solo por la acción específica de caminar durante largas horas hasta llegar a un destino prefijado sino también por la quietud de las pausas en la marcha. En esos momentos de la procesión, los peregrinos llevaban a cabo una serie de prácticas vinculadas con el aspecto ritual religioso del peregrinaje y la devoción a la Virgen, lo que hacían siguiendo un estricto protocolo. Todos los descansos comenzaban con el depósito de la imagen —cubierta previamente por un poncho llevado *ex profeso*— sobre una superficie relativamente plana del terreno. Una vez repuestos del cansancio de la marcha, uno de los participantes conducía un pequeño servicio religioso en el que se pedía a la Virgen (invocada como “mamita”) por la seguridad de los peregrinos en su camino al santuario y por la unión y bienestar de la comunidad. Pero, enlazados de manera natural con estas prácticas religiosas, se podían observar otros pequeños gestos rituales que formaban parte de las actividades cotidianas de los peregrinos y que también eran realizados en el transcurso de la procesión. A diferencia de la circunspección que rodeaba las acciones hechas en honor a la Virgen, estas prácticas se realizaban de una manera espontánea y relajada que se reflejaba incluso en la corporalidad de los ejecutantes. Estas incluían la distribución de hojas de coca y de bebidas entre los caminantes por parte de uno de los miembros de la comisión de festejos y las *challas* o libaciones que, de manera individual, hacía cada uno de los peregrinos como ofrenda a la Pachamama. La ronda de bebidas (no necesariamente alcohólicas) se hacía siempre de la misma manera: se le ofrecía un vaso al peregrino y la persona que lo entregaba (uno de los miembros de la comisión encargada del aprovisionamiento de los participantes de la procesión) permanecía de pie, a un costado, hasta que el peregrino lo vaciaba y se lo devolvía. El vaso no podía ser entregado o pasado a otra persona.¹⁷ Por su parte, el peregrino realizaba una rápida libación, volcando a la tierra un poco del líquido como ofrenda a la Pachamama antes de beberlo. Este gesto podía ser acompañado de una invocación como “gracias, Pachamamita, santa madre tierra”. Si el peregrino no quería beber todo el contenido, arrojaba el resto del líquido al suelo, pero el vaso siempre se debía devolver vacío.

Las pausas de descanso daban, además, la oportunidad para charlar informalmente sobre diferentes aspectos de la procesión actual, y evaluar el tiempo y ritmo de marcha en comparación con los de procesiones anteriores. De este modo, los peregrinos compartían sus recuerdos con aquellos que los escuchaban quienes, a su vez, integraban estas historias a sus propias experiencias del viaje, de tal modo de establecer nuevas

asociaciones entre el pasado y la procesión que estaban realizando. El proceso daba origen a una nueva narrativa que, al regresar, sería compartida con el resto de los miembros de la comunidad. En ese sentido, siguiendo a Halbwachs (2004), la memoria oral de la procesión no estaba basada en una única historia legitimada por la tradición, sino que era permanentemente construida a partir de diferentes versiones producidas dialógicamente al compartir los recuerdos y vivencias de unos con los de otros. Dichas versiones no eran el resultado de una creación individual ni la expresión de un punto de vista subjetivo sino que surgían en el campo de la intersubjetividad que se desplegaba en la experiencia misma de la procesión (Jackson, 1998, 2002).

Este modo experiencial de construir y transmitir la memoria de la procesión se evidenciaba también en las diferentes narrativas en torno a sus orígenes. Aunque varios de los peregrinos de Ocumazo ya habían participado de esta procesión anteriormente, la mayoría de ellos no podían decir por qué se dirigían a ese lugar. Solo afirmaban que “siempre se ha venido aquí, desde la época de los abuelos... ¡y más!” lo que contradecía los orígenes relativamente recientes de la peregrinación actual asociados al emplazamiento del santuario. Pero, a partir de los relatos de las personas mayores de la comunidad, se puede entender que los peregrinos podrían estar asociando su propia experiencia de peregrinar en los cerros con otras procesiones que se hacían en la zona y de las que también participaban diferentes comunidades trasladando sus imágenes locales. Algunas de las más antiguas eran las rogativas a Santa Bárbara, figura del panteón católico asociada con las tormentas y con el rayo en su doble sentido: como protectora del mismo y de la productividad de las chacras y la fertilidad en general (Gisbert, 1980; Bugallo, 2009b). La imagen de Santa Bárbara era retirada de la iglesia de Humahuaca y, a pedido de los pobladores, era trasladada a través de los cerros hasta las diferentes comunidades para pedir agua para los cultivos y los animales en épocas de sequía. Doña Mercedina, una ocumazeña de 75 años, recuerda estas rogativas de la siguiente manera:

Cuando no llovía, cuando había mucha sequía, la sacaba el padre... Y la llevaban a Portillo, para ahí arribita nomás, al altito. Y después de ahí bajaba gente a la misa.

La hemos llevado a Ocumazo y desde ahí la han pedido los de Capla. Y después han pedido también para Pucara y han llevado allí. Así es... adonde pedía la gente, la llevaban.

Otras procesiones, que antiguamente se realizaban cuando las comunidades todavía no contaban con capillas locales, eran los Misachicos, que tenían como destino la iglesia de Nuestra Señora de la Candelaria en Humahuaca. A semejanza de lo que ocurre con la actual procesión, grupos de peregrinos procedentes de las distintas localidades de la zona caminaban llevando en andas la imagen de un santo (perteneciente a una de las familias de cada comunidad)¹⁸ en la fecha de su celebración. Según doña Paula, 73 años, pobladora de Ocumazo:

Antes, como no había iglesias y no había muchos padres que salían al campo, y entonces traían a Humahuaca. [...]. Ahí hacían pasar la misa, toda la gente... ¡antes era devota la gente! Caminando... de todas partes bajaban a Humahuaca: de San Andrés, de Cianzo, de Ocumazo... Y venían de todos lados y tenían sus imágenes, sus santitos...

Ninguno de los peregrinos que participaba de la procesión actual conocía con exactitud estos antecedentes históricos ni tampoco podía expresarlos discursivamente. Sin embargo, mediante la experiencia corporal y espacial de peregrinar en los cerros eran capaces de relacionarse con el pasado de la comunidad y establecer asociaciones entre su propia experiencia y la de aquellos que los antecedieron, aun cuando no se tratara de la misma procesión. En ese sentido, tal como plantea Connerton (1989), esta

memoria basada en la praxis proporcionaba un modo concreto y seguro de transmitir la memoria colectiva y religiosa de la comunidad ante las diferencias y contradicciones que planteaban las prácticas discursivas.

La procesión como escenario de expresiones identitarias

Según Albó, “la identidad comienza con el reconocimiento y aceptación de la propia personalidad, pero tiene enseguida su expansión social natural al sentirse parte del grupo social básico de referencia, de un nosotros”. Su construcción se realiza mediante la participación del individuo en procesos de interacción social, incluyendo actos simbólicos dentro de contextos ritualizados “que permiten el aglutinamiento e inclusión de las antiguas formas de ser y las memorias de los territorios de origen” (Albó, 1999, citado en Choque y Pizarro, 2013: 59). En ese sentido, la procesión en los cerros constituye un escenario ideal en el que se ponen en evidencia diferentes aspectos constitutivos de las identidades locales de sus participantes.

Independientemente del lugar de pertenencia, el simple acto de caminar en la procesión aglutinaba a los participantes de las tres comunidades bajo una identidad común de peregrinos en la que los movimientos y prácticas corporales empleadas para transitar por el paisaje se entrelazaban con el significado espiritual y emocional que el viaje tenía para ellos. En el caso de los peregrinos de Ocumazo, la familiaridad con el paisaje, el conocimiento práctico y la capacidad física para caminar en una topografía difícil eran recursos indispensables con los que debían contar para poder llegar hasta el santuario. A esto se sumaba la voluntad y la decisión personal de cumplir con una penitencia, ya fuera para pedir un favor a la Virgen, para agradecer una petición que ya había sido otorgada o para ser perdonados por los pecados cometidos. La conjunción de estos dos elementos (el esfuerzo físico que demandan las largas horas de marcha y la noción de penitencia asociada al mismo) reflejaba el sacrificio personal y la participación en el esfuerzo colectivo de la procesión que todo peregrino debía estar dispuesto a hacer. En ese sentido, la distancia y las dificultades del terreno o de la ruta a recorrer no eran vistas como obstáculos sino como elementos deseables que validaban su condición de peregrinos y aumentaban el mérito de su participación (*cfr.* Arellano, 2007). A su vez, esto les permitía distinguirse de los de Uquí y de Pucara quienes caminaban hacia el santuario utilizando una senda vehicular (“Ellos vienen por el camino de camionetas... ¡es más fácil! Nosotros tenemos que cruzar los cerros”, Carlos F., 52 años).

Esta asociación del sacrificio personal con el esfuerzo físico de la marcha también fue mencionada durante el pequeño servicio religioso del que participaron ambas procesiones en el santuario pero, en esa oportunidad, el oficiante —que pertenecía al grupo de peregrinos de Uquí— utilizó el mismo argumento para diferenciarse de los miembros y predicadores de las iglesias evangélicas de la zona, a quienes denominó “biblistas”: “conocen mucho la Biblia, la leen mucho y nosotros no tanto, ¿no? Pero ellos no practican como nosotros, que venimos hasta el cerro a adorar a nuestra Santa Patrona”. No obstante, es interesante destacar que con este último argumento no se excluía al resto de los miembros de la comunidad que no participaron de la procesión, ya que durante el servicio se pidió a la Virgen “por los que hemos venido hasta aquí y por los que no han podido venir”. Conforme a lo descrito, siguiendo a Choque y Pizarro (2013), se puede observar cómo un mismo argumento identitario era manipulado por diferentes actores, de acuerdo con un contexto específico y según las percepciones que cada uno de ellos tenía sobre la misma situación. Para los ocumazeños, peregrinar hasta el cerro Negro, transitando por una topografía difícil los distinguía de los peregrinos de las otras procesiones. Por su parte, el oficiante, mediante la adopción de un “igualitarismo pragmático” (Cohen, 1985: 35) fundamentado también en la práctica de caminar y en

el esfuerzo corporal, era capaz de establecer un límite entre un “nosotros” identificado con la fe católica y un “otro” referido a “los evangélicos”. Al mismo tiempo, este discurso le permitía alimentar el sentido de integridad del grupo basado en un conjunto de símbolos y valores compartidos (Cohen, 1985) que se hallaban condensados en la misma acción de peregrinar.

Esta identidad temporal como peregrino era atravesada, a su vez, por otras identificaciones más permanentes con una determinada comunidad o con un sitio de pertenencia. Tal como señala Karasik, la referencia geográfica —o “ser de un lugar” (2006: 474)— es una forma muy extendida en Jujuy para indicar la pertenencia a un ámbito socioambiental particular (quebradeños, vallistos, puneños) o a una localidad (tilcareños, humahuaqueños). La primera de estas categorías está estrechamente asociada a especificidades medioambientales, a las prácticas y modos de vida relacionados con ellas y a lazos relacionales y familiares que dan origen a una identidad vinculada con un lugar y un paisaje en particular (*cf.* Göbel, 2000-2002). Sin embargo, en determinados contextos, esta identidad pasa a un segundo plano y afloran otras identidades colectivas referidas más específicamente a la localidad. En el caso de Ocumazo, sus pobladores se autodefinen mayormente como “quebradeños”, lo cual implica un modo de vida basado fundamentalmente en el trabajo de la tierra, la cría de pequeños rebaños de cabras y ovejas y en una movilidad en el paisaje relacionada con ambos tipos de actividades que forma parte de la memoria social de la comunidad. No obstante, en determinados ámbitos en los que deben interactuar de manera formal y protocolar con otros —ya sean otros “quebradeños” o no—, la referencia geográfica que utilizan para identificarse es la localidad. En esos ámbitos se presentan a sí mismos como “ocumazeños”, adscripción que emplean como un modo de cohesionar al grupo detrás de una identidad política común.

En el marco de interacción con otras comunidades que proponía la organización de la procesión, este fue el modo en que se identificaron los peregrinos de Ocumazo. Esta pertenencia comunitaria era, además, subrayada con la portación del estandarte con el nombre de la localidad. No obstante, tal como plantean Brubaker y Cooper (2000), esta identificación colectiva no implicaba necesariamente que se eliminara cualquier distinción al interior del grupo, ya que cada uno de los peregrinos mantenía su propia identificación de acuerdo con su posición en la red de relaciones de la comunidad. Estas diferencias se evidenciaron cuando hubo que elegir quiénes “presentarían” la Virgen a los peregrinos de Uquía en la base del cerro, punto de encuentro de ambas procesiones. Rápidamente se escogió a uno de los miembros del Consejo Comunitario y a la agente sanitaria —quien, aunque no era ocumazeña, era catequista— para ser los portadores delanteros. La elección de ambos denotaba la importancia de su locación social no solo en la comunidad sino dentro del mismo grupo de peregrinos, ya que desde esos puestos fueron los encargados de encabezar los gestos rituales y las acciones protocolares que tuvieron lugar a continuación. En la “presentación” de sus respectivas Vírgenes, los portadores de cada procesión enfrentaron las imágenes e hicieron tres reverencias flexionando las rodillas a modo de saludo y señal de respeto por la Virgen de la otra comunidad. Luego, el resto de los peregrinos, por turnos, tocó la vitrina de la Virgen ajena, murmuró una breve oración y se persignó.¹⁹ Finalmente, se realizó un intercambio de portadores para llevar las imágenes durante el tramo de ascenso final hasta el santuario: los de Ocumazo llevaron a la Virgen patrona de Uquía y viceversa, seguidos por los peregrinos de ambas comunidades. Si bien toda esta ceremonia de presentación puede ser interpretada como una muestra de la reciprocidad andina no se puede dejar de lado su significado simbólico como un modo de reactualizar los lazos de cooperación y solidaridad intergrupales dentro de un marco político-religioso formal y altamente protocolizado (*cf.* Sallnow, 1981).



Figura 3. Tramo final hacia el santuario en el cerro Negro. En el centro de la foto se divisa el techado de cañas. Foto de la autora.

Sin embargo, no se produjo otro tipo de intercambios entre ambos contingentes por fuera de un contexto ritual prefijado y tampoco parecían interesados en que lo hubiera. Este contraste entre una reciprocidad ritualizada y una reciprocidad práctica se manifestó durante todo el tiempo que duró el encuentro. Aunque luego de la presentación de las Vírgenes caminaban sin un orden de marcha establecido (a excepción de los portadores y los portaestandartes, quienes encabezaban la procesión), los peregrinos tendían a agruparse espacialmente con los integrantes de su comunidad de pertenencia y mantenían las conversaciones entre los miembros del mismo grupo. Una vez que se completó la ascensión hasta el santuario (Figura 3) y que las Vírgenes fueran depositadas sobre el altar, esta separación se manifestó de manera más concreta en el espacio que ocuparon: los de Ocumazo permanecieron de pie o sentados al lado de su Virgen y los de Uquía hicieron lo mismo con la propia (no obstante, se pudo observar que algunos peregrinos dedicaban sus rezos a ambas Vírgenes, tocando nuevamente la caja que las transportaba mientras lo hacían). Pese a que así estaba pautado en el programa de la procesión, tampoco compartieron el almuerzo: cada grupo llevó y preparó su propia comida en diferentes sectores del cerro. Las interacciones entre ambos grupos se produjeron siempre dentro de un marco ritual, ya sea cuando el oficiante instó a los presentes a saludarse para desearse la paz mutuamente en una de las partes del servicio religioso o cuando los peregrinos se turnaron para hacer ofrendas a la Pachamama en la *challa* final con la que se cerraron las celebraciones en el santuario. Esta misma interacción protocolar también se produjo en la despedida de ambas procesiones donde se repitió el saludo entre las Vírgenes de modo similar al que había ocurrido en el encuentro. Es decir, ambos contingentes de peregrinos en ningún momento se despojaron de sus identidades locales para formar un conglomerado de devotos. En ese sentido, tal como fue observado por Sallnow en Perú (1981), la noción de “comunidad” resulta más apropiada que el concepto de *communitas* (Turner y Turner, 1978) para definir los modos en que se desarrollaron las interacciones entre ambos grupos. Desde esta perspectiva, el santuario del cerro Negro puede ser visto como una arena política extralocal en la que cada comunidad participaba de una devoción regional vinculada al culto mariano en un santuario común, pero sin perder su identidad individual. Así, la celebración conjunta de las prácticas litúrgicas y los gestos rituales que formaban parte de la procesión constituían un modo performático de renovar los lazos de solidaridad entre ambas (*cfr.* Giesen, 2006) al mismo tiempo que, mediante las imágenes de sus

respectivas Vírgenes, los peregrinos de cada grupo demostraban simbólicamente su sentido de pertenencia a una determinada comunidad (*cf.* Sallnow, 1981; Lund, 2008).

La marcha de regreso tuvo características diferentes a la de ida. El orden en que caminaban los peregrinos se relajó totalmente: tanto el estandarte comunitario como la imagen de la Virgen dejaron de estar todo el tiempo al frente del grupo y fueron cambiando de lugar entre los diferentes participantes. En las paradas se descansó y se tomaron bebidas para reponer fuerzas, pero nadie rezó. Todo el ambiente era más distendido y se hacían bromas casi todo el tiempo. No obstante, existía una preocupación por llegar antes que los peregrinos de Pucara al punto de encuentro de ambas procesiones. Esta se evidenció en los intentos por mantener un ritmo de marcha sostenido durante todo el camino, desarrollando estrategias para transportar a la Virgen que les permitieran a los rezagados acelerar el paso. El palanquín fue llevado casi exclusivamente por los hombres, ya que las mujeres estaban más cansadas y con menos fuerzas, motivos por los cuales eran acusadas de “hacer lenta la procesión”. Al mismo tiempo, uno de los hombres —a quien todo el grupo reconocía como avezado caminante— recorría continuamente la fila de peregrinos estimulándolos a apurar la marcha.

Antes de bajar el último cerro para llegar a Ocumazo, la procesión se detuvo y una de las mujeres de la comisión organizadora invitó a rezar un rosario ante la imagen de la Virgen. No obstante, algunos de los hombres no participaron de los rezos y mantuvieron su atención puesta en la senda vehicular que, sobre el borde de la quebrada de Chisca, une la comunidad con Pucara, tratando de avistar a los peregrinos de la otra procesión. Apenas estos aparecieron en el camino, y mientras las mujeres continuaban rezando, los hombres se apresuraron a tirar la bomba de estruendo que anunciaba la llegada de la procesión de Ocumazo a la comunidad aunque, en realidad, esta no había ni siquiera comenzado a bajar al valle. (“¡Ahí están! ¡Ya llegaron al mojón!²⁰ ¡Nos tenemos que apurar! Una vez que podemos llegar antes que ellos a la quebrada, estamos perdiendo el tiempo. ¡Siempre nos ganan!”; Teodoro F., 58 años). A continuación, rápidamente se terminaron las oraciones a la Virgen y se inició el descenso en una carrera por llegar antes que la otra procesión al punto de encuentro (Figura 4). Esta corrida final, aunque sorpresiva para la investigadora, no fue un hecho extraordinario y aislado: durante el descenso, algunos comentaban cómo, el año anterior, uno de los peregrinos había bajado corriendo ese mismo cerro, cargando él solo con el palanquín en un intento desesperado por llegar primero al valle.



Figura 4. Descenso final hacia Ocumazo. Al fondo de la imagen se observa la quebrada de Chisca, punto de encuentro con los peregrinos de Pucara. Foto de la autora.

Esta competencia intercomunitaria informal por llegar primeros al punto de encuentro no giraba en torno a una identidad política abstracta sino a una categoría de la praxis centrada en las habilidades de los peregrinos que integraban cada una de las procesiones para caminar en el paisaje andino. En la zona donde se llevó a cabo este estudio, dichas habilidades se condensan en una identidad como “caminador”, la cual implica que esa persona tiene la resistencia, fortaleza y capacidad física para realizar largas marchas sin cansarse, especialmente si además lo hace transportando una carga pesada. Pero, además, el “caminador” tiene un amplio conocimiento práctico y experimental del paisaje que obtuvo mediante la misma acción de caminar al realizar sus actividades cotidianas y que le permite definir cuáles son los mejores lugares de paso, encontrar atajos y orientarse rápidamente durante la marcha (*cf.* Casey, 1996; Ingold y Vergunst, 2008). Es decir, se trata de una identidad que surge de una identificación con el paisaje transitado a partir de la percepción corporizada que el caminante tiene del mismo (Tilley, 2006). Si bien las mujeres también pueden ser “caminadoras”, se les atribuye *a priori* una resistencia y una capacidad de marcha menor que las de los hombres. En ese sentido, es una categoría que se encuentra atravesada, a su vez, por identidades de género basadas en una movilidad comparativa en un mismo paisaje.

El encuentro con la procesión de Pucara se desarrolló con características similares a las que había tenido el encuentro con la de Uquí: el reordenamiento formal del grupo de peregrinos previo a la reunión con la elección de dos portadores delanteros para la “presentación” de la Virgen y el cumplimiento de los mismos saludos entre ambas imágenes. Sin embargo, en esta oportunidad, por ser Ocumazo la comunidad anfitriona de los festejos, se tuvo cuidado de que los portadores elegidos fueran nacidos y criados en el lugar. A continuación, los dos grupos completaron el tramo final de la procesión participando de una *cuarteada*, en la que dos parejas (integradas cada una de ellas por peregrinos de una misma comunidad) avanzaron por el camino que conducía hasta el salón comunitario de Ocumazo, ubicado al lado de la capilla. Este trayecto —encabezado por los portaestandartes de las dos comunidades— lo hicieron bailando rítmicamente con la música de una banda de sikuris hasta ingresar al salón donde se compartiría la comida con la que se cerraban los festejos del día. La circularidad del recorrido de la procesión se completaría al día siguiente con la celebración de la misa en la capilla de la comunidad. A semejanza de lo ocurrido en el santuario, nuevamente se pudo observar que la identidad elegida por ambos grupos de peregrinos para interactuar en los rituales formales de la festividad estaba referida a sus respectivas localidades de origen, basada en un sentido de pertenencia compartido y en la existencia de lazos relacionales que unían a los miembros de cada grupo (*cf.* Brubaker y Cooper, 2000).

Conclusiones

En este trabajo se ha estudiado la procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo desde una perspectiva basada en la antropología de la experiencia, considerando a la procesión como una práctica espacial producida, actuada y experimentada mediante el cuerpo.

Uno de los objetivos del texto consistió en explorar cómo la interacción de los peregrinos con el paisaje por el que viajaban actuaba como un estímulo permanente para la construcción y transmisión de la memoria social de la comunidad. En ese sentido, se pudo observar que la acción de caminar hasta el santuario no solo formaba parte del sentido de penitencia inherente a la práctica de peregrinar sino que, mediante los movimientos corporales realizados durante la marcha, se reactualizaban diferentes memorias asociadas a la procesión. Una de ellas era una memoria corporal relacionada con la topografía que se recorría, la cual era evidente en los peregrinos que ya habían

participado de procesiones anteriores y que era expresada en el conocimiento que exhibían acerca del paisaje. Pero este no era solo el escenario natural de la procesión sino que también constituía un registro dinámico de las experiencias y las historias de aquellos que lo habían habitado y recorrido en el pasado. En tal sentido, el camino invitaba a los peregrinos a realizar un proceso de rememoración que, a partir de la experiencia corporal y espacial del peregrinaje, les permitía traer al presente la memoria de otras procesiones así como la de antiguos pobladores, de las actividades que estos realizaban y de los lazos afectivos que los unían con ellos.

El segundo objetivo consistió en examinar cómo el movimiento —particularmente la acción de caminar— y las referencias geográficas en relación a un paisaje habitado eran empleados para definir identidades locales. En primer término, se pudo observar que la misma acción de caminar en la procesión reunía a los participantes de los tres eventos bajo una identidad común como peregrinos en la que las prácticas corporales y el esfuerzo físico de la marcha adquirían un significado espiritual asociado a la noción de penitencia. Asimismo, mediante la adopción de esta identidad colectiva temporaria se distinguían de otros grupos religiosos cristianos. No obstante, las dificultades de la topografía por la que debían caminar los ocumazeños acentuaba la noción de sacrificio personal que les permitía diferenciarse, a su vez, de los peregrinos de Uquía y Pucara.

En segundo término, según el contexto y la situación, los peregrinos se identificaban a sí mismos y a otros utilizando diferentes referencias geográficas. Por un lado, en las ceremonias y rituales formales que formaban parte de la procesión, se hacía ostensible la identificación con la localidad a la que pertenecían, ya fuera mediante prácticas espaciales específicas (como los modos de agruparse en el santuario o la conformación de las parejas para las *cuarteadas*) o en los intercambios y gestos rituales que tenían lugar en los puntos de encuentro. Sin embargo, esto no diluía las diferencias dentro del grupo según la locación social de cada peregrino que se ponían en evidencia especialmente en la elección de los portadores que conducían la “presentación” de la Virgen. Por otro lado, durante la marcha, estos procesos de identificación guardaban relación con un ámbito socioambiental asociado a una movilidad y a un modo de vida particular que requiere de ciertos conocimientos, resistencia y habilidades corporales para caminar en el paisaje. Estos elementos confluían en una identidad de “caminador” con la cual buscaban diferenciarse de los peregrinos de las otras comunidades pero que también implicaba la existencia de distinciones al interior del grupo basadas en cuestiones de género.

Agradecimientos

A la comunidad de Ocumazo por su hospitalidad y por compartir su tiempo, su conocimiento y sus recuerdos conmigo.

A Justina, por sus enseñanzas y su guía para realizar esta investigación.

Referencias bibliográficas

- » Abercrombie, T. (1998). *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- » Absi, P. (2004). Le diable et les prolétaires. Le travail dans les mines de Potosi, Bolivie. En *Sociologie du travail* 46, pp. 379-395.
- » Albó, X. (1991). La experiencia religiosa aymara. En Marzal, M.; Robles, R.; Maurer, E.; Albó, X. y Melía, B. *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*, pp. 201-265. Quito, Abya Yala.
- » Allen, C. (1981). To Be Quechua: The Symbolism of Coca Chewing in Highland Peru. En *American Ethnologist*, Vol. 8, N° 1, pp. 157-171.
- » Arellano, A. (2007). Religion, pilgrimage, mobility and immobility. En Razaq, R. y Morphet, N. D. (eds). *Religious tourism and pilgrimage festivals management: an international perspective*, pp.89-97. Oxfordshire, CABI.
- » Bouysson-Cassagne, T. (2004). El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII). En *Boletín de Arqueología PUCP* 8, pp. 59-97.
- » Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de “identidad”. En *Apuntes de Investigación del CECYP* N° 7, pp. 30-67.
- » Bruner, E. (1986). Introduction. En Turner, y Bruner, E. (eds.). *The Anthropology of experience*, pp. 3-30. Urbana/Chicago, University of Illinois Press.
- » Bugallo, L. (2009a). Marcas del espacio andino de la Puna de Jujuy: un territorio señalado por rituales y producciones. En Martínez Mauri, E. (coord.). *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América latina*, pp. 69-86. Abya Yala, Centre EREA du L'ESC (UMR 7186 CNRS/Paris X).
- » -----. (2009b). *Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña*. En *Cuadernos FH y CS. UNJu* 36, pp. 177-202.
- » Casey, E. ([1987] 2000). *Remembering. A Phenomenological Study*. 2ª ed. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.
- » -----. (1996). How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. En Feld, S. y Basso, K. (eds). *Senses of Place*, pp. 13-52. Santa Fe, School of American Research Press.
- » Ceruti, M. (1999). *Cumbres Sagradas del Noroeste Argentino: avances en arqueología de alta montaña y etnoarqueología de santuarios andinos*. Buenos Aires, EUDEBA.
- » -----. (2001). Aracar, Guanaquero, Rincón, Arizaro y Blanco: Prospección y relevamiento de santuarios de altura en volcanes de la Puna occidental salteña (República Argentina). En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVI*. Buenos Aires.
- » -----. (2003). Santuarios de altura en la región de la Laguna Brava (provincia de La Rioja, Noroeste argentino). Informe de prospección preliminar. En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 35, N° 2, pp. 233-252.
- » -----. (2011). “Peregrinación andina al santuario en altura de Punta Corral: una mirada desde la etnoarqueología”. En *Scripta Ethnologica*, Vol. XXXIII, pp. 41-50.

- » 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 de Arica. En *Estudios atacameños* 45, pp. 55-74.
- » Cohen, A. (1985). *The Symbolic construction of community*. Londres, Routledge.
- » Coleman, S. y Eade, J. (2004). Introduction. Reframing pilgrimage. En Coleman, S. y Eade, J. (eds.). *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, pp. 1-25. Londres/ Nueva York, Routledge.
- » Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » ----- (2011). *The Spirit of Mourning. History, memory and the Body*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Cortázar, A. (1965). La Virgen de Punta Corral. En *Selecciones Folkloricas* 2, pp. 29-44.
- » Costilla, J. (2008-2010). Cristianismo indígena en el NOA: resignificaciones y resimbolizaciones en relatos orales del siglo XX (1940-1998). En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 22, pp. 59-70.
- » ----- (2010). La celebración de la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca: historia y religiosidad local entre Tumbaya y Tilcara (1835-2009). En Cruz, E. (ed.). *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*, pp. 247-276. San Salvador de Jujuy, Purmamarka.
- » ----- (2014). Itinerarios religiosos y espacios sacralizados: santuarios, devotos y peregrinos en el culto al Señor del Milagro de Salta y la peregrinación a la Virgen de Copacabana en Jujuy. En Benedetti, A. y Tomasi, J. *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*, pp. 119-162. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- » Cruz, P. (2005). El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina, y Potosí-Bolivia). En *Boletín de la Sociedad de Arte Rupestre de Bolivia (SIARB)*, N° 19, pp. 38-49.
- » ----- (2006). Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de *punkus* y *qaqas* en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 11, N° 2, pp. 35-50.
- » ----- (2009). *Huacas olvidadas y cerros santos*. Apuntes metodológicos sobre la cartografía Sagrada en los Andes del sur de Bolivia. En *Estudios atacameños* 38, pp. 55-74.
- » ----- (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). En *Indiana* 29, pp. 221-251.
- » Cruz, P. y Jara, R. (2011). Por encima de las nubes. Caminos, santuarios y arte rupestre en la serranía de Calilegua (Jujuy, Argentina). En *Comechingonia*, N° 14, pp. 75-96.
- » Forgione, C. (2005). De la oscuridad, el diluvio y la nueva generación de hombres. Historia y mito en la cultura andina del noroeste argentino. En *Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid*. Disponible en: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero30/candina.html>(Consulta:07/08/2017).

- » Giesen, B. (2006). Performing the sacred: a Durkheimian perspective on the performative turn in the social sciences. En Alexander, J., Giesen, B. y Mast, J. (eds.). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, pp. 325-367. Nueva York, Cambridge University Press.
- » Gil García, F. y Fernández Juárez, G. (2008). El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso. Dossier: El culto a los cerros en el mundo andino. En *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1), pp. 105-113.
- » Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz, Gisbert y Cía.
- » Göbel, B. (2000-2002). Identidades sociales y medio ambiente: la multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama. En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19, pp. 267-296.
- » Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Disponible en: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>
- » -----. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- » Ingold, T. (1993). Temporality of the Landscape. En *World Archaeology* 25 (2), pp. 152-174.
- » -----. (2000). Ancestry, generation, substance, memory, land. En Ingold, T. *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, pp. 132-151. Londres, Routledge.
- » Ingold, T. y Vergunst, J. L. (2008). Introduction. En Ingold, T. y Vergunst, J. *Ways of walking. Ethnography and Practice on Foot*, pp. 1-19. Surrey/Burlington, Ashgate.
- » Jackson, M. (1983). "Knowledge of the body". En *Man*, New Series 18 (2), pp. 327-345.
- » -----. (1989). *Path toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington, Indiana University Press.
- » -----. (1996). Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. En Jackson, M. (ed.). *Things as they are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, pp. 1-50. Bloomington/Indianápolis, Indiana University Press.
- » -----. (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago, The University of Chicago Press.
- » -----. (2002). *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- » Karasik, G. (2006). Cultura popular e identidad. En Teruel, A. y Lagos, M. (dirs). *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX*, pp. 465-489. San Salvador de Jujuy, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- » Kessel, J. van (1992). *Aica y la Peña sagrada*. Iquique, El jote errante/Puno/CIDSA.
- » Lafón, C. (1967). Fiesta y religión en Punta Corral (Provincia de Jujuy). En *Runa*. Archivo para las ciencias del Hombre 10 (1), pp. 256-289.
- » Lozano, C. (2001). *Misiones cristianas y población con raíces indígenas: un debate sobre la identidad y las diferencias en el noroeste argentino*. Berlín, WVB.
- » Lund, K. (2008). Listen to the Sound of Time: Walking with Saints in an Andalusian Village. En Ingold, T. y Vergunst, J. L. (eds.). *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*, pp. 93-103. Ashgate, Surrey y Burlington.

- » Machaca, A. (2003). *Los Sikuris y su relación con la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. Tilcara, Municipalidad de Tilcara.
- » Martínez, B. (2014). Cartografías en tránsito: mapas orales y memoria social en El Cajón (Catamarca, Argentina). En *Runa* 35 (1), pp. 77-92.
- » Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. En *Journal de la Société des Américanistes* 69 (1), pp. 85-115.
- » ----- (1989). *Espacio y Pensamiento*. La Paz, Hisbol.
- » Merlino, R. y Rabey, M. (1992). Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del sur. En *Allpanchis* 40, pp. 173-200.
- » Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. En *Alteridades* 21 (42), pp. 131-148.
- » Reboratti, C. (2003). *La Quebrada. Geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca*. Buenos Aires, La Colmena.
- » Rostworowski, M. (1992). *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- » ----- (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. En *Journal de la Société des Américanistes* 89 (2), pp. 97-123.
- » Sallnow, M. (1981). *Communitas reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage*. En *Man* 16 (2), pp. 163-182.
- » ----- (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington DC, Smithsonian Institution Press.
- » Sheller, M. y Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. En *Environment and Planning A*, 38, pp. 207-226.
- » Slavin, S. (2003). Walking as Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela. En *Body & Society* 9 (3), pp. 1-18.
- » Tilley, C. (1994). *A Phenomenology of Landscape. Place, paths and monuments*. Oxford/Providence, Berg.
- » ----- (2006). Introduction. Identity, Place, Landscape and Heritage. En *Journal of Material Culture* 11(1/2), pp. 7-32.
- » Turner, V. (1982). *From ritual to theatre*. Nueva York, Performing Arts Journal Press.
- » ----- (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, University of Arizona Press.
- » Turner, V. y Turner, E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York, Columbia University Press.
- » Vilca, M. (2009). Más allá del “paisaje”: el espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? En *Cuadernos FHyCS-UNJu* 36, pp. 245-259.
- » Zanolli, C; Costilla, J. y Estruch, D. (2010). Cofrades, esclavos y devotos. La peregrinación al Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Jujuy, Argentina. En *Patrimonio Cultural Inmaterial Latinoamericano. Fiestas*, pp. 11-40. Cusco, CRESPIAL.

Cristina Fontes

Médica por la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Magister en Antropología Social (FLACSO). Doctoranda de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Investigadora asociada de la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas, Grupo Culturalia, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Ha investigado las perspectivas transculturales de la discapacidad en niños y jóvenes tapietes y guaraníes, y otros temas vinculados a la salud indígena en la provincia de Salta. Actualmente trabaja en comunidades rurales de la Quebrada de Humahuaca, estudiando desde una perspectiva etnográfica aspectos relacionados con el movimiento, el cuerpo y el paisaje. En este contexto se ha concentrado particularmente en la práctica de caminar como una forma de adquirir conocimientos y sobre la cual se articulan nociones vinculadas a la identidad y la memoria social.



Notas

1. Algunos autores (Costilla, 2014) establecen una diferencia entre peregrinación (en tanto movilización de personas hacia un determinado lugar sagrado) y procesión (recorrido que se realiza con una imagen religiosa); en este artículo se usarán los dos términos de manera indistinta ya que en la festividad que nos ocupa ambas prácticas se superponen.
2. Traducción de la autora.
3. El permiso para realizar esta investigación fue otorgado en el marco de una asamblea de la Comunidad Aborigen de Ocumazo en 2015. Los nombres de los interlocutores fueron cambiados para preservar su privacidad y anonimato tal como prevé el consentimiento informado comunitario firmado.
4. Estos datos corresponden a 2015, cuando la investigadora participó de la procesión.
5. Es interesante destacar que, con excepción de la hija de la donante, ningún habitante de Ocumazo estaba al tanto de esta historia hasta que esta investigadora preguntó acerca del origen de la imagen en una reunión comunitaria.
6. Van Kessel (1992) observó reuniones preparativas con características muy similares en la procesión al santuario de Las Peñas, en el norte de Chile.
7. A lo largo del texto se utilizará el término “santuario” tal como fue empleado por los pobladores para designar las estructuras ceremoniales que se encuentran en el cerro al que peregrinaban.
8. Es preciso aclarar que este cerro se encuentra muy próximo al cerro Capla, al sur de Humahuaca, para diferenciarlo de otro cerro Negro, ubicado al norte de esa ciudad, famoso por sus petroglifos prehispánicos.
9. La *cuarteada* consiste en cortar un cordero en dos mitades longitudinales que son llevadas por dos parejas formadas por miembros de las comunidades que participaron de la procesión. Mientras avanzan hacia la capilla, las parejas bailan rítmicamente con la música de la banda de sikuris. El objetivo final del baile es quebrar cada mitad en dos cuartos mediante el movimiento que le imprimen los bailarines. Según Lozano (2001), se trata de una ofrenda ritual a las entidades sobrenaturales locales y universales o cristianas y no cristianas.
10. Artículo 17 del Estatuto de Convivencia de la Comunidad Aborigen de Ocumazo.
11. Costilla (2014) se refiere a este dinamismo del espacio en el contexto de la procesión como la creación de espacios sagrados transitorios.
12. Se denomina animador a aquella persona laica que realiza cursos dictados por la Prelatura de Humahuaca y que está capacitada para conducir un servicio religioso.

13. Sulfato de bario, empleado en la fabricación de pintura, caucho y en las perforaciones petroleras.
14. Tanto el “Tío” como “el maligno” son nombres con que se identifica al diablo en esta región andina.
15. Incisiones en la superficie del terreno producidas por la acción erosiva del agua de deshielo (Reboratti, 2003).
16. De pendiente abrupta.
17. Abercrombie (1998) señala una práctica similar en la distribución de las bebidas durante la ceremonia denominada *amt añ taki* o “camino de la memoria”.
18. Al igual que entonces, actualmente las casas de Ocumazo cuentan con un sector especial —oratorio— donde dichas imágenes son conservadas durante el año y donde reciben las honras de la familia.
19. Tocar la imagen, el manto o las cintas forma parte de una práctica tradicional de adoración conocida como “tomar la gracia” (Costilla, 2010). Es probable que tocar la vitrina de la Virgen de la otra comunidad corresponda a este mismo tipo de gesto ritual.
20. El mojón al que alude el peregrino es el del Carnaval de la comunidad de Ocumazo y se encuentra ubicado al lado de la apacheta que señala el camino vehicular de descenso hacia el valle.