

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN  
ANTONIO ABAD DEL CUSCO**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
CARRERA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA**



---

---

**EL SISTEMA DE CARGOS O  
MAYORDOMÍAS EN LA FESTIVIDAD DE  
LA VIRGEN INMACULADA CONCEPCIÓN  
DEL CUSCO**

---

---

**TESIS PRESENTADA POR:**

**BACH. SILVIA SONIA BONET GUTIÉRREZ**

**BACH. DONALDO HUMBERTO PINEDO MACEDO**

**PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADOS  
EN ANTROPOLOGÍA**

**ASESOR:**

**DR. JESÚS WASHINGTON ROZAS ÁLVAREZ**

**CUSCO-PERÚ  
2014**

## ***Agradecimientos***

Los autores queremos agradecer a las personas que son parte de la festividad de La Linda Inmaculada, por su apoyo, por integrarnos a sus ideas y emociones de manera acogedora.

## ***Dedicatoria***

A La Linda, dadora original y predicadora de la reciprocidad perfecta.

A nuestros padres, depositarios de la perseverancia.

A nuestras tres hijas, obsequios de La Linda.

# TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO PRIMERO .....</b>	<b>14</b>
<b>ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS .....</b>	<b>14</b>
I. EL PROBLEMA OBJETO DE ESTUDIO .....	14
A. <i>Pregunta central</i> .....	21
B. <i>Preguntas específicas</i> .....	21
II. OBJETIVOS .....	21
A. <i>Objetivo general</i> .....	21
B. <i>Objetivos específicos</i> .....	21
III. MARCO TEÓRICO.....	22
IV. HIPÓTESIS .....	33
A. <i>Hipótesis general</i> .....	33
B. <i>Hipótesis específicas</i> .....	33
V. MARCO CONCEPTUAL.....	33
A. <i>Intercambio</i> .....	34
B. <i>Reciprocidad</i> .....	34
C. <i>Redistribución</i> .....	38
D. <i>Don</i> .....	39
E. <i>Estatus</i> .....	40
F. <i>Prestigio</i> .....	41
G. <i>Redes sociales</i> .....	42
H. <i>Mayordomo</i> .....	44
I. <i>Cargo</i> .....	44
J. <i>Carguyoc</i> .....	45
K. <i>Hurk'a</i> .....	45
L. <i>Demanda</i> .....	45

M. <i>Detente</i> .....	46
N. <i>Banda</i> .....	46
VI. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	46
VII. JUSTIFICACIÓN DEL ESTUDIO .....	54
VIII. METODOLOGÍA.....	55
A. <i>Enfoque de la investigación</i> .....	55
B. <i>Diseño de investigación</i> .....	56
C. <i>Método de investigación</i> .....	56
D. <i>Técnicas de investigación</i> .....	56
E. <i>Instrumentos de investigación</i> .....	57
F. <i>Universo y muestra de estudio</i> .....	57
G. <i>Proceso de recolección de datos</i> .....	58
H. <i>Análisis de los datos</i> .....	58
<b>CAPÍTULO SEGUNDO .....</b>	<b>60</b>
<b>LA FESTIVIDAD DE LA VIRGEN INMACULADA CONCEPCIÓN DEL CUSCO, “LA LINDA DE LA CATEDRAL” .....</b>	<b>60</b>
IX. BREVE HISTORIA DE LA FESTIVIDAD .....	60
X. LOS PARTICIPANTES DE LA FESTIVIDAD .....	76
A. <i>La Virgen Inmaculada Concepción, “La Linda de la Catedral”</i> .....	76
B. <i>El clero católico</i> .....	77
C. <i>El grupo de devotas y devotos permanentes</i> .....	78
D. <i>Los mayordomos</i> .....	80
E. <i>Los participantes eventuales</i> .....	83
F. <i>Los cargadores del anda de la Virgen</i> .....	84
XI. LOS MOMENTOS RITUALES DE LA FESTIVIDAD.....	91
A. <i>La hurk’a</i> .....	91
1. La adquisición de los bienes y servicios “semilla” .....	92
2. Dar y recibir.....	95
3. Devolver.....	105
4. Concentrar, compensar, transformar y redistribuir .....	108

B. <i>Las misas de novena, de Corpus Christi y la misa principal de festejo</i> .....	110
C. <i>La procesión del Corpus Christi y del ocho de diciembre</i> .....	113
D. <i>La fiesta de recepción</i> .....	117
<b>CAPÍTULO TERCERO</b> .....	<b>126</b>
<b>PRINCIPIOS DEL SISTEMA DE CARGOS</b> .....	<b>126</b>
XII. <b>NORMATIVAS Y DISCURSOS DEL CATOLICISMO OFICIAL</b> .....	<b>126</b>
A. <i>El dogma de la Inmaculada Concepción de María</i> .....	126
B. <i>El Pecado Original y la Concepción Inmaculada</i> .....	129
C. <i>La iconografía de “La Linda”</i> .....	132
D. <i>El impacto del discurso teológico oficial</i> .....	137
XIII. <b>LOS PODERES ESPECÍFICOS Y LA CATEGORÍA SOCIAL DE “LA LINDA”</b> .....	<b>143</b>
A. <i>Concepción y maternidad</i> .....	143
B. <i>La posición y la categoría social de “La Linda”</i> .....	148
XIV. <b>RECIPROCIDAD Y REDISTRIBUCIÓN ENTRE LA VIRGEN, LOS MAYORDOMOS Y LOS FELIGRESES</b> .....	<b>156</b>
A. <i>El poder de circulación del don</i> .....	156
1. Los participantes en el ciclo de la reciprocidad y la redistribución .....	157
2. La estructura ternaria en el sistema de cargos .....	158
3. La hurk’a o la materialización de los poderes sagrados .....	163
4. Los roles de género y los grupos complementarios .....	170
B. <i>El prestigio y los vínculos socio-religiosos</i> .....	173
1. El prestigio .....	175
2. Los vínculos socio-religiosos .....	185
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>204</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>207</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>222</b>
ANEXO 1: <b>MATRIZ METODOLÓGICA</b> .....	<b>223</b>
ANEXO 2: <b>GUÍA DE OBSERVACIÓN</b> .....	<b>230</b>

ANEXO 3: GUÍA DE ENTREVISTAS .....	231
ANEXO 4: PERSONAS ENTREVISTADAS .....	232

## ÍNDICE DE TABLAS

TABLA 1: PRINCIPALES FESTIVIDADES RELIGIOSAS CATÓLICAS QUE SE CONMEMORAN EN EL CUSCO, AÑO 2014 .....	17
TABLA 2: CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LA MUESTRA DE ESTUDIO .....	59
TABLA 3: MONTO ECONÓMICO APROXIMADO QUE UTILIZAN LOS MAYORDOMOS PARA LA FESTIVIDAD	101
TABLA 4: MONTO ECONÓMICO APROXIMADO QUE UTILIZAN LOS <i>HURK'ADOS</i> AL COMPRAR BIENES O SERVICIOS.....	102

## ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

FOTO 1: "LA LINDA INMACULADA" .....	13
FOTO 2: COFRADÍA DE "LA LINDA" EN LA SERIE DE ÓLEOS DEL CORPUS CHRISTI DEL SIGLO XVIII.....	72
FOTO 3: LA VIRGEN INMACULADA CONCEPCIÓN EN SU CAPILLA DE LA BASÍLICA CATEDRAL DEL CUSCO EN 1905 .....	73
FOTO 4: LA LINDA SALIENDO DE LA CATEDRAL .....	74
FOTO 5: DETALLE DEL ANDA DE LA VIRGEN .....	75
FOTO 6: PARTE DEL NÚCLEO DE DEVOTAS DE "LA LINDA" .....	86
FOTO 7: PARTE DEL GRUPO DE DEVOTAS PERMANENTES DE "LA LINDA" .....	87
FOTO 8: MAYORDOMOS SALIENTES Y ENTRANTES.....	88
FOTO 9: MAYORDOMOS ENTRANTES RECIBIENDO LA BENDICIÓN DE LA VIRGEN AL FRENTE DE LA IGLESIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.....	89
FOTO 10: CARGADORES DEL ANDA DE LA VIRGEN.....	90
FOTO 11: PANES <i>HURK'A</i> LISTOS PARA SER ENTREGADOS .....	121
FOTO 12: PANES <i>HURK'A</i> .....	121

FOTO 13: LA "DEMANDA" DE LA VIRGEN INMACULADA CONCEPCIÓN DEL CUSCO .....	122
FOTO 14: DEVOTAS TOCANDO LA CAPA DE LA LINDA DESPUÉS DE LA MISA .....	123
FOTO 15: COMITIVA DE "LA LINDA" EN LA PROCESIÓN.....	124
FOTO 16: PROCESIÓN DE "LA LINDA" ALREDEDOR DE LA PLAZA MAYOR DEL CUSCO .....	125
FOTO 17: DEVOTAS CAMBIANDO A LA LINDA EN SU CAPILLA .....	195
FOTO 18: CONCEPCIÓN Y MATERNIDAD .....	196
FOTO 19: PORTA ESTANDARTES DE LA LINDA .....	197
FOTO 20: MAYORDOMOS DE LA LINDA.....	198
FOTO 21: EL PODER DE LA DEMANDA Y LA INTERMEDIACIÓN DE LOS MAYORDOMOS .....	199
FOTO 22: MAYORDOMOS EN LA FIESTA DE RECEPCIÓN .....	200
FOTO 23: ALGARABÍA Y DIVERSIÓN PARA LA LINDA .....	201
FOTO 24: DEVOTOS EN LA FIESTA DE RECEPCIÓN .....	202
FOTO 25: DETALLE DE LA LINDA INMACULADA .....	203
FOTO 26: "RDO. DE SUS DEVOTOS. LINDA DE LA CATEDRAL. CUZCO" .....	206

# INTRODUCCIÓN

Por alguna afortunada circunstancia, a los autores nos tocó ser parte de la organización del cargo o mayordomía de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco durante el Corpus Christi del año 2000. No pudo ser un momento más propicio. A partir del año 2001 hasta el 2003 y en el período 2006 - 2013, no sólo participamos de manera permanente en la festividad de “La Linda” Inmaculada, sino que además asumimos el reto académico que el profesor Washington Rozas nos había planteado años antes, el de analizar los sistemas de cargos o mayordomías a través de los postulados que Marcel Mauss expuso en su reconocido “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” (1925).

Luego de un balance general de los estudios antropológicos sobre los sistemas de cargos o mayordomías, se evidencia que la gran parte de ellos han puesto demasiada atención a las cuestiones económicas, políticas o sociales, dejando de lado otros aspectos igual de determinantes, como el religioso. Esto resulta paradójico, ya que los sistemas de cargos, en principio, se fundaron en un contexto religioso-político. Pero también resulta que se ha desatendido uno de los enunciados más importantes de Mauss: que los efectos de las “las relaciones de intercambio recíproco” –en el que se basan los cargos o mayordomías- no solo tienen injerencia en el campo estrictamente económico, trascienden y se bifurcan en los aspectos sociales, políticos, religiosos, estéticos, éticos, morfológicos, jurídicos y morales. Se trata de un sistema íntimamente articulado que Mauss denominó *hecho social total*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Fue Émile Durkheim (1978: 42) quien definió el *hecho social* como “toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, que es general dentro de la extensión de una sociedad dada a la vez que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales”. Marcel Mauss, sobrino y colega de

Es así que los cargos o mayordomías se han analizado desde perspectivas que no permiten una visión holística de sus principios de funcionamiento. En ese entender, cabe preguntarse: ¿Cuáles son los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco? Se sostiene la tesis de que estos principios son: las normas y el discurso del clero católico, la categorización social de la Virgen, la re-interpretación de los poderes específicos de la deidad y, finalmente, la práctica de la reciprocidad y la redistribución de bienes, servicios y poderes sagrados entre la deidad, los mayordomos y los feligreses.

Los resultados más importantes de la investigación son: En primer lugar, las normas y el discurso que manifiesta y difunde el clero católico determinan, en parte y en espacios limitados, la forma y el sentido en que se desenvuelve el sistema de cargos o mayordomías. El dogma de la Inmaculada Concepción de María, como precepto teológico, tiene un impacto medido en la fidelidad ritual de las devotas y devotos, y más bien actúa, junto a la estructura eclesiástica, como una institución formal y legítima en donde pueden subsistir interpretaciones independientes que proponen los feligreses desde su cosmovisión.

En segundo lugar, los devotos y devotas le confieren una categoría social preferente y poderes específicos a la Virgen Inmaculada Concepción. La categoría social de “La Linda” es consecuente a la alta posición que ocupan sus devotas y devotos en la estructura social y de poder del Cusco contemporáneo, y esto define un conjunto de actitudes y comportamientos que tanto la Virgen como los feligreses deben manifestar para diferenciarse como grupo. Los poderes específicos atribuidos a “La Linda” se basan en una característica física que presenta la imagen: fue tallada gestando al entender de las devotas y devotos. Esta condición física, sumada a una re-interpretación

---

Durkheim, construye el término de *hecho social total* para referirse al conjunto de hechos sociales articulados e interdependientes.

particular del dogma de la Inmaculada Concepción, permite asignar a la Virgen los poderes de la concepción y la maternidad, pero además es depositaria de la fuente de la reproducción, la fecundidad, la fertilidad y la vitalidad.

En tercer y último lugar, la reciprocidad y la redistribución de bienes y servicios constituyen los principios filosóficos y prácticos que, aunados a la devoción, permiten el funcionamiento y la proyección del sistema de cargos o mayordomías. La *hurk'a*, aquel conjunto de dones ofrecidos por los mayordomos para comprometer el apoyo de los feligreses, es la base del sistema, es el ADN, porque devela un esquema tripartito de redistribución de poderes, bienes y servicios entre una dadora original ("La Linda"), los intermediarios o dadores iniciales (los mayordomos) y los receptores del don (los feligreses). Como tal, dicho modelo redistributivo presenta las mismas características de una *mink'a* prehispánica. Pero además, reciprocidad y redistribución están pautadas y legitimadas por la consolidación del prestigio social y por el fortalecimiento de alianzas sociales y sagradas. El prestigio es una necesidad social que se construye y mantiene a partir de una adecuada redistribución de los dones en términos de calidad, cantidad y amabilidad. Mientras tanto, los vínculos socioreligiosos -como soporte orgánico del sistema- se construyen a través de la renovación de las relaciones de parentesco y de la utilización de las redes sociales productivas.

Por otra parte, aunque el ensayo de Mauss se basa en información de campo proveniente de Polinesia, Melanesia y del Noroeste de América del Norte, los postulados teóricos obtenidos permitieron un excelente marco para explicar el funcionamiento de los sistemas de cargos o mayordomías que se llevan a cabo en el ámbito andino de la ciudad del Cusco. Por ejemplo, acorde a Mauss, se sostiene que la fuerza primordial que permite la circulación de los dones es aquel atributo impersonal y sagrado incluido en los objetos de intercambio. Mauss lo llamó *hau*. Para nosotros es la fuerza vital de La Linda, es decir, todos sus poderes específicos y extendidos (concepción y maternidad, reproducción, fecundidad, fertilidad y vitalidad) que se transfieren a los feligreses a través de la *hurk'a*, el objeto ritual que ofrecen los mayordomos.

Así también, Mauss planteó que el "intercambio recíproco" presentaba

tres actos observables: dar, recibir y devolver. Sin embargo, el sistema tripartito que caracteriza a los cargos o mayordomías presenta además los actos de concentrar, compensar, transformar y redistribuir los bienes, servicios y poderes sagrados. Ciertamente, puede que los intercambios intertribales que analizó Mauss hayan incluido los mismos procedimientos.

En términos metodológicos, el enfoque de investigación utilizado es el cualitativo, mientras que el diseño corresponde al de la teoría fundamentada. Se usaron la observación y las entrevistas no estructuradas como técnicas de recolección de datos. La muestra de estudio fue de 14 personas. El análisis de la información se realizó a través del método semiótico aplicado al discurso.

Este documento presenta el siguiente orden: En el primer capítulo se incluyen los aspectos teóricos y metodológicos, como la formulación del problema objeto de investigación, el marco teórico y las hipótesis. En el segundo capítulo se describen los momentos y los actores más importantes de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco y del sistema de cargos o mayordomías. En el tercer capítulo se presenta el análisis y los resultados de la investigación. Finalmente se añaden las conclusiones, la bibliografía citada y los anexos.

**Foto 1: "La Linda Inmaculada"**



Fotografía de Carmen Macedo y Claudia Chacón, Corpus Christi de 2007.

# CAPÍTULO PRIMERO

## ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

En este capítulo se desarrollan los criterios teórico-metodológicos, es decir, la formulación del problema de investigación, los objetivos, el marco teórico, las hipótesis, el marco conceptual, el estado de la cuestión, la justificación y la metodología utilizada.

### **I. El Problema objeto de estudio**

La festividad católica de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco se conmemora en dos ocasiones: en el Corpus Christi y el ocho de diciembre de cada año.

Hay otras fechas conmemorativas en que el grupo de devotas permanentes organiza misas y acompaña a La Linda, pero sin la presencia de los demás participantes ni el desenvolvimiento del sistema de cargos. Estas fechas son: el segundo jueves de comadres (Carnavales), el segundo domingo de mayo (día de la Madre) y el 25 de diciembre (Navidad), ya que las devotas le atribuyen a la Virgen los siguientes roles sociales: la de madrina de todos sus hijos y, por lo tanto, según las reglas del parentesco ritual, sería la comadre de todas sus devotas. Está además el rol de madre de todos los seres humanos y sobre todo de Jesús.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Pallardel (2014) considera que el calendario de fiestas navideñas en la tradición cultural del Cusco abarca un mes: empieza el 8 de diciembre, con la festividad de la Inmaculada Concepción, y culmina el 8 de enero, cuando se conmemora el Bautizo de Jesús.

El *Corpus Christi* es la fiesta del Cuerpo y la Sangre de Cristo, de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía. Este día se recuerda la institución de la Eucaristía que se llevó a cabo el Jueves Santo durante la Última Cena, al convertir Jesús el pan y el vino en su Cuerpo y en su Sangre. El Papa Urbano IV, mediante la bula "*Transiturus*", ordenó que se celebrara la solemnidad del "Corpus Christi" en el día jueves después del domingo de la Santísima Trinidad (Fernández, 2012). En el Cusco, la celebración incluye la procesión del Santísimo Sacramento y de 15 santos y vírgenes de las parroquias aledañas, entre ellas la anfitriona, la Virgen Inmaculada Concepción, conocida popularmente como "La Linda de la Catedral".

Así también, cada ocho de diciembre la iglesia católica conmemora el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. El Papa Pío IX, mediante la bula *Ineffabilis Deus*, fue quien definió este precepto en 1854. En el Cusco, la celebración incluye, entre otros eventos, una misa principal, la procesión de La Linda alrededor de la Plaza de Armas y una fiesta de recepción.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Cabe destacar que la festividad de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora tiene gran arraigo en el Perú. Según Navarro (1947: 43-45), en el departamento del Cusco esta imagen se festeja en Ninabamba (Acomayo), Amapae (Písac, Calca), Camahuara (San Salvador, Calca), Paroparo (Taray, Calca), Checacupe (Canchis), Pitumarca (Canchis), Sicuani (Canchis), San Blas (Cusco), Ccolquemarca (Chumbivilcas), Livitaca (Chumbivilcas), Santo Tomás (Chumbivilcas), Coporaque (Yauri, Espinar), Paruro (Paruro), Majopata (Challabamba, Paucartambo) y Quiquijana (Quispicanchis).

Leonardini y Borda (1996: 284) mencionan que en otras partes del Perú se la festeja en la provincia de Concepción (Junín), en Chiclín, distrito de Chicama, provincia de Ascope (Trujillo). En la ciudad de Pampas, provincia de Tayacaja (Huancavelica), así como en toda la provincia de Huancavelica. En la ciudad de Iquitos, provincia de Maynas (Loreto). En otros poblados como Tambobamba, provincia de Cotabambas (Apurímac), en las provincias de Tumbes (Tumbes), Chiclayo (Lambayeque) y Huaraz (Ancash). En Lampa, provincia de La Mar (Puno). En Juli, provincia de Chucuito (Puno). En Macusani, provincia de Carabaya (Puno). Y En Moñoa, provincia de Melgar (Puno).

Aparte de la motivación que le corresponde al clero católico, la festividad está organizada por un grupo permanente de devotos y devotas que, a través de los años, han logrado articular un sistema de apoyo conocido como mayordomías o cargos. Sin duda alguna, este sistema no sólo es el componente social más importante de la festividad de “La Linda”, sino de la gran mayoría de festividades ligadas a una imagen católica en el departamento del Cusco.

El sistema de cargos o mayordomías es el tejido a través del cual la festividad toma forma, se expande y retroalimenta. Su fundamento es la construcción de una red indefinida de alianzas y convenios sociales pautados por la devoción y la reciprocidad. El elemento concreto que hace esto posible es la *hurk'a*, un conjunto de panes y bebidas que toman la forma de dones preciados que circulan entre los devotos y devotas gracias a la intervención de los mayordomos o *carguyoq*. Ejemplos de esto se pueden apreciar en las celebraciones religiosas católicas más importantes, como Cruz Velakuy, Señor de Torrechayoc, Señor de Teteqaqa, Señor de Qoyllurit'i, Corpus Christi, San Pedro y San Pablo, Virgen del Carmen, Virgen de la Natividad, Inmaculada Concepción, las festividades en honor a los Santos Patronos y Vírgenes que conforman los barrios tradicionales del Cusco, como San Cristóbal, San Blas, Santa Ana, Virgen de Belén, Santiago, San Pedro, San Sebastián y San Jerónimo, sin mencionar los cultos que muchos hogares cusqueños realizan a santos y vírgenes de su devoción bajo el sistema de cargos o mayordomías. (Ver Tabla 1).

**Tabla 1: Principales festividades religiosas católicas que se conmemoran en el Cusco, año 2014**

<b>Fecha</b>	<b>Festividad religiosa</b>
06 de enero	La Epifanía del Señor. Adoración de los Santos Reyes: Melchor, Gaspar y Baltazar. (No tiene sistema de cargos).
20 de enero	Nuestra Señora Reina de Belén, patrona de la ciudad del Cusco. San Sebastián Mártir.
02 de febrero	Virgen de la Candelaria. La Purificación de Nuestra Señora.
03 de febrero	San Blas Obispo y mártir.
14 de febrero	San Valentín Mártir. (No tiene sistema de cargos).
05 de marzo	Miércoles de ceniza. (No tiene sistema de cargos).
07 de marzo	Señor de la Sentencia.
19 de marzo	San José esposo de la Virgen María.
25 de marzo	La Anunciación de la Virgen María y la Encarnación de Nuestro Señor.
06 de abril	Pasión. (No tiene sistema de cargos).
13 de abril	Domingo de Ramos. Bendición de palmas y procesión solemne en la Catedral. (No tiene sistema de cargos).
14 de abril	Lunes Santo. Gran procesión del Señor de los Temblores. (No tiene sistema de cargos).
17 de abril	Jueves Santo. Reseña en la Catedral. (No tiene sistema de cargos).
18 de abril	Viernes Santo. Indulgencia plenaria. (No tiene sistema de cargos). Procesión del Señor del Santo Sepulcro.
20 de abril	Domingo de Pascua de Resurrección. La traslación de las reliquias de Santa Rosa de Lima. Indulgencia plenaria en la Catedral. Bendición papal. (No tiene sistema de cargos).
27 de abril	Señor de la Divina Misericordia.
01 de mayo	San José Obrero.
02 de mayo	Cruz Velakuy. Velación de la Santísima Cruz.

<b>Fecha</b>	<b>Festividad religiosa</b>
03 de mayo	Festividad de la Santísima Cruz. Nuestra Señora de los Desamparados.
15 de mayo	San Isidro Labrador.
29 de mayo	Ascensión del Señor.
31 de mayo	La Visitación de la Virgen María. (No tiene sistema de cargos).
08 de junio	Pentecostés. (No tiene sistema de cargos). Festividad del Señor de Torrechayoq – Urubamba.
15 de junio	La Santísima Trinidad.
17 de junio	Festividad del Señor de Qoyllorit'i.
19 de junio	Corpus Christi. Gran procesión del Santísimo Sacramento.
26 de junio	Octava de Corpus.
27 de junio	Nuestra Señora del Perpetuo Socorro. Festividad del Sagrado Corazón de Jesús.
28 de junio	Festividad del Inmaculado Corazón de María.
29 de junio	San Pedro y San Pablo Apóstoles.
02 de julio	Festividad de la Virgen del Buen Suceso.
16 de julio	Nuestra Señora del Carmen y el triunfo de la Santa Cruz.
25 de julio	Santiago el Mayor Apóstol, patrón de la ciudad.
26 de julio	San Joaquín y Santa Ana, padres de la Virgen María.
27 de julio	San Cristóbal, patrón de los conductores.
05 de agosto	Nuestra Señora de las Nieves.
06 de agosto	La Transfiguración del Señor Salvador del Mundo. Fiesta patronal del distrito de San Salvador – Calca.
15 de agosto	La Asunción de la Virgen María, patrona titular de la Basílica. Indulgencia plenaria en la Catedral.
30 de agosto	Festividad de Santa Rosa de Lima, patrona de Lima, del Perú y de América Latina.
01 de setiembre	Nuestra Señora de los Remedios.

<b>Fecha</b>	<b>Festividad religiosa</b>
08 de setiembre	La Natividad de la Santísima Virgen María. Festividad de la Virgen de la Almudena.
14 de setiembre	Exaltación de la Santa Cruz. Peregrinaje e indulgencia en el Santuario de Huanca – San Salvador.
15 de setiembre	Nuestra Señora la Virgen de los Dolores.
24 de setiembre	Nuestra Señora de las Mercedes, patrona de las Armas del Perú.
30 de setiembre	Corpus de San Jerónimo.
04 de octubre	San Francisco de Asís Confesor y Fundador. Indulgencia plenaria en los templos franciscanos.
07 de octubre	Nuestra Señora del Rosario.
18 de octubre	Fiesta del Señor de los Milagros. (No tiene sistema de cargos).
26 de octubre	Fiesta de Cristo Rey – Señor de los Temblores. (No tiene sistema de cargos).
28 de octubre	Señor de Ecce Homo.
01 de noviembre	Fiesta de Todos los Santos. (No tiene sistema de cargos).
02 de noviembre	La Conmemoración de Todos los Fieles Difuntos. (No tiene sistema de cargos).
04 de diciembre	Santa Bárbara Virgen y mártir, Patrona de los mineros y artilleros.
08 de diciembre	La Inmaculada Concepción de María Virgen, Patrona del Arzobispado del Cusco. Indulgencia plenaria.
18 de diciembre	Nuestra Señora de la O. La Virgen de la Esperanza.
25 de diciembre	Natividad de Nuestro Señor Jesucristo. (No tiene sistema de cargos).
28 de diciembre	Los Santos Inocentes Mártires en Belén de Judá. (No tiene sistema de cargos).
30 de diciembre	La Sagrada Familia. (No tiene sistema de cargos).

**Fuente:** Elaboración propia, en base a Callapiña, 2014.

Dado que hay múltiples ejemplos prácticos de los sistemas de cargos o mayordomías que se llevan a cabo en el departamento del Cusco, hay también una gran variedad de visiones sobre sus principios de funcionamiento.

Una de estas visiones proviene del clero, es decir, de la jerarquía eclesiástica que sustenta y difunde los fundamentos teológicos del catolicismo. Desde este punto de vista, los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos dependen exclusivamente de la fe y la devoción de los feligreses.

En cambio, desde el punto de vista de los devotos y devotas, al tiempo de la fe y la devoción, los sistemas de cargo dependen además del sentido de responsabilidad, del compromiso, de la honorabilidad, del prestigio, de la práctica de la reciprocidad y de la redistribución adecuada de bienes y servicios, del fortalecimiento de los vínculos sociales y de una relación íntima con su deidad a partir de la cual se tejen interpretaciones específicas de poderes y roles sociales.

Así también, hay visiones que provienen de fuera, de quienes no participan en los cargos o mayordomías pero que sin embargo observan su desenvolvimiento como parte de la sociedad cusqueña. Una de las ideas más comunes es que los cargos implican un gran derroche de dinero para adquirir prestigio y promover espacios de divertimento social.

Sin embargo, todas estas visiones no necesariamente están articuladas, incluso unas se distancian de otras. Esta situación se refleja claramente en el sistema de cargos o mayordomías de la festividad religiosa de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco, donde los mayordomos, al organizar la fiesta, ponen en marcha una serie de comportamientos que son difíciles de interpretar si se enfocan desde puntos de vista independientes y desarticulados.

En síntesis, se aprecia un conjunto de visiones fragmentadas al momento de interpretar la función, la organización y los principios de funcionamiento del sistema de cargos o mayordomías dentro de una festividad religiosa católica. Esto declina en la dificultad de tener una visión holística que

nos permita considerar los amplios contenidos sociales, políticos, económicos y religiosos que componen el sistema de cargos o mayordomías en el ámbito andino de la ciudad del Cusco. Debido a ello, se plantean las siguientes preguntas de investigación:

### **A. Pregunta central**

¿Cuáles son los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías de la festividad religiosa de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco?

### **B. Preguntas específicas**

1. ¿Cómo influyen las normativas y el discurso del clero católico en la configuración del sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco?
2. ¿Cómo influyen los poderes específicos y la categoría social preferencial de la Virgen Inmaculada Concepción en la configuración del sistema de cargos o mayordomías?
3. ¿Cuál es rol de la reciprocidad y la redistribución de poderes sagrados, bienes y servicios en la configuración del sistema de cargos o mayordomías de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco?

## **II. Objetivos**

### **A. Objetivo general**

1. Conocer los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías de la festividad religiosa de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco.

### **B. Objetivos específicos**

1. Analizar el impacto de las normas y el discurso del sistema católico

oficial en la configuración del sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco.

2. Analizar la influencia de los poderes específicos y la categoría social preferencial de la Virgen Inmaculada Concepción en la configuración del sistema de cargos o mayordomías.
3. Analizar el rol de la reciprocidad y la redistribución de poderes sagrados, bienes y servicios dentro del sistema de cargos o mayordomías de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco.

### **III. Marco teórico**

El marco teórico de la presente tesis se basa en uno de los trabajos científicos más influyentes dentro de la sociología y la antropología económicas, el “Ensayo sobre los Dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” de Marcel Mauss.<sup>4</sup> En adelante, esta obra, por su originalidad e innovación, desencadenará un amplio debate académico sobre el sistema de “intercambio recíproco” practicado en sociedades no occidentales. Los aportes más importantes que amplían, complementan o redefinen los enunciados de Mauss provienen de los siguientes autores: Pritz Johansen (1954), Raymond Firth (1959), Marshall Sahlins (1983) y Maurice Godelier (1997).

En el “Ensayo de los dones”, Marcel Mauss (1971: 157) se interesa por los principios que hacen posible los contratos y las prestaciones económicas en las sociedades “arcaicas”. En primer lugar el autor menciona que no son los individuos sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan: son personas morales (clanes, tribus, familias) que se

---

<sup>4</sup> Este texto fue publicado en 1925 bajo el título original de “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques” en la revista *L'Année Sociologique*, año número 1923 – 1924.

enfrentan y se oponen, y no sólo intercambian bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente, intercambian sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias. Muchos de los contratos rituales entre tribus, especialmente en algunas costas del Noroeste Americano, toman forma bajo los principios de rivalidad y oposición. Por ejemplo, en la institución ritual del *Potlach*, el jefe anfitrión, para mostrar su prestigio y poder frente a los invitados, destruye los obsequios y bienes que le entregaron y no escatima en otorgar favores y convidar alimentos y bebida. La destrucción de bienes acumulados permite al jefe afirmar su alta capacidad productiva y acumulativa. A este tipo de institución ritual Mauss propuso denominarla como el sistema de *prestaciones totales de tipo agonístico o gladiatorio*. Sin embargo, hay formas más elementales de prestación total o formas intermedias, a las que Mauss denominó *prestaciones totales no agonísticas o no gladiatorias*.

Independiente al tipo de prestación, la pregunta de fondo que plantea Mauss en su ensayo es: ¿Qué norma, principio, interés o fuerza tiene el regalo recibido para que sea obligatoriamente devuelto?<sup>5</sup> Entre los maoríes, los elementos susceptibles de ser intercambiados se denominan *taonga*<sup>6</sup>,

---

<sup>5</sup> En un intento por responder a esta cuestión, Marcel Mauss utiliza fuentes monográficas de Melanesia, Polinesia y del Noroeste Americano. Se encuentran, por ejemplo, los textos de Bronislaw Malinowsky (1884-1942), antropólogo británico de origen polaco que en 1914 participó en una expedición a Nueva Guinea y Melanesia donde estudió cuatro años a los pueblos de las islas Trobriand (a través de esta experiencia conocemos la descripción del circuito económico denominado *Kula*). También se encuentra a Franz Boas (1858-1942), antropólogo y etnólogo germano-estadounidense quien en 1886 emigró a Estados Unidos y realizó el primero de una multitud de viajes para estudiar a los kwakiutl y a otros pueblos de la Columbia Británica; gracias a él conocemos la institución ritual del *Potlach*.

<sup>6</sup> Este elemento designa una serie variada y permanente de objetos (tesoros, talismanes, blasones, trenzas e ídolos sagrados y a veces las tradiciones, cultos y rituales mágicos); son bienes inmuebles exclusivos para el intercambio que contienen el carácter de propiedad-talismán con cargo a ser devueltos (Mauss, 1971: 165).

vehículos depositarios del *hau*<sup>7</sup>, pues si “yo recibo una cosa y se lo doy a un tercero, el cual me devuelve otra, obligado por el *hau* de mi regalo y yo estoy obligado a devolverle esa cosa, porque es necesario devolver lo que es, en realidad, el producto del *hau* del *taonga* que recibí de él”. De este modo, el *taonga* y todo objeto susceptible de ser intercambiado no es una cosa “inerte”, el espíritu del propietario acompaña siempre al objeto por más que éste lo cambie, por ello, el *hau* siempre quiere regresar a su propietario y la necesidad de devolver algo igual o equivalente se convierte en una obligación, porque la conservación de esa cosa sería, además de ilícita, peligrosa y mortal porque el *hau* ejerce un poder mágico y religioso que puede destruir a la persona (Mauss, 1971: 168).

Ahora bien, el intercambio se divide en tres actos observables: el hecho de *dar*, *recibir* y *devolver* un don. Mauss encuentra una explicación espiritual o metafísica al acto de devolver, pero no encuentra una explicación del mismo tipo para los actos de dar y recibir. Viendo su falencia intenta explicaciones sociológicas tomando como ejemplo el *Potlatch*, donde lo esencial es *dar*: “cualquier jefe a de dar *Potlatch* por sí y por su familia ya que conservará su prestigio sobre su tribu o pueblo y mantendrá su rango entre los jefes si demuestra que está favorecido por los espíritus y la fortuna, gastándola, distribuyéndola, humillando a otros, poniéndola a la sombra de su nombre”. Quién no da se arriesga a perder su prestigio, y perder el prestigio es “perder el alma”, perder la “cara”; es en verdad la *persona* que se pone en juego. Según Mauss todo el mundo se apresura a dar, y para ello hay que invitar (lo que se convierte en una obligación) pues el *Potlatch* sólo tiene sentido si se ofrece a otros que no sean de la familia: “hay que convidar a quien puede, quiere y vendrá y asistirá a la fiesta, al *Potlatch*. El olvido tiene unas consecuencias funestas” (Mauss, 1971: 206-207).

---

<sup>7</sup> Según Mauss, el *hau* significa lo mismo que la latina *spiritus*: tanto el viento como el alma, más concretamente el alma y el poder de las cosas inanimadas y de los vegetales (Mauss, 1971: 166).

No es menor la obligación de *recibir*. No conviene negarse a aceptar un don pues actuar de este modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y de quedar “rebajado” hasta que no se haya devuelto. En realidad, es “perder el peso” de su nombre, es declararse vencido de antemano o en algunos casos proclamarse vencedor e invencible (Mauss, 1971: 208). El don tiene la facultad de “destruir” socialmente a un individuo o “reivindicarlo” según reciba o no; además, uno no puede negarse a recibir o aceptar un obsequio porque este representa la persecución de una alianza y la consolidación de la comunión, evitar recibir equivaldría a declarar la guerra, negaría la alianza (Mauss, 1971: 170).

La obligación de *devolver* es todo en el *Potlatch*. Si las personas no devuelven un don, esto implicaría su destrucción ya que la obligación de devolver dignamente es imperativa. Se pierde la “cara” para siempre si no se devuelven o se destruyen los valores equivalentes. La sanción de la obligación de devolver es la esclavitud por deuda, el infractor pierde su rango, incluso su cualidad de hombre libre (Mauss, 1971: 210).

Pero el sistema de intercambio se extiende y ramifica a otros aspectos colindantes, como son: la *moneda*, el *crédito* y el *honor*. Estos aspectos son inherentes en los intercambios intertribales, como el *Kula* y el *Potlatch*. Mauss observa que en el *Kula* los objetos principales de los cambios-donaciones son los *vayg'ua*, una especie de *monedas* que presentan dos tipos: las *mwali* (brazaletes tallados y pulidos en concha) y los *soulava* (collares hechos con el nácar de los espóndilos rojos). Generalmente, tanto los unos como los otros se atesoran, gozando sólo de su posesión, pues es regalo y cosa alquilada, ya que se entrega sólo con la condición de que sea usada por otro o de transmitirla a un tercero. Para Mauss los *vayg'ua* son monedas, pero no el sentido impersonal y apartados de cualquier tipo de persona moral, colectiva o individual que no sea la de la autoridad del Estado, no; antes de esta concepción de la moneda existían piedras, conchas y metales preciosos que se emplearon y sirvieron como medio para efectuar cambios o pagar, y es que antes de un valor y una naturaleza económica, lo que poseen es una naturaleza mágica, son sobre todo talismanes.

La noción de *crédito* adquiere relevancia en el sistema de prestaciones porque el tiempo es el elemento necesario para llevar a cabo una contraprestación. La obligación que se tiene para devolver obliga, además, al plazo. Así, la prestación adquiere un sentido de temporalidad necesaria para poder devolver con mayor entusiasmo y pomposidad y para que el deudor tenga que regenerar sus posibilidades de entrega o, en algún caso, emular el objeto donado.

De igual importancia es la noción del *honor*. En el *Potlatch* el prestigio individual del jefe y de su clan está más ligado al gasto y a la exactitud de devolver con usura los dones aceptados, de manera que se transformen en obligados los que han creado la obligación. El consumo y la destrucción no tienen límites. En algunos *Potlatch* hay que gastar todo lo que se tiene, sin guardar nada, correspondiendo esta función a quien sea más rico y más gastador (Mauss, 1971: 183-200).

Hasta aquí no cabe duda del significativo aporte que dejó Marcel Mauss en su "Ensayo sobre los Dones". Sin embargo, Marshall Sahlins (1983: 172-173) absuelve una pregunta importante: ¿De dónde saca Mauss el concepto de *hau*? En 1909 el etnólogo Elsdon Best publica las conversaciones que mantuvo con Tamati Ranapiri, sabio maorí de la tribu *Ngati-Raucagwa*, quien le explica sobre el *hau* del *taonga*, es decir, la circunstancia sublime que poseen los bienes de las esferas más altas del intercambio o las cosas valiosas. Mauss construye los fundamentos del intercambio en base al discurso de Tamati Ranapiri. La revisión de este hecho provoca que Sahlins (1983) y otros como Raymond Firth (1959) y Prytz Johansen (1954), redefinan los aportes de Marcel Mauss sobre las consecuencias del espíritu del don -*hau* para los maoríes- en los procesos de intercambio interétnico.

Para Raymond Firth (1959), Mauss hizo una interpretación errónea del *hau*, ya que este es un concepto espiritual más pasivo. Cuando se revisa el texto de Tamati, no hay ninguna certeza de que el *hau* quiera regresar apasionadamente a su dueño original; además, los maoríes no confiaban en el

*hau* para que actuara por sí mismo en el momento de castigar a las personas que no cumplieran con la retribución.<sup>8</sup> Firth prefiere las explicaciones seculares de la reciprocidad y no las espirituales: pone énfasis en el miedo al castigo por no retribuir un don, puesto que en realidad no se tiene miedo a los efectos dañinos mágicos que pueda causar el *hau*, sino que “el énfasis principal del incumplimiento de la obligación reside [...] en las sanciones sociales -el deseo de continuar relaciones económicas útiles, la conservación del prestigio y del poder- para cuya explicación no es necesario formular ninguna hipótesis de creencias recónditas” (Firth, 1959: 421. Citado por Sahlins, 1983: 174).

Por su parte, Prytz Johansen (1954) indica que el discurso de Tamati sobre los dones era algo así como una introducción y una explicación a cierta ceremonia, una retribución a la selva por medio de sacrificios de los pájaros cazados por los maoríes; por lo tanto, el propósito de Tamati en este pasaje expositivo era simplemente establecer el principio de reciprocidad, y *hau* sólo significaba allí “don retribuido” (Johansen, 1954: 118. Citado por Sahlins, 1983: 175). Como lo advirtió Johansen, el relato es una glosa explicativa de la descripción de un sacrificio ritual en donde Tamati Ranapiri trataba de hacer entender a Best, mediante este ejemplo de intercambio de dones, la devolución de ciertos pájaros cazados por medio de una ceremonia al *hau* de la selva, a la fuente de su abundancia. En este ritual la transacción presenta un juego tripartito en donde los sacerdotes (*tbunga*) ocupan la posición de un dador inicial a quien se le debe retribución por una dádiva original: ellos pusieron en la selva el *mauri*, elemento que da origen a las cosas y reproduce los animales. El *mauri* (*hau* de la selva) presenta a los cazadores los pájaros u otros animales. Los cazadores capturan las aves y dos de ellas son entregadas al sacerdote, éste ofrece una al *hau* de la selva y la otra se queda para él; todo este proceso da sentido al ciclo de reproducción y fertilidad. En otras palabras, Tamati Ranapiri tomó una transacción entre los hombres semejante a la

---

<sup>8</sup> Entre los maoríes un don no retribuido era motivo de castigo mediante procedimientos mágicos. Según Mauss el *hau* del objeto donado, sin la necesidad de conjuros, hacía estragos por sí mismo en la persona que no retribuía.

transacción ritual que iba a relatar, de modo tal que la primera sirviera como paradigma para la segunda. Con ello, Sahlins (1983: 176-177) sentencia que el maorí estaba tratando de explicar un concepto religioso (ritual para la reproducción de animales entre el hombre y el espíritu de la selva) mediante un ejemplo económico (intercambio de objetos valiosos entre hombres), lo que Mauss entendió claramente al revés, procediendo a desarrollar el principio económico por medio del concepto religioso. Para Sahlins “el *hau* al que se refiere Tamati realmente significa algo en el orden de “la retribución” o “el producto de”, y el principio expresado en el texto como *taonga* es que cualquier proyección de este tipo sobre un don debe ser devuelto al dador original” (Sahlins, 1983: 177).

Así también, el autor indica que hay una significación más amplia del *hau* y del *mauri*, puesto que uno y otro tienen asociaciones con la fecundidad (Best se refirió a ambos como el “principio vital”). El *hau* significa vitalidad, fertilidad, productividad, su cuidado produce la fecundidad:

“El *hau* de la selva es su fecundidad, así como el *hau* de un don es su producto material. Del mismo modo que el contexto mundano del intercambio, *hau* es la ganancia respecto de un bien, así, como cualidad espiritual, el *hau* es el principio de fertilidad. Tanto en el uno como en el otro, los beneficios obtenidos por el hombre, deben ser devueltos a su fuente para que pueda ser mantenida como fuente. Esa era toda la sabiduría de Tamati Ranapiri” (Sahlins, 1983: 187).

Por su parte, Maurice Godelier (1997: 159), respecto al *hau* como elemento metafísico que incita a que las cosas donadas vuelvan irremediablemente a su dador original, considera que los objetos están habitados por dos espíritus: el de propiedad, que es personal, y el de uso, que es negociable. ¿Cómo se explica este dualismo? A las cosas donadas les rigen dos principios: un derecho inalienable de propiedad y un derecho de uso alienable; es decir, cuando se da un objeto lo que se conserva es la propiedad, lo que se cede es el derecho de utilización para otros dones pero no para otros usos. Este argumento es sólido cuando se considera las reglas del derecho que rigen a las cosas y a las personas en dichas sociedades, es decir, los

valores, atribuciones, equivalencias y creencias que se les otorgan indistintamente para luego insertarlas en el juego del intercambio intertribal, así por ejemplo, es posible intercambiar un objeto precioso, denominado *Kitum*<sup>9</sup>, por una mujer, evidenciando que el objeto imagina y representa la vida y la fertilidad al igual que la mujer. Ahora bien, los *Kitum* pueden formar parte del intercambio *Kula* cuando el propietario entrega el objeto (un collar por ejemplo) a un primer “donatario” o intermediario (desde entonces el objeto se denomina *voygu’a*), quien hará la transacción con un tercero. El propietario, por lo tanto, sólo cede al intermediario el derecho de uso o de intercambio para hacer otros dones, más no el de propiedad, y cuando el intermediario hace la transacción con un tercero recibe de éste un objeto equivalente (una pulsera), el cual es devuelto irremediamente al propietario original. El nuevo objeto, o la pulsera producto del intercambio, se convierte nuevamente en el *kitum* del propietario, “por lo tanto se trata efectivamente de una regla del derecho, que explica que los bienes preciosos que circulan en los dones tengan un uso alienado y al mismo tiempo sigan siendo la propiedad inalienable del donante originario” (Godelier, 1997: 160). Sin embargo, ¿Por qué el propietario necesita del intermediario para realizar la transacción? ¿Acaso el arreglo no puede ser posible sólo entre el propietario original y el tercer donatario? Resulta que la práctica *Kula* descrita por Malinowsky era la excepción y no la regla, puesto que solamente los aristócratas tenían el derecho de hacerla y no así la gente común. Esta situación permite a los primeros recibir los *kiriwa* de las personas jerárquicamente inferiores de su grupo, actuando así como bondadosos intermediarios; esta relación les permite a los jefes ascender o cambiar de estatus gracias a su facultad de participar de intercambios exitosos en el *Kula* (Godelier, 1997: 161).

---

<sup>9</sup> Son las pertenencias de un linaje o las de un individuo: canoas, caracolas, hojas de hachas de piedra, etc. Como *Kitum* sus propietarios pueden utilizarlos en distintos contextos con diferentes usos. Pueden servir para compensar la muerte de un enemigo, obtener una esposa, intercambiarlos contra una canoa grande e incluso formar parte del intercambio *Kula* (Godelier, 1997: 160).

Ahora, el doble principio de propiedad inalienable y de uso alienable sólo se aplica a los objetos preciosos y no a los objetos sagrados, ya que estos se presentan como dones que los dioses o los espíritus habrían hecho a los antepasados del hombre y que sus descendientes, los hombres actuales, no deben darlos sino conservarlos preciosamente. Es para ellos una fuente de identidad y de poder en la sociedad. El objeto sagrado es inalienable e inalienado, es sublime, porque pone a la humanidad en presencia de las potencias que ordenan al mundo más allá de lo visible (Ídem).

Finalmente, Godelier comenta sobre las transacciones de tipo agonístico (el *Potlatch* por ejemplo) y no agonístico; lamentablemente Mauss desarrolla superficialmente el último tipo de prestaciones, considerando que de allí salen sus aportes más importantes. Ante este vacío, Godelier ensaya una nueva interpretación a partir de sus conocimientos de campo en Nueva Guinea y pone como ejemplo el intercambio de mujeres entre linajes de los *Baruya*: el principio es que un hombre da una mujer a otro hombre, quien devuelve otra mujer para sellar el intercambio quedando las cosas equilibradas y las obligaciones saldadas, pero no es así, cuando un linaje da una mujer crea una deuda en el otro linaje y se encuentra frente a éste en relación de superioridad, pero cuando, a su vez, recibe una mujer de ese linaje, se vuelve a encontrar endeudado y en relación de inferioridad. Cada uno de estos linajes se encuentra a la vez inferior y superior frente al otro, por tanto ambos están en igualdad de estatus y en relación de equilibrio entre dones y deudas. Aprendemos entonces que los contra-dones no anulan las deudas creadas por los dones, crean otras deudas que equilibrarán a las primeras. En esta lógica las deudas jamás se anulan realmente sino que lentamente se desvanecen con el correr del tiempo. Con estos ejemplos, volver a dar no es devolver. Este tipo de acciones recíprocas conduce finalmente a la redistribución de manera relativamente igualitaria de los recursos que componen la sociedad, como bienes, servicios, personas, trabajos, etc. (Godelier, 1997: 156-157).

En síntesis, los enunciados más resaltantes del marco teórico son:

1. Los grupos o colectividades son los que intercambian, no los individuos.  
No sólo intercambian cosas, sino también toda una amplia gama de

servicios y favores.

2. Los intercambios toman forma de rivalidad y oposición. Destruir los bienes o no escatimar en repartirlos afirma la capacidad productiva y acumulativa por un lado, y el prestigio y el poder por el otro.
3. Los objetos de intercambio poseen un espíritu, un alma que les confiere el poder de retornar a su propietario, al dador original, por ello es obligatorio devolver algo igual o equivalente. Sin embargo, este espíritu tiene un rol más pasivo, ya que este principio no es suficiente para explicar el retorno de los dones, sino que más bien los dones son devueltos porque existe un miedo al castigo, hay miedo a las sanciones sociales y a perder las relaciones económicas productivas, el prestigio y el poder. La retención de bienes es inmoral y el estafador queda expuesto a ataques justificados. Los dones deben retribuirse por derecho. En este contexto el espíritu del objeto de intercambio es en realidad un “principio de reciprocidad”. El espíritu del don no significa otra cosa que “don retribuido”.
4. El espíritu de los objetos de intercambio es un concepto religioso y no económico. Así, en una transacción tripartita el espíritu del don es, en realidad, la fuente de la abundancia, es la fecundidad, es el “principio vital”; significa vitalidad, fertilidad, productividad y fecundidad.
5. Los objetos de intercambio tienen dos características: una de propiedad y otra de uso. El primero es un derecho inalienable de propiedad y el segundo un derecho de uso alienable. Cuando se da un objeto se conserva la propiedad y se cede el derecho de utilización para otros dones, mas no para otros usos.
6. Los objetos de intercambio tienen distintos valores, atribuciones, equivalencias y creencias, por ejemplo, un objeto puede equivaler a la vida de una persona.
7. Los objetos sagrados no poseen el sentido de propiedad ni de uso en el

intercambio, porque son obsequios de los dioses y deben guardarse.

8. El intercambio se divide en tres actos: dar, recibir y devolver.
  - a. Dar es conservar el prestigio, es mantener el rango, es preservar el nombre. Dar es reconocer al otro, de esta manera se prefiere dar a todos, porque olvidarse de alguien traería consecuencias funestas.
  - b. No recibir es tener miedo a devolver y así quedar rebajado, es declararse vencido por quien da. No recibir es negar la proposición de una alianza. Sin embargo, en algunos casos, no recibir es declararse vencedor. Así, el don puede destruir o reivindicar.
  - c. No devolver sería arriesgarse a ser destruido socialmente. No devolver es convertirse en esclavo de la deuda. Una persona que no devuelve pierde su rango y su cualidad de hombre libre.
9. En el intercambio participan tres actores: un dador original, un intermediario o dador inicial y un receptor. Éste, a su vez, retribuye el don para que regrese al dador original a través del intermediario.
10. El intermediario es una persona importante, es un noble, un aristócrata que tiene que cumplir esa función. La gente común no tiene derecho a hacerlo. Este privilegio les permite a los intermediarios o jefes a ascender o cambiar de estatus.
11. Los contra-dones no anulan las deudas creadas por los dones, crean otras deudas. Las deudas jamás se anulan sino que se desvanecen con el tiempo. De esta manera, las acciones recíprocas conducen a una redistribución relativamente igualitaria de los recursos.
12. La utilización de la moneda en las transacciones, la noción y la inclusión del crédito y, el resguardo del honor, son ramificaciones y extensiones del sistema de reciprocidad.

A través de estos postulados se explicarán los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco.

## **IV. Hipótesis**

### **A. Hipótesis general**

Los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco son: las normativas y el discurso del clero católico, la categorización social de la Virgen, la reinterpretación de los poderes específicos de la Inmaculada Concepción y, finalmente, la práctica de la reciprocidad y la redistribución de poderes sagrados, de bienes y de servicios entre la Virgen, los mayordomos y los feligreses.

### **B. Hipótesis específicas**

1. Las normativas y el discurso del clero católico, sustentado en el dogma de la Inmaculada Concepción de María, tiene un efecto medido en la configuración y reproducción del sistema de cargos o mayordomías de la festividad de “La Linda”.
2. Los poderes específicos y la categoría social preferencial de la Virgen Inmaculada Concepción, definen en gran medida la configuración y reproducción del sistema de cargos o mayordomías.
3. La práctica de la reciprocidad y la redistribución permiten la circulación de poderes sagrados, de bienes y de servicios, desde la Virgen Inmaculada hacia los feligreses, pasando por la intermediación de los mayordomos.

## **V. Marco conceptual**

En este punto se conceptualizan dos tipos de términos, por una parte, los de corte académico, que en la mayoría de los casos presentan

discusiones y posiciones teóricas provenientes de diferentes escuelas de la antropología y la sociología, y por otra parte, términos de uso frecuente en la festividad religiosa de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco.

## **A. Intercambio**

En economía significa la transferencia de una mercancía o servicio de una persona o institución a otra, a cambio de otra mercancía, servicio o dinero. El intercambio puede asumir la forma de trueque bajo el que se intercambian directamente los bienes y servicios, o también por medio del dinero (Seldon y Pennance, 1980: 306).

Según Berdichewsky (2002: 151), los sistemas de intercambio son formas de circulación de los bienes producidos. Existen diversos tipos de intercambio, uno de ellos es el intercambio de regalos, comúnmente conocido como *reciprocidad*. Este implica un grado de interdependencia entre individuos y grupos. Su función no sólo es utilitaria y económica, sino también social y aún ritual.

Otro tipo de intercambio es el *redistributivo*, que se producía como exacción de tributo, en bienes o en trabajo, a las comunidades agrícolas incorporadas en los estados y a las cuales los monarcas o jefes redistribuían parte de dichos bienes. Casi nunca era igualitaria o equitativa, favoreciendo siempre a los sectores dominantes. Por eso suele llamarse también “reciprocidad asimétrica” (Ídem).

Un tercer sistema es el intercambio de *mercado*, que tiene dos formas: a) el trueque o el intercambio directo de productos, propio de las sociedades “tribales” y; b) el intercambio comercial, propio de las sociedades modernas, donde los bienes producidos se convierten en mercancías, y estas son intercambiables a través del dinero (Ídem).

## **B. Reciprocidad**

Aunque en términos generales hay un consenso en determinar que la reciprocidad, la redistribución y el mercado son variantes o componentes

específicos del intercambio, Dominique Temple (1986) hace una diferencia entre reciprocidad e intercambio, mencionando que ambas son separables, casi opuestas, dado que la primera constituye el principio rector de la economía de las sociedades “arcaicas”, que actúan bajo el manto del prestigio, el honor y la consideración de lo sagrado, aspectos divergentes al sistema de intercambio, propio de las sociedades capitalistas, en donde predomina la acumulación de la riqueza, la ganancia y la capitalización de la tierra y de los recursos como forma económica.

Temple se pregunta:

“¿Qué entiendo por reciprocidad? Por el momento, únicamente reciprocidad de dones. ¿Por intercambio? Una prestación en interés propio; es por conveniencia que voy a intercambiar con otra persona, quien, a su vez, va a aceptar esta prestación por su propio interés. Mientras que con la reciprocidad empiezo teniendo interés por el otro, antes que por mí mismo. Son dos definiciones. Son dos sistemas” (Temple, 2003: 21).

Así también, precisa las diferencias entre el principio del don (léase reciprocidad) y el principio del intercambio:

“El intercambio es muy simple: es el cambio de una cosa por otra. Con la reciprocidad se tiene también dos productos pero el donador adquiere un cierto prestigio, un sentimiento de ser el donador, que no tiene aquel que recibe: si el donatario no da a su vez tiene el sentimiento inverso del donador, el sentimiento de “perder la cara”. En el intercambio se encuentran únicamente cosas materiales. En la reciprocidad se hallan las mismas cosas, pero además algo espiritual que podemos llamar amistad. El término más científico sería un término griego: *philia*. Se puede decir también *mana*. El resultado en términos materiales es exactamente el mismo en el intercambio y en la reciprocidad de dones. La diferencia reside solamente en el hecho de que, mediante el intercambio, no existe ningún efecto a nivel del prestigio, a nivel de la representación que cada uno puede tener de su propio ser” (Temple, 2003: 35).

Según Sahlins (1983), las formas de la reciprocidad se definen por sus extremos y por su punto medio, así tenemos:

- *Reciprocidad generalizada*, el extremo solidario: se refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida; el tipo ideal es lo que Malinowsky llama “don puro”. Entre otros, también se puede denominar “compartimiento”, “hospitalidad”, “don libre”, “ayuda”, “generosidad”, incluso “los deberes de parentesco”, “los deberes del jefe” y el “nobleza obliga” se ubican en la misma línea.
- *Reciprocidad equilibrada*, el punto medio: se refiere al intercambio directo, es decir, en un equilibrio preciso la reciprocidad consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras; gran parte del “intercambio de dádivas”, muchos “pagos”, buena parte de lo que lleva el título de “comercio” y de lo que recibe el nombre de “compra-venta” implicando la existencia de un “dinero primitivo” corresponde a este género de reciprocidad.
- *Reciprocidad negativa*, el extremo insociable: es el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad; los participantes se enfrentan como intereses opuestos, tratando cada uno de obtener el máximo de utilidad a expensas del otro; entran aquí las distintas formas de apropiación, las transacciones iniciadas y dirigidas en vistas a una ventaja utilitaria neta; los términos que se emplean para señalar esta modalidad son “regateo”, “trueque”, “juego”, “subterfugio”, “robo” y otras variantes (Sahlins, 1983: 211-214).

Para Bonte e Izard (1996: 396), esta clasificación de reciprocidad hecha por Sahlins tiene la ventaja de subrayar el hecho de que la duración del plazo acordado para la devolución del don, así como la mayor o menor importancia concedida a la equivalencia cuantitativa entre los productos, están en función de las relaciones de parentesco y vecindad. Cuando más emparentados están quienes reciprocán, hay mayor posibilidad que se ponga en marcha la reciprocidad generalizada, y viceversa, cuanto menos emparentados, la reciprocidad negativa tomará su lugar.

Para Temple (1989) hay dos formas elementales de reciprocidad: la *positiva* y la *negativa*. En el caso de la primera una frase podría definirla: “cuanto más doy, más soy”, es decir, cuanto más da uno, más participa en la génesis del ser, el hombre es un ser para el don. La reciprocidad negativa, en cambio, declina en la confrontación, en la enemistad, donde “el rapto de la mujer se sustituye a la alianza matrimonial, la matanza a la invitación”, pero esta relación contradictoria es tan fundamental que matanzas, robos, raptos, en tanto fuerzas de hostilidad se equilibran, son recíprocas.

Alberti y Mayer (1974: 21) coinciden con la definición hecha por Sahlins sobre reciprocidad, al decir que es “el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que, entre una prestación y su devolución, debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación entre las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial”. Pero aquí se incluyen dos aspectos importantes: el tiempo que debe transcurrir para la devolución del don y la ritualidad inherente del proceso.

Los autores distinguen dos tipos de “intercambio recíproco”, el *simétrico* y al *asimétrico*. Un intercambio simétrico se realiza entre iguales: lo recibido debe corresponder a lo dado. Por ejemplo, “el campesino que ofrece su mano de obra –su esfuerzo y su tiempo- se asegura de recibir adecuada compensación, y de hecho la recibe cuando la devolución es en igual cantidad y esfuerzo” (Alberti y Mayer, 1974: 22).

Existen otros tipos de reciprocidad donde, en lugar de devolver el mismo servicio, éste es reemplazado por determinada cantidad de bienes. Los bienes entregados a cambio del trabajo tienen valor variable y pueden o no ser equivalentes al esfuerzo gastado. Este tipo de reciprocidad se denomina asimétrica. Por ejemplo, la “*minka*”, que presenta posibilidades de extracción de excedentes, en algunos casos beneficia a la comunidad mientras que en otros los comuneros “pudientes” son los que obtienen el producto del trabajo de los pobres (Alberti y Mayer, 1974: 23).

Finalmente, según Temple (1989), la reciprocidad “es la relación entre

seres humanos que permite a cada uno sufrir la acción de la cual es simultáneamente el agente. En términos de conciencia de actuar y de sufrir, significa que la conciencia de uno redobla la conciencia del otro, y que ambas se relativizan para engendrar una *conciencia común*".

### **C. Redistribución**

Para Marshall Sahlins (1983: 206), las características generales de la economía "primitiva" se clasifican en: a) Los movimientos "viceversa" entre dos partes, conocido comúnmente como *reciprocidad*; y b) Los movimientos centralizados: recolección por parte de los miembros de un grupo y redistribución dentro de este grupo, esto recibe el nombre de *comunidad o redistribución*. Desde el punto de vista más general, los dos tipos se fusionan, ya que la comunidad es una organización de reciprocidades, un sistema de reciprocidades, un hecho de orientación central establecido sobre la génesis de una redistribución en gran escala bajo la tutela del jefe.

La *reciprocidad* es una relación entre la acción y la reacción de dos partes, es una dualidad y una simetría social, además puede establecer relaciones solidarias en la medida en que la corriente material dé idea de beneficio o asistencia mutuos sin negar su realidad social. La *redistribución* es una relación dentro de la acción colectiva de un grupo, es el complemento de la unidad social y de la centricidad; la redistribución establece un centro social donde los bienes se reúnen y de donde fluyen hacia afuera, y también una frontera social dentro de la cual las personas (o los subgrupos) se relacionan cooperativamente. La redistribución es el aspecto material de la colectividad y la centricidad. La producción de alimentos, las jerarquías y el cacicazgo propios del cooperativismo, la acción colectiva política y ceremonial, son algunos de los contextos usuales de la redistribución en las sociedades primitivas (Sahlins, 1983: 207).

Para Alberti y Mayer (1974: 23), la combinación por la que varias personas realizan intercambios asimétricos con una sola, es la base de un sistema redistributivo. Por ejemplo, en un primer momento A reúne los bienes y servicios, en el segundo los distribuye a la comunidad en forma de bebida,

comida y fiesta y en el tercer tiempo, al terminar la fiesta, B, C, D y E, reciben de A “reconocimiento” en forma de un convite por la ayuda prestada. “En esta forma la riqueza concentrada por A de B, C, D y E va en beneficio de la comunidad entera por intermedio de A. B, C, D y E son los parientes de A; lo que dan y lo que reciben es proporcional a su posición relativa a A dentro del *ayllu* y fuera de él. La asimetría de estas formas de intercambio representa diferencias de estatus, dentro de una familia, dictadas por el parentesco” (Alberti y Mayer, 1974: 24).

## **D. Don**

Según Caillé (2009: 115), el don puede ser definido “como el ofrecimiento a otros de un bien o servicio, sin garantía o demanda de retribución, pero con esperanza de que habrá correspondencia, lo que puede establecer relaciones de alianza y amistad. Don no es filantropía o sacrificio, ni tampoco gratuidad sin motivo o sin intenciones”.

El autor sostiene que para construir una economía solidaria, los bienes y servicios no deben ser producidos en función del interés individual, de la ganancia, si no se destinan a la venta, entonces, deben ser concedidos, compartidos o, como mínimo, portadores de una dimensión de gratuidad. Pero ¿cómo puede suceder esto? Dos grandes planteamientos se confrontan acerca de esta situación: anutilitarista y antiutilitarista. El primer caso, a falta de un concepto preciso de don, estimula la ruptura definitiva con toda idea de interés particular, de contrato, de devolución o de reciprocidad. Partiendo de ideas muy diferentes, la tradición teológica y luego la filosófica afirma que el don no puede existir como tal si no es absolutamente puro, es decir, desprovisto de cualquier intencionalidad y de cualquier expectativa de retorno. Por su parte, la concepción antiutilitarista, no pregona en absoluto el sacrificio de la utilidad, del interés, de la intención, de la subjetividad ni cualquier tipo de renuncia. Los antiutilitaristas consideran el don como un operador sociológico, creador de alianzas, lazos afectivos y acciones solidarias, asemejándose a los motivos que empujan las relaciones sociales hacia la cooperación, por encima de cualquier interés. Para instaurar asociaciones y crear la confianza, se hace necesaria la presencia de una parte de gratuidad y de hechos desinteresados, fundadores

de la relación social. En esa perspectiva, la incondicionalidad subyace a las ventajas individuales que pueden ser obtenidas. La dádiva antiutilitarista es, por lo tanto, absolutamente gratuita e incondicional; es más, se limita a subordinar el momento de la utilidad, del cálculo y del interés a un imperativo de gratuidad y de incondicionalidad primarias. Ella se ordena según una lógica de incondicionalidad condicional (Caillé, 2009: 115-116).

El autor concuerda que no es en la racionalidad individual ni tampoco en las reglas holísticas que se sobreponen a todo donde se debe buscar la clave de las acciones sociales, sino en las redes y en la confianza que vincula y une a sus miembros. “Esto es cierto, con la condición de que se agregue que es a través del don que esas redes se crean y es a través de la renovación de los dones que la confianza se mantiene. La relación de red es un vínculo de don” (Caillé, 2009: 118).

Finalmente, Caillé sostiene que Mauss, al estudiar el don arcaico, muestra que la acción social no obedece sólo al interés racional, sino también a una lógica primera de la simpatía, y que esa tensión entre interés y desinterés coincide con otra, entre obligación y libertad. La exigencia de dar es un acto compulsorio paradójico de libertad. La relación social no se construye, por lo tanto, ni a partir del interés racional ni a partir de una ley siempre presente (Caillé, 2009: 118).

## **E. Estatus**

La palabra latina *estatus* se usa para designar la posición de una persona o grupo en la escala de estratificación social. Algunos autores reservan el concepto de estatus para designar la ubicación en la escala de prestigio, contraponiéndola a la de *clase*, de raíz económica. Más usual, sin embargo, es tomar la palabra estatus para designar la posición que se tiene en cualquiera de las dimensiones relevantes (Di Tella y otros, 1989: 220).

Para Ralph Linton (1970: 122), un estatus es una posición dentro de una pauta determinada. Por lo tanto, puede decirse correctamente que cada individuo tiene muchos status, ya que cada uno participa en la expresión de un

número de patrones. Sin embargo el status de cualquier individuo significa la suma total de los status que ocupa. Representa su posición en relación a toda la sociedad. Al individuo se le asigna socialmente un status y lo ocupa en relación con otros status.

Linton considera que hay dos tipos de estatus, el *adscrito* y el *adquirido*.

“Los status adscritos son aquellos que se asignan a los individuos sin tener en cuenta sus diferencias innatas o habilidades. Pueden anticiparse y fomentarse desde el nacimiento. Los status adquiridos son, como mínimo, aquellos que requieren cualidades especiales, aunque no se limiten a éstos necesariamente. No se asignan a los individuos desde su nacimiento, sino que pueden alcanzarse por medio de la competencia y el esfuerzo individual” (Linton, 1970: 124).

Finalmente, es importante recalcar que en todas las sociedades se escogen determinadas cosas como puntos de referencia para la asignación de un status. Estos puntos, en su forma básica y elemental, pueden ser el sexo, la edad, la relación del hijo con la madre o el nacimiento dentro de una clase o casta (Linton, 1970: 124).

## **F. Prestigio**

Según Poulsen (2006: 113), el concepto de prestigio está vinculado al de estatus. El estatus es una posición en un sistema social, y el actor puede tener diferentes estatus dentro de diferentes subsistemas sociales. Esto quiere decir que una actriz puede ser una “madre” en una familia nuclear y una “catedrática” en el mercado laboral. Todos son estatus diferentes. Cada uno de estos estatus tiene asignado un rol, que define lo que se espera del ocupante del estatus, y de la interpretación de estos roles se deriva el prestigio (Poulsen, 2006: 113). De esta manera, el prestigio es una propiedad que una persona tiene cuando su opinión es valorada por la mayoría de los integrantes de un grupo, grupo que a su vez es valorado por el individuo (Shoek, 1977. Citado por Poulsen, 2006: 114). Es importante profundizar en lo que es tener un público que puede aportar prestigio ya que el “prestigio es relacional, se basa en reconocer y evaluar lo argumentado por el autor, por parte del público”

(Kuper y Kuper, 1996. Citado por Poulsen, 2006: 114). Algunas posiciones conllevan prestigio por sí mismas, pero este puede ser perdido por el actor ocupante de la posición, en caso de no actuar en concordancia con el rol asignado al puesto o estatus (Poulsen, 2006: 114).

Para Gibb (1960: 63), el prestigio es una distinción asignada a una persona por otras. Depende de las cualidades atribuidas al individuo por otros miembros del grupo. Como Young señala, prestigio es un caso especial en “que la personalidad de un hombre refleja la imagen y el reconocimiento que otros tienen de él. El prestigio de un líder descansa en el fondo de la conciencia de los seguidores. El líder toma las cualidades que los adherentes proyectan en él” (Young, 1945. Citado por Gibb, 1960: 63).

Según Le Bon (2005: 97), el prestigio puede implicar determinados sentimientos, tales como la admiración y el temor, que incluso en ocasiones constituyen su base, pero puede existir perfectamente sin ellos. “El prestigio es en realidad una especie de fascinación que un individuo, una obra o una doctrina ejercen sobre nuestro espíritu. Esta fascinación paraliza todas nuestras facultades críticas y colma nuestra alma de asombro y respeto. El prestigio es el resorte más poderoso de todo dominio. Los dioses, los reyes y las mujeres no habrían reinado jamás sin él”.

Finalmente, el mismo autor considera que las diversas variedades de prestigio pueden reducirse a dos formas principales: el *prestigio adquirido* y el *prestigio personal*. El primero confiere el nombre, la fortuna, la reputación. Puede ser independiente del prestigio personal. Este último constituye, por el contrario, algo individual y que coexiste en ocasiones con la reputación, la gloria, la fortuna, o está reforzado por ellas, pero siendo perfectamente capaz de existir de un modo independiente (Le Bon, 2005: 97).

## **G. Redes sociales**

Según Mance (2009: 297), la noción de red pone énfasis en las relaciones entre diversidades que se integran, en los flujos de elementos que circulan en esas relaciones, en los lazos que potencian la sinergia colectiva, en

el movimiento de autopoiesis<sup>10</sup> en que cada elemento concurre para la reproducción de otro, en la potencialidad de transformación de cada parte según su relación con los demás y la transformación del conjunto según los flujos que circulan a través de toda la red. Así, la consistencia de cada miembro depende de cómo él se integra en la red, de los flujos en los cuales participa, de cómo acoge y colabora con los demás.

Los elementos básicos de una red son sus actores, células o nodos constituyentes, las conexiones entre ellos y los flujos que los entrecruzan. Sus propiedades básicas son la autopoiesis, intensividad, extensividad, diversidad, integralidad, retroalimentación, flujo de valor, flujo de información, flujo de materias y agregación (Ídem).

Se puede definir una red social como “un conjunto de unidades sociales y de relaciones directas o indirectas entre dichas unidades a través de cadenas de dimensión variable” (Mercklé, 2004: 4. Citado por Fontes y Portugal, 2009: 303). Las unidades sociales pueden estar conformadas por individuos o grupos de individuos, informales o formales, tales como asociaciones, empresas, países. Las relaciones entre los elementos de la red pueden ser transacciones monetarias, intercambio de bienes y servicios o transmisión de informaciones y pueden involucrar la interacción cara a cara o no, ser permanentes o periódicas (Fontes y Portugal, 2009: 303).

Los autores consideran que las trayectorias de los individuos insertos en una red social no están determinadas integralmente por su posición en la estructura social, ni tampoco por los resultados de sus decisiones. La inserción en una estructura de redes, aunque esté de cierto modo condicionada por la posición estructural, garantiza un grado de libertad en la elección de estrategias de acción, lo que posibilita los desplazamientos en la estructura social. Al

---

<sup>10</sup> La *autopoiesis* o *autopoyesis* es un neologismo para indicar que un sistema es capaz de reproducirse y mantenerse por sí mismo. Una descripción breve sería decir que la *autopoiesis* es la condición de existencia de los seres vivos en la continua producción de sí mismos. Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Autopoiesis>. Revisado el 09/05/14.

mismo tiempo, el diseño de la red social ofrece diferentes posibilidades en el acceso a recursos (Fontes y Portugal, 2009: 303-304).

Wasserman y Faust (1999) identifican cuatro principios fundamentales en la teoría de las redes sociales: 1) los actores y sus acciones son considerados interdependientes y no como unidades independientes y autónomas; 2) los lazos relacionales entre actores son canales por donde circulan flujos de recursos (materiales e inmateriales); 3) los modelos de redes centrados en los individuos conciben las estructuras de relaciones como medios que configuran oportunidades o constriñen la acción individual; 4) los modelos de red conceptualizan la estructura (social, económica, política, etc.) como patrones constantes de relaciones entre actores (Wasserman y Faust, 1999. Citado por Fontes y Portugal, 2009: 304).

-- 0 --

A continuación, se definen aquellos términos de mayor uso durante la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco.

## **H. Mayordomo**

“(Del latín *maior*, mayor, y *domus*, de casa) 1. m. Criado principal a cuyo cargo está el gobierno económico de una casa o hacienda. 2. m. Oficial que se nombra en las congregaciones o cofradías para que atienda a los gastos y al cuidado y gobierno de las funciones. 3. m. Cada uno de los individuos de ciertas cofradías religiosas. 4. m. *Ecuador y El Salvador*. Agente principal del propietario, arrendatario o administrador de una hacienda. [...] (DRAE, 2001).

## **I. Cargo**

“1. m. Acción de cargar. 2. m. Dignidad, empleo, oficio. 3. m. Persona que lo desempeña. 4. m. Obligación de hacer o cumplir algo. [...] 17. m. *Perú*. Responsabilidad rotativa de organizar la fiesta patronal. [...]

Pasar el cargo. 1. loc. verb. *Perú*. Asumir formalmente la responsabilidad de organizar la fiesta patronal” (DRAE, 2001).

Para Flores (2007: 14), la palabra “cargo”, al tiempo que designa la responsabilidad de organizar la fiesta, refleja además el esfuerzo que se realiza en términos de tiempo dedicado a esta actividad y los gastos económicos que demanda. La organización de la festividad es un cargo –y una carga- que se desempeña con responsabilidad, en la que no está ausente la satisfacción de hacerla. Dentro de la estructura que requiere esta organización subyace una antigua institución quechua, propia de la región del Cusco, que con variantes se presenta en otros lugares. Esta institución es el *ayni*, que es la mejor expresión de la reciprocidad balanceada y al mismo tiempo generalizada.

### **J. Carguyoc**

Según Huayhuaca (1988: 178) el que toma en sus manos la realización de una fiesta y las solemnidades respectivas. El que tiene la obligación de hacer un cargo a sus expensas. Indistintamente se les llama con los nombres de *carguyoq* (palabra castellana quechuizada) o Mayordomo.

### **K. Hurk'a**

Según Avendaño (1995: 416), es una palabra quechua que significa “echar semilla en la tierra” y también “compromiso para contribuir con algo material en la realización de una fiesta, especialmente en las celebraciones patronales del pueblo o con ocasión de festejar el aniversario del gremio o la cofradía”.

Para Flores (2007: 16), la *hurk'a* “es el signo material del hermoso símbolo del pedido de colaboración”. Son panes preparados siguiendo recetas especiales y tienen la función de vincular a las personas comprometidas con los mayordomos. Por lo general los panes son de cuatro tamaños, se colocan unos encima de otros, con el más pequeño en la parte superior. A este conjunto de panes se agrega una botella de cerveza y vino.

### **L. Demanda**

“(De demandar). 1. f. Súplica, petición, solicitud. 2. f. Limosna que se pide para una iglesia, para una imagen o para una obra pía. 3. f. Persona que

la pide. [...] 12. f. p. us. Tablilla o imagen con que se pide limosna para una iglesia, una imagen o una obra pía. [...]” (DRAE, 2001).

### **M. Detente**

“1. m. Recorte de tela con la imagen del Corazón de Jesús y la leyenda “Detente, bala”, que se usó en las guerras españolas de los siglos XIX y XX, prendido en la ropa sobre el pecho” (DRAE, 2001).

Según Avendaño (1995: 262), es una “especie de relicario en que va adherida la imagen de un santo(a), y que se lleva a manera de protector o talismán cosido en los pliegues interiores de la ropa”.

### **N. Banda**

(1) “(Del francés antiguo *bande*, *bende*, y este del franco *binda*, lazo, cinta) 1. f. Cinta ancha o tafetán de colores determinados que se lleva atravesada desde un hombro al costado opuesto. Antiguamente fue distintivo de los oficiales militares, y hoy lo es de grandes cruces, españolas y extranjeras [...] 6. f. *Heráldica*. Pieza honorable que representa la insignia de una distinción honorífica o del grado de las altas jerarquías militares, y que se coloca diagonalmente de derecha a izquierda [...]” (DRAE, 2001).

(2) “(Quizá del gótico *bandwō*, signo, bandera) [...] 6. f. Conjunto de tambores y cornetas, o de músicos que pertenecen a institutos armados de a pie, o de trompetas que sirven en cuerpos montados del Ejército. A veces la banda comprende toda clase de instrumentos de viento. 7. f. Conjunto de instrumentistas, con o sin cantantes, que interpreta alguna forma de música popular [...]” (DRAE, 2001).

## **VI. Estado de la cuestión**

Los estudios sobre los sistemas de cargos han tenido un especial apogeo y desarrollo en Mesoamérica. Para Celestino (2004: 62), estos fueron realizados bajo tres paradigmas importantes: 1) el estructural – funcionalista, representado por Sol Tax (1937), Fernando Cámara (1952), Manning Nash

(1958), Eric Wolf (1959) y Frank Cancian (1976). 2) El que se basa en sus orígenes, desarrollado principalmente por Pedro Carrasco (1961). 3) Bajo la perspectiva de la política indigenista, representada por Gonzalo Aguirre Beltrán (1991), Alfonso Villa Rojas (1947) y Ricardo Pozas (1977).<sup>11</sup>

Los aportes teóricos y prácticos más amplios que se han hecho sobre el sistema de cargos provienen de los estudios realizados en las comunidades indígenas rurales de México, Guatemala, Ecuador y Perú.

Por ejemplo, Cámara (1952) planteó que la estructura política y religiosa de una comunidad indígena –que es “un solo cuerpo”- está en proceso de cambio, es decir, va de lo antiguo, rural o *folk*, a lo contemporáneo, moderno y semiurbano. Este proceso favorece a la cultura dominante, en el sentido de integración a los indígenas a la vida nacional (Citado por Celestino, 2004: 62). Por su parte, Eric Wolf (1957) explicó las formas de organización del sistema de cargos vinculando la comunidad con sistemas socioeconómicos más amplios. Dice que al interior la comunidad es “corporativamente cerrada”, por su carácter de producción de subsistencia, pero que al exterior es “comunidad abierta” por su relación con el sistema de explotación colonial, de trabajo y de mercado de capital intensivo. Así, el sistema de cargos funciona como mecanismo de redistribución, pero además reconoció que dicho sistema es el eje de la reproducción comunitaria “cerrada” (Citado por Celestino, 2004: 63).

Con un panorama similar, Wolf (1959: 216) y Foster (1967: 205-206) interpretan el sistema de cargos como un “mecanismo de nivelación” a través del cual los miembros más ricos de una comunidad están obligados -algunos lo hacen voluntariamente- a gastar la totalidad o una parte de sus ahorros en

---

<sup>11</sup> Korsbaek (2002) señala que se tiene la opinión general entre los antropólogos que el sistema de cargos fue inventado antropológicamente en 1937, con el clásico artículo de Sol Tax, “The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala”. Sin embargo, Tonatiun Romero ha sacado del baúl del olvido colectivo del gremio antropológico un artículo escrito por un antropólogo mexicano en 1922, el cual presenta con nitidez y precisión el sistema de cargos 15 años antes de la publicación del artículo de Sol Tax: Carlos Noriega Hope, “Etnografía”, en: Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacan*, Tomo IV, INI, México, 1979.

provecho directo de la comunidad a cambio de prestigio. Para Dietz (2000), el coste que un individuo tiene que sufragar en un cargo mediante la financiación de fiestas significa un aumento de su prestigio personal, pero, a la vez, redistribuye su riqueza acumulada de forma individual entre todos los miembros de la comunidad, evitando así la profundización de desigualdades socioeconómicas. Esta explicación diverge con el modelo ofrecido por Cancian (1965, 1967), según el cual las ventajas económicas obtenidas por el desempeño de cargos superiores así como el prestigio social y político ganado acentúan las diferencias socioeconómicas internas en vez de nivelarlas. Como ha admitido Wolf posteriormente (1986), la existencia de mecanismos de redistribución económica no garantiza la nivelación interna, sino que efectivamente puede crear una desigualdad en cuanto al acceso a recursos estratégicos. Algunos autores como el propio Cancian (1972, 1985) y Bennholdt-Thomsen (1976) resaltan la existencia de diferencias de rango y estatus que generan una fuerte estratificación dentro de la comunidad, pero que tienen efectos integradores y no polarizadores. Según esta vertiente, las diferencias intra-locales de rango no deben ser confundidas con diferencias de clase extra-locales, definidas por las relaciones de producción. Por ello, para el estudio de los procesos intra-locales Cancian postula un “análisis posicional” de la estratificación frente a un “análisis de clase” sólo adecuado para unidades socioeconómicas más amplias (Cancian 1985, 1992. Citado por Dietz, 2000). Para el caso de la comunidad de Sechura en Piura (Perú), Diez (1994) argumenta que el sistema de asociaciones, cofradías y sociedades religiosas refleja la diferenciación social entre familias y grupos ocupacionales, étnicos o residenciales al interior de la comunidad, al mismo tiempo que funcionan como mecanismos de integración social. De esta forma, las asociaciones religiosas son instituciones que permiten definir un conjunto humano, en tanto agrupan a las familias alrededor de intereses y valores comunes que posibilitan la existencia, reproducción y sobrevivencia de una sociedad.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Otros autores insisten en la existencia de fuertes conflictos de clase al interior de las comunidades indígenas. Ver por ejemplo Schryer 1987, 1990; Schryer, Humphries y Fox, 1989.

Según Fuenzalida (1970), mientras la diferenciación económica supone un obstáculo a la mayor expansión del parentesco, la integración es proveída por el sistema de cargos, que unifica en una institución única las jerarquías de edad de las castas y los *ayllus*, las cofradías religiosas y los santos patrones de los *ayllus* y las *sayas*, y el gobierno local (Fuenzalida, 1970: 93). Asimismo, subraya que en cada escalón de la jerarquía religiosa los gastos del cargo se financian con las cosechas de las tierras de la *cofradía*, mientras que el trabajo y el efectivo adicional son proveídos por medio del *ayni* y de la *minka* de modo que resultan distribuidos homogéneamente en cada *ayllu* y la inversión tiende a mantenerse constante a través de los años por causa de la base recíproca. Debido a la alternación y el compartirse de los cargos, los tiempos implicados, la incorporación de grupos de parentesco como tales, y la intercalación de los oficios religiosos, lo que el sistema hace realmente es extender al conjunto comunal considerado como un todo, los instrumentos de gobierno y de atribución de status internos al *ayllu* y a la *saya*. El sistema provee adicionalmente un contexto ceremonial para la canalización de las rivalidades entre los *ayllus* y las *sayas*, y proporciona a la *comunidad* una instancia más amplia de identificación en dependencia de una referencia común: el santo patrón único (Fuenzalida, 1970: 99). En otro trabajo, el autor argumentó que la representación de un cargo opera dentro del principio de reciprocidad común a todas las instituciones tradicionales de la comunidad: “una persona que cumple con el cargo adquiere derecho en toda la comunidad, quedando cada uno de los otros comuneros obligado a retribuir tarde o temprano el agasajo, constituyendo así un sistema de reciprocidad abierto” (Fuenzalida y otros, 1982: 292-294).

Conlin (1974), tomando un ejemplo de la festividad de la Santísima Cruz en una cooperativa agraria del Cusco (Perú), sostiene que “las contribuciones económicas elevan el status del individuo, pero sería un error pensar que algunos líderes intentaban convertir su dinero en prestigio. Todos deben contribuir a los gastos de la fiesta y se agradece cualquier aportación. Al mismo tiempo que alguien va adquiriendo prestigio, está cooperando con otros para el provecho de todos” (Conlin, 1974: 156). Para Rozas y Calderón (2000), los gastos realizados en el cargo no determinan el prestigio (respeto, deferencia),

sino que este se define por el manejo sagaz y la demostración pública de sus redes sociales:

“Quien tiene mayor y mejores amistades (parientes, amigos) tiene la posibilidad de comprometer donaciones significativas a través de la jurk'a y obtener así, todos los recursos necesarios para cumplir su cargo. Así pues, el sistema de cargos en los calqueños traduce la acumulación de las jurk'as asociadas simbólicamente al prestigio del carguyoq, para redistribuirlas a través de un banquete, a todos los individuos que participaron en la celebración de la fiesta” (Rozas y Calderón, 2000: 342).

Rodríguez (1995) considera que la participación en el sistema de cargos religiosos se funda en una racionalidad económica en la que se minimiza, en la medida de lo posible, el desembolso de dinero, siempre que no sea para cumplir con algún compromiso de carácter ritual. Es decir, una proporción considerable de los ingresos adquiridos se destina al fondo ritual que el grupo doméstico habrá de movilizar dentro de la estructura ceremonial comunitaria, mientras que, en el tiempo “ordinario”, se reduce al máximo una serie de objetos y bienes de consumo considerados suntuarios. El fondo ritual tiene la finalidad de cimentar las alianzas entre los habitantes. Las normas de convivencia social obligan entonces a los grupos domésticos a participar en una intensa circulación de bienes de consumo ceremonial. Así, el punto de partida no es la acumulación individual, sino la participación en un sistema de reciprocidades. Desde esta perspectiva, resulta quizás más apropiado analizar la organización ceremonial como factor de cohesión horizontal que como jerarquía de prestigio. Si bien los grupos domésticos adquieren prestigio y reconocimiento social en la medida en que movilizan bienes a través del sistema, lo relevante no es tanto el intercambio en términos del valor monetario, sino el elemento de solidaridad social que se genera. Las relaciones recíprocas se refuerzan a través de la vida ceremonial y constituyen la esencia de la identidad comunitaria (Rodríguez, 1995: 66). En un escrito posterior, la autora aclara que “si bien este modelo de análisis ha resultado de utilidad, desde mi punto de vista, hoy en día resulta inapropiado para comprender los procesos de transformación en las regiones interétnicas” (Rodríguez, 2000).

Por su parte, Belote y Belote (1984: 47), mencionan que en Saraguro (Ecuador), el funcionamiento del sistema de cargos está basado en las relaciones de parentesco consanguíneo, afín y ritual. Para Dow, los grupos de parientes “más grandes que una familia y más pequeños que una aldea”, mediante la organización y el sostenimiento del sistema de cargos, tienen la función de estrechar las relaciones sociales que permiten catalogar, por los rituales mismos, a los pueblos, rancherías y vecindades (Dow, 1996: 199. Citado por Sánchez, 2000). Sin embargo, Rodríguez (1995) sostiene que todo grupo familiar responsable de un cargo no afronta el gasto ni el trabajo requerido de manera individual, ni siquiera en exclusividad con su parentela, sino en una asombrosa interacción con el resto de la comunidad, inmersa en un sistema de reciprocidades que involucra de manera constante a todos los participantes en el sistema (Rodríguez, 1995: 65).

Vogt (1979: 13) plantea un enfoque diferente: Los rituales Zinacantecos en México, con principios religiosos mayas entremezclados, representan transacciones simbólicas entre hombres y dioses utilizando metáforas para expresar y regenerar los principios básicos del universo natural y social. En la misma línea Rozas y Calderón, al estudiar dos festividades religiosas en Calca (Cusco, Perú), consideran que el ciclo de las fiestas del *machu chuyay*, de corte campesino, y la festividad a la Virgen de la Asunción, que es eminentemente mestiza,

“se mantiene por la interacción entre los principios de concentración, dispersión y renovación que actúan a manera de común denominador tanto en los rituales indígenas como en las festividades mestizas del santoral católico. Por otro lado, estas abstracciones pueden también derivar a otros principios: orden y caos que juegan un papel esencial en la vida social de los calqueños. Tal vez lo máspreciado y vital de nuestro trabajo, es sostener que en cada uno de estos acontecimientos culturales y en las exégesis de los informantes mestizos e indígenas se mantenga una misma idea, una misma lógica y un mismo objetivo” (Rozas y Calderón, 2000: 318).

Por otra parte, entre los estudios sobre el sistema de cargos en espacios urbanos, destacan, para el caso de México, las investigaciones de Bonfil

(1973), Portal (1995 y 1996) y Salles (1995). Todos han documentado el resurgimiento de los sistemas de cargos que, partiendo de una matriz cultural rural, se constituyen y recrean en los espacios de la ciudad (Aguado y Portal, 1992: 36. Citado por Sánchez, 2000).

Bonfil (1973: 7) muestra la persistencia de los sistemas de cargos religiosos y su vinculación estrecha con las unidades de organización social llamadas barrios, en un espacio donde los campesinos se han incorporado al trabajo industrial. Para el autor, la persistencia del sistema de cargos y los barrios se debe al carácter de resistencia cultural que han desarrollado los pueblos indígenas a su cultura campesina y a las ventajas positivas del entorno (Bonfil, 1973: 248-288. Citado por Sánchez, 2000).

Portal (1995) plantea como hipótesis que el vínculo que establece cada pueblo con su santo patrón sólo se puede comprender a profundidad si lo ubicamos dentro de una cosmovisión mayor, la cual, aún en el caso urbano o semiurbano, contiene una profunda raíz prehispánica.

“Esta cosmovisión enraizada en estructuras de pensamiento indígena, se ha refuncionalizado en el tiempo integrando a ese marco conceptual prehispánico elementos modernos, lo cual posibilita que la visión del mundo se mantenga vigente. De tal suerte que lo que tenemos ante nosotros no es un fenómeno arcaico o una reminiscencia del pasado, sino una práctica religiosa híbrida, que representa uno de los pilares de la construcción de la imagen del mundo moderno, a través de la cual estos grupos construyen su identidad, ya no como campesinos, sino como ciudadanos del D.F.” (Portal, 1995: 41).

Según Portal (1994), en todos los pueblos de Tlalpan (México D.F.), la permanencia del sistema de cargos no sólo representa la forma primordial de organización social y de pertenencia al grupo, sino que también funciona como tamiz para la incorporación de “lo moderno”: “Lo anterior se fundamenta, a mi parecer, a partir de dos aristas: la construcción histórica de un origen y la recreación de las relaciones de parentesco” (Portal, 1994: 41-42).

Por otra parte, la autora compara las características de dos sistemas de cargos:

“El sistema de cargos de Milpa Alta, de características que se acercan más a lo rural, tiene una estructura más “tradicional” o tal vez más rígida, en la que las mayordomías son individuales y se accede al puesto de mayordomo sólo si se está casado. La transmisión de cargos está fuertemente vigilada y controlada por el mayordomo saliente, que asigna el cargo a su sucesor directamente. En Tlalpan, espacio más urbano, las mayordomías son colectivas, cada mayordomía tiene un mayordomo mayor y grupos de mayordomos que pueden constituirse desde diez hasta cincuenta personas, y la reglamentación es aparentemente más flexible, pues no hay requisitos como matrimonio, edad o sexo para ocupar un cargo, lo que ha permitido la incorporación de jóvenes y mujeres al sistema de cargos” (Portal, 1995: 44).

Redfield (1947), en su artículo “La sociedad Folk”, predijo sobre los efectos de la modernidad sobre los sistemas de cargos. Con una mayor urbanización, crecería la secularización: el sistema de cargos, en las comunidades más urbanizadas, pasaría a ser principalmente una oportunidad de recreo y de provecho económico, con poca referencia a los valores morales y religiosos. Sería menos sacral, un tipo de empresa en la que los individuos, como tales, no participarían sino con fines seculares (Redfield, 1947: 308. Citado por Gow, 1973: 380). En el caso de la localidad de Urcos (Cusco, Perú), Marzal (1971: 183) proyectó que “el cargo en la cultura chola va a significar mucho mayor gasto y, sin embargo, no va a desempeñar todas las funciones que ejerce la cultura indígena: la función religiosa, porque la cultura chola ha entrado ya en el proceso de secularización; la de promoción porque hay otros canales, de acuerdo al nuevo sistema de valores; la de nivelación, porque son muchos los que ya no aceptan el cargo”. Sin embargo, Para Tamayo el fenómeno social de los cargos religiosos en el Cusco (Perú) “se ha repotenciado en los últimos cincuenta años, con la participación, de *mistis*, en las festividades de los cargos, que antes realizaban sólo personas de los estratos cholo e indígena” (Tamayo, 1992: 859).

Para Escalante y Álvarez (2001: 5), la devoción en la Virgen de la Almudena del Cusco y el deseo de alcanzar notoriedad, inducen a las personas a aceptar el puesto de mayordomos o *carguyoq*, función que implica utilizar el sistema de *hurk'as* para solventar la elevada inversión económica. Así mismo,

las autoras consideran que el rol mediador que cumplen los mayordomos entre la Virgen y los feligreses permite el funcionamiento y la marcha de la festividad.

Por su parte, De La Cadena (2004: 257) considera que las mayordomías en la ciudad del Cusco (Perú), son estatutos de respeto, son capitales simbólicos culturales de la clase trabajadora que reta la decencia de la élite, pero que requiere la puesta en práctica de consensuadas categorías de diferencia y exclusión muy extendidas en el Cusco. Las mayordomías son, de este modo, piezas cruciales del cusqueñismo hegemónico y de la discriminación social que lo acompaña.

## **VII. Justificación del estudio**

Desde el punto de vista teórico, esta tesis presenta una revisión crítica y reflexiva de los estudios realizados sobre los sistemas de cargos, dado que estos, por lo general, no plantean una perspectiva holística que permita compensar la fuerza o el grado de influencia de todos los aspectos intervinientes. De esta forma, se trata de explicar el funcionamiento y la configuración de los cargos considerando los aspectos religiosos (ritualidad, teología, devoción), sociales (alianzas, prestigio, reconocimiento), económicos (mercado, reciprocidad, redistribución) y políticos (poder, dominación).

Así también, se revisan y redefinen los postulados de Marcel Mauss (1925) a la luz de los descubrimientos de campo. Se plantea, por ejemplo, que la fuerza que permite la circulación del don en el sistema de cargos no solo reside en las obligaciones morales o en el miedo que se tiene a perder el prestigio, el honor y las relaciones sociales, sino que además incide una fuerza sobrenatural sacralizada que Mauss llamó *hau*, y que en la festividad de La Linda se puede definir como la fuerza vital, la reproducción, la fertilidad, la concepción, la fecundidad y la maternidad. La *hurk'a* -como el *taonga* que describe Mauss- sería la representación concreta de esa fuerza vital.

Se plantea además que los actos de dar, recibir y devolver – desarrollados por Mauss- son insuficientes para explicar la complejidad de los sistemas redistributivos basados en una estructura ternaria (dador original,

intermediario y receptor), cuyo equivalente quechua andino sería la *mink'a*. Para ello es necesario incluir otros actos, como los de concentrar, compensar, transformar y redistribuir.

Por otra parte, el estudio propone una caracterización de los sistemas de cargos o mayordomías en el ámbito andino del Cusco, donde los preceptos teológicos del catolicismo, los poderes atribuidos a la deidad, la categoría social de los feligreses, la permanencia de la reciprocidad y de la redistribución, la consolidación del prestigio social y el fortalecimiento de las redes sociales, contribuyen en mayor o menor medida al funcionamiento y expansión de dicho sistema.

Desde el punto de vista empírico, esta tesis es importante porque los datos provienen de un contexto andino urbano, específicamente de un espacio central definido por la Basílica Catedral del Cusco –sede de la Virgen Inmaculada Concepción-, y socialmente constituido por grupos familiares que detentan un estatus y prestigio privilegiados. Como se pudo ver en el título anterior, la tendencia antropológica ha sido describir y analizar los sistemas de cargos en comunidades indígenas rurales y en espacios periurbanos.

## **VIII. Metodología**

En este punto se exponen los procedimientos científicos que guiaron el desarrollo de la tesis, como el enfoque de investigación, el diseño, el método científico, las técnicas de recolección de datos, los instrumentos de investigación, la determinación de la muestra de estudio, el proceso de recolección de datos y el análisis de los mismos.

### **A. Enfoque de la investigación**

La presente tesis se desarrolló a partir del enfoque cualitativo. Este utiliza la recolección de datos sin medición numérica para descubrir o afinar preguntas de investigación en el proceso de interpretación (Hernández y otros, 2007: 8).

Una investigación cualitativa utiliza el lenguaje de los conceptos y las metáforas, capta la información de manera flexible (no estructurada), su procedimiento y orientación es holística y concretizadora (Ruíz, 2012: 23).

## **B. Diseño de investigación**

El diseño de investigación corresponde al de la *teoría fundamentada*. Este implica un procedimiento sistemático cualitativo para generar una teoría que explique en un nivel conceptual una acción, una interacción o un área específica. Esta teoría es denominada *sustantiva* o de *rango medio* y se aplica a un contexto más concreto. Las teorías sustantivas son de naturaleza “local” (se relacionan con una situación y un contexto particular). Sus explicaciones se circunscriben a un ámbito determinado, pero poseen riqueza interpretativa y aportan nuevas visiones de un fenómeno. El planteamiento básico del diseño de la *teoría fundamentada* es que las proposiciones teóricas surgen de los datos obtenidos en la investigación, más que de los estudios previos (Hernández y otros, 2007: 687).

## **C. Método de investigación**

Un método se caracteriza por ser teórico, hipotético, empírico, inductivo y deductivo a la vez, crítico, circular y analítico (Perelló, 2009: 65). Sin embargo, para esta investigación se ha utilizado como punto de partida el método deductivo, el que implica la construcción de una fórmula teórica que se valida o redefine al momento de ser contrastada con los datos empíricos.

## **D. Técnicas de investigación**

Para recolectar los datos se han combinado dos técnicas: la observación y la entrevista.

El tipo de observación aplicado fue la participativa, dado que los investigadores no solo asistimos a la festividad, sino que en determinados períodos fuimos parte de su organización (2000 y 2007). Antes de realizar la observación se elaboró una guía que permitió enfocar los acontecimientos relacionados con el problema objeto de investigación. Así también, las

observaciones de campo fueron complementadas con notas y fotografías. Esta técnica permitió presenciar los hechos y el comportamiento de los participantes durante los momentos de la festividad.

Se aplicó el tipo de entrevista formal no estructurada. Para el caso se diseñó una guía de entrevista con preguntas abiertas (ver Anexo 3). Estas preguntas, sin embargo, podían cambiar, aumentar o disminuir de acuerdo al informante y a las circunstancias. Las entrevistas se llevaron a cabo en los lugares de trabajo o en los domicilios de los participantes del ritual. Cada una duró de 30 a 60 minutos y fueron grabadas en cintas magnéticas. Con la aplicación de este tipo de entrevista se pudo conocer los deseos, las percepciones y las proyecciones de los participantes del sistema de cargos.

### **E. Instrumentos de investigación**

Se han elaborado tres instrumentos: una matriz metodológica, una guía de observación y una guía de entrevistas (Ver Anexos 1, 2 y 3).

### **F. Universo y muestra de estudio**

El grupo de devotas y devotos permanentes y las parejas de mayordomos son el consolidado social que más influye en la configuración del sistema de cargos de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción.

Las devotas y devotos permanentes acompañan a la Virgen por lo menos de 15 a 30 años atrás. Es el grupo de mayor influencia y está conformado por un rango de 40 a 50 personas. El número varía porque la participación en la festividad es flexible y voluntaria.

Las parejas de mayordomos, aunque asumen la organización de la festividad, generalmente no se integran al grupo de devotas y devotos permanentes, por lo que su participación es eventual. Desde que se inició la festividad, hace 40 años, hay un aproximado de 80 parejas de mayordomos, es decir, 160 personas.

En síntesis, sumando el grupo de devotas y mayordomos, el universo de

estudio está constituido por 210 personas aproximadamente.

Para elegir el tamaño de la muestra se utilizó el muestreo no probabilístico por conveniencia, es decir, una muestra tipo selectiva o dirigida (Hernández y otros, 2007: 562-565). De esta forma, en el grupo de devotas permanentes elegimos a siete personas y en el grupo de mayordomos a otros siete. En total, el tamaño de la muestra fue de 14 personas (Ver Anexo 4). Los criterios que se tomaron en cuenta para elegir la muestra se pueden ver en la Tabla 2.

### **G. Proceso de recolección de datos**

El proceso sistemático de recolección de datos se inició en marzo-abril y diciembre de 2001, fechas en que se festeja el Corpus Christi y el día central de la Virgen Inmaculada Concepción, respectivamente. Este proceso continuó hasta el año 2003 y luego se retomó en el período 2006 - 2013.

### **H. Análisis de los datos**

Las entrevistas y las notas de campo fueron transcritas a un procesador de textos (Microsoft Word) para efectuar un análisis cualitativo de contenido temático. El análisis se concentró en los segmentos de las entrevistas (párrafos, oraciones o frases) derivados de cada pregunta guía.

Las etapas del análisis fueron las siguientes: en primer lugar se leyó cada entrevista para identificar los temas generales que surgieron de esta lectura inicial y que permitieron la conformación de los códigos y las categorías de trabajo. Posteriormente, cada entrevista fue sometida a un proceso de codificación. Al mismo tiempo se revisaron las notas de campo concernientes a cada entrevista, de tal forma que se comparaban los temas más importantes y se definían las categorías de análisis.

**Tabla 2: Criterios de selección de la muestra de estudio**

<b>Grupo</b>	<b>Universo de estudio</b>	<b>Tamaño de la muestra</b>	<b>Criterios de selección</b>
Devotos/as permanentes	50	7	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Devotos y devotas fundadores o re-iniciadores de la festividad en la década de 1970.</li> <li>- Devotos y devotas que participan de la festividad de manera permanente los últimos 15 años.</li> <li>- Devotos y devotas que participan de manera activa y sobresaliente en la organización de la festividad y que rigen sus pautas de funcionamiento.</li> </ul>
Mayordomos	160	7	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Parejas de mayordomos que hayan realizado el cargo de la Virgen Inmaculada por lo menos dos veces.</li> <li>- Parejas de mayordomos que hayan participado en la festividad durante cinco años seguidos.</li> <li>- Parejas de mayordomos que hayan realizado cargos en otras festividades religiosas.</li> </ul>
<b>Total:</b>	<b>210</b>	<b>14</b>	

**Fuente:** Elaboración propia.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LA FESTIVIDAD DE LA VIRGEN INMACULADA CONCEPCIÓN DEL CUSCO, “LA LINDA DE LA CATEDRAL”

En este capítulo se expone una breve referencia histórica de la festividad. Luego se describen las características más importantes de los participantes, constituidos por la Virgen Inmaculada o “La Linda”, el clero católico, el grupo de devotas y devotos permanentes, las parejas de mayordomos, los participantes eventuales y los cargadores del anda de la Virgen.

Finalmente se caracterizan los momentos rituales de la fiesta, clasificados en la *hurk'a*, las misas, la procesión y la fiesta de recepción.

#### **IX. Breve historia de la festividad**

Según testimonio del primer libro del Cabildo de Cusco, escrito por el Licenciado Polo y el escribano Sancho de Orué, el lunes 23 de marzo de 1534 Francisco Pizarro fundó y tomó posesión de la ciudad del Cusco. Ese mismo día se nombró el sitio y solares de la Iglesia mayor, que tuvo el nombre de Nuestra Señora de la Concepción. Meses después, en octubre del mismo año, en una nueva repartición de solares y tierras se ratifica que la Iglesia mayor fue llamada por advocación Nuestra Señora de la Concepción, la que “tiene con un bohío que está á par del cimientto, por linderos la calle del Collao, y de la otra parte la plaza y la posada del Alcalde Beltrán de Castro”. El título de la Concepción lo mudó el Obispo Fray Vicente Valverde, poniendo el de la

Asunción, al erigir la Iglesia Catedral el 4 de setiembre de 1538 (Mendiburu, 1902: 95-101).

Años más tarde el Cabildo del Cusco seguía considerando a la iglesia Catedral como advocación de la Inmaculada Concepción, como así lo escribe Sancho de Orué en 1557 durante una ceremonia en honor a la sucesión de Felipe II a la corona española: “En la gran ciudad del Cuzco, cabeza de estos reinos y provincias del Perú en las Indias, Miércoles, día de la Inmaculada Concepción de María Santísima, á 8 de Diciembre de 1557 años, á las siete de la mañana, en la plaza pública de dicha ciudad, junto á la iglesia Catedral que es de la advocación de Nuestra Señora...” (Mendiburu, 1902: 183)

Sin embargo, el primer libro del Cabildo Eclesiástico del Cusco, del 11 de marzo de 1560, precisa que se colocó la primera piedra del nuevo edificio de la Santa Iglesia Catedral, en el mismo sitio donde estaba el palacio del Inca Viracocha, y aquí se aclara que este edificio se construye bajo la advocación de su bendita Madre nuestra Señora de la Asunción (Mendiburu, 1902: 196).

Al parecer, estas indecisiones o cambios entre una advocación y otra, se debieron a los conflictos entre los Dominicos y las demás órdenes religiosas asentadas en el Cusco. Los primeros, representados inicialmente por Fray Vicente Valverde, estaban en contra de la corriente de la inmaculada concepción de María, mientras que las demás órdenes, lideradas por los franciscanos, mercedarios y jesuitas, la defendían. Leonardini y Borda (1996: 283), aclaran que “en 1263 los franciscanos toman a la Inmaculada como su patrona, cuando, impulsados por fray Juan Deux Scotto, se convierten en los defensores del dogma de la Inmaculada Concepción, dogma al cual se oponen los dominicos”.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Las controversias entre órdenes religiosas por la defensa del dogma immaculista fueron tratados por Carlos A. Romero (1906), en su artículo “Disturbios religiosos en Lima en el siglo XVII”.

En el Cusco, la controversia acabó en 1651, cuando “[...] por mandato de Urbano VIII, se reunieron en la ciudad del Cusco los Cabildos Eclesiástico y Secular con los gremios y oficios y oficiales para nombrar el patrón de la provincia y de la ciudad. Se aclamó por unanimidad a Nuestra Señora en el misterio de la Purísima Concepción a la que se le llama “La Linda” por el fervoroso amor y afecto que le tienen los fieles de esta ciudad y por ser la imagen más hermosa y devota de Cusco y todo su Obispado” (Lámbarri, 1993: 267).

Según la Asociación Santo Tomás de Aquino (2004), el fundador de Lima, el marqués Don Francisco Pizarro, profesaba una particular devoción al misterio de la Inmaculada Concepción, y a él se debe la capilla dedicada a Nuestra Señora de la Concepción, en la Catedral de Lima. Para Celestino (1992: 109) el propio Pizarro fundó la primera cofradía de la Pura y Limpia Concepción de María en la Iglesia Mayor, que luego pasó al convento de San Francisco hasta la primera mitad del siglo XVII.<sup>14</sup>

Según Vargas (1953), las cofradías fueron cuerpos representativos de los gremios de artesanos, carpinteros, plateros, curtidores, etc., y nacieron bajo la custodia de la Iglesia. La Cofradía tal y como se instituyó en un principio, agrupaba a todos los del mismo oficio y velaba porque ninguno fuera de ella lo ejerciera. Admitía en su seno a maestros, oficiales y aprendices, pero sólo a los primeros se les concedía licencia para abrir tienda. “De su seno se nombraba una a más personas para que la rigieran y velaran por el cumplimiento de las Constituciones; eligiéndose mayordomos por pluralidad de votos e interviniendo todos los que en ella eran hermanos veinticuatro” (Vargas, 1953: 314). Por ejemplo, el gremio de plateros del Cusco estaba constituido de la siguiente forma: Los bienes de la Cofradía y Gremio estaban en manos del Maestro Mayor. Los cargos que se elegían eran los de Alcalde Ordinario (título Mayor de la Cofradía) Diputado de Altar de Corpus (2), Mayordomo (2), y

---

<sup>14</sup> Para Temoche (1987: 18), la Archicofradía del Santísimo Sacramento fue fundada por los principales conquistadores del país en 1538. Le sigue en antigüedad la Congregación de Seglares de Nuestra Señora de la “O”, fundada en 1598 con capilla en la iglesia de San Pedro.

Procuradores (2) (Gutiérrez, 1987: 62). Sin embargo, en la mayoría de los casos la mayordomía era el cargo principal de una cofradía y como tal, el mayordomo tenía vastos poderes durante el año que duraba su gobierno y gozaba, también, de ciertos privilegios, como el beneficio de ciertos bienes de las cofradías: “Se le encargaba y debía cuidar y administrar la caja de la cofradía con los pesos y limosnas que recogía o que se le entregaban, guardaba los bienes y alhajas y en un libro de “marguesi” llevaba el inventario de ingreso, compras, ventas y gastos en general” (Celestino, 1992: 116).

En algunos casos, el mayordomo hacía la fiesta principal de la cofradía y en otros, sólo cuidaba la buena realización de éstas. Los funcionarios de las cofradías (procurador, protector, provisor, muñidor, abogado, cobrador y síndico) apoyaban a los mayordomos en el cumplimiento de sus funciones:

“Este personal, se ocupaba sobre todo, de asegurar la política económica de las cofradías, empezando por los ingresos, los que pueden ser divididos en: ingresos obligatorios y fijos, provenientes todos de rentas inmobiliarias; ingresos ocasionales, como las multas y derechos de entrada y los dones en dinero y bienes. Con este patrimonio se establecían los presupuestos y los gastos corrientes y más importantes: pago de misas, prédicas, guía espiritual, entierros, fiestas, ceras, adornos de capillas, limpieza de altares y embellecimiento floral de las andas de procesiones” (Celestino, 1992: 117. Ver también Fuenzalida, 1970: 94-95; Dietz, 2000).

El Concilio Limense de 1582 señaló las principales fiestas religiosas que se debían guardar en el Perú. Todas constan en las Sinodales expedidas por el arzobispo don Bartolomé Lobo Guerrero en 1613. Una de ellas es la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora, a guardarse cada ocho de diciembre tanto por españoles como por indios (Mendiburu, 1902: 42-43). El Cabildo Eclesiástico de Lima, por auto de 30 de Setiembre de 1639, dispuso que todos los predicadores dieran comienzo a sus sermones con la conocida salutación: *Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar y la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora, concebida sin mancha de pecado original* (Vargas, 1960: 246).

También las ciudades rivalizaban en realizar el voto de sangre por la

Inmaculada: Arequipa, por medio de su cabildo, prestó juramento de defender la Concepción Inmaculada de María en 1632, mientras que el Cusco lo hizo en 1651 y Lima les siguió en 1654 (Asociación Santo Tomás de Aquino, 2004). En el año 1670 se recibió una real orden para que perpetuamente se celebrase en la Catedral de Lima, con octavario (fiesta que se hace en los ocho días de una octava), el misterio de la Concepción. Mandaba en el Perú el Conde de Lemos, Virrey que fue notable por su devoción. De esta forma, a partir de 1671

“quedó arreglado que los gastos del primer día del octavario fuesen satisfechos por el Rey, los del segundo por el Virrey, los del tercero por la Audiencia, los del cuarto por el Tribunal de Cuentas, los del quinto por el Arzobispo, los del sexto por la Universidad [de San Marcos], los del séptimo por el Tribunal del Consulado y los del octavo por el Cabildo [...] Esa distribución siguió de una manera inalterable hasta 1820. Fue el octavario de la Purísima para la ciudad de Lima objeto de gran devoción, y causa también de un desmedido lujo en la concurrencia escojida que acudía á celebrarlo. El Virrey y los Tribunales asistían á la Catedral con aquél aparato régio que brillaba en todos los actos públicos y de etiqueta” (Mendiburu, 1902: 56).

Según Wuffarden (1996), la cofradía de “La Linda” aparece en la reconocida serie de óleos sobre tela del Corpus Christi del Cusco del siglo XVIII. “La Linda” desfila sobre una rica peana de plata, detrás de la cofradía de Santa Rosa de Lima. Varios nobles incaicos se suman al cortejo. El joven aristócrata que preside el grupo lleva un traje de inca similar a los que figuran en las procesiones parroquiales. Una leyenda, en la parte inferior, lo identifica de este modo: “aquí va el alferez con su padre, don Baltazar Tupa Puma...”. Se refiere, con toda probabilidad, al hombre maduro, vestido de negro, que aparece a su derecha. Además, el programa iconográfico del altar y el arco presentan alusiones al pecado original, la muerte y la victoria sobre ambos a través de la gracia sacramental. Tanto don Baltasar Tupa Puma como su hijo parecen haber sido los donantes de esta pintura (Wuffarden, 1996: 85-86) (Ver Foto 2, en la página 72).

El ocho de diciembre de 1854, el Papa Pío IX proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción de María a través de la Bula Papal conocida como

*Ineffabilis Deus*. En 1904, la Santa Sede, en Roma, conmemoró el cincuenta aniversario de este hecho con una serie de eventos. En la Diócesis del Cusco, liderada por el Obispo Juan Antonio Falcón, se dispuso en 1903 el siguiente programa:

- 1° Que en todas las iglesias de la ciudad, en el orden establecido, se celebre por lo menos un triduo, si no se pudiere una novena o misión, que deberá terminarse el ocho del mes o el domingo inmediato siguiente.<sup>15</sup> El orden de los templos que, en cada mes del año, deberán celebrar las expresadas distribuciones religiosas son: La apertura del año jubilar se hará el ocho de diciembre (1903) en la Santa Iglesia Catedral. Enero, San Pedro; Febrero, Santa Ana y Lourdes; Marzo, Santa Clara y Carmen Alto; Abril, San Blas y Santa Rosa; Mayo, San Francisco; Junio, SS. Corazones y Recoleta; Julio, Santa Teresa; Agosto, Nazarenas; Septiembre, Santa Catalina y Belén; Octubre, Santo Domingo; Noviembre, La Merced; Diciembre, Catedral.
- 2° En la parroquia del Sagrario tendrá lugar, el 21 de junio, la primera comunión de los niños de la “Asociación de San Luis Gonzaga”, presidida de una novena, y se hará la consagración de los niños a la Virgen Inmaculada.
- 3° En las parroquias de las provincias, determinarán sus párrocos el mes en que deben dar misiones a sus feligreses para celebrar las fiestas quincuagenarias.

---

<sup>15</sup> Según el Diccionario de la lengua Española (DRAE, 2001), los *triduos* son ejercicios devotos que se practican durante tres días. La *novena* es el ejercicio devoto que se practica durante nueve días, por lo común seguidos, con oraciones, lecturas, letanías y otros actos piadosos, dirigidos a Dios, a la Virgen o a los santos. La *misión* es una serie o conjunto de sermones fervorosos que predicán los misioneros y varones apostólicos en las peregrinaciones evangélicas.

- 4° Los superiores, párrocos o capellanes de los templos expresados nos darán cuenta circunstanciada del modo cómo han cumplido nuestras disposiciones en la parte que les respecta.
- 5° Concedemos benignamente a los fieles 40 días de indulgencia, por cada vez que asistieren a las enunciadas distribuciones piadosas.
- 6° Para las demás fiestas extraordinarias se nombrará una Comisión, a efecto de organizarlas y dar los programas respectivos.
- 7° La presente alocución será leída en todas las iglesias parroquiales y en las de los conventos de religiosos y religiosas, el domingo inmediato a su recepción, después del evangelio de la misa mayor (García, 1905: 14-17).

Al año siguiente, el 18 de diciembre de 1904, el periódico “El Trabajo”, daba cuenta de la clausura de la celebración de la festividad de la Inmaculada Concepción en el 50 aniversario de su definición dogmática:

- En la Catedral, se dieron las santas misiones a partir del 24 de noviembre, por quince días consecutivos. Ya el ocho de diciembre, más de 1600 almas se acercaron a la sagrada comunión, sin contar las comuniones hechas en otros templos de la ciudad.
- En la víspera, la noche del siete, la plaza mayor se iluminó por las numerosas luces que ostentaban los balcones y las ventanas del contorno.
- El día ocho, a las 9 de la mañana, el Obispo pontificó la Santa Misa en la Iglesia Catedral, *“cuyas espaciosas naves estaban llenas de personas selectas de nuestra alta sociedad”*.
- A las 12:30, se reunieron en la Iglesia Catedral el Obispo con las Comunidades religiosas de varones y las 23 asociaciones piadosas.
- “A la una comenzó el desfile de la solemne romería de la Catedral al templo de San Francisco con la sagrada imagen de la Inmaculada

Virgen, la *Linda*, por los trayectos previamente detallados. En el curso de la solemne procesión, señoritas y caballeros hacían llover de los balcones y ventanas flores, mixtura y preciosas tarjetas con simbólicos motetes<sup>16</sup> sobre la sagrada Imagen”.

- Al regreso a la Catedral, se recibió a la Virgen Santísima con millares de presentes espirituales significados por flores y tarjetas que derramaban de los balcones. Se calcula que en aquella solemnidad habrían por lo menos cinco mil almas.
- Por la noche hubo sermón de perseverancia, profesión de fe y trisagio<sup>17</sup> de la Santísima Virgen. Después el Te Deum y por último la bendición con su Divina Majestad, dada por el Obispo del Cusco (García, 1905: 101-103).

No se tiene registro, en el texto de García (1905), de alguna congregación, asociación religiosa, cofradía o archicofradía ligada a la Virgen Inmaculada Concepción. Todas las mencionadas pertenecen a Santos o Vírgenes de la ciudad, como la de Belén y del Rosario. Tampoco se hace referencia al sistema de cargos o mayordomías. Desde luego, esto no quiere decir que no hayan existido. De seguro una investigación histórica más rigurosa enfocada en las fuentes escritas –como en el semanario “El Trabajo” de la Diócesis del Cusco- podría ofrecer más luces sobre la conformación de la festividad en honor a La Linda de la Catedral.

Por otro lado, entre las devotas y devotos contemporáneos de La Linda, se mantiene la idea de que antiguamente esta Virgen era una de las más veneradas. Asistían a su fiesta, por ejemplo, oficiales del Ejército Peruano y

---

<sup>16</sup> Motete.- Breve composición musical para cantar en las iglesias, que regularmente se forma sobre algunas palabras de la Escritura. También quiere decir “apodo, baldón, denuesto” (DRAE, 2001).

<sup>17</sup> El trisagio es un himno en honor de la Santísima Trinidad, en el cual se repite tres veces la palabra santo (DRAE, 2001).

otras personalidades políticas del Cusco. En honor a la Virgen se hacían paradas militares con tropas de soldados y caballería. Los devotos y devotas eran familias “importantes” que vivían en el cercado del Cusco, es decir, en la Plaza de Armas y en las calles aledañas. Dado que tenían una condición social y económica privilegiada frente a los pobladores de otros barrios del Cusco, como San Blas, San Cristóbal, Santa Ana, Belén y San Francisco, la festividad en honor a la Virgen Inmaculada se desarrollaba con pompa y fastuosidad.

La señora Hilda Delgado Orihuela, quien tenía 64 años de edad en el momento de la entrevista, recuerda:

“Antes la atención en la fiesta era igual, por supuesto mucho más grande, con banda, y más gente y más comida y bueno también en la casa había más posibilidades ¿no?, estaba hacia el lado que va hacia [la calle] Hatunrumiyoc, entonces todavía estaba vivo mi abuelito, toda su gente, toda su servidumbre, así es que siempre estaban en eso del Corpus. Mi abuelo era muy devoto de La Linda de la Catedral, mi abuelo era el Doctor Juan de Matta Orihuela, él era Magistrado [...] y yo lo recuerdo ¡Imagínese! Más o menos yo tendría unos cinco años.

*¿Usted ya nació con la devoción de la Virgen?* Toda la vida, toda la vida he visto de que ha habido estas fiestas, que esta familia de acá de la casa ha atendido, y siendo estudiantes, por ejemplo, yo tenía un grupo de compañeritas de colegio y estudiábamos en el colegio Santa Ana, que quedaba acá cerca en Santa Catalina, entonces al ir al colegio siempre entrábamos a la Catedral diario por costumbre, entonces al persignarse ahí delante de la Virgen y a pedirle cualquier favor ¿no?, desde chicas, pequeña; hay un grupo de señoras que son mis compañeras de colegio que siempre cuando nos reunimos recordábamos como corríamos a la Catedral ¡imagínense! Entonces toda la vida ha habido devoción en esta casa y de otras familias que también han vivido siempre cerca de esta casa o cerca de la Universidad antigua que era la única que funcionaba hasta el terremoto del cincuenta. Acá en la Plaza de Armas todos eran devotos de la Virgen, porque es la patrona de la Catedral.

*¿En la época de su abuelo también había hurk'a?* Sí, pero hacían *hurk'as* para flores digamos; cerro de flores para adornar a la Virgen y para adornar la casa, flores, bastantes flores; *hurk'a* para la alfombra, *hurk'a* para

adornos, *hurk'a* para los recordatorios que antes era bien bonito, los hacían bien bonitos y, los hacían en los conventos: en Santa Clara en Santa Teresa; las monjitas; bordaditas eran los adornitos, eran obras de arte. Todas esas cosas se *hurk'aban* ¿no?, pero ya de por sí los Mayordomos la pasaban bien, porque todo un año alistaban las cosas que habían que mandar a cocinar. Antes era más fácil, porque había bastante servidumbre, había bastante combustible: leña y batanes empezaban a funcionar; la carne ocho días antes ya estaban alistando y se hacían nomás pues, la música, se hacían preparar chicha, una chicha riquísima de quinua; la banda y así ¿no? (Hilda Delgado, devota permanente. Entrevista realizada el 02/11/2003).

En algún momento, talvez a mediados del siglo XX, y por razones desconocidas, la festividad de la Virgen Inmaculada decae completamente. Los informantes comentaron que era tal el descuido a la Virgen, que apenas salía en la procesión del Corpus Christi cargada por los cuidantes de la Catedral y otros devotos voluntarios, sin banda de músicos ni mayordomos. Del mismo modo, en su día central, el ocho de diciembre, las familias devotas sólo se acercaban a la capilla de la Catedral para rezarle y prenderle velas. No había después de eso ningún tipo de agasajo o festividad bajo el sistema de cargos o mayordomías.

En los primeros años de la década de 1970, un grupo reducido de señoras, familiares del ecónomo de la Catedral, deciden retomar la festividad de “La Linda” e instaurar el sistema de cargos o mayordomías, básicamente motivadas por su fe y el apoyo del ecónomo. Empezaron acompañando a la Virgen en las procesiones del Corpus Christi y hacían lo posible para conseguir la banda de músicos y los cargadores del anda.

La señora Clara Garrido, una de las fundadoras de la festividad en la década de 1970, recuerda:

*“¿Desde cuándo es devota de la Virgen Inmaculada? 30 años que hacía sola, sola hacía el cargo, la fiesta, no así con pompa sino solamente yo sacaba la banda, el batallón y eso a la procesión llevábamos con una señorita que se llamaba María Luisa, que ya es finada, con ella, las dos mujeres nomás éramos y allí recién hemos pensado y hemos dicho “no pude ser así nomás,*

mejor haremos” y hemos mandado a hacer una Demandita, con esa Demanda hemos andado con la Virgen y mi nietita, mi nieta llevó la demanda hace 26, 27 años la chiquita [...] Antes cargadores no más conseguían y así no más cargaban sin banda y sin nada, sólo con sus campanillas en la anda “chayan, chayan” caminaba y nosotras la seguíamos a ésta Virgencita. Cuando hay comida y tomada, la gente está atrás pues, ejemplo la Virgen de Belén, la Virgen de San Pedro, bastante [gente] iba siempre detrás de ellas, en cambio de La Linda nada, sólo dos mujeres, yo y la señorita María Luisa, y los cargadores harapientos nomás cargaban y no tenía ropa la Virgen y por nosotras es que ahora tiene ropa la Virgen, tenía sólo un manto, con eso nomás sabía salir, entonces el primer manto yo le hice y está con mi nombre y es de color turquesa.

*¿De dónde han conseguido la ropa para la Virgencita?* También mediante jarana, “qué tal si usted le hace la ropa para la Virgen ¿Usted lo puede hacer?” -“Ya, yo le hago su manto y yo su sayal”-, y eso es todo. Siempre con cerveza y después que se ha comprometido se le daba su pan torta [o pan *hurk’a*] como se acostumbra en el Cusco [...] Nos juntábamos una cerveciadita, entonces ése señor Pantigoso primero nos recibió, y él ha hecho recibir al señor Málaga de la Empresa Málaga. Buena gente nomás ha hecho, y después un Astete, y después a un doctor de la Universidad, Mario Dueñas, que no era creyente y con una cerveza hemos ablandado su corazón y ha hecho el cargo. Así seguido hemos hecho recibir, entonces, yo me he quedado con la Virgen hasta mi muerte” (Clara Garrido (†), 75 años, devota fundadora. Entrevista realizada el 17/09/2003).

En este período se tiene memoria de los primeros mayordomos de la Inmaculada, el señor Augusto Pereyra Flores y su esposa, la señora Rebeca Béjar, mayordomos del “cargo mayor”, es decir, de la festividad del Corpus Christi, ya que los festejos del día central (ocho de diciembre) recién empezaron seis años después con sus propios mayordomos. Desde luego que en ese entonces las celebraciones no eran grandes ni tenían la acogida de antaño.

Cabe mencionar que las personas que iniciaron o re-fundaron la festividad no pertenecían al sector privilegiado de la sociedad cusqueña que décadas antes había acompañado a la Virgen Inmaculada, ni vivían en el

cercado del Cusco; eran personas de “poco tener”, devotas de “La Linda”, asistentes habituales a la Basílica Catedral, amigas cercanas de los cuidantes de esta iglesia y familiares del ecónomo de turno. Sin embargo, su fe y motivación las llevó a iniciar las primeras *hurk’as* dirigidas a personas de estratos sociales más privilegiados, dentro y fuera del cercado del Cusco. Luego de tres años de iniciado el sistema de cargos o mayordomías, la festividad de “La Linda” ya tenía 50 participantes y los mayordomos, en adelante, eran personas “de tener” o de un alto estatus social.

La Señora Ada Munares, ex mayordoma y devota permanente, menciona que:

“Antes la fiesta no era tan pomposa como ahora ¿no?, ahora sí lo hacen demasiado pomposa la fiesta, antes no era mucho; antes éramos puras amigas, digamos unas cincuenta personas nomás, muy poco ¿no? y para todo ese grupo de amistades había suficiente comida y bebida, pero ahora tanta gente y yo no puedo decir nunca que se ha quedado alguna persona sin comer, para todos y esta vez hay para todos los que somos invitados, siempre hay también como se dicen “los paracaidistas”, fuera de los invitados viene mucha más gente, a veces jalan así las señoras a sus amigas y a sus hijos, hijastros y para todos se prevé bastante. Hay bastante abundancia de comida, de bebida, de música, eso sí se ha visto, buena música, bastante bebida, comida, de qué pues uno se puede quejar; y de los Mayordomos lo que más me encanta ahora, lo hacen con mucho cariño y eso es lo que vale” (Ada Munares, devota permanente. Entrevista realizada el 12/11/2003).

Foto 2: Cofradía de “La Linda” en la serie de óleos del Corpus Christi del siglo XVIII



Fuente: Wuffarden, 1996: figura 14. -Imagen recortada-

**Foto 3: La Virgen Inmaculada Concepción en su capilla de la Basílica Catedral del Cusco en 1905**



**Fuente:** García, 1905.

Foto 4: La Linda saliendo de la Catedral



Fotografía de Carmen Macedo y Claudia Chacón, 08/Diciembre/2006.

**Foto 5: Detalle del anda de la Virgen**



Fotografía de Donaldo Pinedo, 27/Mayo/2008.

## **X. Los participantes de la festividad**

### **A. La Virgen Inmaculada Concepción, “La Linda de la Catedral”**

Según Lámbarri (1993: 267) “La Linda es una talla en madera de cedro (1.34 m) ricamente policromada y con un rostro hermoso, de donde le viene el nombre. Es de finales del siglo XVI; no se conoce el autor de esta obra de arte y creemos que sea el mismo que talló la imagen de la Virgen de la Soledad de la Iglesia de La Merced”.

En la actualidad, “La Linda” siempre está ataviada con la ropa que le obsequian sus devotas y devotos. Sólo las devotas más allegadas pueden ver la imagen en su factura original durante la víspera del Corpus Christi y del ocho de diciembre, cuando le cambian de ropa.

Gracias a la amabilidad y confianza de las señoras Clara Garrido (†), Marina Gamio y Nilda Castro, se pudo apreciar por unos instantes el cambio de ropa de “La Linda” en noviembre de 2007. En efecto, la imagen está hecha en madera. Su rostro es de color piel claro, con facciones bien definidas. Sus cejas son delgadas y de color marrón. Sus ojos son marrones claros y su mirada se dirige hacia abajo. Su nariz es delgada y recta. Sus labios son pequeños y estilizados. Su barbilla sobresale discretamente. Llama la atención el color rojo suave de sus mejillas. Su cabello, dividido por una raya central, es ondulado y de color marrón oscuro, y aunque cae hasta los hombros y la espalda, permite apreciar parte de las orejas. Tiene un vestido color palo rosa sobrepuesto de flores doradas. Está cubierta por una manta azul de bordes dorados. Sus brazos son movibles, aunque su disposición final es con las manos unidas a la altura del pecho, en actitud de oración. Una de sus rodillas presenta una ligera flexión hacia adelante, generando dinamismo a la imagen.

La talla reside en la Basílica Catedral del Cusco, donde tiene su propia capilla: “Está colocada en un hermoso retablo tallado y dorado. Posee un rico frontal de plata con el escudo del obispo de Mollinedo; corona con resplandor de plata y corona de oro, con piedras de gran valor, también obsequio del

obispo de Mollinedo. El anda está recubierta con láminas de plata repujada y fue donación de doña Mónica Orcco Huarancca el año de 1781” (Lámbarri, 1993: 267). Según la información que presenta el circuito turístico de la Catedral, el retablo de La Linda tiene “dos cuerpos y tres calles, de estilo barroco, tallado en cedro; dorado al bruñido a la hoja de oro de 18 quilates”.

Cuando “La Linda” está en su capilla o en las conmemoraciones, viste su ropa de gala, que consiste en un elaborado sayal que se ajusta a su cuerpo por encima del abdomen. Su capa, de nutridos encajes, cubre toda su espalda y se extiende hasta más allá de sus pies. Lleva además una corona real (oro o plata) con incrustaciones de piedras preciosas. Detrás de su cabeza se coloca un armazón de fierro que sostiene una aureola con estrellas de plata. En las manos lleva un ramillete de rosas blancas de donde cuelgan cuentas color perla hasta la altura del abdomen. Al frente de sus pies hay una luna de plata en creciente (con las puntas hacia arriba) en cuyos extremos se aprecian dos querubines. Su anda, recubierta de plata repujada como indica Lámbarri, tiene cuatro cuerpos y presenta figuras antropomorfas, plantas y espejos.<sup>18</sup>

Además, como se verá más adelante, las devotas y devotos no sólo tienen una fuerte identificación social con La Linda, sino que además le otorgan los poderes sagrados de la concepción y la maternidad.

## **B. El clero católico**

Para el caso de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción, conforman este grupo los clérigos de la Basílica Catedral del Cusco, cuya función primordial es explicar y difundir el misterio de la *inmaculada concepción* de María y mantener su devoción a través de la dirección de las misas y las novenas. Otra de sus funciones es administrar los bienes de la diócesis, entre ellos la indumentaria de la Virgen, como vestidos, capas, joyas y estandartes.

---

<sup>18</sup> La explicación de las características de la imagen de La Linda, así como los símbolos que la acompañan, son desarrollados en el subtítulo “La iconografía de La Linda”, del capítulo tercero de esta tesis.

La presencia del clero es sobresaliente durante las misas y las novenas, pero va perdiendo protagonismo en la procesión y desaparece completamente en la fiesta de recepción.

La relación del clero con las devotas permanentes es fuerte y sólida. Éstos permiten el acceso a la capilla de la Virgen y a su indumentaria. Así también, el grupo de devotas tiene una relación cercana con las actividades que realiza la Basílica, como los cursos de catequesis y los retiros espirituales.

El cuidado y mantenimiento de la Virgen está a cargo del clero católico, excepto en la víspera de sus días festivos, donde comparten responsabilidad con las devotas permanentes más antiguas, quienes le cambian de ropa y la adornan con flores y luces.

### **C. El grupo de devotas y devotos permanentes**

Debido a la antigüedad y trascendencia de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción, es difícil determinar el número de devotos y devotas; sin embargo, sí podemos aproximarnos al número de personas que la acompañan permanentemente los últimos 15 años: de 40 a 50. La mayoría son mujeres adultas, también conocidas como “Las Lindas”. En menor número están las jóvenes, generalmente hijas de las primeras, conocidas como “Las Linditas”; a los varones, adultos y jóvenes, que son pocos, se les conoce como “Los Lindos”. Un mayordomo pasado comentó:

“Es un cargo femenino, claro que los varones asisten más que todo por comparsa. Sí, es una fiesta de raigambre femenina [...] Es muy común nombrar a las personas con el nombre de su patrono, por ejemplo en la fiesta del Patrón San Cristóbal, los cargadores, los *carguyoq* y todas las personas que están íntimamente ligados a la fiesta se llaman entre sí Cristóbal: “Oye Cristóbal trae, oye Cristóbal ven, Cristóbal salud, Cristóbal ayuda”, entonces todos se llaman a la vez Cristóbal, es una manera de interiorizarse con su Santo Patrón” (C.C., 56 años, ex mayordomo. Entrevista realizada el 22/10/2003).

Cabe apuntar que este grupo no es una cofradía, hermandad o asociación religiosa formalmente constituida. Sin embargo, este grupo controla

el normal desenvolvimiento de todos los momentos rituales -excepto la misa, espacio preferente del clero- y el comportamiento ritual de la Virgen y de los demás feligreses. La autoridad la ejercen las devotas más antiguas y de mayor experiencia, que son cinco mujeres adultas. Ellas constituyen el núcleo de devotas. Luego viene el grueso de devotas permanentes.

El núcleo de devotas está constituido por aquellas personas que refundaron el culto a La Linda en la década del 70. Esta condición les otorga funciones preferenciales dentro de la festividad. Por ejemplo, cuentan con la deferencia del grueso de devotas permanentes y de todos los participantes, tienen el privilegio de cambiar de ropa a la Virgen antes y después de los días festivos, regulan el desenvolvimiento de los momentos rituales y proporcionan a la festividad toda una gama interpretativa de origen quechua andino. Como se dijo en el capítulo anterior, este grupo nuclear tiene diferentes características socioeconómicas respecto al grueso de devotas permanentes y a los mayordomos. Por otro lado, su reducido número, si bien no mella su prestigio, se ve absorbido -más no integrado- por la categoría social preferencial que se les atribuye al grueso de devotas permanentes y a los mayordomos. Una devota fundadora argumentó:

“Hay muchas mujeres y pocos varones. Todas son pitucas, nuestras pitucas [...] Yo soy la única con trenza, el lunar entre todas ellas. Yo también canto en la catedral, yo también soy *ch'ayña*, pero las pitucas están a mi mando, ¿acaso no? Siempre me dicen: “señora Clara” y yo me escapo y me voy a dar vueltas por la Catedral [...]” (C.G. (†), 75 años, devota fundadora. Entrevista realizada el 17/09/2003).

Los sentimientos de identidad que unen a todo el grupo de devotas permanentes están basados en dos aspectos: la devoción común a la Virgen Inmaculada Concepción y la condición socioeconómica “preferencial” que comparten. El primer aspecto se refleja en la aceptación de los poderes específicos de la Virgen, mientras que el segundo en la posición preferente que asumen en la estructura social y de poder de la ciudad del Cusco, es decir, son profesionales, empresarios, autoridades políticas, personas de “buen tipo y apellido” y de “buenos modales”.

Para Flores (2007: 11), el grupo de las “lindas” cuida de la correcta organización de los festejos. Sus opiniones tienen fuerza en muchos casos decisoria, que bien se pueden considerar como “la decisión de la Virgen”.

#### **D. Los mayordomos**

A los mayordomos se los llama también “carguyoq”, palabra compuesta por el término castellano *cargo* y por el sufijo quechua *yoq*. Su traducción sería “quienes llevan el cargo” o “quienes tienen el cargo”.

Tanto la festividad del Corpus Christi como la del ocho de diciembre tienen sus propios mayordomos. Estos se constituyen por una pareja de esposos adultos, por lo regular con experiencia en otros cargos. Sin embargo, no siempre son adultos o esposos, ya que a veces se organizan en una de las siguientes opciones: dos esposos y una hija, una madre y su hija, una hermana y un hermano, un padre y su hija, etc. El hecho es que siempre forman grupos complementarios, en donde hay roles definidos para cada parte.

Si bien la pareja de mayordomos asume la responsabilidad de llevar a cabo la festividad, en el fondo representan a toda su familia. En tanto la pareja de mayordomos es la célula de la organización, la familia constituye el sistema.

Los mayordomos deben ser católicos, aunque no necesariamente devotos permanentes de La Linda. Si bien llevan a cabo la totalidad de la fiesta y comparten similares características socioeconómicas con el grupo de devotas permanentes, ello no determina su integración a este: los mayordomos son un grupo periférico con cierta independencia porque manejan el poder sagrado impuesto en la Demanda<sup>19</sup>, eligen a los *hurk'ados* y la calidad de los componentes de la *hurk'a*, hacen partícipe a sus familiares y amigos más cercanos, redistribuyen a su manera los bienes y servicios acumulados y eligen a sus sucesores.

---

<sup>19</sup> Pequeña imagen de plata de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco. Esta especie de relicario representa a la Virgen y a sus poderes.

Los mayordomos se distancian de la festividad porque pueden asumir cargos o compromisos de otros santos y vírgenes católicos. Esta elección acentúa su condición de periféricos e itinerantes y al mismo tiempo demuestra que el prestigio socio religioso no es un atributo permanente, mucho menos la fuerza de las relaciones sociales entre los parientes y amigos.

Los mayordomos, junto a la Demanda de la Virgen, son los únicos encargados de *hurk'ar*, es decir, iniciar las transacciones rituales y juntar los bienes y servicios necesarios para llevar a cabo la totalidad de la fiesta. Esta situación les confiere la máxima autoridad social y reconocimiento durante su mandato.

Según el rol que cumplen en el tiempo, hay tres categorías de mayordomos: entrantes, salientes y pasados. También se los llama “cargo entrante”, “cargo saliente” y “cargo pasado” respectivamente. A los primeros les reconocen su investidura cuando reciben la Demanda al frente de la Iglesia de la Compañía de Jesús, durante la procesión, pero recién ejercen su mandato al año siguiente, cuando empiezan a *hurk'ar*. Los mayordomos que entregan la Demanda se convierten en mayordomos salientes, pero aún mantienen su denominación de mayordomos o “*carguyoq*” hasta finalizar la fiesta de recepción de ese año. Los mayordomos pasados son quienes ejercieron su cargo en años anteriores, por lo que cuentan con reconocimiento y deferencia durante todo el proceso ritual.

Los mayordomos entrantes, hasta antes de iniciar la *hurk'a*, no cumplen ninguna función trascendente, excepto cuando reciben la Demanda de los mayordomos salientes. Su función de mayordomos o *carguyoq* es visible cuando inician el proceso de la *hurk'a*. En adelante tendrán la tarea de organizar la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción.

Los mayordomos salientes son quienes acaban de cumplir su cargo. Ellos, junto a las devotas permanentes, tienen la función de guiar y asesorar a los mayordomos entrantes en el desarrollo de la celebración. Es importante señalar que los “cargos salientes” eligen a los “cargos entrantes”, y para ello toman en cuenta los siguientes criterios: tener vínculos cercanos de amistad o

de parentesco, poseer similar o superior condición socio-económica, practicar la fe católica y haber tenido experiencia en otros cargos religiosos. Algunos testimonios refirieron lo siguiente:

*¿Cómo elige Usted a las personas para que sean Mayordomos?* “La que sea más idónea, la que pueda responder. Tiene que ser devota, tener economía, por lo contrario cómo podría hacer la fiesta, eso es lo principal, ver los dos aspectos” (A.P., devoto permanente. Entrevista realizada el 31/10/2003).

*¿Qué criterios deben tener para escoger un nuevo mayordomo?* Yo pienso que debe tener cierta capacidad de organización y fundamentalmente quisiera más bien creer en la persona que tiene cierto nivel de formación en la fe para poder aceptar una festividad eminentemente católica, teniendo en cuenta que no siempre las otras personas ven con ese criterio, entonces a mí me parece que es una manera de hacer visible el compromiso de fe que tenemos y me parece que eso es importante” (D.F., 64 años, ex mayordomo. Entrevista realizada el 03/11/2003).

[...] vinieron a la casa a traernos el cargo, inicialmente tuvimos mucha sorpresa de poder agarrarlo porque teníamos mucho cariño a la Virgen cierto, bastante amor, pero teníamos cierto temor de no haber estado nunca en una situación de estas y no poder afrontarla de repente ¿no?, pero más ha sido el cariño a la Virgen y la amistad y hemos decidido tomar el cargo, y bueno, pedirle que Ella sea quien ayude en todo para que todo salga bien” (E.F., 34 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 26/07/2003).

“Mi cargo lo hice el 96 y el segundo cargo después de tres años y ya mis hijos con devoción, porque en la fiesta esa no había quién reciba, a veces no hay quién reciba, entonces les dije a mis hijos “Ahora reciban ustedes tres, como sea, a lo pobre o a lo rico, hagan la fiesta de la Virgen” felizmente han hecho mis tres hijos la segunda vez” (H.D., 64 años, devota permanente. Entrevista realizada el 02/11/2003).

Para Flores (2007: 11), es justo reconocer que la mayor parte de las veces la decisión de asumir la mayordomía es voluntaria, “de su voluntad” como se acostumbra decir, resultado de señales recibidas, como pedidos solicitados que la Virgen ha concedido, por promesas que se cumplen o

también pedidos que se le hacen a cambio de la organización de sus festejos. Cada caso es contado con profusión de detalles, como también los casos de castigos por no cumplir el cargo con “buena voluntad”.

Los mayordomos pasados o “cargo pasados” tienen una función ideal, la de guiar y asesorar a los mayordomos entrantes, sin embargo, esto sucede excepcionalmente, dependiendo de la cercanía social, familiar o amical que tengan ambas categorías de mayordomos. Cuanto más cercanas sean las relaciones hay más posibilidad de apoyo. Sobre todo, la función de los mayordomos pasados es participar de las festividades posteriores a su mandato, donde reciben el reconocimiento de los participantes. Un mayordomo respondió así a la siguiente pregunta: ¿Qué se siente haber pasado un cargo?

“Es una cosa muy maravillosa, uno se siente realizado, a más de eso, uno ha cumplido un objetivo, un propósito, uno se siente como si le quitaran un peso de encima, porque definitivamente uno descansa tranquilo, duerme tranquilo y ya no está preocupado, porque claro, como quiera de que antes de pasar el cargo es preocupación, porque de todas maneras hay que pensar cómo nos saldrá el cargo o de repente cómo va a ser la atención, si van a estar conforme, si va a estar criticada, pero con la bendición de Dios... cuando uno recibe de todo corazón, con amor, definitivamente sin dudas, automáticamente le sale bien y la Virgen les colabora y creo que con creces nos devuelve el pequeño gasto que uno ha hecho, así es, por lo tanto, es bonito hacer el cargo y claro que es un poquito agitado por la responsabilidad que pesa sobre uno, porque si no fuera así, nada en la vida es fácil, color de rosa ni tampoco por ventura nos va a caer todo, sino siempre un pequeño sacrificio” (B.F., 54 años, devoto permanente. Entrevista realizada el 16/12/2003).

## **E. Los participantes eventuales**

Este grupo está conformado por los familiares, amigos, conocidos, compañeros de trabajo y empleados de los mayordomos, con quienes han entablado relaciones de reciprocidad a través de la *hurk'a* o como parte de las relaciones de parentesco. No necesariamente son devotos de la Virgen Inmaculada Concepción. Su permanencia e influencia en la festividad dura mientras los mayordomos ejercen su mandato.

Es difícil determinar el número de este grupo, ya que ello dependerá de cómo los mayordomos utilicen o extiendan sus redes sociales. Un devoto permanente expresó:

“Siempre hay dos corrientes de los participantes de la fiesta anual, una la corriente por la cual son los devotos de la hermandad de La Linda, los ya conocidos, pero a esto se suma generalmente un contingente que aporta los propios *hurk’ados* del año, que van con sus familiares, que van con sus primos, hermanos, que no son de repente ni siquiera devotos de la Virgen pero es a veces más fácil *hurk’ar* a un hermano que a un desconocido, a un amigo que no le pueda exigir, inclusive saber exactamente con qué se le puede *hurk’ar*, entonces se amplía el espectro de los devotos permanentes con esa parte de los devotos ocasionales que van para la fiesta [...] Los mayordomos llevan a su propia gente, sus familiares en la mayoría de los casos, a veces resultan ser más los invitados ajenos y los menos vienen hacer los verdaderos devotos y celebrantes de la fiesta de la Inmaculada” (C.C., 56 años, devoto permanente. Entrevista realizada el 22/10/2003).

## **F. Los cargadores del anda de la Virgen**

Los cargadores tienen la función específica de cargar el anda de la Virgen, y de esta forma hacer que Ella baile, camine, salude y bendiga; es decir, son los encargados de manifestar parte de los comportamientos rituales de La Linda.

Según la lista que maneja el secretario de la “Hermandad de Cargadores de la Virgen Inmaculada Concepción”, hay 40 varones, entre jóvenes, adultos y adultos mayores que cargan el anda de la Virgen. Así también, se requiere de cuatro niños para que se vistan de monaguillos y otros cuatro para encargarse de llevar las horquetas. Esta función la cumplen los hijos o familiares cercanos de los cargadores.

Sólo se necesitan 22 personas para cargar el anda, los demás hacen los relevos en el transcurso de la procesión.

El presidente de la hermandad y su secretario no cargan el anda. La función del presidente, al finalizar la misa, es controlar la asistencia, aceptar o

rechazar a los aspirantes y repartir los chalecos y las almohadillas a los cargadores oficiales. Durante la procesión, él dirige a los cargadores: marca el ritmo y la velocidad de la caminata, establece los descansos y los relevos, avisa el cambio de tonada a la banda de músicos y ejecuta las “actitudes” rituales de la Virgen. El secretario lo secunda en todas estas funciones. Es interesante anotar que el secretario de la hermandad, el Sr. Dávila (†), fue el segundo mayordomo desde que el sistema de cargos de La Linda reinició en la década de 1970.

Sólo el grupo de cargadores tiene la potestad de llevar el anda, o como ellos dicen “cargar a la Virgen”. Así, son los únicos que pueden dar forma a las “actitudes” de La Linda cuando baila, saluda a los mayordomos y bendice la ciudad. Ocasionalmente los cargadores son reemplazados por otras personas (mayordomos pasados, amigos de los mayordomos, devotos) o grupos (escoltas, cuadrillas militares, cuadrillas de seguridad), pero solo en determinados lapsos de tiempo y en tramos cortos de la procesión, cuidando de no superponer las funciones rituales de los cargadores.

Si consideramos la condición socioeconómica del grupo de devotas permanentes y de los mayordomos como “alta”, entonces, el grupo de cargadores correspondería a la condición “baja”: la mayoría no tiene estudios superiores, viven en barrios periféricos, sus apellidos son de origen quechua y su poder adquisitivo es menor frente a los otros grupos. Se plantea que esta situación socioeconómica predefinida como “baja” condiciona su participación en el ritual.

Finalmente, la relación entre los cargadores y los demás grupos es de interdependencia, aunque dista mucho de ser integradora.

**Foto 6: Parte del núcleo de devotas de “La Linda”**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2006

**Foto 7: Parte del grupo de devotas permanentes de "La Linda"**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2006

**Foto 8: Mayordomos salientes y entrantes**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2006

**Foto 9: Mayordomos entrantes recibiendo la bendición de la Virgen al frente de la Iglesia de la Compañía de Jesús**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2006

**Foto 10: Cargadores del anda de la Virgen**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2006.

## **XI. Los momentos rituales de la festividad**

El rito, desde el punto de vista religioso, es el conjunto de reglas establecidas para el culto y las ceremonias (DRAE, 2001). Para Marzal (2002: 138), el rito religioso se define por nueve rasgos: 1) es una forma de comunicación con lo sagrado, es decir, un lenguaje para ponerse en contacto con los seres sagrados; 2) tiene un significado simbólico y, al mismo tiempo, se convierte en símbolo del grupo religioso que lo realiza; 3) está constituido por palabras, con un significado más claro y unívoco, aunque no es raro que se recurra a una lengua litúrgica que sólo saben los especialistas, y de gestos, con un significado más oscuro<sup>20</sup> y ambivalente; 4) tiene una regularidad pautada, al punto que la repetición parece ser esencial al rito; 5) expresa la dramatización de los fines que desea lograr; 6) se acepta en el proceso de socialización y se trasmite, como toda la cultura, por tradición; 7) es “modelo de la fe” que se tiene y “modelo para la fe”, pues esta no se puede vivir sino a través del rito; 8) tiene formas fijas, pero su significado puede variar por la “reinterpretación”, que consiste en mantener las mismas formas rituales, cambiando el significado o añadiendo significados nuevos; 9) produce un cierto consenso de actitudes mediante la experiencia participativa.

En la festividad de La Linda, las misas, las novenas y la procesión son indudablemente rituales religiosos, desde luego enmarcados en los preceptos católicos oficiales. Sin embargo, si tomamos en cuenta estos nueve rasgos, se tendría que considerar además el proceso de la *hurk'a* y a la fiesta de recepción.

### **A. La *hurk'a***

Es el inicio de todo el proceso festivo. La *hurk'a* presenta los siguientes momentos interdependientes: la adquisición de los bienes iniciales que la

---

<sup>20</sup> En vez del término “oscuro”, podría usarse “oculto”, en el sentido de poco visible o disimulado.

conforman y los actos de dar, recibir, devolver, concentrar, compensar, transformar y redistribuir.

Los participantes de la *hurk'a* son tres: la Virgen Inmaculada Concepción como dadora de sus poderes originales, los mayordomos como intermediarios o dadores iniciales, y las personas que reciben la *hurk'a* o los *hurk'ados*. Los cargadores del anda de la Virgen no participan en esta fase, pero sí son parte de la redistribución de bienes y servicios que realizan los mayordomos durante la festividad. El clero no participa en ninguna de las fases relacionadas a la reciprocidad y la redistribución.

### **1. La adquisición de los bienes y servicios “semilla”**

La *hurk'a* es la “semilla” que permitirá, en un tiempo determinado, la “cosecha” de bienes y servicios entre grupos contractuales. La primera tarea de los mayordomos es conseguir los elementos que componen la *hurk'a*: La Demanda, los panes *hurk'a* o torta, cerveza, vino y anisado o pisco (Bonet y Pinedo, 2007).

La Demanda es una pequeña escultura en plata de la Virgen Inmaculada Concepción, con el mismo valor simbólico y sagrado que la imagen principal. Hay dos Demandas, la del Corpus Christi y la del ocho de diciembre, ambas donadas por los devotos en la década del 70 y 90 respectivamente. La Demanda es el único bien que los mayordomos salientes transfieren a los mayordomos entrantes. (Ver Foto 13, página 122).

Los panes *hurk'a* o torta están constituidos por cuatro panes circulares de diferentes diámetros, del más grande (50 cm. aprox.) al más pequeño (25 cm. aprox.). La mayordoma y sus ayudantes –familiares, amigas, empleadas– tienen la tarea de cotizar los insumos del pan *hurk'a* (harina, azúcar, palillo, manteca, levadura, huevos, anís, conservante, sal y otros) en los mercados o abarrotes locales, así como los costos de preparación y horneado. (Ver Fotos 11 y 12, página 121). Dependiendo de la calidad de los insumos comprados y

del número de devotos a *hurk'ar*, los mayordomos invierten entre S/. 500 a S/. 700.<sup>21</sup>

El mayordomo y sus ayudantes -familiares, amigos, empleados- compran cerveza de 620 ml o de 330 ml, malta o blanca. Generalmente prefieren la marca “Cusqueña”. La cantidad de cerveza dependerá del número de devotos a *hurk'ar*; la inversión fluctúa entre S/. 300 a S/. 500. Asimismo, se encargan de cotizar y comprar el vino, el anisado o el pisco.

La pareja de mayordomos debe disponer entre S/. 1000 a S/. 3000 para conseguir los insumos que componen la *hurk'a*. El monto utilizado dependerá de la calidad de los insumos y del número de personas a *hurk'ar*.

Según el punto de vista de las personas *huk'adas*, una “buena *hurk'a*”, es aquella que tiene las siguientes características: el pan debe ser grande y estar fresco y dulce; la presentación de los panes debe ser apropiada, por ejemplo, forrada con papel celofán y amarrada con una “cinta de agua”, etc.; así también los panes deben tener los ingredientes adecuados y de la mayor calidad; se debe acompañar la *hurk'a* con una bebida, por lo general un buen vino o cerveza; la Demanda debe estar bien decorada y limpia; el tiempo que se toman los mayordomos para efectuar la transacción debe ser el adecuado, no puede ser rápido ni improvisado; debe haber atención por parte de los mayordomos a los *hurk'ados*; los mayordomos deben ser amables y mostrar etiqueta y respeto a los *hurk'ados*; se prefiere que la pareja de mayordomos visite a los *hurk'ados*, esto le da un sentimiento de interés y realce a la transacción y; los mayordomos deben estar elegantemente vestidos.

Dependiendo de la calidad y la calidez con que se dé una *hurk'a*, la devolución de los bienes y servicios puede ser exitosa. En otras palabras, la calidad de la *hurk'a* en parte definirá la calidad y la cantidad de los bienes y servicios a ser devueltos. Una mayordoma refirió:

---

<sup>21</sup> El cálculo de los costos se realizó para el período 2001-2007.

“De esa manera, cuando se organiza, bien sale en realidad, o sea, todo depende de la *hurk'a*, todo depende cómo haces la distribución [de los panes] y la fe que tienes en el momento que tú llevas la *hurk'a*” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 03/07/2003).

Los mayordomos salientes y algunas devotas permanentes proporcionan a los mayordomos una lista que precisa el nombre y dirección de las personas a quienes se puede y debe *hurk'ar*, costos estimados para elaborar el pan *hurk'a*, la comida, las bebidas y otros; asimismo, les orientan cómo conseguir la banda de músicos para la procesión, la orquesta para la fiesta de recepción y qué protocolos deben seguir durante la festividad.

Los familiares y amigos ofrecen a los mayordomos dinero, transporte, insumos alimenticios, materiales, fuerza de trabajo y rebajas o préstamos en casas comerciales. Los parientes nucleares y afines de los mayordomos generalmente no son *hurk'ados*, pues también asumen responsabilidades en la organización del cargo; es decir, prestan u otorgan bienes muebles o inmuebles y servicios sin la necesidad de hacer un contrato ritual porque prevalece el sólo hecho de ser parientes.

A los panes *hurk'a*, a las bebidas y a todos los bienes y servicios adquiridos por las relaciones de compra-venta y por los favores de los familiares y amigos, se ha determinado en llamarlos “bienes y servicios semilla”, porque su adquisición y preparación se realiza exclusivamente para empezar la reciprocidad, por ello no dependen de esta, sino del apoyo de los mayordomos salientes y de las devotas permanentes, de las relaciones de parentesco productivas, de la capacidad económica de los mayordomos y de su fe.

“Yo tuve una paisana que me lo hizo con mucho esmero los panes *hurk'a*, de primera, eso también ha gustado a los devotos que hemos llevado. *¿Ella es devota de la Virgen?* No, lo hizo por amistad, es mi paisana. Su hermano también me trajo otra caja, sí me trajeron por amistad. Por ejemplo L.Z. me ha traído 300 huevos [...] y eso que no tenía plata pero no sé qué cosa ha hecho pero ha traído la cantidad para la tortilla. Ya ella me dijo: “¿Qué cosa le falta señora S?”, -“Ay, huevo me está faltando”- y me faltaba huevo, tenía

creo dos cajas de huevo y la señora que prepara me dijo “más huevo, más huevo, más, más”, porque ha sido dos canastas de este tamaño [estira las manos], esas canastas de carrizo donde venden pan, allí dos llenecitos las tortillas, que me ha durado toda la semana, que era cantidad” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 03/07/2003).

Hay bienes y servicios que los mayordomos consiguen por su propia cuenta, es decir, sin necesidad de *hurk'ar*. Uno de estos es el local donde se llevará a cabo la fiesta de recepción y, a veces, la orquesta de músicos que animará dicha fiesta.

## **2. Dar y recibir**

Los mayordomos inician el proceso de *hurk'a* aproximadamente dos meses antes que empiece la festividad.

Antes de pedir un bien o servicio a los representantes de una familia, toman en cuenta uno o varios de los siguientes aspectos: éstos deben tener capacidad económica, ostentar una posición social y política igual o superior, tener un grado de parentesco o amistad y, ser creyentes de la Virgen o de otra deidad católica.

Se puede clasificar en dos grupos a las personas *hurk'adas*: Las devotas permanentes y los participantes eventuales. Para cada caso habrá una manera de entablar y establecer el compromiso ritual.

Las visitas a los domicilios de los futuros *hurk'ados* se realizan por la mañana los días feriados y por la noche los días laborables. Lo ideal es *hurk'ar* a la pareja de esposos, pero cuando esto no sucede, optan por comprometer a una de las partes.

Cuando los mayordomos visitan a las devotas permanentes, se anuncian y dicen “la Virgen está de visita” o “la Virgen viene a *hurk'ar*” (para la ocasión la Demanda es adornada con pequeños panes *hurk'a*); luego de los saludos, la mayordoma entrega la Demanda a las devotas, de inmediato éstas piden bendiciones para su hogar. Generalmente el proceso se inicia en la sala, donde los mayordomos dan el pan *hurk'a* y la cerveza a las devotas y luego

brindan con el licor seleccionado para la ocasión. Las devotas, al recibir la *hurk'a*, se ponen a disposición de los mayordomos y manifiestan: “ustedes dirán con qué los podemos apoyar” o “qué cosa les está faltando para darles”; esta actitud evidencia el desinterés de las devotas por negociar el tipo y la cantidad de la devolución (la calidad no está en juego nunca, ya que es potestad o privilegio del *hurk'ado*). Ocasionalmente, los mayordomos dan opciones a las devotas para elegir el tipo de bienes o servicios a devolver. Las transacciones rituales con las devotas permanentes siempre son exitosas, debido al compromiso que éstas tienen con los mayordomos y, sobre todo, con la Virgen. Dos devotas describieron así el proceso de dar la *hurk'a*:

“La mayoría que nos ha recibido es una fe increíble, todos nos han, cuando le visita la Virgen... es una cosa que ellos... tanto es la fe que nos reciben con mucho agrado y también con mucho agrado te ofrecen de acuerdo a lo que tú les pides con la *hurka*, pa' cerveza, pa' música, pa' la misa, para todo [...] Se le decora la Demanda con sus flores, se le pone unos pancitos pequeños, especiales habían sido, y con eso nosotros le llevamos y les hacemos agarrar, y hay muchos, por ejemplo, dicen que le trae suerte y le empiezan a frotar la barriguita y le hacen pasear por toda su casa para que le dé su bendición [la Virgen] y que todo lo que ellos planifican se cumpla” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 03/07/2003).

“Las amigas vienen y dicen “la mamita está viniendo a buscarte” y tú te emocionas, la coges, le dices y le besas [a la Virgen] y ya te pones corderito y dices -“ustedes dirán [en qué apoyo]”, te anotan y se van y digo “que maravilla la mamita ha venido a invitarme a su fiesta”. No puedes fallar, es como una amiga que dice “mi cumpleaños es tal día no puedes ir con las manos vacías”, tienes que llevarle algún presente, yo considero que es así, yo pienso que es así.” (V.V., 40 años, devota permanente. Entrevista realizada el 03/11/2003).

Con los participantes eventuales el proceso de *hurk'a* difiere básicamente en la forma de las transacciones rituales, pero hacemos una salvedad: si los participantes eventuales son devotos de la Virgen o de otra deidad perteneciente al panteón católico, entonces, las transacciones pueden ser similares a las que suceden entre mayordomos y devotas permanentes.

Cuando se *hurk'a* a los participantes eventuales que no son devotos, los roles de la pareja de mayordomos difieren, por ejemplo, si están *hurk'ando* a un familiar o amigo cercano a la mayordoma, entonces, será ella quien inicie las conversaciones e intente obtener el apoyo de sus contrapartes. Por otro lado, cuando se hacen las transacciones con las devotas permanentes, generalmente cualquiera puede asumir las conversaciones. En general inicia el varón, da las explicaciones y trata de convencer a sus contrapartes. La mujer interviene para negociar la calidad y la cantidad de los bienes o servicios a devolver. Dos ex mayordomas comentaron:

“Entonces hice mi relación [...] y de acuerdo a eso veía las caras [de los *hurk'ados*], a tal fulano tal cosa ya le pedía de frente, a varones generalmente he pedido cerveza, gaseosa, anisado para después del *chiri uchu*, incluso el anisado me dio una caja de 12 botellas M.G.” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 09/07/2003).

*¿Tú les dices lo que tienen que dar?* “Bueno, en la mayoría de los casos nosotros hemos pedido más o menos viendo qué es lo que la persona nos podía dar ¿no?, o sea, nosotros de frente le hemos dicho “quisiera que nos colabores con tal cosa”; en otros casos ha sido de acuerdo a lo que ellos más o menos han sugerido ¿no? y algunos eran los que ya se habían anticipado diciendo que “yo ya les voy a colaborar con tal cosa”, entonces ha habido como tres casos” (E.F., 34 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 26/07/2003).

Los bienes muebles y servicios que se piden mediante la *hurk'a* son: capa, sayal, joyas, corona y cabellera para la Virgen; misas de novena, flores, velas, cirios, detentes, estandartes y recordatorios para la Virgen; cohetería, arcos triunfales, castillos, altares y banda de músicos para la procesión; cerveza, pisco, anisado, vino, gaseosa, cuyes, queso, cochayuyo, aceite, gallinas, cañazo, maíz, salchicha, papa y bocaditos; preparación de la comida para la fiesta de recepción (también se puede contratar el servicio), preparación de la comida para los cargadores, atención a los invitados (también pueden atender los familiares de los mayordomos o contratar el servicio) y la

orquesta.<sup>22</sup> En la Tabla 3 se detalla el costo aproximado de los bienes que los mayordomos necesitan para *hurk'ar*. En la Tabla 4 se precisa el monto de dinero que los *hurk'ados* requieren para cumplir con su *hurk'a*.

Un ex mayordomo ofreció una clasificación jerárquica de los bienes y servicios que se *hurk'an*:

“Generalmente se *hurk'a* para las misas que son las *hurk'as* importantes, las espirituales, las misas y después vienen las *hurk'as* especiales para mantelería del altar que se hacen para tocados para la Virgen, pelucas, joyas y toda la parafernalia que envuelve a la mamita. Luego otros *hurk'ados* importantes vienen a ser los *hurk'ados* para los ciriones [velas grandes], los que están *hurk'ados* para la cohetería, los que están *hurk'ados* para los arcos triunfales, los que están *hurk'ados* para las bombardas, todo ello ¿no? y aparte hay otros *hurk'ados* importantes para la misma festividad, en este caso nosotros tuvimos la suerte de contar con la banda del ejército que es una *hurk'a* especial ¿no cierto?, al General o por intermedio de algún militar; y luego la otra *hurk'a* importante que pusimos nosotros en nuestra fiesta fue la *hurk'a* que pusimos de danzas, se presentaron las danzas *qollachas* y no recuerdo otra danza más, que son las que dan realce a las fiestas o sea toda la banda, los danzarines, los arcos triunfales, los cohetones, las flores [...]” (C.C., 56 años, ex mayordomo. Entrevista realizada el 22/10/2003).

La mayordoma apunta en un cuaderno el bien o servicio que los *hurk'ados* se comprometieron a devolver, de esta manera controla el tipo y la cantidad de bienes para redistribuirlos lo mejor posible. Así también, más adelante identificará a los *hurk'ados* que faltaron a su compromiso.

---

<sup>22</sup> Huayhuaca (1988: 184) menciona que en 1970 el valor de los *panes torta* o *hurk'a* no alcanzaba a l/. 300 intis y que el *hurk'ado* estaba obligado a entregar, por ejemplo, un cajón de pisco (l/. 8.000) o cinco docenas de cerveza (l/. 15.000). En términos económicos, los bienes y servicios devueltos por lo general son más costosos que los panes *hurk'a*. Estas diferencias en el precio quedan en estado implícito, es decir, no se anuncian o demuestran directamente, sin embargo, por tratarse de un “intercambio simbólico”, estas diferencias se anuncian mediante lenguajes de denegación o *eufemismos*. Esto se analizará más adelante, en el título XIV.

La *hurk'a* finaliza con un apretón de manos y abrazos emotivos. Los anfitriones, especialmente las mujeres, recuerdan a los mayordomos algunos pormenores de la fiesta, por ejemplo, si ya *hurk'aron* a tal o cual persona, si ya consiguieron la banda de músicos y otros, al tiempo que ofrecen su ayuda y dan motivación y consejos a los mayordomos. Una mayordoma aclaró por qué se recibe una *hurk'a*:

“Porque aquí en el Cusco es una costumbre, y lo reciben por fe, o sea ellos creen tanto en La Linda y todo lo que tienen es gracias al pedido a la Virgen, eso es lo que ellos sostienen: “Yo tengo mi negocio que ha crecido gracias a La Linda, yo tengo mi empresa gracias a La Linda, yo tengo mi casa gracias...” o sea todo es agradecimiento a La Linda que le ha hecho ese milagro, o sea, ellos tienen tanta fe y logran lo que ellos piden durante su vida” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 09/07/2003).

Por otro lado, siempre hay personas a quienes no se les *hurk'a* por olvido u omisión. Generalmente los mayordomos empiezan a *hurk'ar* a las devotas permanentes, luego a los mayordomos pasados y finalmente a sus familiares y amigos. En este proceso olvidan u omiten *hurk'ar* a algunas devotas permanentes porque no las conocen o simplemente porque no se llevan bien con ellas; esta decisión puede costar caro, ya que olvidados y omitidos eventualmente ponen en tela de juicio la capacidad de organización de los mayordomos.

Negarse a recibir una *hurk'a* no es común dentro de la festividad de La Linda. Las devotas permanentes nunca negarán una *hurk'a*, porque tienen relaciones recíprocas con la Virgen basadas en la devoción y en la fe; esta situación las compromete con la Virgen y con las personas que llevan a cabo el ritual. Negar una *hurk'a* sería retar y faltar a ese compromiso a la vez divino y social. Los devotos eventuales y participantes no devotos posiblemente negarán una *hurk'a*, porque no tienen compromisos permanentes ni recíprocos con la Virgen, por ende, el temor a las represalias divinas no existe; sin embargo, negar una *hurk'a* implica deteriorar las relaciones de parentesco y de amistad productiva que ofrecen los mayordomos. Aún así, las razones más recurrentes para negar una *hurk'a* son: cambio de religión, viaje, enfermedad,

falta de consenso entre la pareja *hurk'ada* y carencia económica, aunque esta última no se afirma directamente.

Mucho antes de iniciar las *hurk'as*, los mayordomos de turno tienen que buscar a una pareja que los reemplace el próximo año. Para ello elaboran una lista de candidatos y toman en cuenta los siguientes criterios: tienen que ser amigos o parientes de mucha confianza, católicos (de preferencia creyentes de la Virgen María), tener capacidad económica y de organización, mostrar responsabilidad y seriedad. También se prefiere personas de mayor rango social, como jefes u autoridades públicas.

Cuando escogen a la pareja, los visitan en su domicilio llevándoles la Demanda, los panes *hurk'a* y las bebidas respectivas. A veces los mayordomos preparan un almuerzo especial para los elegidos y generalmente terminan bebiendo cerveza. El tiempo y las atenciones que los mayordomos les dedican a sus sucesores es más amplio que cuando *hurk'an* a otras personas. Tratan de convencerlos manifestando que es el deseo de La Linda y ofreciéndoles apoyo en la futura organización de la festividad.

No es una tarea fácil conseguir nuevos mayordomos, ya que no todos los candidatos están en la posibilidad económica ni tienen la capacidad de organización que se requiere para llevar a cabo la festividad. Si los mayordomos no consiguen sucesores, entonces asumen la responsabilidad las devotas permanentes.

**Tabla 3: Monto económico aproximado que utilizan los mayordomos para la festividad**

<b>Bien o servicio</b>	<b>Tipo del bien o servicio</b>	<b>Costo en S/. (*)</b>
<i>Hurk'a</i>	Insumos para los panes <i>hurk'a</i>	250
	Preparación y horneado del pan	200
	5 cajas de cerveza de 330 ml.	150
	5 anisados de 500 ml.	150
	5 piscos de 500 ml.	150
	5 vinos de 1 litro.	100
	Envolturas para los panes <i>hurk'a</i>	150
	Transporte para repartir la <i>hurk'a</i>	200
<i>Sub Total</i>		<i>1350</i>
Fiesta de Recepción	Alquiler del local	1500
	Alquiler de menaje y arreglos del local	1000
	Contratación de mozos y personal de servicio	250
<i>Sub total</i>		<i>2750</i>
<b>Total</b>		<b>4100</b>

**Fuente:** Elaboración propia, en base a entrevistas y cuadernos de cuentas de los mayordomos.

(\*) Costos estimados en base a 100 personas.

**Tabla 4: Monto económico aproximado que utilizan los *hurk'ados* al comprar bienes o servicios**

<b>Destino del bien o servicio</b>	<b>Tipo del bien o servicio(*)</b>	<b>Costo en S/.</b>
Para la Virgen	Capa	2000
	Sayal	2000
	Peluca	300
	Réplica de la Demanda(**)	700
	Corona(***)	5000
	Anillos	150
	Aretes	200
	Collares	250
	Misa	200
	Novena	100
	Flores	100
	Velas	20
	2 Cirios	250
Arreglo y acomodación de la Virgen	--	
Para los mayordomos	2 Bandas de identificación	150
	25 Detentes de primera	375
	25 Detentes de segunda	250
	25 Detentes de tercera	200
	25 Recordatorios	125

<b>Destino del bien o servicio</b>	<b>Tipo del bien o servicio(*)</b>	<b>Costo en S/.</b>
	1 Estandarte	250
Para la procesión	Cohetería	200
	2 arcos triunfales(**)	300
	1 Castillo de juegos artificiales(**)	250
	1 Altar(**)	200
	3 Ch'ayñas o cantantes(**)	300
	Banda de músicos(****)	500
	Comparsa de danza típica	400
	Comida y bebida para los cargadores	--
Para la fiesta de recepción	7.5 cajas de Cerveza(*****)	350
	1 caja de vino	300
	1 caja de whisky	400
	1 caja de anisado	350
	1 caja de pisco	350
	5 bidones de chicha (5 lt.)	150
	5 bidones de cañazo (5 lt.)	200
	5 cajas de gaseosa de 330 ml.	150
	10 cuyes	300
	10 moldes de queso	100
	1 Kl de cochayuyo	50
	1 bidón de aceite (5 lt.)	50

Destino del bien o servicio	Tipo del bien o servicio(*)	Costo en S/.
	10 gallinas	250
	5 arrobas de maíz para tostar	350
	5 arrobas de papa	200
	20 kl de chorizo	300
	10 kl de cecina	200
	5 kl de huevera de pescado	200
	50 tortillas de maíz	150
	10 kl de chancho tierno	200
	300 bocaditos	150
	Preparación de la comida	--
	Atención a los invitados	--
	Orquesta	1500

**Fuente:** Elaboración propia en base a entrevistas y cuadernos de cuentas de los mayordomos.

(\*) Cada bien o servicio corresponde a una pareja de *hurk'ados*.

(\*\*) Bienes o servicios que se *hurk'an* ocasionalmente.

(\*\*\*) Por lo general los devotos *hurk'ados* ofrecen a los mayordomos una corona para la Virgen, pero esto ha ocurrido en muy pocas ocasiones.

(\*\*\*\*) Por lo general los mayordomos *hurk'an* a una persona que tiene acceso a bandas de músicos, como oficiales del Ejército Peruano, de la Policía Nacional y directores de Instituciones Educativas católicas. En caso no se haya conseguido por esta vía, *hurk'an* a algunos devotos para que éstos contraten el servicio.

(\*\*\*\*\*) Es el número promedio de cajas que se *hurk'a*, aunque el rango varía entre 5 a 10.

### **3. Devolver**

Los mayordomos empiezan a realizar las *hurk'as* dos meses antes de la fecha central de festejo, y de cuatro a tres semanas llaman por teléfono a los *hurk'ados* para recordarles la entrega de sus compromisos. También les envían dos tarjetas: una precisa el cronograma de las actividades rituales, como la hora y el día de las misas y de la procesión, el lugar de la fiesta de recepción y eventualmente la lista de todos los *hurk'ados*; la otra tarjeta, más pequeña y adherida a la primera, precisa la fecha y el lugar donde se hará efectiva la entrega del bien o servicio solicitado.

Algunos bienes, como alimentos o bebidas, se compran y dejan en las casas comerciales que los mayordomos han elegido y precisado en las tarjetas. Otros bienes, como la capa y el sayal de la Virgen y otro tipo de alimentos, se dejan en la casa de los mayordomos o en casos de urgencia en sus centros de trabajo.

A veces la entrega de los bienes es presencial, es decir, los *hurk'ados* entregan personalmente su compromiso o "*hurk'a*" a los mayordomos, y otras veces se dejan en la casa de éstos. La entrega personal de la *hurk'a* es rápida y sin mayor ceremonia: los *hurk'ados* entregan sus bienes empaquetados en papel, cajas de cartón o bolsas de plástico, como un regalo, nunca en forma suelta o de manera que se puedan ver. Los mayordomos reciben la *hurk'a* y agradecen efusivamente el cumplimiento del compromiso, siempre dando bendiciones a nombre de la Virgen y recordando la asistencia a la misa, a la procesión y a la fiesta de recepción. Los bienes devueltos nunca se revisan en ese momento. Luego de esto los *hurk'ados* se retiran.

La entrega de algunos servicios, como las misas de novena, se realiza de manera directa e independiente del conocimiento de los mayordomos. Por ejemplo, una persona que está *hurk'ada* con una misa hace todos los trámites y pagos respectivos directamente en la Basílica Catedral, asiste a la misa y al final ofrece una pequeña recepción a los asistentes. A esta misa pueden -como no- asistir los mayordomos, pero en general no asisten y resulta difícil saber si se enteraron de la realización de este servicio o no. Sin embargo, de todas

formas y en algún momento los mayordomos agradecen a la persona *hurk'ada*, confiando en que ha cumplido su compromiso adecuadamente.

Aunque las *hurk'as* y los recordatorios se hacen con anticipación, por lo general la devolución de los compromisos sucede un día antes o el mismo día de la fecha central. Sin duda esto mantiene en tensión a los mayordomos, porque no saben hasta el último momento si sus *hurk'as* resultarán o no.

Sin embargo, casi todos cumplen con su *hurk'a*. Si se podría hablar en términos de porcentajes, se diría que el 99% devuelve su compromiso. Si bien las devoluciones generan un gran alivio a los mayordomos, la preocupación no termina allí, ya que es momento de revisar la cantidad y la calidad de los contra-dones. Algunos *hurk'ados* entregan menos de lo que se habían comprometido, otros entregan bienes o servicios de menor calidad de la que se esperaba, y finalmente otros optan por entregar dinero en vez de los bienes y servicios solicitados. Tres devotas comentaron al respecto:

*“¿Cómo Hurk'a Ud.? A los conocidos les digo: “les estoy viniendo con su pancito de la Virgen para su chocolate” “Ah ya ¿en qué cosita quiere que le ayude?” “Cervecita” le digo “pizquito” le digo. Y aceptan cuando son conocidos, pero cuando son desconocidos no. A veces les hurk'as y no te cumplen tampoco, no hay que tener esperanzas siempre en la hurk'as. La mitad te traerá y la otra no, ay que tener del bolsillo. -¿Qué pasa cuando una persona no le cumple con la Hurk'a?- Qué puedes hacer ya. Ya se lo han comido el pancito y ya se han olvidado y ya no les puedes hacer nada. ¿Qué le puedes hacer? Pero a veces hay personas que todavía vienen a la fiesta “hay para despuecito te voy a cumplir” te dicen, allí sentados están, pero uno siente no, “¿Ay cómo no nos han cumplido y vienen no?” (C.G. (†), 75 años, devota fundadora. Entrevista realizada el 17/09/2003).*

*“¿Qué pasa con los que no cumplen con la hurk'a? Ellos ya saben en su conciencia, pero muy pocos no cumplen, generalmente cumplen porque ya saben, ya saben lo que les espera ¿no?, no podemos decir que la Virgen es tan mala y los va a castigar, sobre todo en conciencia cada uno sabe que no le ha cumplido con la Mamita, ya saben en el fondo, entonces hay que cumplir, es una promesa mami, las promesas no se pueden dejar de cumplir, está bien entre nosotros que somos humanos, tenemos miles de errores en la tierra, nos*

podemos faltar, pero con la Mamita estaría faltando su juramento, entonces el pan es para eso, para comprometerles a que cumplan y también es como si la Virgen misma les hubiera dado el pan, es así” (V.V., 40 años, devota permanente. Entrevista realizada el 03/11/2003).

*¿Pero todos cumplen?* “Todos han cumplido, todos han cumplido; alguno de repente no con la cantidad, dieron pero disminuyeron, es el caso de las tiendas E.C., a él se le *hurk’o* para cinco cajas y al último dos cajitas nos dio” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 03/07/2003).

La mayordoma y sus ayudantes son quienes llevan el recuento de los bienes devueltos. Ellas se fijan en la cantidad y la calidad de los contradones, los contabilizan y clasifican. En este momento los mayordomos se darán cuenta si hicieron una “buena” o “mala” *hurk’a*.

Desde luego, las mayordomas identifican a las personas que no cumplieron con su *hurk’a*. No existe ningún reclamo directo al respecto, simplemente los incumplidos no serán tomados en cuenta en próximas ocasiones y los mayordomos se encargarán de que esto suceda a través de sus comentarios. Así también, entre las devotas se tiene una idea firme de causalidad: las personas que no cumplen con su *hurk’a* eventualmente caen en desdicha económica, laboral y familiar. Pero esta no es solo una idea, sino que toda desdicha tiene su causa en el incumplimiento de un compromiso de reciprocidad con los mayordomos y con la Virgen.

Flores (2007: 17) menciona que el incumplimiento jamás se olvida y es recordado en cualquier momento. Pueden transcurrir años, pero el incumplimiento no se olvida. De igual manera siempre se recordará a quienes cumplieron, la forma cómo lo hicieron y el “cariño” y la “buena voluntad” que pusieron.

La persona que incumplió con su obligación por lo general no da la cara a los mayordomos. Puede que haya quedado en vergüenza o que esté por encima de todo ello. Este es un buen termómetro para saber a quién *hurk’ar*. Al final de cuentas, el incumplimiento, es decir, la ausencia de algún bien o servicio en concreto, tendrá que ser compensado por los mayordomos.

#### **4. Concentrar, compensar, transformar y redistribuir**

A todos los bienes y servicios devueltos se les llamará “fruto”, porque son el resultado final de las voluntades sociales y sagradas que inició la “semilla”.

Los mayordomos y sus ayudantes se encargan de juntar todos los bienes en un solo sitio, generalmente en la casa de los primeros. Aquí la mayordoma verifica quiénes cumplieron con su compromiso y en qué cantidad y calidad lo hicieron. Para ello contrasta los bienes devueltos con el cuaderno donde apuntó en su momento el detalle de los compromisos. Luego los contra-dones se clasifican, se guardan o se disponen inmediatamente. Muy pocas veces el mayordomo tiene injerencia en estos asuntos.

Después de hacer un balance detallado de la cantidad y calidad de los bienes, la mayordoma comunica la situación al mayordomo. Ambos deliberan qué hacer con los contra-dones de acuerdo al número proyectado de asistentes a la festividad. A veces hay más bienes de los que se necesita –por ejemplo la cantidad de cajas de cerveza es mayor a la demanda-, pero en otras ocasiones los bienes no sólo son escasos, sino inapropiados en términos de calidad. Ante esta situación, los mayordomos se ven en la necesidad de compensar los bienes faltantes e inadecuados para cubrir la demanda y las exigencias.

Luego de concentrar y compensar los bienes, la mayordoma y sus ayudantes se preparan para transformarlos. Por ejemplo, productos alimenticios se convierten en viandas y bebidas que son preparadas en la casa de la mayordoma. Un conjunto de cuyes, gallinas, torrijas de maíz, rocotos, hueveras de pescado, cecina, chorizos y otros se convertirán en el *chiri uchu*, el plato de rigor durante el Corpus Christi. Así también, el pisco y el cañazo se convertirán en aperitivos para la fiesta de recepción. La transformación de los bienes involucra de manera directa a la mayordoma y a sus familiares mujeres.

Con todos los bienes transformados y listos, los mayordomos se preparan para distribuirlos durante las misas, la procesión y la fiesta de recepción. La distribución es facultad exclusiva de la pareja de mayordomos, es

decir, ellos deciden la forma, el momento y las condiciones de la redistribución, pero siempre bajo el consejo de las devotas permanentes. En la práctica, quienes ejecutan la distribución de los bienes son los parientes, amigos y ayudantes de los mayordomos.

En la festividad del Corpus Christi, los mayordomos tienen que guardar o prever los bienes y servicios porque tienen que volver a repartirlos en la octava. En pocas palabras tienen que abastecer dos fiestas, y esto implica saber dosificar y administrar. Esta labor recae por lo general en la mayordoma y sus ayudantes. En cambio, en la fiesta del ocho de diciembre se redistribuyen todos los bienes el mismo día. Si hacen falta más bienes o servicios –comida y bebidas por ejemplo- los mayordomos tienen que suplirlos ese momento.

Excepcionalmente los mayordomos “hacen quedar” algunos bienes en su despensa. Esta es una forma de prever una repentina demanda de bienes cuando está por culminar la fiesta o de “recuperar” los gastos ocasionados por la festividad. Más adelante, estos bienes se convertirán en insumos que la familia del mayordomo consume paulatinamente, o también se transformarán en regalos en las fiestas de cumpleaños u otras celebraciones.

La distribución de los bienes es un aspecto que definirá el prestigio de los mayordomos en la festividad. De acuerdo a cómo se haga la distribución, las opiniones de las personas sobre la calificación del cargo serán favorables. Por ejemplo, una distribución tardía de los alimentos a la hora del almuerzo, ofrecer insumos de mala calidad, dar mala atención a los *hurk'ados* y mostrar prudencia en la repartición de la comida y las bebidas, terminan por generar una opinión desfavorable.

Un comportamiento sintomático de los mayordomos es enfocar su capacidad de distribución en las personas que tienen un prestigio social reconocido. Se puede dividir este grupo en dos: los que tienen prestigio dentro de la festividad (las devotas fundadoras, los mayordomos pasados y los mayordomos entrantes), y los que tienen prestigio fuera de la festividad (autoridades políticas, personalidades académicas o artísticas y en general

personas famosas).

Sin embargo, son las devotas y los *hurk'ados* quienes evaluarán la calidad y la calidez con que se hace la redistribución de los bienes donados. No existe una medida precisa que puede determinar la cantidad de bienes y servicios que debe recibir una persona por su *hurk'a* inicial, sin embargo, existe una medida ideal que se basa en las condiciones de calidad y cantidad. Si un *hurk'ado* entregó un bien o un servicio de la mayor calidad y en un número considerable, esperará recibir el equivalente o más. Por ejemplo, cuando los *hurk'ados* van a la fiesta de recepción siempre dicen “hay que sacarle el jugo a la *hurk'a*”, y esto implica comer, beber, bailar y divertirse hasta compensar el don entregado.

## **B. Las misas de novena, de Corpus Christi y la misa principal de festejo**

La Virgen Inmaculada Concepción pasa la mayor parte del tiempo en su capilla de la Basílica Catedral, excepto durante las fechas conmemorativas. Durante el Corpus Christi se acomoda al frente de su capilla y el ocho de diciembre pasa al atrio de la Catedral.

Las señoras Marina Gamio, Clara Garrido (†) y Nilda Castro, tres de las devotas más antiguas, arreglan y le cambian de ropa a la Virgen por lo menos una semana antes de empezar las misas de novena. Luego, las mismas señoras, ayudadas por tres o cuatro devotas, limpian la capilla de la Virgen y adornan su anda con mantos, flores y luces.

Las devotas tratan a La Linda como a una persona cercana. Por ejemplo, mientras la cambian y arreglan, conversan sobre varios temas tan casuales como íntimos. A veces le preguntan por qué está triste o alegre, si le pareció el comportamiento de los últimos mayordomos, si le han tratado bien los sacristanes, si hace mucho frío en la capilla, etc. También le prometen que será bien atendida y que se divertirá en su fiesta. Aunque se nota un alto grado de confianza y cercanía entre las devotas y la Virgen, aquéllas siempre respetan la condición sagrada de Ésta.

Para el caso del ocho de diciembre, las misas de novena empiezan entre el 29 y 30 de noviembre en la mañana (de 7:00 a 7:30 am) y algunas veces, dependiendo del número de devotos, en la noche (de 7:00 a 7:30 pm). Algunas *novenas* las llevan a cabo los devotos *hurk'ados* para tal motivo, otras son ofrecidas voluntariamente por devotos que desean agradecer o pedirle favores a la Virgen. “La misa del primer día es llamada ‘De despierto’. La ofrece el mayordomo del año pasado. Se considera que se está despertando a la Virgen y a la misma feligresía, para que ingrese al tiempo sagrado que significa la sucesión de misas hasta llegar al día central” (Flores, 2007: 2)

Realizar una novena es como hacer “un pequeño cargo”, porque los devotos deben pagar los derechos de misa, contratar a las personas que cantan, hacer los arreglos florales, recibir con alimentos y bebidas a los asistentes al finalizar la misa y contratar la cohetería. Dependiendo del número y de la fama de las cantantes, la cantidad de las flores, de los alimentos, las bebidas y de la cohetería utilizada, los *misayoq* o encargados de la misa gastan entre S/. 100 y 200.

La misa principal del Corpus Christi se lleva a cabo en el frontis de la Basílica Catedral, a las 10:00 am. Los cargadores acomodan a los Santos y Vírgenes detrás del altar provisional formando una media luna. Si una persona se ubica mirando hacia la Catedral, el orden es el siguiente de izquierda a derecha: San Antonio, San Jerónimo, San Cristóbal, San Sebastián, Virgen Inmaculada Concepción, San José, Virgen de los Remedios, Santiago, San Pedro, San Blas, la Virgen de la Natividad y la Virgen Purificada. Este orden puede variar, sin embargo, La Linda siempre se ubica al frente o al lado de la puerta principal de la Catedral. El Santísimo Sacramento está ubicado en la pista, abajo y al frente del altar provisional. Durante la misa, los mayordomos principales de cada Santo o Virgen llevan ofrendas (alimentos y bebidas) al altar. La misa culmina con el recorrido del Santísimo Sacramento por el perímetro de la Plaza de Armas y la bendición final del Obispo a todos los asistentes. La procesión de las deidades inicia en el orden de arriba, excepto La Linda, quien sale al último por ser la anfitriona.

La misa principal de festejo del ocho de diciembre se lleva a cabo en la

Basílica Catedral, a las 10:00 am. Los mayordomos del Corpus Christi y del ocho de diciembre, con sus respectivas Demandas, se acomodan en los primeros asientos; los acompañan sus familiares, los mayordomos entrantes y algunos pasados. Las devotas permanentes toman lugar detrás de ellos, luego los asistentes y finalmente los cargadores del anda de la Virgen.

El Padre, después de terminar la misa, se acerca a los mayordomos principales para bendecirlos con su estola. Luego les rocía agua bendita. Hace igual con las Demandas, las canastas de detentes, de flores y recordatorios. Termina de bendecir a los demás asistentes y se retira. De inmediato, los devotos y devotas felicitan a los mayordomos y les desean buenaventura en su cargo. Mientras la mayordoma principal recibe los saludos, sus ayudantes (familiares mujeres) reparten los detentes y los recordatorios a las personas que fueron *hurk'adas*.

Para el caso de la festividad de La Linda, los detentes se llevan en la parte externa de la ropa, a la altura del pecho, en el lado izquierdo, prendidos de imperdibles o alfileres. Hay dos tipos de detentes, el primero identifica a los mayordomos entrantes y salientes: tienen adornos en alto relieve a la manera de retablos, llevan una imagen de La Linda, el material es cartón revestido con tela y son de 20 cm de alto por 10 de ancho; el segundo identifica a los devotos que cumplieron con su *hurk'a*: en su mayoría no tienen adornos en alto relieve (y si los tienen, son más pequeños que los detentes anteriores), llevan una imagen de La Linda, el material es el mismo del anterior y son más pequeños, de 10 cm de alto por 7 de ancho; la forma de estos detentes varía, algunos imitan un abanico, un altar o son cuadrados o rectángulos.

Mientras la misa principal de festejo culmina, los cargadores del anda se reúnen en la capilla o al lado de La Linda para recibir hombreras y almohadillas; algunos adolescentes y jóvenes familiares de los cargadores reciben hábitos blancos para llevar el incienso, los cirios y las horquetas. La entrega de estos enseres es previa lista y bajo la autorización del presidente de la Hermandad de Cargadores.

### **C. La procesión del Corpus Christi y del ocho de diciembre**

La procesión del Corpus Christi se lleva a cabo en la Plaza de Armas de Cusco, a partir de las 12:00 m. Mientras la Eucaristía y los primeros Santos y Vírgenes dan la vuelta alrededor de la Plaza, las devotas de La Linda dedican su tiempo para opinar sobre el desenvolvimiento de los mayordomos y otros asuntos cotidianos. Los mayordomos también conversan con las devotas, tratando de escuchar los consejos y al mismo tiempo resolver imprevistos por medio de sus familiares. Los cargadores esperan junto a La Linda, casi sin interrelacionarse con los demás.

Entre las 2:00 y 3:00 pm La Linda empieza su recorrido. Sale de la Catedral hacia su mano derecha para encontrarse con el final de la calle Cuesta del Almirante, continúa al frente de los Portales de Carnes, Harinas, Panes, Confitería, Comercio y Compañía, luego pasa por la Iglesia de la Compañía de Jesús hasta llegar de nuevo a la Catedral.

El orden de la comitiva de La Linda es el siguiente: encabezan los porta estandartes con las banderas del Vaticano, del Perú y del Tahuantinsuyo, siguen los porta estandartes de las mayordomías pasadas, el grupo de devotas encabezadas por los mayordomos salientes y entrantes del Corpus Christi y del ocho de diciembre con sus respectivas Demandas; luego el grupo de devotos, niños con cirios e inciensos, el presidente de la hermandad de cargadores, el jefe de la cuadrilla de cargadores, la Virgen Inmaculada Concepción con sus cargadores, niños con horquetas y la banda de músicos.

Los tres estandartes que encabezan la procesión generalmente son llevados por los devotos más antiguos y respetados. Los estandartes de las mayordomías pasadas son llevados por los mismos mayordomos pasados o por algún familiar varón. Sólo los estandartes de los ex mayordomos asistentes son llevados en la procesión, los demás se quedan en la capilla de la Virgen.

Dentro del grupo de devotas el orden es rígido: mayordomos al frente y devotas permanentes detrás; siempre hay conflictos cuando los familiares y amigos de los mayordomos intentan acomodarse delante de las devotas

permanentes.

El grupo de devotos está conformado por los parientes varones del grupo de mujeres; el orden de su formación es aleatorio, los mayordomos pasados pueden estar delante o detrás sin inconvenientes.

Los niños que cargan los inciensos, cirios y horquetas, así como algunas mujeres que acompañan la procesión al lado de La Linda, son familiares de los cargadores.

Las danzas, cantantes, escuadrones o escoltas traídas por los mayordomos son acomodados al frente o detrás de los estandartes, en los flancos o al final de la procesión.

Los detentes más grandes y vistosos y la banda que atraviesa el hombro, son los símbolos visibles de la investidura de los mayordomos. El lugar que toman durante la procesión también indica su posición preferencial. La mayordoma carga la Demanda y el mayordomo acompaña. Ambos tratan de mantener su lugar y posición ante cualquier imprevisto, delegando tareas a sus familiares y amigos. Los roles de los mayordomos durante la procesión son: Encabezar el grupo de devotas permanentes, llevar, recibir y entregar la Demanda, recibir las felicitaciones, pedidos, quejas y ofrecimientos de las devotas.

Durante el recorrido, de una hora y media aproximada, las devotas vierten todo tipo de comentarios sobre el desarrollo de la fiesta, por ejemplo, hablan sobre la capa de la Virgen, la filiación política, religiosa y la condición económica de los mayordomos, calculan costos estimados de la fiesta, advierten sobre la cantidad y calidad de los bienes y servicios redistribuidos y califican el desempeño de los mayordomos.

Antes de entrar a la Catedral, los cargadores de La Linda se dan vuelta, haciendo que la Virgen quede mirando a la Plaza de Armas. Luego se inclina tres veces y repican las campanas. Es señal de que la Virgen ha bendecido a los asistentes y a toda la ciudad. Todo ello se acompaña con cohetes y

algarabía.

Sólo llegan a entrar a la Catedral quienes portan los estandartes, los mayordomos, algunas devotas y los cargadores. Los demás esperan afuera. Los familiares de los mayordomos preparan refrigerio (sándwich y gaseosa) para la banda de músicos y los cargadores. En el interior, los cargadores, antes de entregar sus enseres y retirarse, tocan el anda o la capa de La Linda y se persignan. Varios devotos/as hacen lo mismo. Mientras tanto, las devotas encargadas y otros devotos ayudan a guardar los estandartes, acomodan los arreglos florales y se despiden de La Linda con mucho cariño.

Los cargadores se reúnen afuera de la Catedral y esperan que los mayordomos o sus familiares les repartan sándwich y gaseosas. A veces los cargadores esperan un almuerzo, pero no siempre los mayordomos preparan o *hurk'an* este servicio. Finalmente los mayordomos, sus familiares y las devotas permanentes se dirigen al establecimiento donde se llevará a cabo la fiesta de recepción. Los cargadores se retiran para festejar en otro lugar. Dos devotos comentaron:

“Yo he asistido como diez años consecutivos y creo que en una sola fiesta los cargadores del anda eran invitados también dentro de la casa, pero, las otras fiestas incluida la que yo hice no estuvieron invitados y sí, se les prepara aparte [...] entonces los cargadores generalmente por los alrededores de la Catedral es que se sientan a merendar y generalmente es un plato diferente al que se ha preparado, porque para la gran fiesta se prepara lechonada y para los cargadores tallarines con sus gaseosas y su cerveza chiquita, en cambio para los demás es lechón y cerveza con anisado, entonces, sí hay una especie de dejadez hacia los cargadores” (C.C., 56 años, ex mayordomo. Entrevista realizada el 22/10/2003).

“Nuestro cargo hemos hecho de primera, hasta para los cargadores, porque la primera vez que nos dieron para los cargadores los maestros se quejaron porque les habían dado con menudencia olorosa, porque era la señora C.F., ella dio la comida para los cargadores, pero se quejaron. Y para la octava nosotros hemos hecho, yo he comprado el fideo, hice tallarín al horno, con su pollo y con su papa dorada, y así les hice comer pues, contentos, hasta

para sus hijos, hice casi de seis kilos de tallarín, compré; ya eso no ha sido *hurk'a*, sino yo compré” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 03/07/2003).

El siguiente jueves se lleva a cabo la procesión de la “octava del Corpus Christi”. Las devotas y devotos, los mayordomos y los cargadores se juntan en la capilla de la Virgen a partir de las 3:00 pm. Luego de organizarse, la comitiva de La Linda sale a la procesión una hora y media después. El recorrido es el mismo que el jueves anterior, excepto cuando llegan a la Iglesia de la Compañía de Jesús, donde tiene lugar la ceremonia del “cambio de cargo”: Las campanas de la Compañía repican para anunciar la llegada de la comitiva. Los mayordomos principales, ahora salientes, entregan la Demanda a los mayordomos entrantes. Los mayordomos se abrazan y luego reciben felicitaciones de las devotas al tiempo que retumban cuetecillos y se echa mistura a los asistentes. La banda de músicos toca la “diana”, un tono musical rápido que resalta el hecho.<sup>23</sup> La virgen Inmaculada, que presenció la transferencia, bendice a los mayordomos entrantes inclinándose tres veces. El cambio de cargo, expresado en la transferencia de la Demanda, es una ceremonia muy emotiva para los mayordomos entrantes y salientes. Para los salientes es el principio del final de su labor como mayordomos, es el pináculo de la satisfacción de haber cumplido con La Linda y sus devotas, es el momento de separarse, a veces con sollozos, de la Demanda, ya que ésta los acompañó durante todo el año. Para los entrantes significa el inicio de sus responsabilidades rituales, la legitimación sagrada de su investidura y el marco regulador de su jerarquía social en la fiesta.

La comitiva, acompañada de música más alegre, retoma el rumbo veinte minutos después. Algunos devotos y devotas siguen la procesión bailando hasta llegar a la esquina de las calles Santa Catalina Angosta y Triunfo, donde San Jerónimo, acompañado de música y el sonido de los *pututos*<sup>24</sup>, se inclina

---

<sup>23</sup> Diana.- Toque de una agrupación musical que señala el comienzo de un día festivo (DRAE, 2001).

<sup>24</sup> Concha de caracol marino empleada como trompeta (DRAE, 2001).

tres veces ante La Linda para despedirse como “todo un caballero”. La Linda responde el saludo de la misma forma. Luego de los aplausos San Jerónimo se retira hacia la Iglesia de Santa Clara y La Linda hacia la Catedral.

La procesión del ocho de diciembre empieza aproximadamente a las 11:00 de la mañana y básicamente sigue la misma estructura de la procesión de la octava del Corpus Christi, excepto que la Plaza de Armas de Cusco se convierte en el espacio exclusivo de La Linda y de su comitiva.

#### **D. La fiesta de recepción**

Al finalizar la procesión, los mayordomos recuerdan a las devotas y devotos la dirección y el lugar donde se llevará a cabo la fiesta de recepción, aunque estos datos constan en las tarjetas de invitación que los mayordomos entregan a los *hurk'ados*. Por lo general los mayordomos alquilan restaurantes, clubes, hoteles o colegios profesionales para recibir a los feligreses; muy pocas veces organizan la fiesta en sus propias casas o en la de sus familiares.

Cabe notar que la asistencia a la misa y a la procesión es libre para cualquier devota o devoto de La Linda, incluso para otros católicos o curiosos, pero el ingreso a la fiesta de recepción solo está permitido a los *hurk'ados*, a los familiares de éstos y a los familiares de los mayordomos imbuidos en la organización de la festividad.

Con todo ello, a la fiesta de recepción asisten entre 100 a 300 personas. Los concurrentes ingresan presentando sus tarjetas de invitación o dictando sus nombres a los encargados del recibimiento. Muy pocas veces el ingreso no presenta restricciones; esta decisión depende exclusivamente de los mayordomos.

De acuerdo a los resultados de la *hurk'a* y de la capacidad de gestión de los mayordomos, la fiesta de recepción puede ser “a lo grande” o “a lo pobre”. Estos indicadores van desde el alquiler del tipo de local, el tamaño y la presentación del mismo, la contratación de una o dos orquestas musicales, del equipo de sonido, de mesas grupales adornadas, de los mozos, la presentación de las bebidas y alimentos, la cantidad de asistentes y la presencia de invitados

especiales. Algunos mayordomos comentaron:

“Nosotros hemos atendido a la mayor cantidad de gente que todas las *hurk'as*. Desde el momento que hemos agarrado el cargo hasta ahora no nos ha superado la gente. Por ejemplo, la fiesta de recepción ha estado tope, ya no había donde sentarse y por ejemplo en el colegio Nazareno en toditas las gradas llenas, las sillas y todo” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 03/07/2003).

“Allí se pueden ver las relaciones entre los parientes, de allí que todos los años no es igual el número de asistentes, hay cargos que no tienen asistentes, ni invitados [...] en nuestro cargo habremos tenido 200 a 500 personas, a ver, cuántos cuyes hemos matado, claro, eso, 220 cuyes en las dos fechas, entonces allí se puede ver el número de asistentes, entonces hay cargos que son concurridos y cargos que no son concurridos, depende pues, allí se puede ver las relaciones de parentesco, las relaciones sociales, quiénes son ¿no?, si está su familia” (C.E. y R.V., ex mayordomos. Entrevista realizada el 08/08/2003).

Los invitados llegan poco a poco a la fiesta, ubicándose por grupos familiares o de amigos. Los familiares de los mayordomos reciben a los invitados. Mientras esperan la llegada de los mayordomos, los presentes conversan sobre los acontecimientos de la fiesta y de otras cosas cotidianas. Los mozos reparten cócteles, vino y algunas veces chicha de jora.

Cuando llegan los mayordomos trayendo la Demanda son recibidos con toque de diana, mistura y aplausos. Los mayordomos salientes, los pasados y los entrantes se acomodan en la mesa principal especialmente preparada para ellos. La Demanda los acompaña en todo momento.

Generalmente el mayordomo toma la palabra para agradecer a la Virgen por sus milagros y a las devotas por su presencia. También hablan los mayordomos entrantes para agradecer a la Virgen e instar a los feligreses su futuro apoyo. En ocasiones las devotas permanentes rezan el Padre Nuestro y el Dios te salve María y avivan a los mayordomos. Desde sus sitios, los mayordomos brindan con los invitados.

Luego de las palabras de los mayordomos continúa la fiesta con músicaailable. Los mozos o encargados reparten las bebidas, especialmente cerveza. La comida siempre demora y muchas veces se almueza a las 3:00 pm o después. Los platos de fondo escogidos para la ocasión generalmente son *chiri uchu* (plato de rigor para la fiesta de Corpus Christi), asado de cordero, adobo, chairo, lechón o tallarín al horno. Los mozos sirven primero a los mayordomos salientes, luego a los demás asistentes. La porción de alimento para ellos es mayor que para los demás.

Las viandas y bebidas deben ser repartidas con amabilidad por los familiares, amigos o mozos contratados por los mayordomos; se atiende con especial deferencia a los mayordomos pasados, a los entrantes, a las devotas permanentes, a personajes importantes y a los amigos y parientes de los mayordomos salientes. Una devota comentó:

“En un cargo yo he escuchado “sobre nuestras cabezas” porque a mí tampoco me llegaron a servir nada; las señoras pues que son medias faltitas de cultura están mirando, sirven a todos y menos a ellas, y una señora me dijo “sobre nuestras cabezas están sirviendo y no se acuerdan de nosotros que hemos pasado los cargos” y le digo yo “no le doy importancia a eso porque de repente nos servirán pues al último, total igual da” y así se quejan, rápido se quejan y hay personas que están mirando y rápido hacen notar; a veces usted hace servir y los mozos y las personas que tienen que alcanzar las cosas, no alcanzan a la gente principal pues; a sus amistades atienden que por primera vez están ingresando a ese grupo, entonces no les conocen pues, y a ellos sirven y a los otros no; porque los que tienen en ese grupo la preferencia son los que han pasado los cargos y son bastante gente, pero si no les conocen no les dan mayor importancia (H.D., 64 años, devota permanente. Entrevista realizada el 02/11/2003).

En ocasiones la pareja de mayordomos se acerca a las mesas de sus invitados para brindar con ellos y agradecerles su presencia y preguntarles sobre la calidad de la atención.

Los familiares de los mayordomos salientes se encargan de redistribuir los bienes producto de la *hurk'a*. A veces, los mayordomos, desde sus

posiciones preferenciales o acercándose a sus familiares, redefinen la redistribución de los bienes.

La mayoría de la gente se retira luego de cuatro o seis horas. La intención es divertirse sin cometer excesos.

La fiesta de recepción es la última actividad que los mayordomos salientes organizan. De allí en adelante se convierten en mayordomos pasados y su función específica será asesorar a sus sucesores y asistir a las ceremonias del siguiente año, donde aún serán reconocidos.

Finalmente, siempre quedan bienes que no fueron redistribuidos por diferentes razones, por ejemplo, asistieron menos personas de las calculadas, algunos bienes no eran de la mejor calidad y otros se guardan para usos posteriores. El destino de los bienes excedentes está a cargo de la mayordoma: a veces los reparte entre los allegados que le asistieron y otras los guarda para usarlos en posteriores fiestas o celebraciones familiares.

**Foto 11: Panes *hurk'a* listos para ser entregados**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 23/Abril/2014.

**Foto 12: Panes *hurk'a***



Fotografía de Donaldo Pinedo, 05/Abril/2014.

**Foto 13: La "Demanda" de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 09/Mayo/2006.

**Foto 14: Devotas tocando la capa de La Linda después de la misa**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2013.

**Foto 15: Comitiva de “La Linda” en la procesión**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2006.

Foto 16: Procesión de “La Linda” alrededor de la Plaza Mayor del Cusco



Fotografía de Carmen Macedo y Claudia Chacón, 08/Diciembre/2006.

# CAPÍTULO TERCERO

## PRINCIPIOS DEL SISTEMA DE CARGOS

En este capítulo se analizan los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco. Estos principios son: las normativas y el discurso del clero católico oficial, la categorización social de la Virgen, la re-interpretación de sus poderes específicos y, finalmente, la práctica de la reciprocidad y de la redistribución de poderes sagrados, bienes y servicios entre la Virgen, los mayordomos y los feligreses.

### **XII. Normativas y discursos del catolicismo oficial**

El clero cusqueño, como exponente de los principios de la teología católica, apostólica y romana del Vaticano, es la entidad encargada de difundir los misterios de la Virgen María y de todas sus advocaciones a través de las misas y otras ceremonias religiosas. Su discurso tiene el propósito de enseñar y acuñar estos misterios entre los feligreses, así como reforzar los milagros y potencialidades sagradas que posee la Virgen María.

#### **A. El dogma de la Inmaculada Concepción de María**

Según Stratton (1988) la Inmaculada Concepción de María fue una idea que, originaria de la iglesia griega, se extendió hacia occidente. Parece ser que sus orígenes orientales se deben al apócrifo Protoevangelio de Santiago, texto que no pudo ser escrito antes del 150 d. C. Aunque el Protoevangelio no propone la idea de la Inmaculada Concepción de la Madre de Jesús, parece ser que la implica.

En la primitiva iglesia de occidente nadie ponía en duda que la Virgen fue concebida y alumbrada en pecado, según el dictamen de San Agustín de que el pecado original se nos transmite a través del acto de procreación. La Iglesia Oriental sin embargo no hace suya la severa doctrina agustiniana del Pecado Original y algunas veces, entre los siglos VIII y XII, la fiesta del día de la concepción de Santa Ana se incluyó en el calendario de la Iglesia oriental. La celebración no tardó mucho en penetrar en Occidente; en el siglo XI, la fiesta se celebraba en Winchester y en la Catedral de Canterbury y, poco antes, la Fiesta de la Concepción se conmemoraba en varias iglesias francesas (Ídem).

Habría que esperar a los alrededores del año 1128 para que la idea de la Inmaculada Concepción se insinúe y abra paso en diversos aspectos de la liturgia. Sin embargo, en este año, cuando los canónigos de Lyon (Francia) decidieron santificar la celebración del 8 de Diciembre -día de la concepción de Sta. Ana-, los teólogos se vieron finalmente forzados a pronunciarse sobre la cuestión: lo que había sido una "creencia piadosa" -que María fue concebida inmaculadamente-, ahora debe relacionarse con principios dogmáticos porque había sido incorporado a la liturgia (Ídem).

En el siglo XIII el dominico Santo Tomás de Aquino (muerto en 1274) rechazó el concepto de la Inmaculada Concepción. Afirmó expresamente que la gracia de la santificación en María significa que fue preservada del pecado original *después* de la concepción y *antes* del nacimiento. Los franciscanos, defensores de la postura inmaculista, encuentran sus mejores argumentos en el testimonio de Duns Scotus (muerto en 1308): "Hasta tal punto Cristo actuó en relación a María como mediador que La preservó de cualquier pecado real, y por lo tanto también del pecado original. E incluso la preservó de un modo más perfecto e inmediato del pecado original que del pecado verdadero; María estuvo limpia tanto del pecado real como del original [...] María precisaba de esa redención, pero en Su caso "no acabó con el pecado, sino que lo impidió" (Ídem).

En España la doctrina adquiere relevancia política: en un primer momento no pasa de ser una devoción de los monarcas españoles, y en el siglo XVII la controversia alcanza un impresionante status cuasi político cuya

expresión más acabada es una Junta Real, dedicada exclusivamente a la cuestión, y un constante desfile de emisarios especiales que van a Roma (Ídem).

Según Orozco (2008: 52-53) fue el Papa Sixto IV, en los años 1476 y 1483, quien aprueba la fiesta y el oficio de la Concepción Inmaculada, prohibiendo calificar como herética la sentencia inmaculista. Poco después, de nuevo levantó su voz contra quienes tachaban de herejes y pecadores a los que celebraban el oficio de la Inmaculada Concepción y a los asistentes a los sermones de quienes afirmaban que Ella fue concebida sin tal mancha. Más tarde, en 1489, el Papa Inocencio VIII aprueba la invocación de la Concepción Inmaculada de la Santísima Virgen.

Durante el Concilio de Trento, en 1546, se expuso la doctrina católica sobre el pecado original, en donde este Santo Sínodo declaró “que no es intención suya incluir en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios” (“El Pecado Original”, Sesión V, celebrada el 17 de junio de 1546. Decreto sobre el Pecado Original del Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento).<sup>25</sup>

Paulo V, el año 1616, prohíbe enseñar públicamente la sentencia antiinmaculista. Gregorio XV, en el 1622, prohíbe tal enseñanza incluso privadamente. Alejandro VII declara que el objeto del culto es concretamente la concepción misma de la Virgen en la *Constitución Sollicitudo*, del ocho de diciembre 1661, donde casi están ya al pie de la letra las palabras que luego usará Pío IX en la definición dogmática. Habla de la preservación del alma de María “en el primer instante de su creación e infusión del cuerpo”. Clemente XI, el año 1708, extiende la fiesta de la Inmaculada como fiesta de precepto a toda la Iglesia Universal.

Finalmente, el Papa Pío IX, mediante la bula *Ineffabilis Deus* del ocho de diciembre de Diciembre de 1854, proclama el dogma de la “Concepción

---

<sup>25</sup> Extraído de: <http://www.mercaba.org/CONCILIOS/Trento02.htm>. Revisado el 12/08/2013.

Inmaculada de la Virgen María madre de Dios". Desde entonces, la Iglesia católica celebra el dogma de fe que revela que por la gracia de Dios, la Virgen María fue preservada del pecado original desde el momento de su concepción, es decir desde el instante en que María comenzó la vida humana:

"Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la Santísima Virgen María, en el primer instante de su concepción, fue por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente en previsión de los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano, preservada inmune de toda mancha de culpa original, ha sido revelada por Dios, por tanto, debe ser firme y constantemente creída por todos los fieles" (Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, ocho de diciembre de 1854).<sup>26</sup>

Así también, el mismo documento Papal dispone las siguientes prerrogativas: la difusión y el permiso de la Iglesia Católica para que se festeje en todo el mundo católico la Concepción Inmaculada de la Madre de Dios, que dicha fiesta en adelante deberá conmemorarse con novenas, misa principal y octava. Aclara, además, que la Concepción Inmaculada se sobrepone a la Santificación de María y que el Concilio de Trento, al definir el alcance del "Pecado Original" mediante decreto, no incluyó a la santa e Inmaculada Madre de Dios.

De esta manera se evidencia el largo proceso de maduración y afirmación teológica y ritual del dogma de la Inmaculada Concepción. Sin embargo, para entenderlo, es necesario dilucidar el precepto del "Pecado Original" cometido por el primer hombre, Adán.

## **B. El Pecado Original y la Concepción Inmaculada**

San Agustín de Hipona, en su controversia con el monje romano-británico Pelagio sobre la naturaleza del pecado, aportó la noción de que la mancha del pecado se transmite de generación en generación mediante el acto

---

<sup>26</sup> Se puede leer la bula en la siguiente dirección electrónica: [http://www.mercaba.org/MAGISTERIO/ineffabilis\\_deus.htm](http://www.mercaba.org/MAGISTERIO/ineffabilis_deus.htm). Revisado el 12/08/2013

de la procreación. Esta idea la tomó del teólogo del siglo II, Tertuliano, quien en realidad acuñó la frase “Pecado Original” (Enciclopedia Microsoft, 2001).

Según la teología cristiana, el pecado original alude a la maldad universal de la especie humana, adscrita por la tradición al primer pecado cometido por Adán en el Génesis (3,1-13; 22-24).

Aunque el término “Pecado Original” no se encuentra en la biblia, los teólogos que defienden esta doctrina argumentan que está muy influida por Pablo (Rom. 7), por Juan (1 Jn. 5,19) e incluso por el mismo Jesús (Lc. 11,13) (Enciclopedia Microsoft, 2001).

Durante el Concilio de Trento, celebrado entre 1545-1563, la Iglesia Católica define el dogma del Pecado Original:

- Adán, el primer hombre, quebrantó el precepto de Dios en el paraíso, y perdió inmediatamente la santidad.
- El pecado de Adán le dañó a él y a toda su descendencia. Lo mismo que su santidad y la justicia otorgada por Dios.
- El pecado se puede quitar por mérito de Jesucristo, que concilia al hombre con Dios por medio de su Pasión. El mérito de Jesús se aplica por medio del sacramento del Bautismo.
- Los niños recién nacidos deben bautizarse aunque nazcan de padres bautizados, y solo el bautizo borra la mancha del pecado original.
- Se perdona el reato (obligación que queda a la pena correspondiente al pecado, aún después de perdonado) del pecado original por la gracia del Bautismo.

San Ireneo presenta a María como la nueva Eva que, con su fe y su obediencia, contrapesa la incredulidad y la desobediencia de Eva. Ese papel en la economía de la salvación exige la ausencia de pecado. Era conveniente que, al igual que Cristo, nuevo Adán, también María, nueva Eva, no conociera el

pecado y fuera así más apta para cooperar en la redención (Orozco, 2008: 51).

Con la expresión “inmune de toda mancha de culpa original”, la Iglesia confiesa que María en ningún momento y en modo alguno fue alcanzada por la culpa original que se transmite por generación a la humanidad desde nuestros primeros padres. “La inmunidad otorgada a María –dice Orozco- es una gracia del Dios todopoderoso que constituye un “privilegio singular”. Se diría que Dios se interpone entre María y el pecado, para que éste ni siquiera le roce por un instante. Es un privilegio extraordinario concedido a la que había de ser Madre de Dios” (Orozco, 2008: 34).

El fundamento bíblico del dogma se encuentra en las palabras que el Ángel dirigió a la muchacha de Nazaret: “Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo” (Lucas 1, 28). “Llena de gracia”, en el original griego *kecharitoméne*, es el nombre más bello de María, nombre que le dio el mismo Dios para indicar que desde siempre y para siempre es la amada, la elegida, la escogida para acoger el don más precioso, Jesús, “el amor encarnado de Dios”. Así también, los Santos Padres advierten que las palabras de Isabel a María, en la Visitación, encendida por el Espíritu Santo: “Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre” (Lc 1, 40-42), dan a entender que la Madre de Dios fue la sede de todas las gracias divinas y que fue adornada con todos los carismas del Espíritu divino, al extremo de no haber estado nunca bajo el poder del mal y de merecer oír, participando a una con su Hijo de una bendición perpetua. Palabras que son “como una continuación del saludo del ángel” (Orozco, 2008: 36-38).

La Virgen María es Inmaculada gracias a Cristo su hijo. Puesto que Él iba a nacer de su seno es que Dios la hizo Inmaculada para que tenga un vientre puro donde encarnarse. María quedó preservada de toda carencia de gracia santificante desde que fue concebida en el vientre de su madre Santa Ana. Es decir María es la "llena de gracia" desde su concepción. Cuando

hablamos de la Inmaculada Concepción no se trata de la concepción de Jesús quién, claro está, también fue concebido sin pecado.<sup>27</sup>

Aunque los fundamentos del Pecado Original y el dogma de la Concepción Inmaculada de María terminaron de consolidarse en el siglo XVI y XIX respectivamente, la iconografía relacionada a estos preceptos es tan antigua como su nacimiento, por ello es importante definir sus significados para tener una comprensión más amplia de la festividad de La Linda.

### **C. La iconografía de “La Linda”**

Según Escobar (2012: 144), las representaciones de María Inmaculada en Latinoamérica y los símbolos relacionados a Ella provienen de dos fuentes primordiales: Primero, de la Mujer Apocalíptica descrita en el libro del Apocalipsis, capítulo 12, versículos 1-18:

“1. Y apareció en el cielo un gran signo: una Mujer revestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas en su cabeza. 2. Estaba embarazada y gritaba de dolor porque iba a dar a luz. 3. Y apareció en el cielo otro signo: un enorme Dragón rojo como el fuego, con siete cabezas y diez cuernos, y en cada cabeza tenía una diadema. 4...El Dragón se puso delante de la Mujer que iba a dar a luz, para devorar a su hijo en cuanto naciera. 5. La Mujer tuvo un hijo varón que debía regir a todas las naciones con un cetro de hierro. Pero el hijo fue elevado hasta Dios y hasta su trono... 9. Y así fue precipitado el enorme Dragón, la antigua Serpiente, llamada Diablo o Satanás, y el seductor del mundo entero fue arrojado sobre la tierra con todos sus ángeles...”<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> <http://es.catholic.net/mariologiatodoacercademaria/570/1421/articulo.php?id=4481>, revisado: 12/08/2013; y <http://www.aciprensa.com/Maria/Inmaculada/>, revisado: 12/08/2013

<sup>28</sup> Para Stratton (1988), a partir del siglo XII la Virgen se representaba frecuentemente como la mujer descrita por San Juan en el Apocalipsis. La imagen se adaptó para representar alternativamente a la Reina de los Cielos, la Virgen del Rosario, de la Asunción y la Inmaculada Concepción.

La segunda fuente es la *Tota Pulchra* ("Toda Bella"), una antigua oración católica del siglo IV que se basa en el Cantar de los Cantares, las Letanías Lauretanas y otros libros del Antiguo Testamento. De esta manera se consideran los siguientes símbolos (Escobar, 2012: 98-99): El sol y la luna, porque la Inmaculada es *electa ut sol y Pulchra ut luna* como se lee en los versos del Cantar de los Cantares. La puerta del cielo, que proviene de una visión de Jacob en el Génesis. El cedro, sacado de una reflexión hecha sobre las profecías de Ezequiel, aunque también se menciona en Eclesiástico 24. La rosa sin espinas es un viejo símbolo de la pureza de la Virgen. La vara de Jesé también se origina en Ezequiel. La Virgen como estrella del mar se toma del *Ave Maris Stella*. La rama de olivo es un antiguo símbolo de paz, asimismo, en las primeras pinturas de la Anunciación el ángel Gabriel casi siempre ofrece un ramo de oliva a la Virgen. La Torre de David se toma del Cantar de los Cantares del versículo 4, 4 que dice: "Tu cuello es como una torre de David construida por un ejército...", haciendo referencia según la exégesis católica a la Virgen como desposada del Espíritu Santo y consiguientemente de la Iglesia. La representación de su Concepción de María como espejo sin mancha es de las más importantes. González (2005: 880-882), incluye en la iconografía un plátano (Eco 24,14), una puerta cerrada (Ez. 44, 1), un pozo (Cant 4, 15), un jardín cerrado (Cant 4, 12), una escalera al cielo (Gen. 28, 10 y ss), una fuente (Cant 4,15), una ciudad (Sal. 47, 3), una palmera (Eco 24, 18), flores (Cant 2, 12), el templo de Dios (Gen. 17) y un ciprés (Eco. 24, 17).

No toda la iconografía descrita en la Mujer Apocalíptica y la *Tota Pulchra* fueron asociadas a la Virgen Inmaculada inmediatamente. A medida que la doctrina se construía y consolidaba, algunos símbolos se omitieron y otros llegaron a formar parte de la identidad perenne de la advocación. Según Stratton (1988), el modelo iconográfico definitivo de la Inmaculada Concepción se concretó recién a finales del siglo XVI y principios del XVII. El pintor y tratadista de arte Francisco Pacheco, en su obra titulada "Arte de la Pintura, su antigüedad y grandezas", de 1649, delinea claramente la forma de representar a la "Purísima Concepción de Nuestra Señora": Se ha de pintar en la flor de la edad, de doce a trece años, hermosísima niña, de lindos y graves ojos, nariz y boca perfectísima, rosadas mejillas, los bellos cabellos tendidos de color oro;

con túnica blanca y manto azul, que así apareció a Doña Beatriz de Silva, Portuguesa, que fundó la devoción de la Purísima Concepción; vestida de sol, de un sol ovado de ocre y blanco, que cerque toda la imagen unida dulcemente con el cielo; coronada de doce estrellas compartidas en un círculo claro entre resplandores; una corona imperial que adorne su cabeza, que no cubra las estrellas; debajo de los pies la media luna con las puntas hacia abajo; plantada en un cuerpo sólido y lúcido; se suele poner en lo alto del cuadro a Dios Padre y el Espíritu Santo; adórnese con ángeles y serafines enteros (Pacheco, 1649: 481-484). Por su parte, Juan Interian de Ayala, en el Tomo Segundo de su libro “El Pintor Christiano, y Erudito...”, escrito en 1782, agrega y propone las siguientes prerrogativas: Se debe representar la Concepción de la Bienaventurada Virgen con túnica blanca y resplandeciente, bordada con flores de oro, con manto cerúleo (azul), ancho y brillante cuanto sea posible; juntas las manos ante el pecho, porque de esta manera se entiende aquel instante en que fue concebida, adornada de gracia tan superabundante (Interian, 1782: 9-13).

La factura original de “La Linda”, esculpida a finales del siglo XVI bajo la influencia del barroco y los cánones de la iglesia católica, presenta el rostro color piel claro, la mirada hacia abajo en actitud de oración, con las manos unidas a la altura del pecho. Su vestido o sayal es rosado, largo y holgado. La cubre un manto azul desde los hombros hasta las caderas. La talla está erguida y tiene una rodilla flexionada (postura del *contrapposto*) que le da un efecto dinámico al cuerpo. Llama la atención la forma en que caen los pliegues del sayal y el drapeado del manto por encima de la rodilla flexionada, a la altura del abdomen. Lleva además una aureola de estrellas detrás de la cabeza, una corona real, una luna en creciente (con las puntas hacia arriba) y dos serafines. Finalmente, su anda, hecha de plata repujada, tiene la forma de una fuente o de una concha marina en donde se aprecian diversos motivos antropomorfos y naturalistas.

Gretenkord (1997: 70-72) afirma que la luna creciente simboliza la pila bautismal y las doce estrellas representan a los doce apóstoles o a las doce tribus que originaron Israel.<sup>29</sup> Según Parejo (2005: 973) y Daranas (2009: 13), la luna es símbolo de castidad, es la representación de María como mediadora entre la tierra y el cielo, Dios y los hombres.

Parejo (2005: 972), indica que el simbolismo de su corona se asocia a la realeza de María, reina del cielo coronada por el Hijo, el Padre y el Espíritu Santo, en el resplandor de su gloria.

Las rosas son símbolo de la pureza y la humildad de María siendo uno de los calificativos que se le atribuyen en las Letanías. Nicolás de la Iglesia alude a la idea de la Rosa Mística como la imagen que refleja la Inmaculada Concepción expresándolo en uno de sus emblemas en el que aparece una rosa rodeada de espinas con el lema: “Rosa Mystica” (“Rosa Mística”) y la suscripción: “De las espinas de Adán/ Intacta sale la Rosa/ Rosa en todo misteriosa” (Cacheda, 2005: 854-855).

Asimismo, el hecho de representar a la Inmaculada Concepción con túnica blanca y manto azul se debe a que Santa Beatriz da Silva (1424-1492), la fundadora de la orden concepcionista, tuvo una visión de María vestida de esa manera (Escobar, 2012: 213). Para Daranas (2009: 13) el color azul simboliza la eternidad y el blanco la pureza.

Respecto a la composición de la escultura de La Linda, se debe resaltar la suave flexión de su pierna, conocida como la postura de *contrapposto*. Esta técnica tiene precedentes en la escultura clásica (siglos V y IV a.C.) y se retoma durante el renacimiento italiano del siglo XV, evidenciándose su influencia hasta el siglo XVII. La Linda Inmaculada presenta una sutil flexión de una pierna que proyecta su rodilla hacia adelante. Esta postura rompe la

---

<sup>29</sup> En la imagen de La Linda de 1905 (Foto 3, página 73) se aprecia 12 estrellas detrás de su cabeza. En los últimos años la Virgen alterna su antigua aureola de 12 estrellas (que ahora tiene 14) con otra que presenta 14 estrellas mayores y 13 menores.

verticalidad de la imagen, le da movimiento y crea una pequeña torsión del cuerpo que, aunada al drapeado de la vestidura, no solo produce gran dinamismo en las caderas, sino que además genera el efecto de un vientre ligeramente abultado, como si la virgen estuviera embarazada.<sup>30</sup>

Sobre la forma del anda de la Virgen no hay consenso. Algunas devotas y devotos dicen que es una fuente de agua y otros una concha marina que exhibe su perla. Ambas formas, sin embargo, son parte de la iconografía relacionada a la Inmaculada Concepción. Para Daranas (2009: 16), la fuente - *Fons hortorum* (Cant. 4:15)- es el atributo de la fe personificada, de vida espiritual y de salvación, fuente de la vida de la que salían los cuatro ríos del Paraíso y es, asimismo, uno de los atributos de la Inmaculada, al ser su agua más pura, incontaminada, que no ha sido utilizada aún para ninguna otra cosa. Para González (2005: 885-886), la concha representa la idea de procreación y de fertilidad asociada a divinidades como Vishnú o Venus. La literatura medioeval propició la creencia de que las perlas nacían al recibir las conchas el rocío emanado del sol. Autores como Juan Damasceno o Gregorio el Taumaturgo, vieron todo el proceso de conformación de la perla como el propio acto de la Encarnación de Cristo, siendo el rocío del sol la fuerza del Espíritu Santo y la concha el virginal útero de María.

Un aspecto a tomar en cuenta es la iconografía del anda de la Virgen: figuras antropomorfas, de ambos géneros, semidesnudas del dorso para arriba, con tocados en sus cabezas, brazos, cuello y cintura. Tienen ambos brazos alzados y sus manos sujetan adornos naturalistas. No aparecen sus pies, pero hay mucha vegetación debajo de ellos, como si salieran de entre las plantas (ver Foto 5, en la página 75). Al parecer son una comparsa de “Chunchos” o “Qhapaq Chuncho”, danza cusqueña que representa a los pobladores del

---

<sup>30</sup> De acuerdo a la doctrina y los preceptos dogmáticos de la Purísima Concepción, y al consenso de los eruditos del arte religioso de los siglos XVI, XVII y XVIII, se prefirió que la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción no fuese representada gestando. Sin embargo, el embarazo atribuido a “La Linda” de la Catedral es una interpretación que las devotas y devotos realizan en base a varios factores, los que serán analizados más adelante.

*Antisuyu*, una parcialidad del Estado inka ubicada en el oriente, en la selva alta peruana. Esta danza tiene gran arraigo en las festividades religiosas católicas, especialmente en el Corpus Christi del Cusco. Es probable que Mónica Orcco Huarancca, quien donó el anda en 1781, haya sido parte o descendía de la casta de los incas orientales.

Finalmente, es importante señalar que todos estos elementos iconográficos y sus significados, aunque reflejan las atribuciones de la Virgen Inmaculada Concepción desde la tradición católica, por alguna razón no forman parte del actual discurso teológico del clero, sin embargo, sí constituyen insumos de interpretación para las devotas y devotos de “La Linda”. Esto se verá más adelante.

#### **D. El impacto del discurso teológico oficial**

Teniendo establecidos los principios teológicos que definen el dogma de la Inmaculada Concepción de María, los que además constituyen la fuente discursiva y ritualista del clero católico, es necesario analizar cómo estos se transmiten hacia la feligresía cusqueña.

La Iglesia católica, a través del clero, es la instancia encargada de transmitir estos principios a la comunidad creyente. En el caso de la festividad de “La Linda”, la manera de hacerlo es a través de las novenas y de la misa principal de festejo.

Por ejemplo, a partir del día nueve hasta el primer día de las misas de novena se leen aquellos pasajes bíblicos donde se sugiere la concepción inmaculada de María (Ecco. 24, 5-6.14.24.30-31; A. 12,1-6.10.17; Lc. 11,27-28; Ef. 1, 3-ó.11- 12; Jn. 2, 1-11; Lc. 1,46-55; Lc. 1,26-38; Est. 15, 4-7.12-13. 9.10,5,3.7.3-4; y Gn. 3, 9-15). Así también, todas las oraciones, canciones y jaculatorias<sup>31</sup> son alusivas a la Virgen María.

En la misa principal de festejo se realizan las siguientes lecturas:

---

<sup>31</sup> Oración breve y fervorosa (DRAE, 2001).

## **Primera lectura**

Establezco hostilidades entre tu estirpe y la de la mujer

### ***Lectura del libro del Génesis 3, 9-15. 20***

Después que Adán comió del árbol, el Señor llamó al hombre:

- «¿Dónde estás?»

Él contestó:

- «Oí tu ruido en el jardín, me dio miedo, porque estaba desnudo, y me escondí.»

El Señor le replicó:

- «¿Quién te informó de que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol del que te prohibí comer?»

Adán respondió:

- «La mujer que me diste como compañera me ofreció del fruto, y comí.»

El Señor dijo a la mujer:

- «¿Qué es lo que has hecho?» Ella respondió:

- «La serpiente me engañó, y comí.»

El Señor Dios dijo a la serpiente:

- «Por haber hecho eso, serás maldita entre todo el ganado y todas las fieras del campo: te arrastrarás sobre el vientre y comerás polvo toda tu vida; establezco hostilidades entre ti y la mujer, entre tu estirpe y la suya; ella te herirá en la cabeza cuando tú la hieras en el talón. »

El hombre llamó a su mujer Eva, por ser la madre de todos los que viven.

*Palabra de Dios*

-----

## **Salmo responsorial**

### ***Sal 97, 1. 2-3ab. 3c-4***

*R. Cantad al Señor un cántico nuevo, porque ha hecho maravillas.*

Cantad al Señor un cántico nuevo,  
porque ha hecho maravillas:  
su diestra le ha dado la victoria,  
su santo brazo. R.

El Señor da a conocer su victoria,  
revela a las naciones su justicia:

se acordó de su misericordia  
y su fidelidad en favor de la casa de Israel. R.

Los confines de la tierra han contemplado  
la victoria de nuestro Dios.

Aclama al Señor, tierra entera;  
gritad, vitoread, tocad. R.

---

### **Segunda lectura**

Nos eligió en la persona de Cristo, antes de crear el mundo

#### ***Lectura de la carta del apóstol san Pablo a los Efesios 1, 3-6. 11-12***

Bendito sea Dios,  
Padre de nuestro Señor Jesucristo,  
que nos ha bendecido en la persona de Cristo  
con toda clase de bienes espirituales y celestiales.  
Él nos eligió en la persona de Cristo,  
antes de creación el mundo, para que fuésemos santos  
e irreprochables ante él por el amor.  
Él nos ha destinado en la persona de Cristo,  
por pura iniciativa suya, a ser sus hijos,  
para que la gloria de su gracia,  
que tan generosamente nos ha concedido en su querido Hijo,  
redunde en alabanza suya.  
Por su medio hemos heredado también nosotros.  
A esto estábamos destinados por decisión del que hace todo según su  
voluntad.  
Y así, nosotros, los que ya esperábamos en Cristo, seremos alabanza de su  
gloria.

*Palabra de Dios*

---

### ***Aleluya Lc 1, 28***

Alégrate, María, llena de gracia, el Señor está contigo; bendita tú eres entre las  
mujeres

### **Evangelio**

Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo

***Lectura del santo evangelio según san Lucas 1, 26-38***

En aquel tiempo, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la estirpe de David; la virgen se llamaba María.

El ángel, entrando en su presencia, dijo:

- «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo.»

Ella se turbó ante estas palabras y se preguntaba qué saludo era aquél.

El ángel le dijo:

- «No temas, María, porque has encontrado gracia ante Dios. Concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. Será grande, se llamará Hijo del Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin.»

Y María dijo al ángel:

- «¿Cómo será eso, pues no conozco a varón?»

El ángel le contestó:

- «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el Santo que va a nacer se llamará Hijo de Dios.

Ahí tienes a tu pariente Isabel, que, a pesar de su vejez, ha concebido un hijo, y ya está de seis meses la que llamaban estéril, porque para Dios nada hay imposible.»

María contestó:

- «Aquí está la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra.»

Y la dejó el ángel.

*Palabra del Señor.*<sup>32</sup>

Se reproduce a continuación el discurso que el Padre Caballero ofreció en la misa principal de festejo del ocho de diciembre de 2001:

“Celebramos hoy el misterio de la Inmaculada Concepción, María. Día de gracia, de esperanza, porque se produce la concepción inmaculada de María [...] Sólo hay una mujer que triunfa definitivamente ante el poder del demonio y

---

<sup>32</sup> Extraído de: <http://www.aciprensa.com/Maria/Inmaculada/lecturas.htm>. Revisado el 13/03/2014.

de los demonios, y ésa única mujer a la que podemos llamar verdaderamente grande y poderosa es la Virgen María; para ella sí es un día de triunfo, un día grande, un día de esperanza, de gracia de Dios.

[...] Y allí está el demonio poderoso, con aires de vencedor, queriendo clavar su daga en las almas de todos los hombres en el momento de su concepción; quiso también clavar su daga en el corazón de María, en el preciso momento en que Dios crea el alma de la Virgen María y lo va hundiendo en los aires misteriosos de su fuego, pero en ese momento, cuando el demonio tiene la daga del Pecado Original, se escucha una voz misteriosa que dice: “va de retro, atrás Satanás”, palabras que solamente pueden pronunciar los ángeles de Dios: “va de retro, atrás Satanás” [...] Y el demonio regresa al infierno. Esta es la fiesta que celebramos hoy hermanos: el misterio de la Inmaculada Concepción.

Todos los hombres que vienen a este mundo, desde el primer momento de su existencia, vienen con el Pecado Original, el demonio clava el Pecado Original en el alma de todo ser viviente que viene a este mundo, pero María, por ser la escogida para ser la madre de Dios, es preservada por eso, por la gracia de Dios [...] Así pues, festejamos el triunfo de nuestra Madre Inmaculada, La Linda de la Catedral...”.

En este discurso, aunque unísono, hay que diferenciar dos aspectos que han tomado distancia. El primero es el dogma de la Inmaculada Concepción y el segundo es lo que éste representa. Como se ha descrito en los párrafos anteriores, la consolidación del dogma tuvo un largo proceso de maduración a través de las discusiones que plantearon los teólogos católicos. Al parecer, este conocimiento especializado se ha quedado en la élite sacerdotal. Si bien el clero hace lo posible por difundir los preceptos de la Inmaculada, estos no logran engancharse del todo en la perspectiva de los feligreses. La precisión teológica del dogma por parte del clero católico no llega con la misma fidelidad a los devotos y devotas de La Linda. Por ejemplo, durante las conversaciones informales con los participantes del ritual, realizadas sobre todo en las procesiones, se ha notado que no existe una comprensión clara del dogma. A veces se confunde la concepción inmaculada de María con la de Jesús, y de esta forma se considera que La Linda está embarazada, está gestando al niño.

Esta confusión se debe a dos pasajes de la Biblia que se leen durante la misa principal de festejo: Lucas 1, 28, donde el Ángel Gabriel llama a María “llena de gracia, el Señor está contigo” y le anuncia que tendrá un hijo sin haber conocido varón; y Lucas 1, 40-42, cuando Isabel le dice a María “bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre”. Los sacerdotes leen estos versículos como parte de los fundamentos bíblicos que sostienen el dogma de la Inmaculada Concepción, como bien explicó Orozco (2008: 36-38). Sin embargo, para los feligreses, las palabras del Ángel Gabriel y de Isabel constituyen la confirmación bíblica de que la Virgen María está gestando al niño Jesús.

En segundo lugar, el discurso teológico enunciado en las misas, al tiempo que trata de enseñar el dogma, se concentra en el significado de éste. Por ejemplo, los sacerdotes enfatizan que María es *triunfadora*, *grande* y *poderosa*, que Ella es sinónimo de *confianza* y *valentía* al aceptar su destino como madre de Jesús. Además, María representaría el cariño que tienen los hombres por su *madre*. Estos agregados o recursos discursivos, expresados con gran emotividad, son la forma más directa de llegar a los sentimientos de los feligreses en vez de generarles una interpretación teológica erudita (Bonet y Pinedo, 2005: 48).

Más que los preceptos dogmáticos, son los significados que se pueden deducir de María (concebida sin pecado, Santa, Virgen, Inmaculada, Madre, valiente, con fe inquebrantable) y los sentimientos que se generan hacia Ella, los que determinan la sujeción de los feligreses a las normas, discursos y acciones del clero católico en cuanto preceptor de la festividad.

Aunque el dogma no es una discusión que atañe a los devotos y devotas, éstos lo consideran como hecho y verdad. Pero la fe en el dogma no es garantía de sostenibilidad ritual y ni de fidelidad litúrgica. Es apenas un requisito. El dogma, como discurso abstracto y erudito, tiene un impacto medido en la devoción de los feligreses, pero a cambio mantiene su estatus de marco teológico oficial a partir del cual se pueden generar otros insumos de fe y fidelidad, otras interpretaciones y poderes sagrados.

No todo reside en la fe implícita del discurso del clero y en su normativa. El sustento de la festividad y del sistema de cargos incluye, entre otras cosas, la creación de nuevas interpretaciones de los poderes o facultades sagradas de La Linda por parte de sus devotas y devotos.

### **XIII. Los poderes específicos y la categoría social de “La Linda”**

En este título se identifican los poderes sagrados que los devotos y devotas le atribuyen a La Linda. La re-interpretación del dogma de la Inmaculada Concepción y la observación de las características físicas que presenta la imagen, ofrecen los suficientes elementos para considerar que La Linda no solo posee los poderes de la concepción y la maternidad, sino que además Ella representa la reproducción, la fertilidad, la fecundidad y la vitalidad.

Por otro lado, se analiza la dotación de una categoría social preferente a la Virgen por parte de sus devotas y devotos, que es consecuente a la posición jerárquica que éstos ocupan en la estructura social y de poder del Cusco contemporáneo. Dicha categoría social se refleja simbólicamente en el seudónimo de “La Linda” que tiene la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco (Bonet y Pinedo, 2005).

Tanto la reinterpretación de poderes como la transferencia de una categoría social a la Virgen tienen consecuencias directas en el sistema de cargos o mayordomías: fortalecen la fe y la devoción en La Linda, definen el acercamiento social de las devotas y devotos a su deidad y, permiten la expansión de la reciprocidad y la redistribución.

#### **A. Concepción y maternidad**

Según González (1987: 108-113), la Virgen María es considerada la madre de Dios, de Jesucristo; este hecho viene a ser la razón fundamental en que se apoya la devoción del catolicismo popular, ya que por ser la madre de Dios tiene poder para ayudarnos. Quizás esta “universalidad” sea una de las

grandes diferencias existentes entre María y los Santos: María tiene una función universal, es madre de todos así como Jesucristo es salvador de todos, tiene, por tanto, universalidad de poder y competencia, los santos sólo lo son para con sus devotos. A partir de ello, el carácter universal de la Virgen se manifiesta en su acción de protección y dispensación de favores hacia los hombres. La actitud de la Virgen hacia los devotos parece derivarse de la función de maternidad en la experiencia familiar: cuida, protege, nos conduce, nos quiere, etc.

Esta idea de *madre universal* y sus implicancias se ve incrementada por una característica que se le atribuye a “La Linda”: Es la única Virgen con una “barriguita” de embarazada según indican sus devotas. Al respecto, es importante deslindar tres situaciones que, en mayor o menor grado, han determinado la percepción generalizada de que “La Linda” está encinta: la reinterpretación de la doctrina y el dogma de la Inmaculada Concepción, la corriente artística en la que se enmarca la escultura de La Linda y, la percepción de las devotas y devotos.

Durante el largo tiempo de maduración de la doctrina (alrededor de 900 años hasta su definición dogmática) algunos artistas representaron a la Inmaculada en estado de gestación o dibujaron en su vientre la embrionaria figura del niño Jesús. El ejemplo más tangible proviene de un óleo de mediados del siglo XVI (ha. 1528) denominado “Disputa sobre la Inmaculada Concepción”, de Giovanni Antonio de Sacchis, llamado “*il Pordedone*”. En la pintura se ve a la Virgen situada en un plano superior mientras los Padres de la Iglesia consultan las Escrituras para encontrar en ellas explicación al misterio de la concepción inmaculada, pero es San Jerónimo el que lleva la voz cantante y al que los demás escuchan. Señala con el dedo índice de la mano izquierda hacia la Virgen encinta, estado visible en el abultamiento del vientre (Martino, 2005: 729-730).<sup>33</sup> Otro ejemplo proviene de una portada de finales del

---

<sup>33</sup> La imagen es elocuente, y no cabe duda de la gravidez de la Virgen, sin embargo, el Museo di Capodimonte, que tiene la custodia del óleo, aclara que la mujer encinta podría ser Santa Ana y no María. El óleo se puede apreciar en el siguiente enlace web:

siglo XVI, donde se representa a una María orante como “*Tota Pulchra et amica mea et macula non est in te*” (“Qué hermosa eres amada mía y no hay mancha en ti”) con la embrionaria figura del niño Jesús en su vientre. Pero este tipo iconográfico se relaciona con la representación de la Virgen de la Esperanza o de la Expectación en la espera del parto, imagen frecuente en las artes figurativas del Renacimiento. El niño, con las manos juntas y envuelto en un disco solar, se coloca sobre la bola del mundo, iconografía que ya aparecía en la pintura italiana de principios del siglo XVI como la Inmaculada Concepción de la escuela de *Il Pinturicchio* conservada en el Museo Nacional de Estocolmo (Cacheda, 2005: 865-866). Hay otros ejemplos que hacen referencia a la Virgen Inmaculada encinta. Según la Conferencia Episcopal Española, la Virgen de la Iglesia de Santa María de Verdú (Cataluña, España), tallada por Agustín Pujol en 1623, está embarazada porque lleva en su vientre la semilla de la salvación.<sup>34</sup> La misma fuente menciona además una pintura que se encuentra en el Monasterio de las Madres Trinitarias de Madrid (España), elaborada por Francisco Pérez Sierra en 1655, con el título de “Inmaculada Embarazada”. No obstante los antecedentes, la tendencia teológica y artística de finales del siglo XVI fue representar a la Virgen Inmaculada sin el vientre abultado, ya que esto concuerda con la doctrina y el dogma de la Inmaculada Concepción al explicitar el momento de la concepción de María y no de Jesús.

Por otra parte, la imagen de “La Linda” fue esculpida bajo la influencia del barroco de finales del siglo XVI. Una característica de esta época es la utilización de la postura del “*contrapposto*”, una técnica muy utilizada durante el Renacimiento que consiste en flexionar la rodilla para darle dinamismo o sensación de movimiento a la imagen, especialmente en las caderas y la espalda. A esto se suma la forma en que cae el vestido de la Virgen a la altura

---

[http://www.polomusealenapoli.beniculturali.it/museo\\_cp/cp\\_scheda.asp?ID=142](http://www.polomusealenapoli.beniculturali.it/museo_cp/cp_scheda.asp?ID=142). Revisado el 17/11/2014

<sup>34</sup> Fuente: <http://www.conferenciaepiscopal.es/inmaculada/presentacion.htm>. La imagen está disponible en: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9a/Verdu\\_Purissima.JPG](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9a/Verdu_Purissima.JPG). Revisado el 17/11/2014

de su vientre y el drapeado de la manta azul que cubre su cintura. El efecto visual inmediato de todo esto se concentra en el desnivel de las caderas y en un vientre ligeramente abultado. Aún así, no se puede afirmar tajantemente de que La Linda fue esculpida embarazada, ya que su barriga no es pronunciada. Pero tampoco se puede negar que el autor de la talla, con las licencias del caso, haya querido dejar el efecto de un sutil embarazo en la Virgen.

Sea como fuere, para las devotas y devotos, “La Linda” de la Catedral está gestando y es la única virgencita que fue esculpida embarazada. La certeza de esta apreciación se debe a tres razones: En primer lugar es posible que los devaneos de la doctrina de la Inmaculada Concepción hayan generado nuevas interpretaciones en las devotas y devotos, ya que éstos consideran que la Virgen no sólo representa su propia concepción inmaculada, sino además la de su hijo Jesús. Esto se comprueba en el segundo aspecto, es decir, en el efecto del vientre sutilmente abultado que genera la postura del *contrapposto* y los pliegues de sus vestiduras. El tercer aspecto es más contundente aún, ya que la cadera de la Virgen es ancha, más de lo normal (otro efecto del *contrapposto*), y para la mujer andina esto significa indefectiblemente gestación.

En otras palabras, las características físicas de la talla de La Linda tienen mayor impacto e influencia en la construcción de representaciones y en el otorgamiento de poderes específicos que el discurso teológico del clero basado en el dogma de la Inmaculada Concepción.<sup>35</sup>

De esta forma, cuando una pareja de esposos agarra el cargo de La Linda, siempre llega un niño o niña a la familia:

---

<sup>35</sup> Un ejemplo relacionado a la construcción de poderes específicos en base a las características físicas de la deidad también fue descrito por Escalante y Álvarez (2001): La Virgen de la Natividad del Cusco simboliza la autenticidad económica, debido a que tiene el brazo pegado al cuerpo con el puño cerrado, que dentro de la interpretación popular es la expresión del ahorro y el buen manejo de lo que se adquiere. Ella hace que sus devotos obtengan dinero en calidad de préstamo cuando lo solicitan.

“[...] fue realmente ya una cosa que lo hemos podido comprobar, porque nosotros recibimos el cargo más o menos en el mes de abril me parece, y para ese entonces no se tenía previsto el bebé, pero justamente para fines de mayo, cuando fuimos, ya sabíamos que venía un bebe en camino [...] Y decíamos “mira qué coincidencia ¿no?, justo estamos tomando el cargo y justo está ya viniendo un bebé en camino”, y nos dio mucha alegría, nosotros le pedimos a la Virgen bastante para que sea una criatura sana, sin ningún problema, pero gracias a Dios, creo que la Virgen su mano ha estado allí presente, la criatura nació muy bien, muy sanita y estuvo presente pues en nuestro cargo, estuvo el bebé en brazos de todos mientras estábamos festejando a la Virgen, entonces podemos pensar que realmente es una manifestación del amor de la Virgen el regalo de una criatura ¿no?, que trae sobre todo alegría al hogar”. (E.F., 34 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 26/07/2003).

No sólo eso, sino que además La Linda ayuda en el proceso de gestación y en el parto:

“A las mujeres embarazadas les ayuda porque su imagen es, cuando la visten, es la única Virgencita que tiene barriga y usted le pasa la mano por la barriguita y en su barriguita está su bebé; [...] es la única que sale con barriguita y siempre la gente joven que está embarazada siempre van a pasarle la manito y les ayuda en el parto y siempre van, siempre se asoman; las señoras que se enferman [que no pueden tener hijos] se asoman a la Virgen”. (H.D., 64 años, devota permanente. Entrevista realizada el 02/11/2003)

Así también, recibe los deseos de las mujeres solteras:

“Porque ella ha sido soltera pues, en lo que está es soltera, claro que es una Virgencita que está gestando y siempre las solteras le piden promesas, son devotas, dicen: “Virgencita yo necesito esto...” (V.V., 40 años, devota permanente. Entrevista realizada el 03/11/2003).

“Mis hijas no querían por nada casarse y ya tenían treinta años y Dios mío, yo decía, “cómo me voy a quedar sin nietos”, tanto le pedía a la Virgen, que de un momento a otro se casó mi hija mayor y después mi otra hija y ya tengo mis nietos y así pues [...] por eso nosotros queremos mucho a la Virgen, la respetamos bastante y siempre le hacemos su misa para el día de la madre

y también en el día de las comadres la festejamos". (A.M., 43 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 12/11/2003).

Entonces, los poderes específicos de La Linda están en el ámbito de la *concepción* y la *maternidad*. En base al entendimiento y experimentación de estos poderes, que son sagrados, las devotas y devotos fortalecen su fe en La Linda, mantienen su fidelidad ritual y organizan el sistema de cargos o mayordomías.

Sin embargo, se debe precisar que no todas las mujeres pueden concebir o ejercer el rol de madres, ya que en ocasiones se ven impedidas por motivos fisiológicos y sociales. Pero si el deseo de una mujer es concebir o ser madre y no puede hacerlo, entonces, como devota, recurrirá a la deidad que posee y otorga esos poderes. De esta forma La Linda, además de representar la concepción y la maternidad, es por extensión la "fuente de la abundancia", es la depositaria del poder de la *reproducción*, de la *fecundidad*, de la *fertilidad* y de la *vitalidad*. No todas las mujeres pueden representar o manifestar ese poder, por ello, cuando se requiere de este, tiene que ser buscado en la fuente, en la *dadora original*. Estas representaciones sagradas constituyen uno de los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías.

## **B. La posición y la categoría social de "La Linda"**

La relación cercana, emotiva y de profundo respeto que tienen las devotas con La Linda permite la transferencia de varios componentes actitudinales y sociales entre Ésta y aquellas. Mientras que La Linda transfiere sus poderes específicos a sus devotas, éstas le transfieren *vida social*, es decir, actitudes, comportamientos y una categoría social preferente.

Mientras La Linda ofrece poderes sagrados al mundo terrenal, sus devotas le devuelven, en reciprocidad, vida en sociedad y todo lo que ello implica: ser parte del sistema de parentesco, de las redes sociales, de la jerarquía social, del estatus, del prestigio, de los conflictos y del sistema de cargos. Pero eso sí, La Linda nunca pierde su categoría de ente sagrado y fuente de dones originales.

Estas transferencias recíprocas impulsan la fe de las devotas, fortalecen el vínculo con la Virgen y permiten que el ciclo de la reproducción, la fertilidad y la fecundidad continúe. Todo ello bajo las regulaciones rituales del sistema de cargos o mayordomías. Como resultado es posible que las devotas “lean” los estados de ánimo de la Virgen o identifiquen los comportamientos que asume durante la festividad.

Por ejemplo, dos a tres días antes de las misas de novena, las devotas más cercanas visten a la Virgen Inmaculada Concepción, y comentan:

“A veces se pone triste, pero a veces alegre, sonriente, y nosotras dos, las que le vestimos, le decimos: ‘¿De qué estás enojada mamá? ¿Qué cosa tienes mamacita? Cuéntanos pues ¿te hemos hecho renegar? Nos tienes que perdonar, somos pues tus hijas y las dos nomás estamos en la capilla pues” (C.G. (†), 75 años, devota fundadora. Entrevista realizada el 17/09/2003).

Inician este diálogo a partir de una observación detallada del rostro de la Virgen, el cual ofrece, más que una gesticulación, un color de piel interpretable para las devotas.

“Cambia de color su rostro; este año ha salido palidona ¿no?, yo la estaba viendo. Dicen que cuando sale pálida va a ver problemas en la ciudad, que va a pasar algo; este año pues ha salido palidonita; parece que estaría preocupada; otras veces sale rosadita, alegre se le nota, parece un ser humano ¿no?, qué bonita que es la Virgen. Así es, yo siempre he sabido eso, siempre, siempre, desde que he nacido”. (H.D., 64 años, devota permanente. Entrevista realizada el 02/11/2003).

Según el color de su rostro, La Linda puede estar alegre, triste, enojada o preocupada; la preocupación es síntoma de mal augurio, en cambio, la alegría o la tristeza dependen del espíritu festivo de la Virgen:

“A veces está alegre, chaposa, linda está la Virgen. Y a veces cuando voy a la Misa, -siempre me rezo, siempre no me olvido- está triste, pálida, así está la Virgen en su altar [capilla]; para su fiesta sale chaposa, alegre sale la Virgen, no para su fiesta, sino para el Corpus, no, también para su fiesta igual, siempre le veo linda a la Virgen, por eso le dicen La Linda, porque es bonita”.

(R.B., 75 años, devota fundadora. Entrevista realizada el 09/11/2003).

Sin embargo, no todas las devotas ven colores y humores en el rostro de la Virgen, al contrario, la ven tal cual es, “Linda”; aún así, aceptan las interpretaciones de las devotas más antiguas.

“Las señoras que le cambian su ropa le ven no sé qué maravillas a la Virgencita y yo ya no me atrevo a mirarle su carita, porque a veces uno está “me toca esto, qué hago” uno se pone en apuros ¿no? Ellas dicen: “Ay, la mamita”. Yo la verdad me rezo y humildemente me salgo, pero ellas comentan al día siguiente que la mamita estaba rosadita, estaba bien coloradita, estaba muy triste “Ay, algo va a ver” o chispitas que se les da [...] ellas ven la fisonomía de la mamita, la verdad no he podido contemplar, pero si he escuchado los comentarios de ellas, lo hacen con una ternura, dicen “Uy, la mamita estaba feliz” y nosotras decimos “que lindo”, de repente volteo y digo “¿Cómo está la mamita?” Y yo la veo igual y ellas regresan y dicen “no, está sudando, la mamita está sudando, está cansadita”. Todo le ven ellas, hay que escucharlas, porque son las pioneras, saben de todo y hay que escucharlas...” (V.V., 40 años, devota permanente. Entrevista realizada el 03/11/2003).<sup>36</sup>

Por otra parte, La Linda asume comportamientos específicos que son identificados por las devotas. Por ejemplo Ella, a través de la Demanda, acompaña a los mayordomos a *hurk'ar*. Ante los *hurk'ados* los mayordomos dicen: “te está visitando La Linda, Ella viene a pedirte que le apoyes para su

---

<sup>36</sup> Un ejemplo similar fue descrito en las festividades religiosas de Tlalpan y Milpa Alta (México D.F.), en donde los santos patronos no solo tienen atributos telúricos, como el poder de distribuir la lluvia, el granizo, el viento y las crecidas de los ríos, sino que además presentan formas de comunicación interpretables: “Si San Andresito no estuvo contento con su fiesta, se pone pálido, si estuvo contento, le salen chapitas. Con esto los pobladores saben si habrá abundancia o carencia de productos agrícolas el próximo año” (Portal, 1995: 47). Para Escalante y Álvarez (2001: 104), los devotos afirman que la faz de la Virgen de la Natividad del Cusco cambia cuando está triste o cuando está alegre y solo ellos lo pueden ver, ya que le tienen tanto afecto, tanto cariño, que siempre, aunque estén lejos, la recuerdan o llegan para su fiesta.

fiesta”. Según las devotas, es la Virgen quien *hurk’a*, ella inicia las alianzas y abre la reciprocidad.

Así también, durante los primeros minutos de la procesión, La Linda camina solemne al ritmo de la banda de músicos y al llegar a la Compañía de Jesús se inclina tres veces para bendecir y ratificar a los mayordomos entrantes. Finalmente, antes de llegar a la Catedral y entrar a su capilla, baila al ritmo de diana o huayno. En la octava del Corpus Christi La Linda recibe y responde el saludo reverencial del Patrón San Jerónimo.<sup>37</sup>

En la fiesta de recepción, la Demanda de La Linda permanece en un pequeño altar o en la mesa principal de los mayordomos. En este espacio de algarabía, la Virgen no baila, pero las devotas lo hacen por y en honor a Ella.

A partir de los testimonios recogidos, podemos decir que La Linda, cuando está triste, preocupada o enojada se pone *pálida*; cuando está alegre y fiestera se pone *chaposas o rosaditas*; cuando está cansada de “caminar” en la procesión, *suda*; cuando *hurk’a inicia las alianzas y condiciona el acto de la reciprocidad*; en la procesión pone de *manifiesto su alta posición ritual* bendiciendo a los mayordomos, saludando a sus iguales –otros Santos y Vírgenes- y bailando con sus devotos y; en la fiesta de recepción *observa y legitima la redistribución de bienes y el espíritu festivo* de sus devotas y devotos, que por su puesto comparte.

Pero ¿Quiénes le transfieren comportamientos a la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco? ¿Cuáles son sus características culturales y su posición en la estructura social y de poder?

Un aspecto importante es definir porqué a la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco se le llama “La Linda”. Lámbarri (1993: 267) da a entender que este seudónimo es anterior a 1651, año en que la “Purísima

---

<sup>37</sup> Son los cargadores de la Virgen quienes tienen la ardua tarea de dar forma al comportamiento ritual de La Linda, pero dar *forma* no quiere decir dar *sentido*. Este último aspecto es facultad del grupo de devotas.

Concepción a la que se llama “La Linda” fue proclamada como la Patrona de la Provincia y la Ciudad del Cusco por el fervoroso amor y afecto que le tienen los fieles de esta ciudad y por ser la imagen más hermosa y devota de Cusco y todo su Obispado”. Por otra parte, la devoción a la Inmaculada siempre correspondió a la nobleza española asentada en el Cusco, siguiendo el ejemplo de los reyes de España, quienes fueron asiduos defensores de la doctrina de la Purísima Concepción.<sup>38</sup>

De esta forma, el sobrenombre de “La Linda” tiene dos fuentes: el estilo escultórico de su rostro y el sector social al que representa. La imagen fue tallada bajo los cánones del barroco del siglo XVI, por lo que su rostro presenta el color y las facciones de una mujer blanca en el resplandor de su juventud. La señora Hilda Delgado, una de las devotas más antiguas dice: “Realmente tienen razón de decirle “La Linda” porque es finita, finita es, dan ganas de acariciarla, bonita es, bonita imagen” (Entrevista realizada el 02/11/2003).

Estas características físicas, aparte de ser prototipos de belleza, pureza y virginidad de una mujer blanca, también representan a un sector social dominante: En el siglo XVI los devotos y devotas de la Purísima Concepción fueron los primeros españoles que se instalaron en la Parroquia Matriz del Cusco, en la Plaza de Armas y alrededores (Mendiburu, 1902: 95-101). En el siglo XVII la élite política, social y eclesiástica nombra a “La Linda” como Patrona de la Provincia y la Ciudad del Cusco (Lámbarri, 1993: 267). En el siglo XVIII, de acuerdo a la serie de lienzos del Corpus Christi, la cofradía de “La Linda” estuvo conformada por inkas nobles (Wuffarden, 1996: 85-86). En los primeros años del siglo XX, durante el 50 aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, la festividad estuvo relacionada a “las personas selectas de nuestra alta sociedad” (García, 1905: 101-103). Asimismo, desde finales del siglo XX hasta los primeros decenios del siglo XXI la celebración se

---

<sup>38</sup> El rol de la Corona Española en la defensa de la doctrina de la Inmaculada Concepción se puede ver en el libro de Suzanne Stratton. 1988. “La Inmaculada Concepción en el arte español”, pág. 3-127. En: *Cuadernos de arte e iconografía* (Madrid), Tomo I, N° 2.

vincula a una élite social cusqueña conformada por intelectuales, autoridades, empresarios y profesionales.

El rostro de “La Linda” fue esculpido siguiendo los cánones que planteaba el barroco para una doncella de piel blanca y cabello castaño. En cambio, el rostro de las vírgenes que se encuentran en las antiguas “Parroquias de Indios”, como la de Belén y Almudena, fueron esculpidas bajo los cánones que el barroco cusqueño había planteado para la mujer quechua andina. Desde luego, esto no fue una acción deliberada, sino una estrategia que tenía la finalidad de mantener la devoción y los privilegios de los hispanos e impulsar la conversión cristiana de los indígenas a través de la identificación física con la deidad.

Las representaciones sociales de “La Linda” como mujer blanca “española” y la Virgen de Belén o de la Almudena como mujeres andinas o “mestizas”, se reflejan no solo en la vida cotidiana, sino también en los sueños.

“...en el grupo siempre me preguntaban qué te habrás soñado para que te visite la mamita, bueno, he visto un grupo de señoras, señoritas que eran rubias, mestizas y tenían salón y yo no conocía a nadie y yo me quedaba en la puerta y decía “yo qué hago si a estas señoras no las conozco” ¿no?, inclusive yo me acuerdo que vino una señora y otra señora ¿no?, y en sueños decía la señora, la que hace la reunión en la sala, y ¿quién es ella? decía; es la esposa de Alan García [Pilar Nores] y mira era jefa por decir. Y era la mamita, La Linda, [porque] al día siguiente me visitó con sus panes [...] En otra ocasión yo recibí el cargo de la Virgen de Belén de Almudena y también igual, una mestiza muy bella, muy bonita, que te invita y te da la mano y a veces tú no le quieres dar y dices “yo qué tengo que hacer con ésta mestiza, no le doy la mano” dices y te quedas ahí, es extraño y uno despierta y dice “Ay, qué sueño más raro que tengo” y lo que sucede es que ya se encamina la Virgen ¿no?, viene y saco mis conclusiones y digo “era la Virgen de Belén” porque imagínate que así en vida venga, todos tan pecadores [risas] pero son cosas, son anticipos. Yo creo que la Virgen te visita, se manifiesta con anticipación y todos dicen “la mamita sabe lo que hace”. (V.V., 40 años, devota permanente. Entrevista realizada el 03/11/2003).

En la festividad, las devotas mayores y permanentes se

autodenominan “Las Lindas”, los devotos mayores “Los Lindos” y las devotas señoritas “Las Linditas”. Para la percepción general de la gente, tanto fuera como dentro del grupo de devotas, “Las Lindas” son sinónimo de estatus elevado, concretamente son llamadas las “pitucas del Cusco”. El rostro “fino” de la Virgen y su posterior apropiación por parte de las devotas implica, aparte de una fuerte identificación, proyectar una posición social preferencial definida por comportamientos diferenciados.

“[...] hay gente selecta ¿no? en La Linda hay gente selecta, por eso a veces cuando yo estoy en otro grupo de Almudena dicen “ahí están todas las pitucas de La Linda”, porque antes dicen pues que siempre las personas, las trabajadoras del mercado ¿no? hacen ese cargo –el de Almudena– pero a La Linda no, hacen las pitucas y por eso para ser pitucas deberíamos estar bien organizadas, imagínate, no son pitucas las de Belén pero están bien organizadas, son uniformadas”. (V.V., 40 años, devota permanente. Entrevista realizada el 03/11/2003).

Dentro de la percepción popular, las “pitucas” se identifican por: a) su aspecto físico: piel blanca, cabellos rubios o teñidos y facciones “finas o delicadas” y b) por su condición social y económica: profesionales, autoridades o empresarios exitosos.

“[...] No ve que hacen [el cargo] abogados, personas de buen trabajo hacen, y todas son señoras, todas son señoras, no son mestizas, nada, todo hacen señoras, por eso dicen; sí, yo también he escuchado “pitucas”, yo decía: “por qué dicen pitucas”, “no te das cuenta” -me decían- ja, ja, ja”. (R.B., 75 años, mayordoma fundadora. Entrevista realizada el 09/11/2003).

“Entre ellas bromean diciendo: “no seremos lindas pero somos pitucas” o “no seremos platudas pero tenemos nuestras joyas” (C.E., ex mayordoma. Entrevista realizada el 08/08/ 2003).

Aún así, “las pitucas”, que fluctúan entre el estrato medio-medio y medio-alto del Cusco, configuran en el escenario social comportamientos comunes, los cuales son extensibles hacia La Linda en el escenario ritual.

“En este último cargo no hubo banda [de músicos], sin banda ha

pasado la Virgen; hemos estado... ay, era para divertirse, son ocurrentes las señoras, empiezan a conversar con la Virgen y le dicen “*mira mamita, ya no tienes banda ahora, al otro año ya no tendrás ni comida y vas a quedar muy mal*” [...] cualquier cosa le conversan, la cosa más graciosa, y se burlan de los mayordomos [...] Claro que le han estado criticando a la familia, generalmente se estrellan con la familia: “¡Y cómo no se ha preocupado usted por conseguir una banda, y del Ejército no ha venido pues, y por qué usted se ha confiado!”. (H.D., 64 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 02/11/2003).

Ser “pituca” no sólo es un compromiso, sino una responsabilidad. Cuando el estilo no es consecuente con los actos, las críticas pueden ser expectantes.

[...] Hay muchas mujeres y pocos varones. Todas son pitucas, nuestras pitucas, ahora pues han criticado “¿cómo pues hay tantas pitucas y por qué no han contratado la banda?” (C.G. (†), 75 años, mayordoma fundadora. Entrevista realizada el 17/09/2003).

Desde luego que cualquiera puede adorar a la Virgen Inmaculada Concepción, pero sólo algunos “califican” para ingresar a ciertos espacios y participar en el sistema de mayordomías. Los criterios de calificación tienen que ver con la situación económica, el grado de instrucción, el aspecto físico y la trascendencia de los apellidos.

La posición jerárquica dominante se apropia de la deidad y le otorga comportamientos, le transfiere personalidad y le ofrece una posición social preferencial aparte de la sagrada. Cuanto más se apropie un grupo de la imagen, más autoridad tiene para marcar sus distinciones y consolidar sus preferencias en el ritual. Rostas y Droogers (1995) mencionan que “en la religión el poder y el significado se funden. La esencia de la convicción religiosa de los creyentes es en muchas ocasiones una sensación de poder, experimentada por el contacto con Dios, con los dioses, los santos o los espíritus. El acceso a este poder es frecuentemente la base del poder social y político, ya sea dentro de una organización religiosa o de la sociedad en general” (Rostas y Droogers, 1995: 86).

## **XIV. Reciprocidad y redistribución entre la Virgen, los mayordomos y los feligreses**

Si bien el sistema de cargos o mayordomías de La Linda funciona bajo los principios sustanciales de la devoción, en este título se analizan los términos y condiciones en que se desarrollan la reciprocidad y la redistribución como fuerzas determinantes.

Se enfatiza los siguientes aspectos: la circunstancia sublime que permite la circulación o movilidad del don, la consolidación del prestigio social y la construcción de los vínculos socio-religiosos.

### **A. El poder de circulación del don**

Mauss (1971: 165-168) se preguntó “¿Qué norma, principio, interés o fuerza tiene el regalo recibido para que sea obligatoriamente devuelto?”. Dijo que los *taonga* (objetos de intercambio) son los vehículos depositarios del *hau*, que es el poder de las cosas inanimadas, el alma de las cosas. De este modo, luego de describir un intercambio tripartito, sentencia que el espíritu del propietario acompaña siempre al objeto por más que éste lo cambie, por ello, el *hau* siempre quiere regresar a su propietario original aunque haya pasado por otros. ¿Es acaso el espíritu de las cosas tan poderoso que por sí mismo regresa a su fuente original? Para Firth (1959: 421), la fuerza de la movilidad del don reside en el miedo al castigo por no retribuir, en el miedo a las sanciones sociales que no permitirían continuar con relaciones económicas útiles y la conservación del prestigio y del poder. Para Sahlins (1983: 180), simplemente la retención de los bienes es inmoral y por consiguiente peligrosa por cuanto el estafador queda expuesto a ataques justificados, así que los dones deben retribuirse por derecho.

Antes de responder a esta pregunta a partir del sistema de cargos, es necesario aclarar quiénes participan en el círculo de la reciprocidad dentro de la festividad de La Linda y cuáles son sus representaciones simbólicas.

## **1. Los participantes en el ciclo de la reciprocidad y la redistribución**

En el acto de *hurk'ar* participan los mayordomos, las devotas permanentes, los participantes eventuales y la Virgen Inmaculada Concepción. Los mayordomos no *hurk'an* al clero ni a los cargadores del anda de la Virgen, sin embargo, los últimos si son parte de la redistribución de los bienes y servicios.

El clero católico no es parte del juego de la reciprocidad ni de la redistribución. No están excluidos, simplemente no participan de él. Sin embargo, este hecho no determina la participación de la Virgen. La imagen es propiedad del clero, y ellos ceden su uso a las devotas y devotos solo en ciertos momentos rituales, como en las novenas, en la misa y la procesión. Para los otros momentos, es decir, para la *hurk'a* y la fiesta de recepción, las devotas anteponen la Demanda, que es una pequeña representación de la Virgen. La Demanda tiene el mismo poder sagrado que la imagen principal, pero su control y mantenimiento está a cargo de las devotas permanentes y de los mayordomos.<sup>39</sup> De esta manera, La Linda participa en todos los momentos festivos que se organizan en su honor, incluso más, Ella misma participa en la reciprocidad, convirtiéndose así en uno de los actores –privilegiados desde luego- que configura los términos, las condiciones y los principios de funcionamiento de la reciprocidad y de la redistribución.

Empero ¿Cuál es el rol que cumplen los cargadores del anda de la Virgen en el círculo de la reciprocidad y la redistribución? Los cargadores son deliberadamente excluidos de la reciprocidad, pero están incluidos en la redistribución de los bienes y servicios. Los mayordomos no comprometen a

---

<sup>39</sup> Tanto la Virgen como la Demanda son aquellos objetos sagrados que, según Godelier (1997: 161), no tienen propiedad inalienable ni uso alienable, porque son una fuente de poder, un obsequio de los Dioses producto de la voluntad del hombre, su realizador, el responsable, el ejecutor de la verdad. Son una fuente de poder y de identidad, son sublimes porque ponen al hombre en presencia directa con los dioses.

los cargadores del anda de la Virgen en una relación de reciprocidad, es decir, no los *hurk'an*. La categoría social de los cargadores y el rol que cumplen dentro de la festividad los excluye automáticamente de la reciprocidad. No está en juicio su fe ni su devoción a la Virgen, sino su posición social, de la cual se deriva su posición ritual.

Recuérdese que la procesión es prácticamente imposible sin ellos, porque le dan forma a la “personalidad ritual” de la virgen, la hacen saludar y bendecir, la hacen bailar y caminar, sin embargo, dar forma no quiere decir dar sentido; esta última facultad es privilegio del grupo de devotas permanentes. Así, los mayordomos no manifiestan su intención de forjar vínculos de reciprocidad con los cargadores del anda, porque no ganarían nada con ello, ni prestigio en la festividad ni redes sociales productivas, pero sí les conviene redistribuir dones con ellos, porque así demostrarían su posición social, su nobleza, su compasión, su capacidad de dispensar dones y poder sagrado y social.

## ***2. La estructura ternaria en el sistema de cargos***

Marcel Mauss (1971: 173) escribió con mucha razón que “es importante regalar a los representantes de los dioses en el mundo concreto, porque son ellos los intermediarios que determinarán nuestra subsistencia y sus condiciones [...] es obligatorio y necesario cambiar con los dioses, porque de hecho son ellos los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo cambios”. Indudablemente, estas frases toman sentido cuando se aplican al sistema de cargos o mayordomías de la festividad de La Linda. Sin embargo, una cosa es reciprocitar con los dioses de manera directa, en donde hay un dador y un receptor, y otra cosa es que los dioses o las entidades sagradas tomen parte de la reciprocidad como interlocutores, como poseedores del *hau* y del *mana*, es decir, de la dádiva original, de la fecundidad, del principio vital, de la vitalidad, de la fertilidad y de la productividad. Tendríamos que hablar entonces de una estructura ternaria de la reciprocidad, en donde participan un dador original, un intermediario o dador inicial y un receptor.

Marcel Mauss (1925) no logró explicar la presencia de un tercero en el “intercambio recíproco”, y a cambio le dio al *hau* la suficiente fuerza para justificar la devolución de un don. Sus críticos, Johansen (1954), Firth (1959) y Sahlins (1983), redujeron el rol del *hau* y del *mana* a su mínima expresión y sobrepusieron las sentencias sociales como motor de la reciprocidad. Godelier (1997) describió el rol social y económico que cumple el intermediario (un tercero) en la reciprocidad, y atinó en atribuir una condición inalienable a las cosas sagradas. En cambio, Temple y Chabal (2003, Tomo I), fortalecen la posición de Mauss y sostienen que el ser humano es elevado a la dignidad individual del creador al ser el responsable del *mana*. Sin la estructura ternaria, el hombre no podría llegar a ser un sujeto responsable del *mana*: el *mana* pertenecería a los dioses y los hombres serían los encargados de transmitirlo a los demás: “la estructura ternaria no es solamente mediadora de la individuación del *mana*; ella es el soporte de su universalización, ya que todos los asociados del ciclo de reciprocidad están simultáneamente investidos de la misma autoridad y de la misma competencia, ya sea esta dicha por cada uno para cada uno o por uno solo para todos”.

El sistema de cargos o mayordomías es la expresión fidedigna de la estructura ternaria de la reciprocidad. La Virgen Inmaculada Concepción, poseedora de la fertilidad y la fecundidad, es la dadora original. Los mayordomos son los receptores momentáneos de esta dádiva original, para luego convertirse en intermediarios o en dadores iniciales, ya que tienen la responsabilidad de transferir este don (materializado en la *hurk'a*) a sus parientes, amigos y a las devotas permanentes. Estos tres últimos a su vez se convierten en los receptores del don original quedando en ellos la obligación de devolver bienes y servicios equivalentes en un tiempo definido. Los mayordomos, como intermediarios, reciben estas dádivas, las concentran, las compensan y transforman para luego redistribuirlas en bienes y servicios consumibles, devolviendo de esta manera productividad, fertilidad, fecundidad y vitalidad a todos los participantes de la festividad y, sobre todo, a la dadora original, a la Virgen Inmaculada Concepción. Sahlins (1983: 187) lo dejó claro: “El *hau* de la selva es su fecundidad, así como el *hau* de un don es su producto material. Del mismo modo que el contexto mundano del intercambio, *hau* es la

ganancia respecto de un bien, así como cualidad espiritual, el *hau* es el principio de fertilidad. Tanto en el uno como en el otro, los beneficios obtenidos por el hombre, deben ser devueltos a su fuente para que pueda ser mantenida como fuente [...]”.

Rozas y Calderón (2000), en su investigación sobre los rituales campesinos y mestizos realizados en Calca (Cusco, Perú), mencionan que “el sistema de cargos es el ejemplo más claro que encierra la lógica de concentración-dispersión. A través de las jurk’as los carguyoq acumulan los recursos para redistribuirlos entre los asistentes de la fiesta. El banquete proporciona, no solamente alimentos en abundancia, sino también jolgorio, alegría, renovando así, la fuerza para continuar la vida productiva de la gente” (Rozas y Calderón, 2000: 346).

Pero ¿Por qué la Virgen necesita de los mayordomos para realizar la transacción? ¿Acaso el arreglo de la reciprocidad no puede ser entre la Virgen y las devotas? En el caso del *kula*, solo los aristócratas tenían el derecho de hacer la intermediación, recibiendo bienes de personas jerárquicamente inferiores. Esta situación los hacía ver como bondadosos y les permitía ascender o cambiar de estatus gracias a la facultad que tenían de participar en el *Kula* (Godelier, 1997: 161). Así también, tanto la Virgen como las devotas necesitan de una persona –en este caso de una pareja o de grupos duales- que haga posible la materialización de los poderes sagrados de la Virgen y sea responsable de su manejo. Necesitan de personas que hagan posible la circulación y por lo tanto el incremento de ese poder. Esta responsabilidad evidentemente genera o ratifica el prestigio de los mayordomos.

Como escribió Ferraro (2004: 28), los intermediarios tienen un rol esencial en la producción del “incremento”. Si la Virgen Inmaculada Concepción es la dadora original, entonces los mayordomos son los intermediarios. Por ejemplo, cuando los mayordomos van a *hurk’ar* adornan la Demanda con pequeños panes *hurk’a*, entonces es La Linda quien *demand*a bienes y servicios para sí, simbólicamente “es Ella quien *hurk’a*”. Dos devotas permanentes comentaron lo siguiente:

“Se recibe una *hurk'a* por el hecho de que la Virgen nos está visitando, a la Virgen no le puedes rechazar, además, primero te entregan la Demanda y después recibes la *hurk'a*, entonces cómo le vas a decir a la madre “mamita yo no puedo”, pero si la madre sabe que uno puede económicamente, porque te piden a lo que está a tu alcance, yo puedo colaborar con devoción; a la Virgen no le puedes rechazar, primero te hacen agarrar a la Virgen y cómo vas a poder decir no, no por favor, ¡no se puede! [...]” (A.M., 45 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 12/11/2003).

“La *hurk'a* ya es una ofrenda que hay que cumplir, es un cariño, es una devoción mía, personal, que yo ya lo siento acá [se toca el pecho] y yo ya no puedo rechazar, imposible que rechace, es una invitación, como si en persona la Virgen me lo trajera los panes con la Demanda y los panes y para mí, me siento feliz y digo “Ha venido la Virgen y me ha dejado los panes”, ya no digo la mayordoma sino “la Virgen me ha traído los panes” y hay que preparar un chocolate y como esos panes son especiales y se come sólo cuando hay *hurk'a*, por eso se distingue, porque los panes son especiales, hay otros que los hacen como sea los panes y a veces nosotros renegamos, porque sabemos el punto exacto del pan y decimos “ese es el pan de torta ¡que rico!” se distingue ese pan. Es por cariño, devoción y fe y uno ya siente la visita de la Virgen” (V.V., 40 años, devota permanente. Entrevista realizada el 03/11/2003).

Los mayordomos son los intermediarios, hacen realidad la voluntad de la Virgen; mientras ella simboliza reciprocidad ellos la llevan a cabo; los mayordomos convierten la metáfora en acción, el significado en símbolo, el ideal en verdad. Esto se revela en el encargo que tienen de preparar los elementos necesarios que componen la *hurk'a*, visitar a los *hurk'ados*, concentrar, incrementar, transformar y redistribuir. Todos los bienes y servicios son para la Virgen, y es Ella quien, a través de los mayordomos, los reparte entre sus devotas. Para Temple y Chabal (2003, tomo I), “el intermediario es el centro de la comprensión mutua entre aquel de quien recibe y aquel a quien le da, es el que debe ordenar la gracia a la medida de los dones de los unos y los otros; es el fiel de la balanza, el sentimiento de justicia”.

¿Pero acaso esa fuerza social llamada *ayni*, extendida en todo el ámbito andino como reminiscencia del sistema económico prehispánico, no sería

suficiente para explicar la circulación de los dones? En efecto, bastaría el concepto de *ayni* para explicar la relación recíproca entre la Virgen y sus devotas. Pero el *ayni* solo comprende una estructura binaria de la reciprocidad, es decir, la conciencia de obligación mutua entre dos entidades. El sistema de cargos o mayordomías, como estructura ternaria, se parece más a la *mink'a* (nivel intracomunal de reciprocidad) que al *ayni* (nivel interpersonal e interfamiliar de reciprocidad). Celestino (1981: 61-62) constató que en el valle del Mantaro, durante el siglo XVIII, los mayordomos o priostes de las cofradías de pastores recibían cabezas de ganado vacuno y lanar, maíz y chicha de la comunidad para preparar la comida colectiva durante las fiestas del calendario católico, las fiestas del ganado (la “hierra” y el “señalakuy” del ganado comunal), la limpia de las acequias, la construcción de murallas, las faenas agrícolas y la construcción de casas. A nuestro parecer todo indica que la *mink'a*, modelo redistributivo de origen prehispánico, no sólo subsistía como parte de la organización de las comunidades indígenas coloniales, sino que además se había instaurado o se reflejaba a través del sistema de cargos o mayordomías. Mientras que en la *mink'a* el *kuraka* cumplía el rol de intermediario, en el sistema de cargos esa función le corresponde a los mayordomos. La misma estructura redistributiva que regía a las cofradías de pastores del siglo XVIII, hoy se refleja en el sistema de cargos o mayordomías.

Sin embargo, no se puede negar que el concepto y la práctica del *ayni* es parte fundamental del sistema de cargos o mayordomías. Por ejemplo, cuando los mayordomos están *hurk'ando*, les dicen a sus contrapartes “apóyenos en esta ocasión, es *ayni* nomás”. Se menciona el *ayni* tanto para dar a entender que el favor será retribuido como para recordar la retribución de un favor ya dado.<sup>40</sup> El *ayni* es un argumento sólido para el éxito de las

---

<sup>40</sup> Flores Lizama (2000: 218), menciona que en la fiesta del Señor de las Ánimas, en la provincia de Aymaraes, departamento de Apurímac, “cuando uno quiere asumir la responsabilidad de un cargo o capitánía, tiene que prepararse o colaborar con sus vecinos durante por lo menos diez años antes, haciendo *aynis*, que como sabemos se registra con mucho cuidado en unos cuadernos que la familia tiene y conserva”.

transacciones rituales. El *ayni* es, para el caso andino, la fuerza moral que permite la circulación de dones, es el fundamento del derecho y la ética como sustentó Silva (2001), y es el *ethos* de la cultura andina como señaló Núñez del Prado en 1972. Pero esta fuerza moral, en el caso del sistema de cargos o mayordomías, no puede estar desligada de la fuerza religiosa, de la realización concreta de los poderes sagrados. Además, si bien el *ayni* es la base del sistema ternario o su compuesto fundamental, no es suficiente para explicar ni comprender la complejidad de dicho sistema.

Incluso el modelo de reciprocidad propuesto por Mauss (dar, recibir y devolver), es insuficiente para explicar una estructura ternaria de reciprocidad. Las acciones de dar, recibir y devolver se agotan en el modelo binario, porque solo es necesario que uno dé para que otro reciba y devuelva. El modelo ternario o redistributivo requiere de más acciones para comprender la magnitud de sus implicancias simbólicas y socioeconómicas. Requiere de dar, recibir, devolver, concentrar, compensar, transformar y redistribuir. Como ya se dijo, en el sistema de cargos la Virgen es la dadora original, los mayordomos, como intermediarios, transfieren el don inicial a los devotos y devotas, quienes lo reciben y, luego de un tiempo determinado, devuelven un don equivalente a los mayordomos. Estos deben concentrar o juntar dichos bienes, compensarlos si no son suficientes, y luego transformarlos en alimentos y bebidas para finalmente redistribuirlos. Mauss pasó completamente por alto estas acciones, considerando que el *Potlach* y el *Kula* funcionaban, al parecer, bajo los mismos principios.

En concreto, para que el *ayni* tome forma solamente es necesario dar, recibir y devolver. Es suficiente una estructura binaria de reciprocidad. Sin embargo, para que la *mink'a* e incluso la *mita* tomen forma, es necesario dar, recibir, devolver, concentrar, compensar, transformar y redistribuir. Es imprescindible una estructura ternaria de la reciprocidad.

### **3. La *hurk'a* o la materialización de los poderes sagrados**

Avendaño (1995: 416) define la *hurk'a* como “un compromiso para

contribuir con algo material en la realización de una fiesta”.

Rodríguez (1949) menciona que una de las particularidades de la fiesta de la Virgen del Rosario en el ayllu Kollana de San Jerónimo (Cusco, Perú), es la “jurka”: “Desde unos meses antes, el del cargo, manda preparar el ya mencionado antipasto ‘once’, compra vino, licor, manda preparar tortas y panes especiales, con todo se dirige donde personas pudientes, amigos y parientes a realizar la ‘jurka’, o un compromiso para ayudarlo en la próxima festividad, con alguna cosa, en concordancia de sus posibilidades y calidad de la ‘jurka’, como son misas de novena, ceras, velas, meriendas, chicha, etc. [...] La ‘jurka’ tiene también su sucedáneo, para cuando la persona comprometida no puede efectuarla, por escasez de recursos económicos y otras circunstancias. Ese sucedáneo es el “ayne” (Rodríguez 1949: 252). La autora no aclara por qué el *ayni* es sucedáneo de la *hurk’a*, pero resulta evidente que este último es un contrato formal dirigido a personas que pueden devolver bienes y servicios equivalentes, mientras que el *ayni* es un compromiso directo de reciprocidad a plazos entre el dador inicial y los receptores, quienes ofrecen, en este caso concreto, su fuerza laboral o algunos bienes y servicios. Para hacer *ayni* no es necesario *hurk’ar*, solo comprometer o solicitar mediante un don o un pedido verbal.

Para Sánchez (1979), en algunas comunidades campesinas quechuas del Cusco, el Segunda o el Alcalde que requiere la ayuda de un regidor, va a la casa de éste –que tiene de 12 a 20 años- llevando la “*hurk’a*”, “que son los obsequios convencionales destinados a oficializar un compromiso, en este caso está representado por panecillos y dulces para el niño, mientras que a los padres les invitan coca, aguardiente, chicha y merienda, si los padres aceptan la invitación es porque están dando su aprobación” (Sánchez 1979: 144). La descripción de Sánchez permite considerar que la *hurk’a* es un acto oficial que legitima o formaliza la intención de reciprocitar. Flores (2007: 16) es más preciso al considerar que la *hurk’a* “es el signo material del hermoso símbolo del pedido de colaboración [...] son panes especialmente preparados para vincular a los comprometidos con el mayordomo”.

Para Nobuoka (1996), en la festividad de la Mamacha Asunta del Cusco,

hay colaboraciones de tipo informal y formal. El “ayni” y la “jurk’a” estarían en el segundo tipo: “El ayni se practica con la presunción de que la persona que recibe ayuda la devuelva en el futuro. Por ejemplo, una verdulera regaló 10 cajas de cerveza a una amiga suya cuando esta amiga organizó una fiesta, y luego esta verdulera se hizo mayordoma de la fiesta de la Virgen Asunta en 1993 y recibió de esta amiga la misma cantidad de cerveza. Así que el ayni es un sistema que exige reciprocidad estricta [...] En el caso de la jurk’a, la gente colabora sin que necesariamente se presuma que se va a recibir algo a cambio” (Nobuoka 1996: 58). La autora describe el *ayni* como un compromiso de reciprocidad en el largo plazo, una obligación moral infalible, mientras que la *hurk’a* se convierte en una presunción de reciprocidad.

De La Cadena (2004), interpreta la *hurk’a* como un “mecanismo que pone en movimiento el capital simbólico que la mayordomía requiere y reproduce. Presentadas como invitaciones por los mayordomos, las jurkas son una obligación para aquellos a los que invitan. Aunque en realidad implican amables formas de violencia (que no son reconocidas como tales por los participantes), apelan a la lealtad personal de los invitados y los obligan a donar productos, tiempo e incluso dinero. Como una forma simbólica de violencia, las jurkas son distintivas porque constituyen a la vez invitaciones inclusivas y diferenciadas” (De La Cadena 2004: 264). La autora presenta la *hurk’a* no sólo como una forma de violencia simbólica que obliga a la reciprocidad, sino que además permite entrever su aspecto político, el del poder y la jerarquía social, ya que los mayordomos eligen a quiénes *hurk’ar* y, de esta manera, incluyen a unos y excluyen a otros de la reciprocidad.

Para el profesor de quechua Rafael Mercado Ocampo, del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, la palabra *hurk’a* podría traducirse al castellano como *apoyo*, *ayuda* o mejor dicho *solidaridad*. Para entender este concepto mencionó tres ejemplos. Los dos primeros relacionados a un contexto campesino quechua y el último a uno urbano: 1) Cuando una persona cae en desgracia y ha perdido todos sus bienes y alimentos, entonces pide *hurk’a* a sus vecinos o amigos, es decir, solicita algunos bienes (alimentos, objetos, etc.) que son necesarios para supervivir y

empezar de nuevo. 2) Si una persona quiere construir su casa, entonces pide *hurk'a* a otras personas, ofreciéndoles hojas de coca. 3) Si una persona no tiene plata para hacer un cargo o mayordomía, entonces empieza a *hurk'ar* a otras personas para que le colaboren, de esta forma el mayordomo solicita bienes y servicios con el *pan hurk'a* a otras personas para así realizar la festividad.

En todos los ejemplos, el profesor Mercado enfatizó que la *hurk'a* es diferente al *ayni*, porque en el *ayni* hay una obligación implícita de devolver el favor, es más, el que dio *ayni* puede exigir su retribución sin esperar la iniciativa de la otra parte. El *ayni* es una obligación. En cambio la *hurk'a* es un favor, una ayuda, un apoyo que no necesariamente tiene que ser devuelto, o al menos no existe la exigencia o la obligatoriedad de devolver. El acto de devolver queda en la voluntad de la contraparte o “en su conciencia”. Es un asunto de honorabilidad.<sup>41</sup>

Al parecer, en un contexto quechua andino, la *hurk'a* es otra forma de reciprocidad, una que no exige la obligatoriedad de la devolución, sino más bien aquella que espera la retribución, espera la voluntad de la contraparte. Así también, si consideramos los dos primeros ejemplos del profesor Mercado, la *hurk'a* se puede realizar entre dos entidades (un dador y un receptor), es decir, dentro de un esquema binario de reciprocidad. Sin embargo, consideramos que los dones o “regalos” iniciales de la *hurk'a* poseen no solo una fuerza interior que permite la circulación de dones, sino que además son la representación de una tercera entidad contractual. Pero no podemos afirmar esto de forma tajante, al menos no en el caso del ámbito rural andino.

Eso sí, planteamos que, en el caso de la mayordomía de La Linda, el acto de *hurk'ar* presenta una estructura ternaria, al estilo de una *mink'a* prehispánica, que permite la redistribución de los poderes sagrados, de los bienes y de los servicios. El acto de *hurk'ar* es un proceso que legitima la forma

---

<sup>41</sup> Conversación personal con Rafael Mercado realizada el 12/08/2014.

intracomunal de redistribución prehispánica, pero dentro de un contexto religioso católico.

La *mink'a*, sin un sistema cultural propio, general y autónomo en donde sustentarse –“desestructurada” a decir de Nathan Wachtel (1973)- se aloja en las festividades religiosas católicas cusqueñas, en donde adquiere, a través de la *hurk'a*, no solo legitimidad religiosa y social –necesaria para todo sistema subordinado-, sino que además la continuidad de su lógica y de sus principios de funcionamiento.

Planteamos además de que la *hurk'a*, si bien es una palabra quechua o la reminiscencia de una actividad prehispánica, se instauró en un contexto religioso católico y con elementos simbólicos católicos para someter, acomodar o hacer fluir los principios prehispánicos. Por ejemplo, los elementos básicos que componen la *hurk'a* (panes y vino) y la solemnidad con que se desarrolla el acto de *hurkar* se parecen a la estructura y la composición de una misa católica. La ostia católica es el pan o la representación del cuerpo de Cristo, mientras que el vino simboliza su sangre. Ambos elementos son consumidos por el Padre que oficia la misa y luego ofrecidos a los asistentes.<sup>42</sup> En la *hurk'a* que realizan los mayordomos, los *panes hurk'a* y el *vino* son equivalentes simbólicos de la ostia y el vino católicos, del cuerpo y sangre de Cristo. Así también, la presencia de la Demanda, que es la representación de La Linda, provee al acto de *hurkar* la legitimidad católica y sagrada que requiere para funcionar como una misa.

“¿Qué tan importante es el pan dentro de la *hurk'a*? Es la bendición, siempre dicen el pan es la bendición de Dios, por eso se hace la *hurk'a* con el pan; cuando tú te sueñas que estás comiendo pan es porque alguien ha rezado por ti, es la bendición, mi mamita también siempre nos decía “cuando alguien te

---

<sup>42</sup> En la teología católica este acto se llama la *transubstanciación*, es decir, literalmente se “consume” a Cristo y simbólicamente se convierte en parte de nuestro ser (Macherel, 1999: 47-64).

invita pan o estás comiendo es porque alguien ha rezado por ti” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 09/07/2003).

“[...] entonces el pan ya pues es un anticipo de gratitud, de agradecimiento, porque siempre dicen que el pan es la caricia de la Virgen o de Dios ¿no?, es una bendición, y por eso dicen “yo ya me he comido el pan de la Virgen y ya no puedo negarme, tengo que corresponder” eso es la *hurk’a*” (V.V., 40 años, devota permanente. Entrevista realizada el 03/11/2003).

Mientras que la misa es un ritual oficiado por un sacerdote católico, la *hurk’a* es un ritual católico que, oficiado por los mayordomos, manifiesta, entre otros aspectos, formas ternarias de reciprocidad prehispánica. La *hurk’a* es la descentralización del poder sagrado que monopoliza el clero católico oficial. Al parecer, los feligreses trasladan los rituales católicos al ámbito social donde no tienen control los sacerdotes. Por ejemplo, según Paz (1992) los ex mayordomos o “cargo pasados” del señor de Teteqaqa en la ciudad del Cusco, participan en la procesión no solo como una manera de presentarse ante los fieles de otras parroquias para mostrar su posición, sino que es “una oportunidad para ser perdonados, *pampachasqa* de los pecados cometidos durante el año, sin la necesidad de efectuar la confesión” (Paz, 1992: 233).

Por otro lado, para que la Virgen Inmaculada Concepción, poseedora de los principios de reproducción, fertilidad y fecundidad, transfiera sus poderes sagrados es necesario que estos se materialicen en la forma de dones. Se debe pasar de lo simbólico a lo real, de lo imaginario a lo concreto. Esta acción la hacen posible los mayordomos cuando preparan la *hurk’a*, ese conjunto de panes circulares acompañados de vino, cerveza, pisco o anisado que son entregados a los *hurk’ados* en un marco ritual solemne.

Pero ¿Cómo es que la *hurk’a* simboliza la materialización de los poderes sagrados de la Virgen? Mauss (1971: 183) notó que en el *Kula*, los objetos principales de cambio se llamaban *voyg’ua*, ya que se entregaban sólo con la condición de que sean usados por otro o de transmitirlos a un tercero. Mauss llamó a los *voyg’ua* monedas. Godelier (1997: 159-160) aclaró que los *voyg’ua*, antes de pasar al intermediario, se denominaban *Kitum*, que son las pertenencias de un linaje o de un individuo. Como *Kitum* sus propietarios

pueden utilizarlos en distintos contextos con diferentes usos. De esta forma, los objetos de intercambio están habitados por dos “espíritus” que permiten su circulación, el de propiedad, que es personal, y el de uso, que es negociable. En concreto, según Godelier, a las cosas donadas les rigen dos principios: un derecho *inalienable de propiedad* y un *derecho de uso alienable*, es decir, cuando se da un objeto lo que se conserva es la propiedad, lo que se cede es el derecho de utilización para otros dones mas no para otros usos. Bajo este marco interpretativo, “La Linda” es propietaria de sus poderes específicos o *Kitum* (fecundidad, vitalidad, fertilidad, productividad), los que son cedidos a los mayordomos o intermediarios, quienes primero deben materializarlos en la *hurk’a* (*voyg’ua*) y luego usarse como objetos de cambio ante un tercero receptor, quien a su vez devuelve un objeto igual o equivalente al intermediario para que éste lo regrese, mediante la transformación y la redistribución, a la dadora original, a la propietaria de dicho poder. La Virgen cede el derecho de uso de sus poderes, mas no el de propiedad. En tanto estos poderes sean cedidos, transferidos, reciprocados -mas no apropiados- tendrán un efecto multiplicador; habrá un incremento, una reproducción y retroalimentación infinita.<sup>43</sup>

Como se dijo, para *hurk’ar* se requieren de dos participantes: La Linda Inmaculada, dadora original representada en la Demanda, y los mayordomos, intermediarios y dadores del don inicial. Gracias a la *hurk’a* de los mayordomos es posible la circulación de los poderes implícitos de la Virgen hacia las

---

<sup>43</sup> Paz (1992: 246) refiere que en la festividad del señor de Teteqaqa, en la ciudad del Cusco, la ayuda al mayordomo se entiende como que se está haciendo entrega del producto del trabajo al Señor, y los mayordomos lo reciben en vez de Él. De esta manera el Señor acumula sus riquezas para repartirlas entre los participantes durante la fiesta. Paz menciona también que el Señor de Teteqaqa no puede darse “buen trato” cuando la mayoría de los devotos no participan de la festividad o los alimentos y bebidas donados mediante la *hurk’a* no se comparten con el mayor número posible de personas. Los mayordomos deben agasajar a los asistentes ya que éstos “reemplazan al Señor de Teteqaqa”, son sus *rantin* o sus sustitutos y portavoces. Los mayordomos deben atenderlos redistribuyendo los bienes acumulados porque tienen la expectativa que el Señor devolverá con creces lo dado.

devotas y devotos, quienes se convierten en los receptores finales del *hau* materializado. La devolución del don en formas equivalentes por parte de los receptores y la transformación de los mismos por parte de los intermediarios, marcaría el punto culminante de la materialización de esos poderes y al mismo tiempo su refundación simbólica al ser devueltos a su fuente original, es decir a la Virgen. Los poderes regresan a su núcleo original una y otra vez para recomponerse, reconstituirse y renovarse.

La *hurk'a* permite entrever el establecimiento y la realización de un compromiso de reciprocidad, pero al mismo tiempo esta palabra, así como el acto mismo de *hurk'ar*, es una metáfora para señalar el hecho de que los poderes de las deidades no solo pueden materializarse, sino que además pueden circular e incrementarse entre las personas que participan de la reciprocidad y la redistribución. Si Mauss encontró una explicación metafísica solo para el acto de devolver, en esta tesis se plantea que la presencia metafísica, es decir el *hau* materializado, explica todo el proceso del intercambio ritual, desde el acto de dar hasta el de recibir, devolver, concentrar, compensar, transformar y redistribuir.

En síntesis, tanto poderes sociales como sagrados se transfieren y retroalimentan constantemente entre la Virgen (dadora original), los mayordomos (intermediarios) y los feligreses (receptores). Así mismo, la *hurk'a* no es solo la materialización del *hau* o de los poderes sagrados, sino también de los sociales, y sirve además como catalizador de la reciprocidad. La *hurk'a* es el *taonga* que describió Mauss, en tanto que el *hau* es la fecundidad, la fertilidad, la vitalidad, la productividad, es el principio vital representado en la Virgen. Vale decir que la devoción en lo sagrado y la materialización de sus poderes inherentes a través de la *hurk'a*, son las fuerzas primordiales que determinan la circulación de los dones dentro del sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco (Bonet y Pinedo, 2014).

#### **4. Los roles de género y los grupos complementarios**

Como se ha mencionado, los mayordomos tienen la tarea de concentrar

los bienes y servicios, y cuando estos son insuficientes, deben de compensarlos o incrementarlos para que puedan cubrir la demanda de la redistribución en términos de calidad y cantidad. Esta tarea recae de manera exclusiva en la mayordoma y sus asistentes mujeres, mientras que el mayordomo cumple, en este aspecto, un rol de representación política.

Cabe apuntar que los roles de género en los sistemas de cargos han sido abordados desde diversas perspectivas. Por ejemplo, Flores Lizama (2000: 199) enfatiza el rol de la mujer: ella se encarga de repartir la comida y la bebida porque conoce bien a los invitados, a los familiares y a los oferentes en sus distintos grados de importancia, ella lleva el registro de todo lo que va recibiendo y sabe a quién no debe dejar de atender en todo momento. Por su parte, Rozas y Calderón (2000: 241), consideran que las mujeres solventan el gasto, organizan la fiesta, etc., mientras que el varón es una figura decorativa, solo un representante político a quien no se le toma mucho en cuenta. Los varones no tienen capacidad de decisión como es el caso de su esposa que mantiene un status elevado durante la fiesta. Así también, Escalante y Alvarez (2001: 32), mencionan que el trabajo de la mayordoma, aunque no es visible, es fundamental en la organización de toda la fiesta. Ella encabeza las procesiones y está encargada de la atención y la recepción de los invitados. Todo está a cargo de ella. En cambio, para De La Cadena (2004: 258), “la figura central en la distribución de la comida y chicha o cerveza es la mayordoma, la esposa (o madre) mestiza ayudada por las mujeres de su familia –las comadres- y por sus vecinas. El mayordomo varón se sienta rodeado por sus pares, ocupándose en beber junto a ellos. Aunque ambos miembros de la pareja están presentes, la mujer tiene un rol protagonista en el protocolo ritual que, para las élites, es notoriamente transgresor de lo que se espera de una mujer decente [... porque] comen y beben tanto o más que los varones, gritado e incluso discutiendo, si se da el caso”.

¿Cómo se puede explicar estos roles de género y sus efectos en la reciprocidad y la redistribución? Para Rozas (1996: 66-68), la metáfora es uno de los caminos más directos para explicar los roles de género que se atribuyen tanto a varones y mujeres. Por ejemplo, entre los quechuas de Calca (Cusco –

Perú), las palabras *taqe* y *wayra*, que traducidas al español significan troje y viento, son metáforas de lo femenino y masculino respectivamente. Cuando nace el primogénito, si es mujer la denominan *taqe* y se emiten los siguientes comentarios: “nació taquesito”, (situación que es expresada con alegría) porque para un calqueño significa estabilidad, prosperidad, seguridad en diversos aspectos como el de la abundancia en las provisiones. En cambio, si la criatura es varón, se le asigna el apelativo de *wayra* (viento), *warak'a* o *wark'a* (honda, fuerza) como señal de inestabilidad, escasez, inseguridad, etc. Así, la labor de la mujer como *taqe* simboliza el ahorro, acumulación de riqueza y orden (concentración), mientras que el varón *wayra* simboliza gasto, pobreza, inestabilidad y desorden (dispersión).

En la festividad de La Linda, la mayordoma es una mujer adulta, casada y tiene como referente el manejo de su hogar: se encarga de comprar los insumos alimenticios, los almacena, los transforma en alimentos y los sirve en forma dosificada entre sus integrantes. El mayordomo, también adulto, tiene como referente la manutención económica de su hogar y la representación del mismo. Cuando ambos cumplen su función de mayordomos, solo tienen que extender sus roles sociales y de género. La mayordoma se encarga de concentrar los bienes, incrementarlos o compensarlos, transformarlos y luego redistribuirlos, mientras que el mayordomo es el representante político, el que da la cara en el exterior, el que convoca a sus amigos y conocidos y, por ende, el que no mide ni calcula en ofrecimientos y repartición de dones. La mayordoma simboliza lo interno, lo local, la concentración y el incremento, mientras que el mayordomo lo externo, lo global, la dispersión y lo escaso. También puede ser que una es la fecundidad, la fertilidad y el otro es la productividad, y ambos son la vitalidad, el hálito vital.

Sin embargo, para que la reciprocidad o la circulación de bienes y servicios con su respectivo incremento tenga sentido, es decir, funcione como tal, es necesario que ambos, mayordoma y mayordomo, y lo que simbolizan, estén unidos, complementados, o como proponen Rozas (2005) y Carmona (2006), que se conviertan en uno, como decir “dos en uno”. Solo de esta forma transfigurada, unitaria, podrían asumir el rol de intermediarios de los poderes

sagrados de la Virgen Inmaculada y dar forma y sentido a la reciprocidad y la redistribución de bienes y servicios. En pocas palabras, los mayordomos son la expresión concreta de la complementariedad, y solo a partir de este principio se puede concebir la vida y su reproducción, la reciprocidad y la redistribución.

¿Pero qué pasa si los mayordomos no son una pareja de casados, y más bien son padre e hija, madre e hija o cualquier otra combinación? De hecho, esto se ha dado en la festividad de La Linda, incluso hubo un cargo con tres mayordomos: una pareja de esposos y su hija. A primera vista esto podría contradecir la clásica complementariedad basada en la diferencia de género. Pero los mayordomos, sea cual fuere la combinación de número y sexo, se organizan en grupos complementarios. Un grupo, de preferencia formado por mujeres, cumplirá el rol asignado al género femenino, mientras que el otro, de preferencia formado por varones, cumplirá el rol asignado al género masculino. Así dispuestos, ambos dan forma y sentido a la reproducción y producción de bienes y servicios. Desde esta perspectiva, no habría porqué resaltar o sobreponer el rol del varón o de la mujer, o disminuir un rol de género respecto al otro. Cada uno cumple su función simbólica. Cada uno es experto en su especialidad, en lo que le corresponde, sin que una función sea más relevante que la otra. Así, para preservar el principio de complementariedad o el de vitalidad, los límites de los roles de género (sin importar el sexo) están estrictamente consignados, mas no jerarquizados.

## **B. El prestigio y los vínculos socio-religiosos**

Se ha considerado a “La Linda” como la dadora original, a los mayordomos como los intermediarios o dadores iniciales y, finalmente, se tiene a los receptores del don inicial, es decir, a las devotas y devotos permanentes y a la red social ligada a los mayordomos. Los receptores del don inicial tienen la obligación de devolver un don igual o equivalente para continuar con la expansión de la reciprocidad. En este punto se podría afirmar que la devoción en los poderes específicos de la Virgen es la razón principal que impulsa a los receptores a devolver un don, pero sería una explicación incompleta. Para tener una visión holística, es necesario adentrarse en la configuración del

prestigio y la constitución de los vínculos socio-religiosos.

Marcel Mauss (1971), identificó dos tipos de *prestaciones totales*, las *agonísticas* o *gladiatorias* y las *no agonísticas* o *no gladiatorias*. El *Potlach* es el mejor ejemplo para el primer tipo de prestación, donde el jefe anfitrión, para mostrar su prestigio y poder, destruye los obsequios y bienes que le entregaron y no escatima en otorgar favores y convidar alimentos y bebida. En nuestro medio, el sistema de cargos o mayordomías sería el tipo de prestación que Mauss llamaría no agonístico o no gladiatorio, ya que los mayordomos, para mostrar o mantener su prestigio y poder, no destruyen los bienes que les entregaron, sino que más bien se acumulan y transforman para luego redistribuirlos, pero en un ambiente de fe, devoción y algarabía. El enfrentamiento -o mejor dicho la competencia- por alcanzar, demostrar o ratificar el prestigio y el poder se dan a través de la capacidad de articular redes sociales productivas y de gestionar apropiadamente los dones, es decir, de cómo la red familiar y social imbuida en la prestación da, recibe, devuelve, concentra, compensa, transforma y redistribuye los bienes y servicios.

La primera variable que se desarrollará en este título es el prestigio. Mauss (1971) lo relaciona con el honor, y aunque no hace un deslinde conceptual ni desarrolla el alcance de ambos, al parecer son dos de los aspectos más importantes que permiten la circulación de los dones, ya que los componentes de la reciprocidad (dar, recibir y devolver) no sólo podrían explicarse con la fuerza religiosa del *hau*, sino además con la intervención del prestigio y del honor como fuerzas sociales.

La segunda variable que se tomará en cuenta es el vínculo social y religioso que se construye entre la Virgen, los mayordomos y las devotas y devotos. Esta variable no fue desarrollada por Mauss, pero se ha hecho evidente en el sistema de cargos o mayordomías; es más, su consideración permite entender el impulso que toma la reciprocidad para convertirse en un sistema redistributivo.

En concreto, tanto el prestigio como los vínculos socio-religiosos están íntimamente relacionados y su funcionamiento responde a una necesidad

social y a la vez transcendental: la de poner en marcha la reciprocidad y la redistribución de poderes sagrados, de bienes y de servicios.

### **1. El prestigio**

A los componentes sagrados de reproducción, fecundidad, vitalidad y fertilidad que son transferidos a los mayordomos, hay que agregar el componente sociocultural, es decir, aquellos elementos que simbolizan la posición social (estatus), el prestigio o el honor, la responsabilidad e incluso la identidad.

Para Mauss (1971: 170; 210), el prestigio condiciona todas las etapas de la reciprocidad de dones. Dar es imperativo para conservar el prestigio y mantener el rango. Quien no da se arriesga a perder su prestigio, y perder el prestigio es “perder el alma”, “perder la cara”. No recibir un don es quedar rebajado, es “perder el peso” del nombre, es declararse vencido. No devolver un don sería convertirse en esclavo de la deuda, el infractor pierde su rango, su cualidad de hombre libre.

La búsqueda, la obtención y el mantenimiento del prestigio dentro del sistema de cargos fue un tema ampliamente desarrollado en diversos estudios.<sup>44</sup> Por ejemplo, Salles (1995: 40) refiere que luego de ejercer el cargo, los ex mayordomos no solo sienten que han profundizado sus relaciones sociales, sino que además sus vecinos, los feligreses y los sacerdotes los ven con más respeto y los tratan con mayor amabilidad. De La Cadena (2004: 263) va por el mismo sentido al afirmar que las mayordomías, un espacio social reservado para los cusqueños de clase popular, permiten acumular respeto como respuesta a la discriminación de otros sectores. Además, los mayordomos, a través de las mayordomías, acumulan capital simbólico para hacer visible su diferencia racial o cultural (Ibíd.: 282). En cambio, Escalante y Álvarez (2001: 5) refieren que las personas aceptan ser mayordomos por su

---

<sup>44</sup> Uno de los clásicos es Frank Cancian (1965), *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan* (California: Stanford University Press).

devoción y el deseo de alcanzar notoriedad y prestigio social. Entre otras razones se incluyen el deseo de salir de la pobreza, buscar ascenso social y el temor al castigo de la deidad (Ibíd.: 87-113). Para Carlsen (1999), las personas que realizan gastos económicos en los cargos reciben compensación en forma de prestigio. Esta compensación puede ser meramente simbólica, sin embargo, dentro de las comunidades indígenas el prestigio y el respeto tienen un valor real y reconocido. Finalmente, Huayhuaca (1988) describe así al mayordomo de las festividades del Corpus Christi cusqueño:

“Es creencia generalizada que, quienes han hecho el *cargo*, gozan en lo posterior de cierto prestigio, respeto y aprecio dentro de su comunidad, y son bien vistos por los demás miembros. Se hallan en un estado de satisfacción indescriptible, henchidos de vanidad y creen estar por encima de los demás, acompañándoles el orgullo de haber cumplido con la Virgen o el Santo de su devoción; creyéndose en un nivel superior, cuanto más suntuosa y cara ha sido la fiesta por él ofrecida. En suma, consiguen ascenso social, hacia el poder, el prestigio o el honor, y que su parroquia quede bien representada en la festividad” (Huayhuaca, 1988: 180).

En el sistema de cargos de la festividad de La Linda, los mayordomos, por el solo hecho de haber sido elegidos como tales, detentan un alto prestigio respecto a los demás participantes. Sin embargo, este prestigio debe ser mantenido o consolidado durante todos los momentos rituales. Los mayordomos tienen que estar a la altura de la festividad de La Linda y mostrar alta responsabilidad: Deben convocar a sus familiares y amigos como soporte social, deben comprar insumos de calidad para hacer la *hurk'a*, deben *hurk'ar* apropiadamente, deben recolectar los insumos con anticipación, deben transformar los insumos en variedad de alimentos y bebidas, deben atender con amabilidad a los devotos y asistentes, deben redistribuir los bienes y servicios en abundancia y calidad, deben representar a La Linda y a toda la festividad, deben elegir a sus sucesores y aconsejarlos, y deben asistir a la festividad en fechas posteriores.

De acuerdo a cómo lleven a cabo las funciones que competen a su investidura, serán dignos de su prestigio o al revés, caerán en el desprestigio.

En el sistema de cargos o mayordomías, el prestigio y el honor se afirman cuando todos los bienes y servicios son dados y redistribuidos de manera adecuada en términos de calidad, cantidad, puntualidad y amabilidad. Una devota comentó:

“¿Cuándo estamos frente a un Buen Cargo? Yo creo que cuando hay devoción, cuando se demuestra devoción, hay entusiasmos, alegría y la mayoría de los *hurk'ados* afrontan o cumplen; ese es un buen cargo ¿no? El buen cargo se demuestra con la alegría, alegría contagiante, buena música; la música es un papel preponderante en la fiesta de ese tipo; una buena banda, una buena orquesta es importante. La comida, el *chiri uchu* clásico, que esté bien preparado, que esté bien servido, a eso se le aumenta otras cosas ¿no? Para más tarde otro plato y así a lo que se puede ¿no?; sus cócteles, o sea, servirles bien” (H.D., 64 años, devota permanente. Entrevista realizada el 02/11/2003).

Pero ¿Quiénes determinan las reglas, las normas y los procedimientos de distribución y redistribución de los bienes y servicios? ¿Quiénes evalúan el desempeño y la responsabilidad de los mayordomos? ¿Quiénes, al final, deciden si los mayordomos son merecedores del prestigio que detentan o quieren alcanzar? Estas personas son las devotas permanentes, los mayordomos pasados y los participantes eventuales. Ya se mencionó que ni el clero católico ni los cargadores del anda de la Virgen participan de la reciprocidad, así que su rol como evaluadores del prestigio es irrelevante.

El núcleo de devotas permanentes es el grupo que más influye en la dotación del prestigio (o desprestigio) de los mayordomos. Ellas mantienen el estatus de “fundadoras de la festividad”, y esto les provee una autoridad indiscutible basada en su experiencia. Son además las depositarias de la tradición festiva, son las reguladoras de la festividad y de sus procedimientos. Incluso su cercanía o su vínculo con La Linda las convierte en voceras de Ésta, en sus interlocutoras. En estos aspectos reside su prestigio.

“La crítica es: en su año ha hecho bien, en su año no ha hecho bien. La señora Clara que hable, que la señora Clara que diga, la señora Clara, la señora Clara me llaman y quieren que opine. No ha habido buena jarana dicen,

porque a la gente les gusta que les den comida, bebidas y eso le agrada a la gente y por más que a todos les den comida, bebida siempre hay críticas y dicen: “Ay, no me han atendido bien, a mí me han servido esto, a mí lo otro, a mí sí a mí no”, pero así festejamos a la Virgen” (C.G. (†), 75 años, devota fundadora. Entrevista realizada el 17/09/2003).

Los mayordomos pasados también influyen en la dotación del prestigio, ya que tienen experiencia en el cargo y pueden opinar sobre su desenvolvimiento, además, deben resguardar su prestigio alcanzado de los “mayordomos postulantes” al prestigio. Un devoto permanente comentó así la competencia entre mayordomos:

“[La competencia] empieza con las misas de novena, el primer *misayoq* de repente ofrece después de la misa un lechón ¿no?, entonces, pobrecito el segundo *misayoq*, está comprometido a llevar otro lechón o un adobo o un asado o un *chiri uchu* o cualquier otra cosa y quedar bien o quedar a la par o quedar mal llevando un pedazo de torta con su ponche [...] la gente critica eso y dice: “oye, fulana de tal sirvió tal cosa y fulano de tal solo alcanzó tal cosa, ay, en vano hemos venido a esta misa” (C.C., 56 años, ex mayordomo. Entrevista realizada el 22/10/2003).

Los participantes eventuales, por lo general ligados a los mayordomos de turno, también elevan o deponen el prestigio de los mayordomos, aunque no de forma determinante como sí lo hacen los anteriores grupos.

Pero ¿Cómo se atribuye el prestigio a los mayordomos? ¿Cómo saben los mayordomos que han alcanzado o consolidado su prestigio? La sentencia es la opinión. Le Bon (2005: 97) escribió: “Si las opiniones propagadas mediante la afirmación, la repetición o el contagio poseen un gran poder, concluyen por adquirir aquel poder misterioso que designamos como prestigio”. Son los comentarios abiertos y aquellos murmurados los que determinan el prestigio o el desprestigio de los mayordomos. Una mayordoma pasada, comentó así el desenvolvimiento de una fiesta de recepción:

“[...] Por ejemplo el comentario de una fiesta de cargo de Corpus, cuando pasó V.H., dicen que ha sido bastante frío: a las cinco de la tarde no había nada, la gente se moría de hambre, ya a las seis de la tarde nos trajeron

-habían ido a comprar a una picantería- pero éramos poquísimos, habríamos estado nomás unas cincuenta personas porque la gente se iba de hambre, no había atención, y trajo tallarín al horno que habían comprado y empezaron a repartir, y a las ocho de la noche recién trajeron el *chiri uchu* ¿por qué? Porque a la esposa de [...] le habían dado y ella se demoró y ha tenido problemas, creo que le han incumplido, no sé qué cosas, bueno, hubo problemas ¿ya? Y llegó [la comida] a las ocho de la noche y han hablado, decían “ay, cómo es posible, que esto que el otro, pensamos que era una persona pudiente, que era una persona que tenía que dar el mismo tratamiento como los demás cargos”, así los comentarios ¿no?, de todo, faltó cerveza, faltó todo ¿no?” (S.G., 50 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 09/07/2003).

En una oportunidad, La Linda de la Catedral salió en procesión sin banda de músicos. Los mayordomos recibieron la noticia de que su *hurk'a* había fallado. Una de las devotas comentó en voz alta: “Unos aprendices están pasando el cargo, están malogrando el cargo sin banda. ¿Qué se han creído? ¡Para qué sacan a la Virgen así!”. Inmediatamente, ella misma, apoyada por las demás devotas y devotos, consiguió una banda de músicos y La Linda pudo continuar su recorrido hasta la Catedral.

Los comentarios son de toda índole y abarcan todos los aspectos de la festividad. La fuente primordial de los mismos es la comparación. Las devotas, los mayordomos pasados y los participantes, como dadores del prestigio, marcan puntos de referencia que les permitan comparar un cargo con otro. Por ejemplo, se tienen en la memoria aquellos cargos que hicieron personalidades o autoridades locales, en donde las funciones de los mayordomos y la organización de la festividad en general destacó por la devoción manifestada y la manera adecuada en que se redistribuyeron los bienes y servicios. Este es un punto de referencia y de comparación para medir el cargo que se lleva a cabo en el momento o los posteriores. Un devoto permanente comentó así el resultado de un cargo:

“[...] En qué momento fue la falla, hasta la misa, la procesión, todo estaba bonito, la recepción ha sido en el Giardino<sup>45</sup> y nosotros hemos estado sentados como una hora, una hora y cuarto creo, no había ni bocaditos, no había ni... qué le digo, pisco sauer, de repente un aperitivo, eso faltó y las señoras inclusive fueron a comprar sus galletas, a tomar sus gaseositas [...] es que a veces por un pequeño detalle uno queda mal, entonces, para mí ha sido maravilloso así en forma general, quitándole los pequeños inconvenientes... Después ha sido bonita la fiesta, ha habido buena música, se ha bailado bien y ojalá que el resto de los hermanos tengan que hacer un poco mejor, sin fallas ya [...]” (B.F., 54 años, devoto permanente. Entrevista realizada el 16/12/2003).

Las opiniones y comentarios tienen la finalidad de evaluar el modo en que cumplen su función los mayordomos y, en la medida en que éstos hayan alcanzado el punto de referencia, se les otorgará el reconocimiento respectivo. Durante una fiesta de recepción, el mayordomo de cargo dijo en su discurso final:

“[...] De alguna manera se paga lo que es el noviciado; nosotros no teníamos idea de cómo hacer, de cómo llevar a cabo todo esto, pero la buena voluntad de todos ustedes y de todos los amigos han hecho que de alguna forma, ojalá, hayamos aprobado siquiera con once; de no ser así habrá que repetir el [próximo] año... [risas]”. (D.F., 64 años, mayordomo de turno. Grabación realizada el 19/06/2003).

Por otro lado, los mayordomos, aún su investidura y funciones, tienen un poder e influencia limitados en la festividad. Por su forma, este poder es temporal pero efectivo en asuntos que les competen, como elegir la calidad y cantidad de los insumos que componen la *hurk'a*; elegir a quién *hurk'ar* y cómo hacerlo; elegir a quién colocar los detentes, hayan o no cumplido con su *hurk'a*; contratar o *hurk'ar* a la banda de músicos y a grupos de danzas tradicionales para acompañar a la Virgen en la procesión; invitar a la fiesta de recepción a sus familiares, amigos y allegados; elegir la forma y las condiciones de

---

<sup>45</sup> Quinta Restaurant Turístico el Giardino, Alameda Pachacútec, Línea Férrea 425. (Telefónica, 2003-2004: 127)

redistribuir los bienes y servicios; contratar o *hurk'ar* una o dos orquestas para la fiesta de recepción y; finalmente, elegir a sus sucesores. Estas atribuciones les son permitidas en cuanto coincidan con tres aspectos: 1) Con la finalidad del ritual, que en síntesis es reafirmar la devoción en La Linda y mantener el prestigio social de sus devotas y de la festividad en sí. 2) Con la estructura ritual (momentos rituales) y social (participantes del ritual) previamente establecida, en donde además se indican roles y funciones específicas. 3) Con los valores y normas consuetudinarias guardadas y reguladas por las fundadoras del ritual y el resto de devotas permanentes.

El poder e influencia de los mayordomos disminuye en tanto estiren o rompan las normas establecidas. Básicamente contravenir las normas es un camino seguro al desprestigio. Pero pueden ejercer poder e influencia en el espacio y tiempo que se les permite.

Sin embargo, este poder e influencia no siempre concuerda con todos. Una mayordoma comentó así un altercado que tuvo con un devoto:

“En la Plaza de Armas había banda, pero habían mis sicuris que habían llegado de Juliaca, de Puno; dos grupos yo tenía de música de Puno, más la banda de acá eran tres grupos y, se me acerca un señor y me dice: “Señora, ¿qué tiene que ver la música de Puno en esta procesión?”- “Tiene que ver mi querido caballero” le digo “¿Por qué?” “Mi esposo ha sido puneño y tengo hijos puneños también y así que son mis ahijados, son mis compadres, son mis conocidos los que están llegando a hacerme el favor de hacerme buena música para la Virgen ¿Usted va a prohibir? -le dije- No sería posible, no sería correcto, así es caballero”; calladito se dio media vuelta y se fue, “Y no se vaya Ud. a amargar -le dije- vaya nomás a mi casa, va usted a comer una cosa rica” le dije. Hay gente imprudente, si están viniendo desde muy lejos, no los voy devolver ni les voy a dejar ¿dónde? Ellos hacían bulla y con más fuerza tocaban, ellos son así y me decían: “Mamita hemos venido a acompañarte” “¿Cuántos músicos son?” “Veinte, treinta” “Bueno, qué vamos a hacer, vengan nomás” les decía “¿Nos aceptas en tu grupo si o no?” “Claro, si están llegando de tan lejos”. (H.D., 64 años, ex mayordoma. Entrevista realizada el 02/11/2003).

Ese poder e influencia manifestados tienen la finalidad de acrecentar o consolidar el prestigio de los mayordomos, ya que sus preferencias se imponen –en un rango limitado- a los demás participantes del ritual.

En una oportunidad, durante la fiesta de recepción, los mayordomos de turno eligieron a sus sucesores de entre los asistentes, y éstos a su vez eligieron a otros sucesores, y éstos a su vez hicieron lo mismo. Esto fue algo completamente inusitado, sin embargo, no hubo mayor desacuerdo porque se habían asegurado mayordomos para la Linda por tres años consecutivos. Desde luego, toda la secuencia de nuevos mayordomos pertenecía al mismo grupo social de amigos y familiares. Fue evidente que un grupo interrelacionado por vínculos de parentesco y amistad estaba asegurando su permanencia en el ritual y al mismo tiempo evitando que otros grupos rivales o extraños se posicionen. Circular el cargo dentro de su propio grupo les permitiría mantener el poder ritual, su prestigio, su reconocimiento y disfrutar de los beneficios de la redistribución de dones por un tiempo prolongado.

Ahora bien, respecto a los ex mayordomos, su prestigio no es permanente, no se mantiene en el tiempo. Su prestigio prevalece mientras se recuerde la grandiosidad de su cargo, y a la inversa, se desvanece cuando la memoria evoca un cargo mejor. Asimismo, seguirán teniendo prestigio mientras el grupo de devotas los recuerde y el círculo social asociado a ellos prevalezca en la festividad.

En suma, el prestigio de los mayordomos y su permanencia en el tiempo está determinado por su capacidad de dar, concentrar, compensar, transformar y redistribuir tanto los poderes sagrados que representa la Virgen Inmaculada como los bienes y servicios otorgados. Este es el poder de los mayordomos y los límites de su influencia en la festividad.

Pero ¿En qué se basa el poder de los demás participantes del ritual para determinar el prestigio o el desprestigio de los mayordomos? ¿Qué tienen en común devotas y devotos permanentes, mayordomos pasados y asistentes eventuales? Ellos son los receptores del don y, por ende, asumen el

compromiso de devolver una instancia igual o equivalente a los mayordomos.

Mauss (1971: 170; 210) escribió que no conviene negarse a recibir un don pues esto pone de manifiesto que se tiene miedo a devolver y quedar “rebajado”. Es “perder el peso” de su nombre, es proclamarse vencido o vencedor en algunos casos. Incluso, negarse a recibir es negar la proposición de una alianza, de una comunión. Negarse a recibir una *hurk’a* no es común dentro de la fiesta de La Linda. Las devotas permanentes nunca negarán una *hurk’a*, porque tienen relaciones recíprocas con la Virgen basadas en la devoción y en la fe; esta situación las compromete con la Virgen y con los mayordomos. Negar una *hurk’a* sería retar y faltar a ese compromiso a la vez divino y social. En ese sentido, los mayordomos imponen el tipo y la cantidad de los bienes a devolver gracias a su estatus y al poder sagrado de la Virgen. Las devotas solo aceptan su compromiso de recibir y devolver. El consenso es inmediato, no existe negociación. El único poder de las devotas es elegir la calidad del bien o servicio a devolver. Desde luego, los mayordomos esperan que los bienes devueltos sean de la mayor calidad y las devotas determinarán ello según sus posibilidades económicas, el grado de generosidad y el interés en buscar o mantener su prestigio.

Los devotos eventuales y participantes no devotos posiblemente negarán una *hurk’a*, porque no tienen compromisos permanentes ni recíprocos con la Virgen Inmaculada Concepción, por ende, el temor a las represalias divinas no existe; sin embargo, negar una *hurk’a* implica deteriorar la relación de parentesco afín y ritual y la afinidad amical productiva que ofrecen los mayordomos. Aceptada la *hurk’a*, el poder de este grupo reside no sólo en elegir la calidad del don a devolver, sino también la cantidad a devolver. Al igual que en el grupo anterior, los mayordomos esperan que los bienes devueltos sean de la mayor calidad y cantidad, y esto dependerá de la voluntad de los *hurk’ados*.

No devolver un don implicaría ser destruido socialmente. Se pierde la “cara” para siempre si no se devuelven los valores equivalentes. El que no cumple es esclavo de la deuda, pierde su rango, su cualidad de hombre libre. Asimismo, la obligación que se tiene para devolver obliga al plazo –Mauss lo

llama crédito-, y el plazo permite devolver con mayor entusiasmo y pomposidad. Firth (1959: 421) enfatiza el miedo al castigo por no retribuir un don, puesto que en realidad se tiene miedo a las sanciones sociales y al resquebrajamiento de las relaciones económicas, del prestigio y del poder. Para Sahlins (1983: 180-187), la devolución del don es un asunto moral; no devolverlo sería quedar expuesto a ataques justificados, ya que los beneficios sociales y sagrados de un don deben ser devueltos a su fuente original para que pueda ser mantenida como fuente.

Así, las devotas y devotos, los ex mayordomos y los asistentes eventuales no solo reciben la *hurk'a*, sino que además devuelven dones equivalentes. El poder de opinar –que no es otro que el de otorgar prestigio- se desprende de la facultad que tienen de recibir y devolver: En tanto hayan aceptado su *hurk'a* y devuelto su compromiso de forma apropiada, pueden emitir su opinión y sentenciar a los mayordomos.

Ante ello, la respuesta de los mayordomos es romper el *tabú de la explicitación* que protege a los contra dones mediante la difusión oral de una serie de *eufemismos*. Bourdieu (1999: 164-168) menciona que una de las características de los “intercambios simbólicos” (léase reciprocidad) es el *tabú de la explicitación* cuya forma por antonomasia es el precio. Decir el valor monetario del obsequio significa destruir el intercambio. En el intercambio de obsequios, el precio ha de quedar dentro de lo implícito. Es como si la gente se pusiera de acuerdo para evitar mencionar el precio o el valor de los bienes obsequiados, y rechazar la lógica del precio es una manera de rechazar el cálculo y la calculabilidad. Pero el precio, si no se deja en el plano implícito, se anuncia mediante *eufemismos*, es decir en un lenguaje de denegación. El eufemismo es lo que permite decirlo todo diciendo lo que no se dice, lo que permite nombrar lo innombrable. La revelación de la verdad del precio de los bienes –continúa Bourdieu- es una práctica derivada a las mujeres, ellas remiten constantemente el verdadero precio del bien y los plazos de vencimiento a sus beneficiados.

En el sistema de cargos o mayordomías los eufemismos son comunes. Por ejemplo, muchas veces las mayordomas son quienes lideran las

negociaciones en la *hurk'a* y tratan de influir -a través de metáforas, comentarios, comparaciones e indirectas- en los receptores para que devuelvan bienes y servicios adecuados. Asimismo, será la mayordoma quien evaluará la pertinencia del don devuelto y comentará de manera abierta o solapada su dictamen a sus allegadas. Esto es como encender una mecha en un reguero de pólvora.

En síntesis, en el sistema de cargos la calidad y la cantidad del bien dado, devuelto y redistribuido son los termómetros del prestigio. Son además los termómetros de la fe, de la devoción y del valor que se tiene a la amistad y a las relaciones sociales en general. Así también, la develación del precio de los dones entre mayordomas por un lado, y las devotas, las ex mayordomas y las participantes eventuales por otro, es el contrapeso perfecto de la dotación o negación del prestigio. En el contrafuego de opiniones sobre el precio, la calidad y la cantidad de los bienes y servicios recíprocos y redistribuidos, nace el prestigio o su negación.

## **2. Los vínculos socio-religiosos**

En el sistema de cargos o mayordomías, la consolidación del prestigio y toda la estructura de la reciprocidad no tendrían sentido ni serían posibles sin la construcción de vínculos sociales y religiosos entre La Linda, los mayordomos y los feligreses. La capacidad de articular, generar y fortalecer estos vínculos es el punto base, es el soporte y al mismo tiempo el resorte de la estructura del sistema de cargos o mayordomías.

Para construir el vínculo, los mayordomos acuden primero a su familia, que es el ámbito interno, local, y luego a sus redes sociales, que es el espacio externo, global.

El primer grupo al que recurren los mayordomos es a su familia nuclear, “el grupo más solidario” a decir de Lambert (1980: 38), conformado por los padres e hijos, los *siblings* (hermanos y hermanas) y los primos en primer grado. Luego acuden a su familia afín, integrada por la parentela más sus cónyuges. Finalmente solicitan el apoyo de sus parientes rituales o espirituales,

constituidos por sus compadres y comadres y sus ahijados y ahijadas.<sup>46</sup>

Salles (1995: 26) encontró que el hecho de pertenecer a una familia de estrechos vínculos con la parentela y amplias redes de relación es crucial para el ejercicio y el éxito de determinadas funciones de los mayordomos. El cargo de mayordomo puede ser asumido individualmente —por el jefe de la casa, su señora o la pareja en su conjunto— pero es familiarmente ejercido, esto quiere decir que, en general, los hijos e hijas y también distintos tipos de parientes colaboran. Sin embargo, Lambert (1980) considera que algunos parientes ayudan más que otros. Casi todos pueden activar libremente algunas de sus relaciones de parentesco consanguíneo, afín o ritual y dejar de lado otras. Sin embargo, muchos parientes cercanos, cuya relación podría estar inactiva en la cotidianeidad, asisten a los rituales más importantes de sus parientes, como defunciones, matrimonios, cumpleaños, aniversarios, cargos, bautizos, confirmaciones, etc. No solo eso, sino que apoyan en el costeo y preparación de las fiestas, ya que no hacerlo sería negar el lazo de parentesco. Cuando cooperan, frecuentemente o rara vez, siempre lo hacen como representantes de las unidades domésticas y no en calidad de individuos (Lambert, 1980: 38-39).

En el caso de la festividad de La Linda, los mayordomos piden el apoyo solidario de su familia nuclear sin la necesidad de *hurk'arlos*, ya que prima la interdependencia y la fortaleza de los vínculos de consanguineidad basados en obligaciones recíprocas internas.

Con la familia afín, la situación es diferente. La forma de solicitar apoyo dependerá del estado en que se encuentren las relaciones de parentesco: si están inactivas o distantes, bastará una solicitud verbal para “refrescar” el vínculo, aunque a veces esto no es necesario, ya que los parientes ofrecen voluntariamente su fuerza de trabajo, dinero, bienes y servicios a los mayordomos. Pero si la distancia ha sido una constante y la inacción

---

<sup>46</sup> También se acude a la fuerza de trabajo de las empleadas de hogar, pero sólo como apoyo a la red familiar.

permanente, entonces se recurre a la *hurk'a*. Así por ejemplo, si los mayordomos se acuerdan de un primo lejano o lo encuentran de casualidad, entonces lo *hurk'an*. De esta manera el pariente no solo se reincorpora al círculo familiar, sino que además es “jalado” o incluido al círculo de la reciprocidad y la redistribución.

En el caso de la familia ritual, la solicitud de apoyo difiere de acuerdo a la jerarquía social de los mayordomos respecto a sus compadres y ahijados. Cuando los mayordomos pertenecen a un estrato social más alto, consiguen apoyo inmediato a través de una solicitud directa, sin importar el estado –activo o inactivo- de las relaciones de parentesco. En cambio, si los parientes rituales y los mayordomos mantienen una jerarquía similar, por lo general la solicitud de apoyo se hará a través de la *hurk'a*, aunque las relaciones de parentesco estén activas o inactivas. Finalmente, si los mayordomos son de menor jerarquía que sus parientes rituales, la *hurk'a* es prácticamente un requisito obligatorio.

De esta forma, se puede afirmar que los mayordomos solicitan o reciben de su familia nuclear lo que Sahlins (1983) llamó “reciprocidad generalizada”. Malinowsky la denominó “don puro”. En la cosmovisión espiritual del mundo quechua andino contemporáneo su equivalente podría ser el “*ayni perfecto*”, aquella reciprocidad generosa que se practica en el *Hanaq Pacha* (mundo superior), donde habitan Dios, los santos y los Inkas, y a través de la cual se produce el *samiy* o “energía ligera” (Núñez del Prado, 2003). La Virgen Inmaculada Concepción, habitante del *Hanaq Pacha*, no solo practica el “*ayni perfecto*” entre sus iguales, también lo hace con sus devotos y devotas, proporcionándoles, compartiendo o transfiriendo el poder de la concepción, la maternidad, la reproducción, la fecundidad y la fertilidad, dado que existe entre éstos y Aquélla una relación directa, cercana y familiar. Para este tipo de *ayni* no se requiere de la *hurk'a*. La Linda, como dadora original, es la predicadora de la reciprocidad perfecta.

Pero el “*ayni perfecto*”, esa forma generosa que fluye sin tomar en cuenta la posición social de los receptores (basta su condición humana) y que además no exige –mas confía plenamente en ello- devolución ni intereses, se convierte en “*imperfecto*”, y hasta en “*chhalay*” (intercambio egoísta y

mezquino), a medida que los poderes sagrados son captados o intermediados por seres humanos que, apegados a su condición social, a su estatus, a su jerarquía y a todos sus poderes, tratan de alcanzar, conservar o extender sus privilegios y categorías. Esto convierte a la *hurk'a*, manifestación concreta de los poderes divinos, en el vehículo que los mayordomos utilizan para incluir o excluir deliberadamente a unos y a otros del círculo de la reciprocidad y la redistribución.

Los mayordomos, al “jalar” a sus familiares al sistema de cargos, fortalecen, articulan, dinamizan y oxigenan sus vínculos de parentesco en el ámbito interno, en el círculo familiar. Antes de dar el salto hacia el exterior es necesario consolidar los vínculos internos. Según Lambert (1980: 40-41), aunque las autoridades político religiosas cuentan con sus parientes y algunos amigos para que les ayuden a preparar y realizar la fiesta, algunos de los preparativos están más allá de la capacidad del pequeño círculo de parientes, así, el oferente recluta a todos sus parientes y compadres posibles en un tipo de *mink'a* (Lambert, 1980: 40-41). Al respecto Mayer (1980) escribió: “Esencialmente, los intercambios *minka* no son considerados como intercambios entre personas emparentadas, sino es más bien una relación recíproca que sirve para crear vínculos sociales” (Mayer, 1980: 441).

Los mayordomos, iniciadores de la reciprocidad y gestores de la redistribución, no solo necesitan apoyarse en su familia, sino que además requieren expandir sus redes sociales. Tanto para conseguir los elementos que componen la *hurk'a* como para prepararla, piden ayuda a su familia nuclear, afín y ritual. Este es el primer paso. Luego inician las *hurk'as* en forma paralela con amigos, compañeros de trabajo, con el grupo de devotas permanentes y con los ex mayordomos. En otras palabras, la construcción de vínculos sociales, su articulación y fortalecimiento, va del ámbito local al global, del familiar al social.

La *hurk'a* es la proposición de una alianza externa, no intrafamiliar; una alianza que permite salir y crecer en otros contextos que no están enmarcados por la familia. La *hurk'a* permite expandirse, colonizar, conquistar. La *hurk'a* es un portal hacia el exterior. Pero iniciar alianzas en el exterior no implica un salto

al vacío, es un procedimiento que toma en cuenta niveles de articulación social que aseguren la transacción. De esta forma, los mayordomos no *hurk'an* a cualquiera, sino a grupos que por seguro recibirán y devolverán el don de manera apropiada. Estos grupos son: su círculo de amigos más allegados, sus compañeros de trabajo, los devotos y devotas de La Linda, los ex mayordomos y “personas importantes”. Con ninguno de estos grupos hay pierde. El contrato ritual está asegurado. Muy pocos se niegan a recibir la *hurk'a*, y cuando esto pasa en realidad niegan el vínculo y la alianza que propone la reciprocidad.

“¿Qué pasa cuando una persona no cumple con su *hurk'a*? Bueno, creo que es un poco mal vista ¿no? En cierto modo pareciera, pero creo que estrictamente no se puede pedir su cumplimiento, porque es tan voluntario que a veces también se *hurk'a* por cinco cajas de cerveza y a la hora van cumpliendo con dos cajas, de todas maneras algo es algo. ¿Nadie le ha negado una *hurk'a*? No, no, sobre todo ese miramiento ¿no? Si no aceptara estaría quedando mal ¿no? Por la sociedad, pero no se obliga, pero más o menos se tantea a las personas posiblemente que van a acceder” (A.P., devoto permanente. Entrevista realizada el 31/10/2003).

Ahora bien, los mayordomos están obligados a *hurk'ar* al grupo de devotas permanentes, aunque no tengan ningún vínculo o acercamiento social. No hacerlo sería provocar consecuencias funestas. Serían aplastados por las opiniones y los comentarios. En cambio, hacerlo podría ser conveniente, ya que los mayordomos expandirían sus redes sociales y forjarían nuevos vínculos. Los mayordomos *hurk'an* a las devotas y devotos porque este grupo es el forjador de las actitudes, de los comportamientos y de los poderes específicos de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco, es, en suma y debido a ello, quien faculta el prestigio a los mayordomos. Fortalecer los vínculos sociales con las devotas en el marco de la reciprocidad y la redistribución, es fortalecer los vínculos religiosos con la Virgen. La *hurk'a* es a la vez la proposición de ese vínculo y su sello.

¿Pero acaso a los mayordomos no les bastaría acercarse al clero católico para tener la complacencia de la Virgen? Aún más ¿Acaso cualquier devoto o creyente no podría tener una relación directa con la Virgen y merecer

sus milagros? Son opciones completamente posibles, y de hecho cada devoto o creyente se acerca al clero y a la Virgen de forma directa. La Virgen y el clero están disponibles para los creyentes. Pero esta es una experiencia personal, individual, y en la sociedad cusqueña contemporánea el individualista está condenado a la austeridad y al desprestigio, mientras que lo social, lo externo, es la forma más adecuada de la realización personal.

El clero por sí mismo no podría facultar la circulación de los poderes sagrados de la deidad desde un ámbito personal hacia uno social, primero por la complejidad de su discurso teológico –el que además no permite agregados del catolicismo popular- y segundo porque no participa del círculo de la reciprocidad ni de la redistribución. Al encerrarse en su discurso y al auto excluirse de la reciprocidad, el clero es incapaz de ofrecer vínculos sociales productivos y prestigio social a las devotas y mayordomos de la Virgen. Así mismo, la propia Virgen es incapaz de transferir sus poderes a un ámbito social articulado, porque ella ofrece experiencias individuales, que por más reveladoras, sólo agruparían emociones coincidentes más no organizaciones sociales estructuradas y funcionales en base a la reciprocidad, la redistribución y el prestigio. La Virgen necesita de intermediarios capaces de difundir sus poderes y de responsabilizarse de la circulación de estos a toda una red social organizada, estructurada y dinámica. La reciprocidad y la redistribución son los vehículos del poder sagrado y permiten su circulación al ámbito social. La posesión del poder sagrado y su manipulación genera prestigio, evidencia vínculo cercano con la Virgen.

Por otra parte ¿A qué grupos los mayordomos pueden *hurk'ar* libremente? A sus amigos, compañeros de trabajo y “personas importantes”. Entre los mayordomos y sus amigos más allegados existe un vínculo perdurable que se gestó en el barrio, en el colegio, en la universidad y en otros espacios, por eso se puede recurrir a ellos en cualquier momento. Con los compañeros de trabajo hay un grado de confianza en caso que el mayordomo y el *hurk'ado* ocupen una posición laboral homogénea, pero también existe una relación jerárquica si uno es jefe y el otro empleado. En ambas situaciones la finalidad de la *hurk'a* es la misma: fortalecer el lazo, consolidar la alianza y,

porque no, asegurar la permanencia laboral o festejarla. Sin embargo, la *hurk'a* que hace el jefe al empleado no es otra cosa que la absolución de un compromiso, de una obligación basada en una relación jerárquica. En sentido inverso, la *hurk'a* al jefe es una carta de prestigio para el empleado. Por ejemplo, en una ocasión los mayordomos de cargo *hurk'aron* a su jefe, quien resultó ser el alcalde del Cusco. Éste asistió a la procesión y a la fiesta de recepción, y su presencia –muy comentada entre los asistentes- demostraba la capacidad de convocatoria de los mayordomos y las importantes redes sociales que podían construir debido a su posición social y laboral.

Esto lleva a los mayordomos acudir a otro grupo, al de las “personas importantes”, es decir, autoridades políticas (alcaldes, presidentes regionales, oficiales de la policía y del ejército), personalidades académicas y del mundo artístico (escritores, científicos sociales, médicos, dramaturgos, pintores, poetas) y gente famosa (jugadores de fútbol, presentadores de televisión, actores de cine). Es evidente que los mayordomos deben tener vínculos cercanos con personas de este grupo para poder iniciar la *hurk'a*. Una mayordoma comentó así la presencia de invitados especiales en su cargo:

“[...] vinieron diez parejas de España, vinieron escritores famosos, médicos -amigos de V.H., mi hijo mayor- con sus esposas, entonces vinieron para la fiesta de La Linda, por eso es que la recepción tuve que hacerla en el Club Cusco y como yo no conocía a las señoras del grupo de las que ya habían pasado su cargo, no tenía dónde ubicarlas, dónde vivían para repartir las invitaciones, así que otro tipo de gente fue al Club Cusco [...] Mis padres también fueron socios de este club y yo también soy socia ahora y con mi esposo que también era; de allí que nos atendieron bien, muy bien [...] Ahí hice la fiesta, la recepción principal, la Octava más bien aquí en la casa”. (H.D., 64 años, devota permanente. Entrevista realizada el 02/11/2003)

La cantidad y la categoría social de los asistentes a la fiesta de recepción son los termómetros de la “calidad” y la amplitud de relaciones sociales que los mayordomos poseen. En este momento ritual, la redistribución de bienes y servicios se expande hacia todos los asistentes, sin olvidar la categoría o la importancia que tiene cada persona o grupo en el ritual.

Ahora bien, los mayordomos no están obligados a *hurk'ar* a todas las personas que componen sus redes sociales. El vínculo es importante, pero este no determina a quién *hurk'ar*. Los mayordomos –sobre todo la mayordoma- luego de analizar y hacer un recuento de toda la red de amigos, conocidos, compañeros de trabajo y personas importantes con las que tienen vínculos, elaboran una lista de posibles candidatos a *hurk'ar*. Esta lista se ordena según la importancia que tiene una persona en la red social o la capacidad que tenga para incrementar la reciprocidad. Por ejemplo, una persona importante y con poder adquisitivo sin duda encabezaría esta lista. De esta forma, se tiene una lista de personas a quienes se debe *hurk'ar* según prioridad. A los que encabezan esta lista se les pedirá devolver los bienes y servicios más costosos y más importantes, ya que son personas “seguras”, confiables, honorables, responsables y por ende devolverán el don. Consecuentemente, a los que están al final de la lista se les pedirá devolver bienes y servicios de menor calidad y cantidad y que complementen a los primeros. Básicamente analizan quiénes pueden cumplir con su *hurk'a* (es decir devolverla apropiadamente) y quiénes pueden ofrecerles prestigio y prestancia. Bajo esta interpretación, habrá personas con quienes sí es necesario reciprocitar, habrá con quienes es probable reciprocitar y habrá con quienes no se llevará a cabo contraprestaciones.

Los mayordomos no tienen que *hurk'ar* a toda su red social, pero tratan de coparla lo más posible. La idea es invitar –mediante la *hurk'a*- a la mayor cantidad de personas que componen su red social, no sólo para fortalecer, consolidar o generar el vínculo socio-religioso, sino también para que todos disfruten o sean parte de la redistribución de poderes sagrados y de bienes y servicios.

“El *hurk'ar* a varias personas aporta con todo lo necesario para la fiesta; desde ropa para la Virgen, ciriones, la banda, la asistencia de los cargadores; después las misas durante la novena, entonces tiene que comprometer a las personas durante ese novenario y tiene que ser en forma conjunta, sólo así se puede llevar a cabo porque con una sola persona no se puede hacer nada, es muy difícil. Por eso a cuanto mayor número de *hurk'ados* mejor. ¿A quiénes se *hurk'a especialmente*? A las personas que puedan cumplir, ya más o menos se

da cuenta uno que son personas serias y devotas y también ya se les conoce por referencia para designar a esas personas. Y también como yo cumplo entonces me van *hurk'ando* de seguro tanto para fiesta de corpus Christi como para el Ocho de Diciembre. (A.P., devoto permanente. Entrevista realizada el 31/10/2003).

Pero ¿Acaso los mayordomos de La Linda, que tienen un estatus económico privilegiado, no podrían prescindir de sus redes sociales, no podrían prescindir de la *hurk'a* y anteponer la compra de bienes y el contrato de servicios? En efecto muchos mayordomos poseen los medios económicos. Y si quisieran demostrar su poder adquisitivo podrían comprar los bienes y contratar los servicios que se requieren sin necesidad de la *hurk'a*. Pero ningún mayordomo hace esto en la festividad de La Linda. Se podría decir que las normas consuetudinarias impiden esta opción, y sí, en efecto lo hacen, pero en parte. Pero hay otra razón sustancial: si los mayordomos contratan y compran todo, tendrían a su alrededor gente contratada y asalariada, es decir, conveniencias, intereses y obligaciones económicas, demostrando así su incapacidad de vivir en sociedad, de articular alianzas, de manejarlas, de usarlas, de recurrir a ellas; demostrando en pocas palabras que son incapaces de tener y mantener una “familia extensa”. Esto los vuelve pobres en el sentido social, ya que solo pueden comprar, vender y contratar, más no generar, crear, fortalecer y consolidar. Están condenados a morir de inanición social. Temple y Chabal (2003, Tomo I) escribieron:

“Lo que prima sobre el interés, es el honor, el valor de ser [...] En todo tiempo y lugar, el goce del honor se impone sobre el goce de los bienes materiales. De golpe, todo se da la vuelta. El prestigio esconde otra cosa que el tener. Esconde al ser. El prestigio es la magnificencia del ser. Y el tener mismo, en las sociedades de don, no es sino un adorno del ser... Entonces, bajo los emblemas, los escudos, los tesoros, los talismanes, las representaciones religiosas, las monedas de renombre, por doquier reina el *mana*, la fuerza del ser”.

Incluso en una festividad religiosa en donde la *hurk'a* es inexistente y el dinero de los mayordomos cubre todo, no se podría pensar en prescindir de las redes sociales y el fortalecimiento de los vínculos a través de los mecanismos

de la reciprocidad.

En síntesis, el sistema de cargos o mayordomías de la festividad de La Linda se sustenta en el fortalecimiento del vínculo socio-religioso entre la Virgen, los mayordomos y los feligreses. Este vínculo se construye a través del fortalecimiento de las relaciones de parentesco y la exploración de las redes sociales externas a la familia.

**Foto 17: Devotas cambiando a La Linda en su capilla**



Fotografía de Silvia Bonet, 26/Noviembre/2007.

**Foto 18: Concepción y maternidad**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2006.

**Foto 19: Porta estandartes de La Linda**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2006.

**Foto 20: Mayordomos de La Linda**



Fotografía de Silvia Bonet y Donaldo Pinedo, 08/Diciembre/2013.

**Foto 21: El poder de la Demanda y la intermediación de los mayordomos**



Fotografía de Carmen Macedo y Claudia Chacón, 08/Diciembre/2002.

**Foto 22: Mayordomos en la fiesta de recepción**



Fotografía de Carmen Macedo y Claudia Chacón, 08/Diciembre/2002.

**Foto 23: Algarabía y diversión para La Linda**



Fotografía de Carmen Macedo y Claudia Chacón, 08/Diciembre/2002.

**Foto 24: Devotos en la fiesta de recepción**



Fotografía de Carmen Macedo y Claudia Chacón, 08/Diciembre/2002.

**Foto 25: Detalle de La Linda Inmaculada**



Foto de Carmen Macedo y Claudia Chacón, 08/Diciembre/2002.

## CONCLUSIONES

- 1° Uno de los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco, es el conjunto de normas y discursos que pone de manifiesto el clero católico a través de las misas y novenas. Sin embargo, normas y discursos tienen un impacto medido en la consolidación de la fe y en la construcción de representaciones entre las devotas y devotos de la Virgen. Aún así, el clero, mediante un discurso más emotivo que teológico, más simbólico que realista, alimenta la fe de las devotas y devotos y norma varios de los momentos rituales de la festividad de la Virgen Inmaculada. La fe y la devoción permiten el salto de los poderes sagrados de la Virgen hacia el ámbito social.
- 2° Otro de los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías, es la reinterpretación de los poderes específicos de la Virgen y la dotación de una categoría social preferencial por parte de sus devotas y devotos.

Aparte de los atributos teológicos que explica el dogma de la Inmaculada Concepción de María, las devotas le otorgan otros poderes específicos a la Virgen. Esta reinterpretación se fundamenta en las características físicas visibles que tiene la imagen de la Virgen –fue esculpida como si estuviera embarazada- y en las vivencias personales de las devotas, quienes también son mujeres y madres. Así, la Virgen no sólo puede hacer milagros en los ámbitos de la concepción y la maternidad, sino que además sus poderes sagrados representan reproducción, fertilidad, fecundidad y vitalidad.

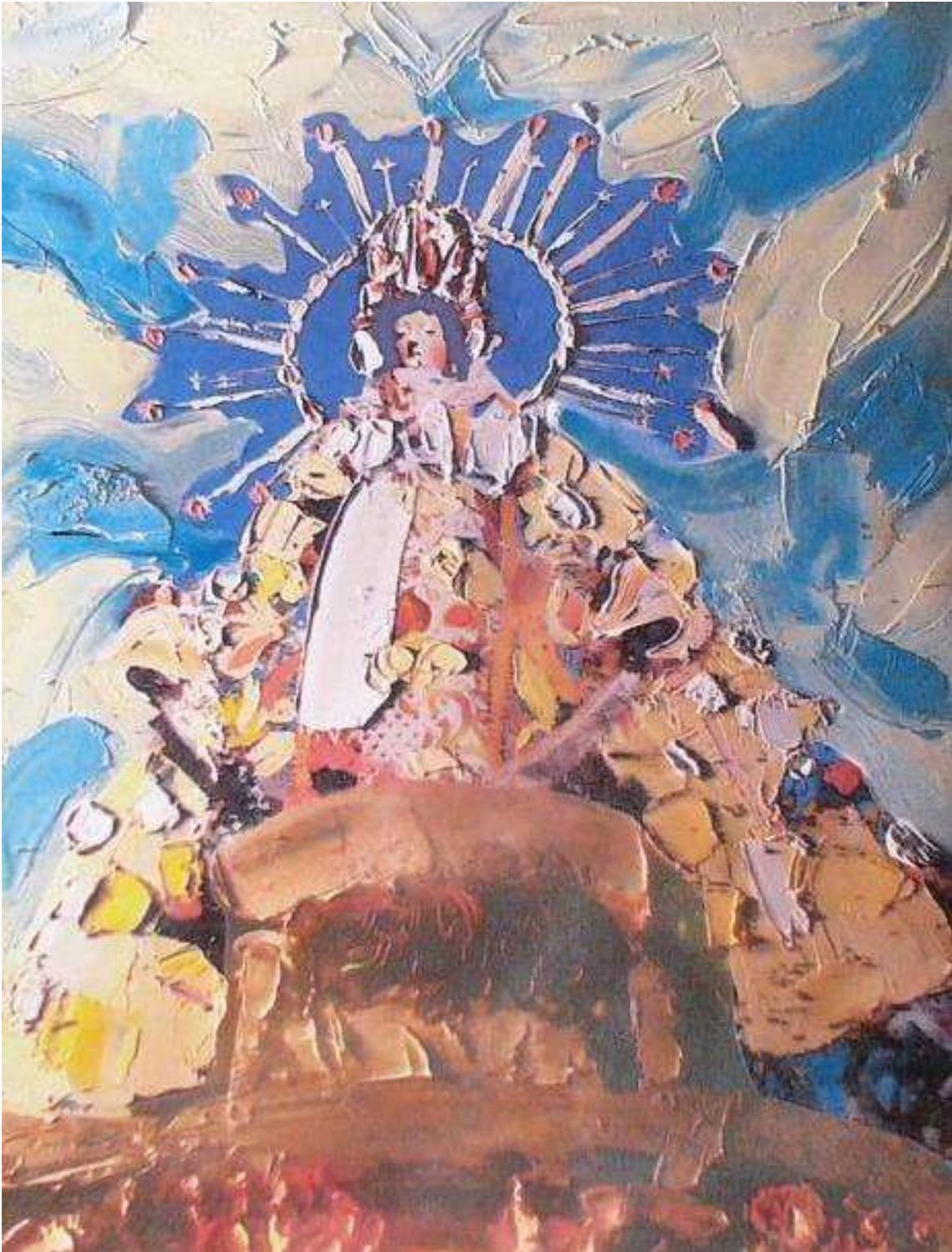
Junto a esta reinterpretación de poderes específicos, las devotas y mayordomos le transfieren a la Virgen Inmaculada Concepción una categoría social preferencial acorde a la posición que éstos mantienen en la

estructura social y de poder de la ciudad del Cusco. “La Linda de la Catedral” es la expresión de un estatus social privilegiado y la legitimación de una jerarquía social específica.

- 3° El último de los elementos que da forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías es la reciprocidad y la redistribución de poderes sagrados, de bienes y de servicios entre la Virgen, los mayordomos y el conjunto de feligreses.

La fuerza de la fe, de la devoción, de la moral, del honor, del prestigio, de las presiones sociales y, al final, la fuerza del ciclo vital, permite que los poderes específicos (concepción y maternidad) y extendidos (reproducción, fertilidad, fecundidad y vitalidad) de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco se transfieran desde la propia Virgen, la dadora original, hacia las devotas y devotos, receptores de este poder, pasando por los mayordomos, sus intermediarios. Los mayordomos tienen una gran responsabilidad y también un enorme poder. Su responsabilidad reside en dar los dones iniciales, concentrarlos, compensarlos, transformarlos y redistribuirlos. Su poder mora en el modo en que manejan, controlan y usan esos bienes y servicios para, por un lado, articular, generar y fortalecer sus vínculos socio-religiosos y, por otro, para mantener o consolidar su prestigio social como mayordomos. Como intermediarios tienen la responsabilidad de materializar y gestionar ese poder original a través de la *hurk'a*, y ésta es la expresión materializada de la reciprocidad y la redistribución, es su génesis, su célula.

**Foto 26: "Rdo. de sus Devotos. Linda de la Catedral. Cuzco"**



**Fuente:** Portada del "Programa de Novenario" de las fiestas del 8 de diciembre de 2008.

# BIBLIOGRAFÍA

AGUADO, José Carlos y PORTAL, María Ana. 1992. "Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud". En: *Texto y Contexto* (México) N° 9.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1991 (1953). *Formas de gobierno indígena* (México: Fondo de Cultura Económica)

ALBERTI, Giorgio y MAYER, Enrique (comp). 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Lima: IEP)

ASOCIACIÓN SANTO TOMÁS DE AQUINO. 2004. "La Inmaculada". *Revista electrónica Tesoros de la Fe* (Lima), N° 36. Disponible en: <http://www.fatima.pe/tesoros-36>

AVENDAÑO, Ángel. 1995. *Diccionario Enciclopédico del Qosqo* (Cusco: Municipalidad del Qosqo).

BELOTE, Jim y Linda BELOTE. 1984 (1977). "El sistema de cargos de fiestas en Saraguro". En: NARANJO F., Marcelo; PEREIRA V., José L.; y WHITTEN, Norman E., *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana* (Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador).

BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika. 1976. *Zur Bestimmung des Indio: Die soziale, ökonomische und kulturelle Stellung der Indios in Mexiko* (Berlín: Gebr.-Mann-Verlag).

BERDICHEWSKY, Bernardo. 2002. *Antropología social: Introducción. Una visión global de la humanidad* (Santiago: LOM)

BONET GUTIÉRREZ, Silvia y PINEDO MACEDO, Donaldo Humberto. 2005. "El comportamiento de la Linda de la Catedral", p. 48-52. En: *El Antoniano. Revista científico cultural de la Universidad Nacional de San Antonio*

*Abad del Cusco* (Cusco) Año 15, N° 107.

BONET GUTIÉRREZ, Silvia y PINEDO MACEDO, Donaldo Humberto. 2007. "La Hurk'a en la fiesta de la Linda de la Catedral", p. 108-114. En: *El Antoniano. Revista científico cultural de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco* (Cusco) Volumen 17, N° 112.

BONET GUTIÉRREZ, Silvia y PINEDO MACEDO, Donaldo Humberto. 2014. "La hurk'a ¿Ayni o Mink'a?", p. 91-108. En: *El Antoniano. Revista científico cultural de la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco* (Cusco) N° 127, Tomo 24.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1973. *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial* (México: UNAM).

BONTE, Pierre e IZARD Michael. 1996. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología* (Madrid: Akal).

BOURDIEU, Pierre. 1999 (1994). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama)

CACHEDA BARREIRO, Rosa M. 2005. "Dogma, ideología y devoción. La Inmaculada Concepción a través de las estampas del siglo XVII", p. 845-867. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (coord.), *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte. Actas del Simposium (II) 1/4-IX-2005* (Madrid: Ediciones Escorialenses). Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=352146>. Revisado el 10/11/2014.

CAILLÉ, Alain. 2009. "Don", p. 115-120. En: CATTANI, Antonio D.; CORAGGIO, José L.; y LAVILLE, Jean-Louis (organizadores), *Diccionario de la otra economía. Colección de lecturas sobre economía social* (Buenos Aires: Altamira).

CALLAPIÑA, Leoncio G. 2014. *Almanaque Santoral "Chaski" año 2014* (Cusco: Imprenta Chaski EIRL)

CÁMARA BARBACHANO, Fernando. 1952. *Chacaltianguis: Comunidad*

*Rural en la Ribera Del Papaloapan, Volumen 1 (México).*

CANCIAN, Frank. 1965. *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan* (California: Stanford University Press).

CANCIAN, Frank. 1967. "Political and Religious Organizations". En: WAUCHOPE, R. (general ed.) & Nash, M. (volume ed.) *Handbook of Middle American Indians* (Austin) Vol.6.

CANCIAN, Frank. 1972. *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: the Maya corn farmers of Zinacantan* (Stanford, CA: Stanford University Press).

CANCIAN, Frank. 1976. *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán* (México: Instituto Nacional Indigenista - Secretaría de Educación Pública).

CANCIAN, Frank. 1985. "The Boundaries of Rural Stratification". En: DEWALT, B.R. & PELTO, P.J. (eds.) *Micro and Macro Levels of Analysis in Anthropology: issues in theory and research* (London: Westview Press).

CANCIAN, Frank. 1992. *The Decline of Community in Zinacantan: economy, public life, and social stratification 1960-1987* (Stanford, CA: Stanford University Press).

CARLSEN, Laura. 1999. "Autonomía indígena y usos y costumbres. La innovación de la tradición". En: *Chiapas* (México) N° 7. Publicación electrónica: 6/02/2003, última actualización: 28/05/2004, acceso al sitio Web: 15/07/2004, <[www.ezln.org/revistachiapas/No7/ch7carlsen.html](http://www.ezln.org/revistachiapas/No7/ch7carlsen.html)>

CARMONA CRUZ, Aurelio. 2006. "El pensamiento religioso de los Incas", pág. 17 – 23. En: *El Antoniano, revista científico cultural de la UNSAAC* (Cusco) Año 16, N° 111.

CARRASCO, Pedro. 1961 "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: pre-hispanic background and colonial development". En: *American Anthropologist*, N° 63.

CELESTINO SOLÍS, Eustaquio. 2004. *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero* (México: CIESAS, 2004)

CELESTINO, Olinda. 1981. "La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: El valle del Mantaro en el siglo XVIII". En: *Arbeitspapiere* (República Federal de Alemania), N° 25.

CELESTINO, Olinda. 1992. "El transplante de las cofradías españolas y su diferenciación etnico-social en Lima". En: *Boletín de Historia y Geografía* (Santiago de Chile: Universidad Blas Cañas)

CONLIN, Sean. 1974. "Igualdad y vergüenza. Lo esperado y lo temido en la fiesta", p. 143-162. En: *Allpanchis phuturinga* (Cusco), N° 7.

DARANAS VENTURA, Facundo. 2009. "La plástica decorativa en el retrato de la Inmaculada Concepción en la Iglesia de San Francisco de Santa Cruz de La Palma", p. 11-24. En: *Revista de Estudios Generales de la Isla de La Palma*, N° 4.

DE LA CADENA, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco* (Lima: IEP).

DI TELLA, Torcuato; GAJARDO, Paz; GAMBA, Susana; y Hugo CHUMBITA. 1989. *Diccionario de ciencias sociales y políticas* (Buenos Aires: Punto Sur).

DIETZ, Gunther. 2000. "Comunidades indígenas y movimientos étnicos en Mesoamérica: una revisión bibliográfica", p. 15-38. En: *Boletín Americanista* (Barcelona) Vol. 50.

DIEZ HURTADO, Alejandro. 1994. *Fiestas y Cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (Siglos XVII al XX)* (Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado)

DOW, James. 1996. *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí* (México: Instituto Nacional Indigenista).

DRAE (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española). 2001. *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición. Disponible en: <http://buscon.rae.es/>

DURKHEIM, Émile. 1978. *Las reglas del método sociológico*, 2ª edición (España: Ediciones Morata)

ESCALANTE PANCORBO, Zonia Fresia y ALVAREZ HUAMAN, María Roxana. 2001. *La festividad de la Virgen de la Natividad y el Sistema de Cargo* (Cusco: tesis para optar el título profesional de licenciadas en antropología, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera Profesional de Antropología).

ESCOBAR CORREA, Juan Gonzalo. 2012. *Ave Maria, Gratia Plena: Iconología e iconografía de la Inmaculada Concepción* (Tesis de la Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín).

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Tere. 2012. "Jueves de Corpus Christi. Fiesta del Cuerpo y la Sangre de Cristo, de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía". En: *Catholic.net*. Disponible en: <http://es.catholic.net/op/articulos/1342/jueves-de-corpus-christi.html>. Revisado el 03/11/2014.

FERRARO, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los andes ecuatorianos* (Ecuador: FLACSO, ABYA YALA)

FIRTH, Raymond. 1959. *Economics of the New Zealand Maori* (Wellington: Government Printer)

FLORES LIZAMA, Carlos. 2000. "La fiesta del Señor de las Ánimas". En: MILLONES, Luis; TOMOEDA, Hiroyasu; y TATSUHIKO, Fuji (editores). *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (Osaka: National Museum of Ethnology)

FLORES OCHOA, Jorge A. 2000. "La Linda" en el Corpus Christi Cuzqueño (Cusco: JL Editores). Cuadernillo elaborado por el autor a pedido de

Silvia Gutiérrez Valdez y Hugo Bonet Rodríguez, mayordomos del Corpus Christi del año 2000.

FLORES OCHOA, Jorge A. 2007. "La Linda del Cuzco" (Cusco: cuadernillo que comprende ambos textos editados en diciembre de 2007 por JL Editores)

FONTES, Breno y PORTUGAL, Silvia. 2009. "Redes Sociales", p. 303-309. En: CATTANI, Antonio D.; CORAGGIO, José L.; y LAVILLE, Jean-Louis (organizadores), *Diccionario de la otra economía. Colección de lecturas sobre economía social* (Buenos Aires: Altamira)

FOSTER, George. 1967. *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World* (Boston: Little, Brown and Co.)

FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando. 1970. "La Estructura de la comunidad de indígenas tradicional: una hipótesis de trabajo", p. 61-104. En: KEITH, Robert (editor), *La Hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú* (Lima: IEP)

FUENZALIDA, Fernando; VALIENTE, Teresa; VILLARAN, José Luis; GOLTE, Jurgen; DEGREGORI, Carlos Iván y CASAVARDE, Juvenal. 1982 (1968). *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos)

GARCÍA, Mariano. 1905. *Crónica de las fiestas marianas celebradas en la diócesis del Cuzco en el quincuagésimo aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María Santísima* (Cusco: Tip. Americana), 124 p.

GIBB, Cecil A. 1960. "Los principios y rasgos del liderazgo", p. 56-64. En: FLACSO. *Sociología del Poder* (Chile: Andrés Bello)

GODELIER, Maurice. 1997. "Cosas que se dan, cosas que se venden y cosas que no se dan ni se venden y que se guardan: dinero, cosas preciosas y objetos sagrados. Una reevaluación crítica del Ensayo sobre el Don de Marcel Mauss". p. 149-167. En: *49 Congreso Internacional de Americanistas*:

*Memorias* (Quito: Abya Yala)

GONZÁLES MARTÍNEZ, José Luís. 1987. *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico* (Cusco: Instituto de Pastoral Andina)

GONZÁLES MORENO, Fernando. 2005. "Tota pulchra es amica mea et macula non est in te: Azulejería talaverana inmaculista", p. 869-890. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (coord.), *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*. Actas del Simposium (II) 1/4-IX-2005 (Madrid: Ediciones Escorialenses). Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=352146>. Revisado el 10/11/2014.

GOW, David. 1973. "El impacto de la reforma agraria sobre el sistema de cargos", p. 131-158. En: *Allpanchis phuturinga* (Cusco). No. 5.

GRETEKORD, Bárbara. 1997. "De la "Mujer Apocalíptica" a la "Virgen de la Inmaculada Concepción". Raíces iconográficas y transfondo teológico de la imagen de la patrona del imperio colonial español", p. 70-74. En: *Humboldt, Revista para el mundo Ibérico* (Hamburgo) Año 39, No. 121.

GUTIÉRREZ, Ramón. 1987. *Arquitectura Virreynal en Cuzco y su Región* (Cusco: Universitaria)

HERNÁNDEZ SAMPIERI, Roberto; FERNÁNDEZ-COLLADO, Carlos y BAPTISTA LUCIO, Pilar. 2007 [1991] *Metodología de la Investigación* (México: Mc Graw Hill). Cuarta edición.

HUAYHUACA VILLASANTE, Luis A., 1988. *La Festividad del Corpus Christi en el Cusco* (Cusco: CONCYTEC)

INTERIAN DE AYALA, Juan. 1782. *El Pintor Christiano, y Erudito, ó Tratado de los Errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar, y esculpir las Imágenes Sagradas* (Madrid: Imprenta de Joaquín Ibarra). Tomo II.

JOHANSEN, Prytz. 1954. *The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects* (Michigan: I kommission hos E. Munksgaard)

KORSBAEK, Leif. 2002. "Comunidades indígenas y sistemas

de cargos en el Estado de México”. En: Nueva Época (México) Vol. 1, Nº 3. Fecha de actualización y acceso a la Web: 05/03/2004, [www.ini.gob.mx/mexicoindigena/diciembre2002/cargos.html](http://www.ini.gob.mx/mexicoindigena/diciembre2002/cargos.html)

KUPER, Adam y Jessica KUPER (ed.). 1996. (2da edición) *The Social Science Encyclopedia* (London: Routledge)

LÁMBARRI BRACESCO, Jesús. 1993. “Imágenes de mayor veneración en la ciudad del Cusco”, p. 251-273. En: DE LAVALLE, José Antonio. *Escultura en el Perú* (Lima: Banco de Crédito del Perú)

LAMBERT, Berndt. 1980. “Bilateralidad en los Andes”, p. 11-53. En: MAYER, Enrique y BOLTON, Ralph (editores), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (Lima: PUCP)

LE BON, Gustave. 2005 (5ta ed.) *Psicología de las masas* (Madrid: Morata), 152 p.

LEONARDINI, Nanda y Patricia BORDA. 1996. *Diccionario iconográfico religioso peruano* (Lima: Rubican)

LINTON, Ralph. 1970 [1936] *Estudio del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica)

MACHEREL, Claude. 1999. “Corpus Christi, cosmos y sociedad”. En: MOLINIÉ, Antoinette (editora) *Celebrando el Cuerpo de Dios* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú)

MALINOWSKI, Bronislaw. 1995. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, (Barcelona: Península)

MANCE, Euclides A. 2009. “Redes de colaboración solidaria”, p. 297-303. En: CATTANI, Antonio D.; CORAGGIO, José L.; y LAVILLE, Jean-Louis (organizadores), *Diccionario de la otra economía. Colección de lecturas sobre economía social* (Buenos Aires: Altamira)

MARTINO ALBA, Pilar. 2005. “Iconografía de los Padres de la Iglesia en torno a la Inmaculada Concepción”, pág. 717-734. En: CAMPOS Y

FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (coord.), *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*. Actas del Symposium (II) 1/4-IX-2005 (Madrid: Ediciones Escorialenses). Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=352146>. Revisado el 10/11/2014.

MARZAL, Manuel María. 1971. *El mundo religioso de Urcos* (Cusco: Instituto de Pastoral Andina)

MARZAL, Manuel María. 2002. *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (Madrid: Trotta)

MAUSS, Marcel. 1925. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". En: *L'Année Sociologique*, tomo 1, 1923–1924.

MAUSS, Marcel. 1971 [1925]. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", p. 155-263. En: *Sociología y Antropología* (Madrid: Tecnos)

MAYER, Enrique. 1980. "Repensando "más allá de la familia nuclear", p. 427-479. En: MAYER, Enrique y BOLTON, Ralph (editores), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (Lima: PUCP)

MENDIBURU, Manuel de. 1902. *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cuzco* (Lima: Imprenta del Estado, Biblioteca Nacional del Perú)

MERCKLÉ, Pierre. 2004. *Sociologie des réseaux sociaux* (París: La Découverte)

MICROSOFT, 2001. *Enciclopedia Encarta*.

NASH, Manning. 1958. "Political relations in Guatemala". En: *Social and Economic Studies*. N° 7

NAVARRO DEL AGUILA, Víctor. 1947. *Folklore nacional: calendario de fiestas populares del departamento del Cusco* (Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco).

NOBUOKA, Nao. 1996. "La fiesta de la Mamacha Asunta en la ciudad del Cuzco", p. 49-63. En: TOMOEDA, Hiroyasu y MILLONES, Luis (editores), *La tradición andina en tiempos modernos* (Osaka: National Museum of Ethnology)

NÚÑEZ DEL PRADO, Daisy Irene. 1972. "La reciprocidad como ethos de la cultura indígena", p. 135-154. En: *Allpanchis Phuturinga* (Cusco), N° 4.

NÚÑEZ DEL PRADO, Juan. 2003. "El regreso del Inka (de la colonia a la globalidad)", p. 231-252. En: MARZAL, Manuel (editor). *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, Tomo IV, Religiones Andinas (Madrid: Trotta)

OROZCO, Antonio. 2008 (1996). *Madre de Dios y Madre Nuestra. Iniciación a la Mariología* (Madrid: RIALP S.A.)

PACHECO, Francisco. 1649. *Arte de la Pintura, sv antigvedad y grandezas* (Sevilla: Simón Faxardo, impresor de libros)

PALLARDEL MOSCOSO, Danilo. 2014. "Calendario de fiestas navideñas en la tradición cultural del Cusco". En: *Navidad Cusqueña* (Cusco: Municipalidad del Cusco, Gerencia de Desarrollo Económico y Servicios Municipales). Cartilla Informativa N° 3.

PAREJO DELGADO, María Josefa. 2005. "La iconografía de la Inmaculada Concepción en las parroquias sevillanas", p. 965-986. En: CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (coord.), *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*. Actas del Simposium (II) 1/4-IX-2005 (Madrid: Ediciones Escorialenses). Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=352146>. Revisado el 10/11/2014.

PAZ FLORES, Magno Percy. 1992. "El Señor de Teteqaqa se da buen trato: (La Cruz más festejada de la ciudad)", p. 225-248. En: TOMOEDA, Hiroyasu y FLORES, Jorge (editores), *El Qosqo: antropología de la ciudad* (Cuzco: CEAC)

PERELLÓ OLIVER, Salvador. 2009. *Metodología de la investigación*

*social* (Madrid: Dykinson)

PORTAL ARIOSAS, María Ana. 1994. "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México D.F.", En: *Alteridades* (México) Año 4, N° 7.

PORTAL ARIOSAS, María Ana. 1995. "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta". En: *Alteridades* (México) Año 5, N° 9.

PORTAL ARIOSAS, María Ana. 1996. "Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana", p. 25-42. En: *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (México) Año 16, N° 39.

POULSEN, Christian. 2006. "El prestigio como factor discriminatorio en la Universidad", p. 111-118. En: PÉREZ SEDEÑO, Eulalia; ALCALÁ, Paloma; GONZÁLES, Marta; DE VILLOTA, Paloma; ROLDÁN, Concha; SANTESMASES, Ma de Jesús (coord.). *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica* (España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

POZAS, Ricardo. 1977. *Chamula* (México: Instituto Nacional Indigenista)

REDFIELD, Robert. 1947. "The folk society", p. 293-308. En: *American Journal of Sociology* (Chicago), Vol. 52, N° 4.

RODRÍGUEZ USANDIVARAS, Junia O. 1949. "Los cargos religiosos y diferentes aspectos del problema indígena", p. 233-264. En: *Revista Universitaria* (Cusco) Vol. 38, N° 96.

RODRÍGUEZ, María Teresa. 1995. "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz". En: *Alteridades* (México) Año 5, N° 9.

RODRÍGUEZ, María Teresa. 2000. "Ritual, identidad y transformaciones locales en un espacio interétnico". En: *The Journal of Intercultural Studies* (Japón) N° 27.

ROMERO, Carlos Alberto. 1906. "Disturbios religiosos en Lima

en el siglo XVII”, p. 271-287. En: ROMERO, Carlos A. (director), *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú* (Lima), Tomo I, N° 1.

ROSTAS, Susanna y DROOGERS, André. 1995 (1993). “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”. En: *Alteridades* (México) Año 5, N° 9. Versión electrónica en: <[www.uam-antropologia.info/alteridades/alte\\_09.html](http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alte_09.html)>.

ROZAS ÁLVAREZ, Jesús Washington y CALDERÓN GARCÍA, María del Carmen. 2000. “La renovación: una interpretación de los rituales de agosto”, en: MILLONES, Luis; TOMOEDA, Hiroyasu; y TATSUHIKO, Fuji (editores) *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (Osaka: National Museum of Ethnology)

ROZAS ÁLVAREZ, Jesús Washington. 1996. “Un análisis metafórico del rol de la mujer y del varón en Calca”, p. 65-94. En: *Andinidad (Etnofolklore)*, Cusco, N° 1, Instituto Nacional de Cultura.

ROZAS ÁLVAREZ, Jesús Washington. 2005. “¿Dualidad opuesta complementaria?”, pág. 78 – 81. En: *El Antoniano, revista científico cultural de la UNSAAC* (Cusco) Año 15, N° 107.

RUIZ OLABUÉNAGA, José Ignacio. 2012. *Metodología de la investigación cualitativa* (Bilbao: Universidad De Deusto)

SAHLINS, Marshall. 1983. *Economía de la Edad de Piedra* (España: Akal)

SALLES, Vania. 1995. “Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco”. En: *Alteridades* (México) Año 5, N° 9.

SÁNCHEZ FARFÁN, Jorge. 1979 “Kuraqkuna ¿Sacerdotes andinos?”. En: *Wayka* (Cusco) N° 6-7.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Bertoldo. 2000. *Identidad y cambio en las organizaciones sociales y religiosas tradicionales de raíz cultural mesoamericana* (Chile: Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos,

Universidad de La Serena)

SCHRYER, Frans J. 1987. "Class, Conflict and the Closed Corporate Community: disputes over land in Nahuatl villages". En: *Journal of Anthropological Research*, Vol. 43. N° 2.

SCHRYER, Frans J. 1990. *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

SCHRYER, Frans J.; HUMPHRIES, Sally; y John FOX. 1989. "Variations in Peasant Militancy: land invasions and the civil-religious hierarchy in Tlalchihualica, Mexico". En: *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, N° 47.

SELDON, Arthur y PENNANCE, F. G. 1980 [1968]. *Diccionario de Economía* (Barcelona: Oikos).

SHOECK, Helmut. 1977. *Diccionario de Sociología* (Barcelona: Herder)

SILVA SANTISTEBAN, Fernando. 2001. "La reciprocidad como fundamento del derecho y la ética", p. 473-488. En: *Boletín del Instituto Riva Agüero* (Lima), N° 28.

STRATTON, Suzanne. 1988. "La Inmaculada Concepción en el arte español", pág. 3-127. En: *Cuadernos de arte e iconografía* (Madrid), Tomo I, N° 2.

TAMAYO HERRERA, José. 1992. *Historia general del Qosqo: una historia regional desde el periodo lítico hasta el año 2000* (Cusco: Municipalidad del Qosqo). Tomo 3.

TAX, Sol. 1937. "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala". En: *American Anthropologist*. Vol. 39.

TEMOCHE BENITES, Ricardo. 1987. *Cofradías, gremios, mutuales y sindicatos en el Perú* (Lima: Escuela Nueva S.A.)

TEMPLE, Dominique y Mireille CHABAL. 2003 [1995]. *Teoría de la*

*reciprocidad*. Tomo I: La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos, y Tomo II: La economía de la reciprocidad (La Paz: PADEP, GTZ)

TEMPLE, Dominique. 1986. *La Dialéctica del Don - Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas* (La Paz: Hisbol, AUMM y R&C)

TEMPLE, Dominique. 1989. *Estructura comunitaria y reciprocidad. Del quid-pro-quo histórico al economicidio* (La Paz: Hisbol – Chitakolla). Extraído de:

[http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad\\_2&id\\_article=537](http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=537). Revisado el 19/08/2014.

TEMPLE, Dominique. 2003. *Las estructuras elementales de la reciprocidad* (Plural editores: La Paz)

VARGAS UGARTE, Rubén. 1953. *Historia de la Iglesia en el Perú* (Lima: Santa María). Tomo I.

VARGAS UGARTE, Rubén. 1960. *Historia de la Iglesia en el Perú* (Lima: Burgos). Tomo III.

VILLA ROJAS, Alfonso. 1947. "Kinship and nagualism in a tzeltal community, southern Mexico", p. 578-587. En: *American Anthropologist*, Vol. 49, N° 4.

VOGT, Evon. 1979. *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos* (México: Fondo de Cultura Económica)

WACHTEL, Nathan. 1973. "La desestructuración económica y social del mundo andino", p. 79-162. En: *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas* (Lima: IEP)

WASSERMAN, Stanley y FAUST, Katherine. 1999. *Social network analysis. Methods and applications* (Cambridge: Cambridge University Press)

WOLF, Eric R. 1957. "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java". En: *Southwestern Journal of Anthropology*, N°

1.

WOLF, Eric R. 1959. *Sons of the Shaking Earth* (Chicago: University of Chicago Press)

WOLF, Eric R. 1981. "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central". En: LLOBERA, J. R. (comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos* (Barcelona: Anagrama)

WOLF, Eric R. 1986. "The Vicisitudes of the Closed Corporate Peasant Community". En: *American Ethnologist*, Vol. 13, N° 2.

WUFFARDEN, Luis Eduardo. 1996. "La serie del Corpus: historia, pintura y ficción en el Cuzco del siglo XVIII" y "Notas a los cuadros". En: UNION LATINA, UNIVERSIDAD DE LA RÁBIDA, *La procesión del Corpus Domini en el Cuzco* (Sevilla: Universidad de la Rábida)

YOUNG, Kimball. 1945. *Social Psychology* (New York: Crofts)

# ANEXOS

## Anexo 1: Matriz metodológica

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	HIPÓTESIS	VARIABLES INDEPENDIENTES	VARIABLES DEPENDIENTES	INDICADORES
¿Cuáles son los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco?	Los principios que dan forma y sentido al sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco son: las normativas y el discurso del clero católico, la categorización social de la Virgen, la reinterpretación de los poderes específicos de la Inmaculada Concepción y, la práctica de la reciprocidad y la redistribución de poderes sagrados, de bienes y de servicios entre la Virgen, los mayordomos y los feligreses.	Principios del sistema de cargos	Normativas y discurso del clero	Misas. Prédicas. Catequesis.
			Categoría social de la deidad	Locación de la deidad. Jerarquía de la deidad respecto a otras deidades.
			Reinterpretación de poderes	Acercamiento o vínculo con la deidad. Diálogo con la deidad. Testimonios de milagros.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	HIPÓTESIS	VARIABLES INDEPENDIENTES	VARIABLES DEPENDIENTES	INDICADORES
			Reciprocidad	Rol de los intermediarios o mayordomos. Compra de bienes. Proceso de Hurk'a. Dar la hurk'a. Recibir la hurk'a. Devolver la hurk'a.
			Redistribución	Recepción de bienes y servicios devueltos. Concentración de bienes y servicios. Compensación de bienes y servicios. Repartición de bienes y servicios. Acumulación de bienes y servicios.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	HIPÓTESIS	VARIABLES INDEPENDIENTES	VARIABLES DEPENDIENTES	INDICADORES
¿Cómo influyen las normativas y el discurso del clero católico en la configuración del sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco?	Las normativas y el discurso del clero católico, sustentado en el dogma de la Inmaculada Concepción de María, tiene un efecto medido en la configuración y reproducción del sistema de cargos o mayordomías de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco.	Difusión del dogma de la Inmaculada Concepción	Configuración relativa del culto	Estudio del dogma por parte de los devotos. Comprensión del dogma. Práctica del dogma. Difusión del dogma.
¿Cómo influyen los poderes específicos y la categoría social preferencial de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco en la configuración del sistema de cargos o mayordomías?	Los poderes específicos y la categoría social preferencial de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco, definen en gran medida la configuración y reproducción del sistema de cargos o mayordomías.	Poderes específicos	Concepción, maternidad, fecundidad, fertilidad, vitalidad y productividad	Testimonios de las devotas. Relación de las devotas con la deidad.
		Categoría social de la Virgen	Posición social preferencial	Condición socioeconómica de las devotas. Condición política y educativa de las devotas. Jerarquía social de las devotas. Discurso de poder de las devotas.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	HIPÓTESIS	VARIABLES INDEPENDIENTES	VARIABLES DEPENDIENTES	INDICADORES
<p>¿Cuál es rol de la reciprocidad y la redistribución de bienes y servicios en la configuración del sistema de cargos o mayordomías de la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco?</p>	<p>La práctica de la reciprocidad y la redistribución permiten la circulación de poderes sagrados, de bienes y de servicios, desde la Virgen Inmaculada hacia las devotas, pasando por la intermediación de los mayordomos.</p>	<p>Reciprocidad y redistribución</p>	<p>Circulación de poderes sagrados</p>	<p>La deidad como dadora original de poderes sagrados.  Los mayordomos como intermediarios del poder sagrado.  Los receptores de los poderes sagrados.  La reproducción de los poderes sagrados.</p>

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	HIPÓTESIS	VARIABLES INDEPENDIENTES	VARIABLES DEPENDIENTES	INDICADORES
			Circulación de bienes y servicios	<p>El rol de la deidad como productora de bienes y servicios.</p> <p>La hurk'a como materialización de los bienes y servicios.</p> <p>El rol de los mayordomos como intermediarios.</p> <p>El rol de los receptores de los bienes y servicios iniciales.</p> <p>La devolución de los bienes y servicios.</p> <p>La redistribución de los bienes y servicios.</p>

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	HIPÓTESIS	VARIABLES INDEPENDIENTES	VARIABLES DEPENDIENTES	INDICADORES
			Prestigio social	<p>Estatus social de los devotos y mayordomos.</p> <p>Formas de otorgar prestigio.</p> <p>Mantenimiento y consolidación del prestigio.</p> <p>Desprestigio.</p> <p>Acciones y discursos para obtener prestigio o desprestigio.</p>

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	HIPÓTESIS	VARIABLES INDEPENDIENTES	VARIABLES DEPENDIENTES	INDICADORES
			Vínculos socio-religiosos	<p>Redes familiares.</p> <p>Redes en el parentesco ritual.</p> <p>Redes amicales.</p> <p>Redes sociales externas a la familia.</p> <p>Acercamiento a la deidad a través de las redes.</p> <p>Construcción de redes.</p> <p>Mantenimiento de estas redes.</p> <p>Proyección de las redes.</p>

## Anexo 2: Guía de observación

Participantes de la festividad	Clero	<p>Novenas.</p> <p>Misas.</p> <p>Procesión.</p> <p>Interacción con los devotos.</p>
	Devotos y devotas permanentes	<p>Visitas a la Virgen en su capilla.</p> <p>Arreglo de la capilla de la Virgen.</p> <p>Recepción de la hurk'a.</p> <p>Devolución de la hurk'a.</p> <p>Interacción con los mayordomos.</p> <p>Interacción con los devotos eventuales.</p> <p>Interacción con los cargadores del anda.</p> <p>Actividades en las novenas, la misa, la procesión y la fiesta de recepción.</p>
	Mayordomos	<p>Actividades antes de la hurk'a.</p> <p>Actividades durante la hurk'a.</p> <p>Actividades después de la hurk'a.</p> <p>Actividades durante las novenas, las misas, la procesión y las fiestas de recepción.</p> <p>Actividades después de dejar su cargo.</p>
	Participantes eventuales	<p>Interacción con los mayordomos.</p> <p>Interacción con los demás participantes del ritual.</p> <p>Actividades durante la hurk'a.</p> <p>Actividades durante las novenas, las misas, la procesión y la fiesta de recepción.</p> <p>Actividades después del cargo.</p>
	Cargadores del anda	<p>Actividades en las novenas, las misas, la procesión y la fiesta de recepción.</p> <p>Interacción con los mayordomos.</p> <p>Interacción con los devotos permanentes.</p> <p>Actividades después del cargo.</p>

### **Anexo 3: Guía de entrevistas**

1. ¿Qué significa para ustedes la Virgen Inmaculada Concepción?
2. ¿Cuáles son los principales milagros de la Virgen?
3. ¿Por qué aceptan ustedes ser mayordomos?
4. ¿Cuáles son las funciones de los mayordomos?
5. ¿Qué cualidades deben tener los mayordomos?
6. ¿Cuáles son los roles del mayordomo y de la mayordoma dentro del cargo?
7. ¿Para ustedes cómo debe ser un buen cargo?
8. ¿Por qué se hurk'a?
9. ¿Cuáles son los insumos para la hurk'a?
10. ¿Dónde y a cuánto compran los insumos?
11. ¿Qué cosas son necesarias para hacer una "buena" hurk'a?
12. ¿A quiénes se hurk'a?
13. ¿Cómo hacen para elegir a los futuros hurk'ados?
14. ¿Qué pasa cuando se olvidan de hurk'ar a un devoto o devota?
15. ¿Qué se pide en la hurk'a?
16. ¿Cómo les recibe la gente cuando los hurk'an?
17. ¿Dónde y cuándo reciben los productos de las hurk'as?
18. ¿Qué hacen después de captar todos los productos de la hurk'a?
19. ¿Qué pasa con las personas que no cumplen con su hurk'a?
20. ¿Quiénes conforman el grupo de cargadores?

## Anexo 4: Personas entrevistadas

<b>Nombres y Apellidos</b>	<b>Posición</b>	<b>Fecha de la entrevista</b>
Ada Munares	Devota permanente	12/11/2003
Armando Pinto	Devoto fundador	31/10/2003
Bernardino Farfán	Devoto permanente	16/12/2003
Carlos Candia	Ex mayordomo	22/10/2003
Carmen Escalante y Ricardo Valderrama	Ex mayordomos	08/08/2003
Clara Garrido Viuda de Mena	Devota fundadora	17/09/2003
David Figueroa	Ex mayordomo	03/11/2003
Elena Figueroa Andía	Ex mayordoma	26/07/2003
Hilda Delgado Viuda de Herrera	Devota fundadora	02/11/2003
Luis Phillco	Ex mayordomo	08/11/2003
Rebeca Béjar	Devota fundadora	09/11/2003
Silvia Marina Gutiérrez Valdéz	Ex mayordoma	03/07/2003 y 09/07/2003
Vilma Valdivia	Devota permanente	03/11/2003