

Resumen. El presente ensayo analiza cómo la festividad de la Virgen del Carmen en Paucartambo se erige como un espacio de resistencia ante las perspectivas secularizadoras que han preceptuado límites antitéticos entre lo religioso y lo político, lo público y lo privado. Se plantea que esta fiesta reconfigura dichos postulados al irrumpir en el espacio público, inscribir su propia subjetividad política en una narrativa colectiva y al adaptarse a los procesos de modernización que, lejos de diluir su identidad socioespiritual, la fortalecen. En este marco, se busca identificar los principales planteamientos del paradigma de la secularización con el fin de desarrollar una crítica fundamentada desde la perspectiva de la religión popular, entendida a partir de un enfoque interpretativo situado, centrado en la experiencia de los sujetos participantes y los procesos propios de las secuencias festivas al interior de las fiestas patronales. Para ello, se lleva a cabo una revisión bibliográfica que permite contextualizar el estudio, esclarecer los conceptos clave —secularización y religión popular— y sustentar teóricamente los hallazgos. Posteriormente, se desarrolla una discusión que sitúa el contexto contemporáneo de Paucartambo e incorpora, de manera complementaria, registros visuales como recursos interpretativos que están orientados a representar con mayor profundidad las tensiones y significados de la experiencia religiosa. Finalmente, este ensayo concluye que la reafirmación simbólica de la identidad socioespiritual al paucartambina subvierte jerarquías epistémicas y reafirma la vigencia de cosmovisiones donde lo sagrado y lo político se entrelazan de formas que el paradigma secular no logra aprehender en toda su complejidad.

Palabras clave: sincretismo religioso, paradigma de la secularización, modernidad, religión popular, agencia política.



Temática Dossier Artículo 03

pp. 38 -57. - ISSNE: 2414-1321

La festividad de la Mamacha del Carmen en Paucartambo como espacio de resistencia ante la mirada secularizadora del mundo

Camila Revilla Valdivia

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

camila.revilla@unmsm.edu.pe

Cusqueña. Bachiller en Ciencia Política por la UNMSM con estudios complementarios en Administración Pública y Estudios de Género por la UNAM. Integrante del Seminario de Bioética Feminista (IIJ-UNAM). Sus líneas de investigación se centran en sociología política, feminismos y memoria.

 <https://orcid.org/0009-0006-8950-8653>



The festivity of Mamacha Carmen as a space of resistance against the secularizing gaze of the world

Abstract. This essay examines how the festivity of the Virgin of Carmen in Paucartambo emerges as a space of resistance against secularizing perspectives that have established antithetical boundaries between the religious and the political, the public and the private. It argues that this celebration reconfigures such premises by intervening in the public sphere, inscribing its own political subjectivity within a collective narrative, and adapting to modernization processes that, rather than dissolving its socio-spiritual identity, ultimately strengthen it. Within this framework, the study seeks to identify the main propositions of the secularization paradigm in order to develop a well-founded critique from the standpoint of popular religion, understood through a situated interpretive approach focused on the lived experiences of participants and the internal dynamics of festive sequences within patronal celebrations. To this end, a literature review is conducted to contextualize the study, clarify key concepts—secularization and popular religion—and provide theoretical grounding for the findings. The discussion then turns to the contemporary context of Paucartambo, integrating visual records as complementary interpretive resources aimed at more deeply representing the tensions and meanings inherent in religious experience. Ultimately, this essay concludes that the symbolic reaffirmation of Paucartambo's socio-spiritual identity subverts epistemic hierarchies and affirms the persistence of worldviews in which the sacred and the political are interwoven in ways that the secular paradigm fails to fully grasp.

Keywords: religious syncretism, secularization paradigm, modernity, popular religion, political agency.

“Wañuy p’unchay chayanuqti saunallaypi tiyaykunki q’an mamallaypa graciakiwan sumaq wañuy tarinaypaq.”

*(Cuando llegue el día
de mi muerte. Siéntate
siempre en mi cabecera
con tu gracia, madre mía.
Encontraré una muerte
tranquila.)*

*Segundo verso. Cancionero de los Qhapaq Negros, en
Señora Exquisita (Fiesta de la Mamacha Carmen,
Paucartambo).*

1 INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas para entender las diferentes vivencias religiosas en América Latina ha sido la aplicación de herramientas conceptuales que fueron diseñadas para comprender los efectos de la secularización en Europa y Estados Unidos, tanto a nivel socioestructural como individual (Berger, 1981). Si bien la secularización en América Latina fragmenta la hegemonía de la Iglesia católica, esta no logra borrar la conciencia religiosa sincrética de los pueblos originarios o mestizos, ni las prácticas y significaciones propias de diferentes comunidades que van más allá de una religión institucionalizada.

El estudio de las religiones populares en América Latina (Parker, 1993; Rostas y Droogers, 1995; De la Torre, 2016) ha permitido la aproximación crítica de la conceptualización hegemónica de la secularización que, por mucho tiempo, estableció una dicotomía entre lo tradicional y lo moderno, menospreciando las características de las experiencias de modernidad presentes en América Latina. Esta revalorización ha permitido explorar las prácticas religiosas arraigadas en la vida cotidiana y comprender sus diversas formas de resistencia ante la hegemonía secular.

Este ensayo se propone analizar cómo la festividad de la Virgen del Carmen celebrada en Paucartambo, configura un espacio simbólico de resistencia que, más que sucumbir a las lógicas de la secularización contemporánea, las subvierte y resignifica; al tiempo que asimila dinámicas propias de la modernidad. Se sostiene que, lejos de erosionar su identidad socioespiritual, estos procesos de compleja tensión reafirman su continuidad y expresan creativos esfuerzos inventivos mediante los cuales los participantes inscriben su propia subjetividad política en una narrativa colectiva que articula tanto su sentido pertenencia y memoria.

En este marco, se propone identificar los postulados centrales del paradigma de la secularización en las Ciencias Sociales, con el objetivo de articular una crítica fundamentada desde los estudios de la religión popular. Se parte

de una perspectiva metodológica interpretativa y contextual, que permite examinar cómo las prácticas rituales al interior de las festividades populares reconfiguran activamente los límites impuestos por la secularización entre lo religioso y lo político. Este escrito se posiciona, además, desde un enfoque epistemológico situado, que centra la experiencia de los sujetos participantes y los procesos propios de las secuencias festivas pertenecientes a las fiestas patronales.

Para ello, se lleva a cabo una revisión bibliográfica de tipo exploratorio-analítico, enfocada en fuentes académicas con base en dos criterios: (a) relevancia teórica para la conceptualización de secularización y religión popular; y (b) pertinencia contextual para el análisis de prácticas festivas en América Latina. En ese sentido, se priorizaron libros teóricos (Berger, 1981; Durkheim, 1999/ 1912; Luckmann, 1973; Maquiavelo, 1999/1532), artículos académicos en revistas especializadas (Blancarte, 2012; Casanova, 2008; Salazar, 2004; Rostas y Droogers, 1995; De la Torre, 2016) y textos con trabajo empírico en terreno festivo andino (Cánepa, 1993; Parker, 1993; Villasante, 1980).

Lo anterior ha permitido contextualizar desde un criterio estratégico el ensayo, esclarecer los conceptos clave —secularización y religión popular— y sustentar teóricamente los hallazgos. A su vez, ha posibilitado detectar áreas poco exploradas en la literatura, como la intersección entre expresiones de religiosidad popular que encarnan al interior manifestaciones políticas que subvierten activamente las lógicas de dominación resultadas por el paradigma de la secularización. Aunque las fiestas patronales han sido estudiadas principalmente como manifestaciones de identidad sociocultural, se observa una limitada exploración de su dimensión política en la agencia colectiva de sus protagonistas.

En ese contexto, ha resultado pertinente observar cómo los actores festivos ejercen esa capacidad de agencia mediante el uso de prácticas críticas que tensionan el orden establecido. Tal es el caso de la sátira política incorporada en distintas comparsas paucartambinas, la cual opera como un dispositivo performativo que permite interpelar discursos hegemónicos, subvertir a la censura y posicionarse

en el espacio público. Estas expresiones proyectan memorias colectivas y reconfiguran relaciones de poder locales, forjando una resistencia simbólica frente a imaginarios estatales, seculares y modernizadores que buscan disputar el sentido de lo religioso y político al interior de las fiestas patronales.

Asimismo, se desarrolla una discusión que sitúa el contexto contemporáneo de Paucartambo desde una observación participante e incorpora registros visuales como recursos interpretativos que están orientados a representar con mayor profundidad las tensiones y significados in situ de la experiencia religiosa (Banks, 2001; Pink, 2013). En ese sentido, se trabajó con un corpus de seis registros fotográficos tomados entre 2023 y 2024 durante la festividad de la Virgen del Carmen en Paucartambo. La selección priorizó escenas que permitieran captar momentos clave del despliegue ritual como la entrada festiva, la performance política, la interacción con la imagen religiosa, la escenificación del conflicto simbólico, y el cierre procesional.

Finalmente, el aporte del ensayo radica la capacidad para generar subjetividades políticas, disputas sobre el espacio público y narrativas históricas alternativas subvirtiéndolo las lógicas dictadas por el secularismo occidental. Con ello, se plantea contribuir al debate académico, desde una mirada situada al sur del Perú, al debate global sobre la religión y la política, a partir de la producción de su propia capacidad de agencia política que tensionan y reorganizan el sentido común como formas de resistencia simbólica al interior de la secuencia festiva de Paucartambo.

2 MARCO TEÓRICO

2.1 APROXIMACIONES HACIA LA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA DEL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN

La secularización es un fenómeno sociopolítico complejo, ligado a la Modernidad, que transforma de manera profunda las relaciones entre las esferas religiosa, política y social. En el ámbito político, implicó una transformación del poder visible entre los siglos XV y XVI, cuando el pensamiento comenzó a separarse de los marcos teológicos medievales. Esta ruptura se expresa con claridad en Nicolás Maquiavelo (1532), quien situó el gobierno en el terreno de la eficacia y la virtud cívica, desvinculándolo de toda dependencia teológica.

Lo anterior representa un punto de inflexión en el pensamiento político occidental. Como señala Salazar (2004), “[...] el realismo político maquiavélico busca mostrar la potencialidad liberadora de una política eficaz, poderosa, emancipada de las ilusiones y de las justificaciones teológicas y/o metafísicas” (p.164). Así, Maquiavelo (1999/1532) afirma la autonomía de la política como una esfera propia centrada en las contingencias reales y guiada por la “verdad efectiva de la cosa” (p.25).

Al separar la política de los marcos teológicos y metafísicos, el pensamiento maquiavélico sentó las bases para nuevas formas de legitimación del poder en la Modernidad. La consolidación del Estado-nación moderno exigió reemplazar la legitimación religiosa por una de tipo legal-racional, independiente de creencias divinas (Salazar, 2004, p.179). Esta transformación se reflejó en el iusnaturalismo, que al afirmar la existencia de derechos humanos previos y superiores a toda autoridad política, cuestionó la legitimidad basada en la voluntad divina.

A inicios de la década de los setentas, la teoría de la secularización alcanzó prominencia en el debate académico al ofrecer un marco teórico-conceptual para explicar las transformaciones de lo religioso y su aparente dis-

minución en las sociedades contemporáneas. Desde un enfoque evolucionista, Berger (1981) identificó como portador de la secularización al proceso de capitalismo industrial expansionado en las sociedades occidentales en los cuales “[...] algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y símbolos religiosos” (p. 154).

Berger (1981), además, postuló una relación causal entre el progreso moderno —el desarrollo de la ciencia y la racionalidad— y el inevitable declive de cualquier forma religiosa en la esfera pública, en línea con la noción weberiana del “desencantamiento del mundo”. Acorde a lo anterior, el paso de una sociedad tradicional a una sociedad industrial implicaba la inserción de un pensar moderno destructor de las formas tradicionales de cosmovisión (Parker, 1993, p. 113), por lo que incluso era plausible la emancipación moral de los valores religiosos.

En esa misma línea, Luckmann (1973), coincide que la secularización desplaza las prácticas religiosas al ámbito privado, configurando una sociedad en la que las dinámicas modernas reestructuran las bases culturales y sociales previamente sustentadas en la religiosidad. En este marco, el progreso moderno traído por el capitalismo industrial no sólo transforma las estructuras económicas y sociales, sino que también despoja a la religión de su influencia en la vida pública, generando un orden secular como característica esencial de las sociedades contemporáneas.

No obstante, estas categorías se volvieron problemáticas una vez generalizadas como un proceso uniforme de desarrollo extensible que reduce a las religiones del mundo a la secularidad, así como a todo aquel individuo que desee explorar la religiosidad en la modernidad (Casanova, 2008, p. 6). Vaggione (2013) expresaría que se debe a que el paradigma de la secularización responde a una construcción ideológica sobre el papel que las religiones deberían desempeñar en la política contemporánea (p. 10), lo que refuerza la lógica de dominación occidental sobre aquello considerado como “subdesarrollado”.



Fotografía tomada por su autora.



Fotografía tomada por su autora.

Así, los matices que complejizan los contextos sociales de la actualidad permiten desmontar la idea del secularismo como único paradigma, la relación entre lo político, lo cultural y lo religioso demanda una nueva revisión y reconceptualización. Este ‘retorno de lo sagrado’ (Blancarte 2012, p.60) puede manifestarse, desde el resurgimiento de movimientos políticos basados en principios religiosos, la influencia de líderes religiosos en la esfera de lo político, hasta la revalorización de las expresiones religiosas en el espacio público a través de la recreación de fiestas patronales.

Por otro lado, Parker (1993) desde una mirada en América Latina sostiene que la secularización adquiere dimensiones particulares al ser una región marcada por la colonización y la llegada tardía del capitalismo industrial. Estos procesos han dado lugar a una pluralidad de formas de religiosidad, que incluyen un nuevo sincretismo con adhesión a matrices religiosas tradicionales como una forma continua de reinterpretación y apropiación de la fe, más allá de las prácticas religiosas oficiales detentadas en el análisis del paradigma secular occidental.

2.2 MODERNIDADES ALTERNATIVAS: RELIGIOSIDAD POPULAR COMO PROPUESTA CRÍTICA Y SITUADA

En su clásico estudio, Durkheim (1999/ 1912) describe a la religión como un sistema de creencias sagradas y ritos que recrean lazos tanto de solidaridad como de pertenencia comunitaria. La decadencia irremediable de la religión no es una posibilidad debido a la inminente necesidad de cohesión social que implica el surgimiento de nexos de religiosidad con la comunidad (Cipriani 2011, p.34). Esta mirada permite entender el porqué de la persistente necesidad de pertenencia, sentido y vínculo comunitario, aunque las formas religiosas se transformen por influjos propios de las interacciones con la modernidad.

Además, como menciona Cipriani (2011), esta puede extenderse acorde a las singularidades de las necesidades sociales, por lo que no existen “falsas creencias religiosas”, sino, deman-

das comunitarias distintas recreadas en el campo simbólico en torno a lo que significa como sagrado y profano. Esta idea desplaza la discusión desde la verdad religiosa hacia su capacidad de construir sentido. Así, las religiones populares, frecuentemente deslegitimadas por las instituciones oficiales, pueden ser abordadas como formas legítimas de ordenar lo social, dotadas de coherencia interna y eficacia simbólica.

Desde América Latina, las prácticas religiosas han dado lugar a representaciones únicas y multifacéticas, moldeadas por las necesidades sociales emergentes en la región, como ha sido apuntado anteriormente por Durkheim. La religión es manifestada en una variedad de prácticas en las que los creyentes comprometen tanto sus corporalidades, como sus sentires con respecto a la vivencia de su fe. Por ello, se ha caracterizado en muchos casos por adaptar o fusionar tradiciones religiosas eurocéntricas con las autóctonas, así como por construir nuevos marcos de interpretación, como la religión popular.

Parker (1993) ofrece una visión alternativa a la secularización clásica al introducir el concepto de “religiosidad popular”, concebido como una construcción emergente de la síntesis cultural latinoamericana que resiste el secularismo y expresa una mentalidad colectiva moldeada por la modernización capitalista y los cambios en las estructuras sociales y culturales, más allá de las prácticas institucionales. Esta perspectiva se contrapone al racionalismo dominante por lo que, a su vez, “[...] la religión popular representa una vía alterna para acceder a los valores modernizantes de la sociedad por parte de la gestación dialéctica de los grupos sociales histórica y estructuralmente situados” (Parker, 1993, p.61).

Rostas y Droogers (1995), por otra parte, sostienen que el poder dentro de la religión popular radica en la capacidad de los actores para acceder a los espacios y símbolos de la religión oficial, así como en su autonomía para reinterpretar y crear nuevas creencias y prácticas (p.82). En ese sentido, Martín (2007) señala que la religiosidad popular desafía e influye en las clases dominantes al generar un sincretismo donde los grupos subordinados cuestionan el orden religioso y negocian entre sistemas opuestos que configuran la vida cotidiana: la herencia indígena y la católica, la tradición y la modernidad, la pertenencia y la movilidad, lo propio y lo ajeno (De la Torre, 2016, p.263).



Fotografía tomada por su autora.

Las manifestaciones de religiosidad popular se enmarcan en una lógica de performance lúdico-solemne y pública, donde, como señala De la Torre (2016), los actores culturales locales negocian y redefinen sus roles, preservan memorias y tradiciones, e instauran y reinventan nuevos horizontes míticos. En este contexto, Mansilla (2013) destaca que estas expresiones no están exentas de la política; al organizarse, surgen ciertos grupos que direccionan el proceso y que, con el tiempo, adquieren posiciones de poder dentro de la política local. Ello, por supuesto, cuestiona la idea de la secularización de la política como esfera aislada de la religión.

En América Latina, las fiestas patronales se han transformado y adaptado a lo largo del tiempo, consolidándose como una expresión de la religión popular. Actualmente, destacan festividades devocionales como la Purísima en Nicaragua, la Virgen de La Tirana en Chile, la Virgen del Carmen (Cusco). Todas ellas han generado momentos de efervescencia colectiva que, como mencionó Durkheim (1999/ 1912), tienen su origen en la religión como una realidad social compartida que permite el fortalecimiento de la cohesión social comunitaria y al mismo tiempo, resisten la homogeneización cultural impuesta por la modernidad. Su inscripción en calendarios estatales, además, revela una coexistencia compleja entre cultura popular y aparato institucional.

Así, los matices que complejizan los contextos sociales de la actualidad permiten desmontar la idea del secularismo como único paradigma, la relación entre lo político, lo cultural y lo religioso demanda una nueva revisión y reconceptualización.

3 UNA MIRADA A LA CONSTRUCCIÓN DE LA RESISTENCIA RITUAL-CA FESTIVA DE LA MAMACHA CARMEN DE PAUCARTAMBO

Históricamente, Paucartambo ha sido uno de los principales centros económicos de la región y un espacio donde la religión católica se impuso sobre la población indígena. Cánepa (1993) señala que el sistema de haciendas dejó una profunda marca en la identidad del pueblo indígena-campesino. En este proceso, las dinámicas sociales y culturales dieron lugar a una reconfiguración sincrética, en la cual las tradiciones ancestrales se entrelazaron con elementos religiosos impuestos y originaron una forma propia de interpretar el mundo, en la que lo ancestral y lo colonial coexistieron y transformaron las expresiones culturales y espirituales de la comunidad.

Como expresión de este proceso, la festividad de la Virgen del Carmen, celebrada cada año del 15 al 19 de julio, es uno de los principales hitos del calendario ritual de Paucartambo. Aunque sus raíces provienen de la tradición católica hispánica, ha sido profundamente resignificada por la comunidad local. A través de la danza —elemento central de la celebración—, se reafirman identidades colectivas y se renuevan los lazos de reciprocidad con la Virgen (Bigenho et al., 2001). Cada año, la fiesta permite a la población reafirmar su pertenencia y expresar, en clave ritual, una cosmovisión donde lo sagrado, lo político y lo ancestral convergen.

La Figura 1 muestra el papel central del puente Carlos III como frontera ritual. El encuadre enfatiza su condición de umbral, punto de ingreso al espacio devocional del pueblo y escenario donde se materializa la transición entre lo profano y lo sagrado. En el plano posterior se distinguen inscripciones murales de propaganda partidaria que, durante la festividad, coexisten con la secuencia ritual y con la circulación de fieles. A la luz de Talad Asad (1993), esa yuxtaposición de lo religioso y lo político cuestiona la concepción moderna de su separación fija, al revelar que la práctica ritual puede ocupar la esfera pública sin perder su dimensión sagrada.

La secuencia festiva representa simbólicamente una disputa constante por la apropiación de la imagen de la Virgen (Cánepa, 1993, p.182). Según una de las narraciones orales más difundidas en la comunidad, la imagen, enviada originalmente desde España con destino al corregimiento de Paucarqolla, en la región de Puno, llegó por error a Paucartambo. Al verla, los paucartambinos quedaron profundamente impresionados por su belleza y decidieron conservarla, a pesar de los reclamos provenientes del destino original.

Desde entonces, este conflicto se expresa en las danzas de los Qhapaq C'hunchu (los oriundos de Paucartambo, considerados "los salvajes") y los Qhapaq Q'olla (los habitantes de la región Q'olla, considerados "los extranjeros"). En esta representación coreográfica, los primeros luchan por resguardar la presencia de la Virgen en el pueblo, mientras



Figura 1. Puente de Paucartambo: la única entrada.
Nota. L. Revilla. (2006). Fotografía. Archivo personal.

que los segundos intentan arrebatlarla, escenificando así una tensión simbólica que expresa una disputa más profunda sobre la pertenencia territorial, la memoria y el poder espiritual.

En la Figura 2 se observa a los Qhapaq Ch'unchu portando trajes vibrantes y ricamente ornamentados con bordados en hilos dorados y plateados. Los atuendos están decorados con diversidad de elementos ornamentales, como perlas y lentejuelas en tonalidades verdes, rojas y doradas. En el pecho, como signo de devoción y protección, llevan la imagen de la Virgen del Carmen, reflejando su profundo vínculo de devocional hacia la Virgen. Sin embargo, cabe resaltar que cada danzante puede recrear su vestuario con símbolos personales.



Figura 2. Q'hapaq Ch'unchu y Q'hapaq Q'olla
Nota. L. Revilla. (2023). Fotografía. Archivo personal.

Por otro lado, los Qhapaq Qolla son los 'foráneos' que acuden a la fiesta de la Virgen del Carmen. La indumentaria de estos, también visible en la Figura 2, responde a la descripción de Cánepa (1993):

Los waqullu son blancos, con ojos, cejas y bigotes negros, y delineado rojo en ojos y nariz. Algunos presentan los bordes de las orejas resaltados con una línea roja. La máscara tiene aberturas en ojos y boca, y dos líneas negras en la frente que rodean toda la cabeza (p.254).

Por su parte, entre los Qhapaq Qolla destaca un personaje conocido como la "Imilla," quien actúa como mediadora entre los Qhapaq Qolla y los Qhapaq Ch'unchu. La participación de la "Imilla" es fundamental en el desarrollo ritual de la secuencia festiva, ya que su rapto por los Qhapaq Q'olla y su posterior recuperación por los Qhapaq Ch'unchu durante la guerrilla escenificada simbolizan la victoria de estos últimos. Este acto no solo reafirma el dominio simbólico de los Qhapaq Ch'unchu, sino que también fortalece el orden colectivo del pueblo y resalta la centralidad de la imagen de la Virgen como elemento unificador que debe permanecer anualmente en la festividad de Paucartambo.

En la Figura 3 se observan a los Maqt'as —que personifican a los campesinos jóvenes— invadir las calles con su elocuencia característica desde algún lugar de los cuatro puntos cardinales del pueblo. Mientras se desplazan hacia la iglesia principal, donde se venera la imagen de la Mamacha del Carmen, los Maqt'as entablan bromas con los participantes, capturando la energía de un momento liminar donde la frontera entre actores y espectadores se disuelve.

Asimismo, el primer encuadre muestra el momento en que los Maqt'as irrumpen en el espacio urbano y lo reorganizan como un territorio ritual. Sus máscaras grotescas y movimientos expansivos interrumpen la cotidianidad y establecen una nueva lógica de circulación marcada por el fervor y la sátira. Este momento, de acuerdo con la dinámica festiva, expresa el modo en que la comunidad produce cohesión social a través de la práctica ritual y reafirma su derecho simbólico a ocupar y transformar el espacio público.

Por otro lado, en la segunda imagen, la perspectiva dirigida hacia la iglesia revela la densidad de la multitud y un punto de fuga que converge en el pórtico del templo; la Virgen del Carmen actúa como eje invisible que articula la acción colectiva. Como apuntó Cánepa (1993) el atrio de la iglesia marca tanto los límites como el centro del universo festivo debido a que ahí se



Figura 3. Entrada de los Maqt'as y otra comparsas a la iglesia para saludar a la Virgen.
Nota. L. Revilla. (2023). Fotografía. Archivo personal.

encuentra el altar y es donde se realizan las misas más importantes al compás de distintas comparsas que dirigen sus ofrendas hacia ella.

Así, la Figura 3 registra de manera simultánea el control y la apertura que estructuran el orden festivo. Los Maqt'as marcan el ritmo del desplazamiento y orientan a los participantes mediante el uso del chicote, aunque su gestualidad conserva el tono lúdico que define su función dentro de la dramaturgia ritual. La composición visual resalta esa dualidad entre autoridad y juego, orden y desborde. Las líneas diagonales formadas por los cuerpos y por la mirada de los espectadores introducen una tensión que acentúa la condición liminar de la calle, donde la vida cotidiana se interrumpe y lo religioso adquiere una forma tangible en el gesto colectivo.

Aunque Berger (1967) planteó que la secularización implicaba una separación definitiva entre lo político y lo religioso, el caso de Paucartambo demuestra que las festividades siguen entrelazando ambas dimensiones a través de prácticas colectivas que superan esa división. En este escenario, la danza y la sátira funcionan como herramientas clave de resistencia dentro del ciclo festivo. Las comparsas, que se van formando y transformando con el tiempo, reflejan cómo la comunidad construye su propia versión de la historia; ejemplos de ello son la comparsa Auqa Chileno y los Siqlas.

En los momentos previos a la representación de la danza de la Guerrilla, comienza a delinearse con mayor nitidez el posicionamiento político de sus participantes, quienes no permanecen al margen de la realidad política del país. En la Figura 4 se distingue a dos Qhapaq Qolla que avanzan hacia el público con relojes de gran tamaño adheridos a las muñecas. El encuadre frontal y la cercanía de la toma concentran la atención en el gesto y en el objeto, destacando su intención provocadora. Las máscaras tejidas, los bastones y la actitud corporal refuerzan el carácter teatral del momento y crean una relación directa con los espectadores.

Este reloj simboliza una postura política en relación con la controversia suscitada en marzo de 2024, cuando el uso público de relojes de lujo por parte de la presidenta Dina Boluarte generó críticas generalizadas (Rojas, 2024). Este escándalo no sólo desató una serie de acusaciones relacionadas con presuntos actos de corrupción, sino que también provocó una indignación colectiva por parte de diversos sectores, y agravada por la creciente

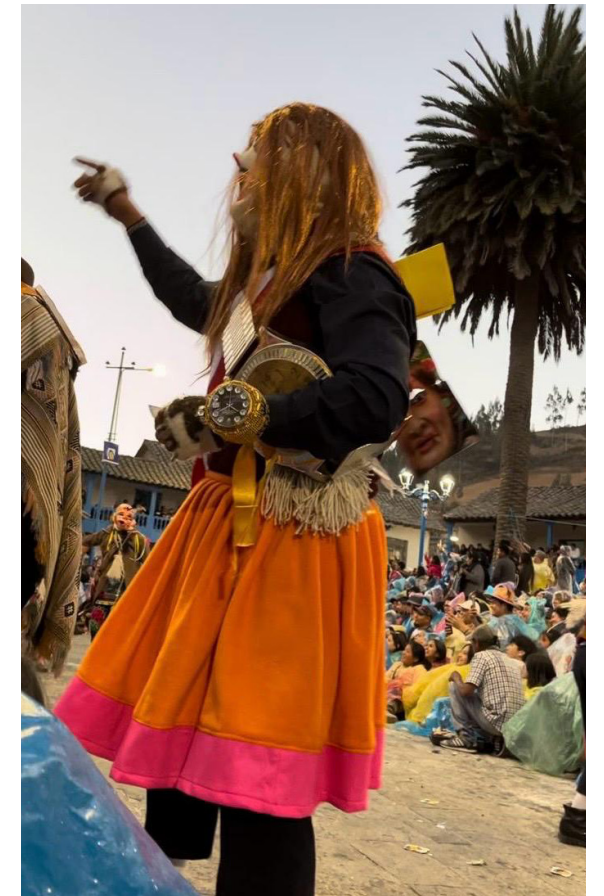


Figura 4. Qhapaq Qollas y unos relojes Rolex.
Nota. L. Revilla. (2024). Fotografía. Archivo personal.



Figura 5. Nota. L. Revilla. (2024). Fotografía. Archivo personal.

responsabilidad atribuida al gobierno debido a su manejo deficiente de los asuntos públicos y el uso de la represión policial (Ávila-Claudio, 2024).

Desde luego, el uso de este símbolo dentro del acto de la Guerrilla constituye una forma de sátira política que expresa el descontento y la crítica hacia la clase gobernante. La incorporación de elementos simbólicos para denunciar abusos —o criticar a las autoridades de turno— no es una práctica reciente. Cánepa (1993) sostiene que estas expresiones constituyen manifestaciones de las transformaciones identitarias que ocurren de manera continua en la comunidad de Paucartambo. Dichas expresiones reflejan la renovación anual del orden político y cultural que mantiene, al mismo tiempo, la esencia de la tradición de los danzantes de enunciar una crítica social desde lo satírico.

En la Figura 5 se aprecia el momento culminante de la Guerrilla, considerado por Cánepa (1993) como el clímax de la festividad. En este día, las comparsas se han ubicado sucesivamente en tres lugares

limítrofes que concentran lo que es denominado “peligro ritual”: el cementerio, la cárcel y el puente (p.221). Es así que la Guerrilla es un acto fundamental para recuperar el orden en Paucartambo.

El trayecto ritual adquiere un carácter peligroso por la presencia de los Qhapaq Qolla, fuerzas externas que disputan un lugar en la jerarquía simbólica vinculada a la Mamacha del Carmen. Frente a ellos, los Qhapaq Ch'unchu, arraigados al territorio y a la devoción, encarnan la continuidad espiritual del vínculo comunitario. Cada año, el rapto y rescate de la Imilla reactivan esa tensión fundacional, capaz de integrar la memoria devocional con los cambios del presente.

Finalmente, al cierre de la jornada, se realiza la última bendición del día, gesto que condensa el sentido de renovación espiritual y colectiva. Las comparsas desfilan nuevamente por las calles, cumpliendo la promesa ofrecida a la Virgen, mientras los nuevos karguyuq asumen su responsabilidad dentro del ciclo anual. Como señala Cánepa (1993, p. 214), este acto reafirma la continuidad del rito y asegura su transmisión en el tiempo. La festividad, como se observa en la Figura 6, concluye la concentración de cuerpos en torno a la imagen sagrada: los tocados multicolores de los danzantes rodean el anda de la Virgen y la elevan visualmente sobre la multitud; la dirección de las miradas, todas orientadas hacia la imagen, revela un movimiento colectivo de retorno, un tránsito del desborde festivo hacia la calma ritual.



Figura 6. Retiro de la Virgen del Carmen hacia la Iglesia junto con los Qhapaq Ch'unchu. Nota. L. Revilla. (2024). Fotografía. Archivo personal.

CONCLUSIONES

La concepción de la secularización como un proceso lineal y universal, estrechamente vinculado al progreso científico y la modernidad, presenta limitaciones significativas. En América Latina se evidencia la persistencia de lo sagrado, el cual se reinventa en el espacio público mediante formas simbólicas que interpelan la modernidad y articulan lo espiritual, lo comunitario y lo político. Estas expresiones; van más allá de una resistencia a la modernidad; constituyen formas simbólicas que desafían la cosmovisión secular occidental al reivindicar una interconexión entre lo espiritual, lo comunitario y lo político.

En consecuencia, lo religioso no se desvanece ni se confina al ámbito privado; ocupa un lugar central en la construcción de identidades y saberes. Su presencia desafía la narrativa secular, revelando su carácter colonial y eurocéntrico. Por tanto, las fiestas patronales son espacios clave de expresión simbólica, donde se negocian identidades y posturas políticas. En Paucartambo, el desenlace ritual de la guerrilla y la procesión de la Virgen encarnan una redistribución del poder ceremonial, reafirmando su centralidad en la comunidad. La victoria de los Qhapaq Chuncho se convierte en un acto de resistencia frente a la mirada secular y externa, reivindicando una identidad espiritual y social propia.

En este contexto, las danzas se establecen como herramienta cultural de resistencia a través de la cual las comunidades locales moldean y consolidan su identidad colectiva frente a contextos de cambio. La interacción dinámica entre elementos tradicionales y contemporáneos enriquece la experiencia festiva y permite a la comunidad reinterpretar su historia. La danza, entonces, se posiciona como una expresión de agencia cultural que permite a las comunidades plantarse frente a los retos derivados de la modernidad y la globalización, sin perder la esencia de su identidad colectiva.

La festividad reintroduce lo religioso en el ámbito público; contrariamente a las predicciones de las teorías clásicas de la secularización, que vinculan el progreso científico con el declive de lo religioso, en Paucartambo se evidencia un firme compromiso por mantener vivas las tradiciones religiosas. La comunidad, inmersa en un entorno globalizado, opta por preservar conscientemente su legado religioso como una forma de resistencia y autoafirmación cultural frente a las presiones homogeneizadoras de la modernidad adaptándolas y tensionadolas a sus nuevas realidades año tras año.

Se advierte, además, que en la festividad de la Virgen del Carmen en Paucartambo se trasciende su carácter devocional para convertirse en un espacio de encuentro donde lo sagrado y lo profano, lo local y lo global, convergen en un diálogo complejo. A través de la representación ritual de la guerrilla, la comunidad revalida su identidad histórica y cultural y se posiciona como un agente activo en la construcción de su propia narrativa. Esta celebración se erige como testimonio de la vitalidad de las tradiciones culturales y de la capacidad de las comunidades para adaptarse, renovarse y resistir frente a las corrientes de un mundo en constante transformación.

Se destaca que, a partir de lo analizado a lo largo del escrito, se abren múltiples líneas de interrogación que invitan a profundizar el estudio de la religiosidad popular desde perspectivas aún poco exploradas en el campo académico. En primer lugar, una de las principales preguntas que surge es: ¿cómo operan las fiestas patronales como espacios sociales de memoria, poder y resistencia en contextos de modernización y crisis política? Esta pregunta invita a analizar comparativamente otras festividades andinas o latinoamericanas en las que lo ritual no solo reproduce un orden simbólico, sino que también disputa sentidos políticos contemporáneos.

Ello, además, plantea otras interrogantes sobre la manera en que las comunidades populares recrean versiones propias de su historia, en tensión o en paralelo con los relatos oficiales del Estado. Lo anterior precisa a continuar interpelándonos sobre ¿qué tipo de memoria colectiva se pone en juego en estas fiestas? ¿Qué relaciones establece la comunidad con su pasado a través del cuerpo danzante, la sátira ritual o la ocupación simbólica de los espacios urbanos? Precisamente, el caso de Paucartambo muestra una comunidad que disputa sentidos sobre el poder, la autoridad y la moral pública mediante códigos propios, dramatizados y encarnados.

Finalmente, la aparición de símbolos contemporáneos en el ritual de la Guerrilla invita a indagar cómo se inscriben el malestar político y la crítica social dentro del marco de la religión popular permitiendo profundizar en la manera en que ello produce subjetividades políticas. De ahí que estamos ante procesos colectivos de conformación identitaria —individual y comunitaria— que se articulan como posicionamientos críticos frente a los discursos de la modernidad, los dispositivos estatales y las dinámicas de la globalización. La celebración, por tanto, se muestra como una matriz viva de cuestionamiento teórico y metodológico, con la capacidad de continuar generando saber crítico desde las periferias culturales del Sur Global.

Referencias

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

Ávila, R. (2024, abril 1). 3 claves para entender el "caso Rolex" por el que allanaron la casa de la presidenta de Perú, Dina Boluarte. BBC News Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/articles/crg35zrmn-rlo>

Banks, M. (2001). *Visual Methods in Social Research*. London: SAGE Publications.

Berger, P. (1981). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.

Bigenho, M., Cánepa, G., & Ulfe, M. (Eds.). (2001). Identidades representadas: Performance, experiencia y memoria en los Andes. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Blancarte, R. (2012). *Religión y sociología: Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización*. Estudios Sociológicos, 30, 59–81. <https://doi.org/10.24201/es.2012v30nextra.185>

Cánepa, G. (1993a). *Máscara y transformación: La construcción de la identidad en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo*. En Música, danzas y máscaras en los Andes: Estudios sobre la fiesta andina. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cánepa, G. (1993b). *Danza, identidad y modernidad en los Andes: Las danzas en la tierra de la Virgen del Carmen en Paucartambo*. Antropológica, 11(11), 253–283. <https://doi.org/10.18800/antropologica.199301.009>

Casanova, J. (2008). *Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial*. Relaciones Internacionales, (7), 1–20. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2008.7.004>

Cipriani, R. (2011). *Segunda parte: Los clásicos*. En Manual de sociología de la religión (pp. 95–149). Siglo XXI Editores.

De la Torre, R. (2016). *Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa*. En La fiesta religiosa en México (pp. 243–275). CONACULTA.

Durkheim, E. (1999). *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia y otros escritos sobre religión y conocimiento (Obra original publicada en 1912)*. Fondo de Cultura Económica.

Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna*. Crítica.

Mansilla, H. (2013). *Religiosidad popular y cultura política en América Latina: Un ensayo sobre los complejos vínculos entre las concepciones del orden justo y la democracia pluralista moderna*. Estudios Políticos (México) (28), 105–129. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162013000100006

Martín, E. (2007). *Aportes al concepto de “religiosidad popular”: Una revisión de la bibliografía argentina*. Editorial Biblos. <https://doi.org/10.29340/61.2135>

Maquiavelo, N. (1999). *El príncipe. (Obra original publicada en 1532)*. Espasa Calpe.

Parker, C. (1993). *Religión popular y política: Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.

Pink, S. (2013). *Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research*. London: SAGE Publications. <https://methods.sagepub.com/book/mono/doing-visual-ethnography/toc>

Rojas Berrios, M. (2024, abril 16). *El origen de los tres Rolex y la pulsera Bangle que lució Dina Boluarte: Artículos de lujo valen más de 70 mil dólares*. Infobae. <https://www.infobae.com/peru/2024/04/15/revelan-origen-de-tres-rolex-y-pulsera-bangle-que-uso-dina-boluarte-joyas-suman-mas-de-70-mil-dolares/>

Rostas, S., & Droogers, A. (1995). *El uso popular de la religión popular en América Latina: Una introducción*. Alteridades, 9(9), 81–91. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74711352008.pdf>

Salazar, L. (2004). *Para pensar la política*. Universidad Autónoma de México.

Vaggione, J. (2013). *Política y religión: Desafíos y tensiones desde lo sexual*. En P. Salazar Ugarte & P. Capdevielle (Coords.), Para entender y pensar la laicidad (pp. 213–248). UNAM.

Villasante, S. (1980). *Paucartambo: provincia folklórica Mamacha Carmen. (Vol.2)*. Editorial León.