



IMÁGENES DE “LO PROPIO” Y “LO OTRO”: ENTRE LA APROPIACIÓN Y LA RESISTENCIA EN LA ESPACIALIDAD DEL DOMINIO CULTURAL. UNA INTERPRETACIÓN DE LA PROCESIÓN DEL CORPUS CHRISTI CUSQUEÑO Y LA SERIE “LES INCAS”

■ CECÍLIA MARINA SLABY*

Resume: A partir de dos análisis de casos se reflexiona sobre la construcción espacial del dominio y la religiosidad como mecanismos de identidad y alteridad. Por una parte se analizan los empapelados panorámicos realizados en el XIX por la manufactura Dufour denominados “Les Incas”¹. Y por otra, se examina un ritual fundamental en la construcción de identidades y alteridades: la procesión del Corpus Christi en la ciudad de Cusco. A partir de dicho cruce, las categorías de paisaje, dominio, espacio y territorio son analizados para verificar los imaginarios a partir de lo visual. Las imágenes de lo “propio” y “lo otro” son indagadas entendiendo la ciudad de Cusco como hierópolis o geosímbolo andino, y la religiosidad popular como expresión de la pertenencia étnica, signo de resistencia, re-inención y jerarquía social. Por último se reflexiona sobre el turismo que ofrece la experiencia sagrada de un “otro”.

Palabras clave: Incas- Corpus Christi- identidad- alteridad-geosímbolo

Introducción

Vivimos inmersos en el mundo de los discursos visuales y su recorrido a través de la historia nos interpela constantemente con imágenes de “lo propio” y “lo otro”, la alteridad y la identidad permean constantemente todo nuestro accionar. A través de conformaciones plásticas y rituales se disputan modelos, clasificaciones taxativas y verdades aparentes que parecen ser espejos de lo real, generando ficciones orientadoras de lo social que reafirman y confirman determinados marcos interpretativos.

El análisis de los espacios de dominio desde la historia del arte, retoma y recurre al análisis e interpretación de procesos sociales y políticos. Nos focalizaremos en el caso de América Latina, centrándonos en el área andina y su espectacularización para el mundo occidental. A partir de estas premisas, proponemos revisar las construcciones que hicieron visibles o invisibles la identidad y la alteridad de la sociedad como “la incaica”, tomando en cuenta la construcción tanto por parte del sujeto colonial colonizador como por el sujeto colonial colonizado.

Es por ello que en estas páginas intentaremos reflexionar sobre la construcción espacial del dominio y la

construcción de la religiosidad como mecanismos de conformación del par identidad-alteridad. Entendiendo que la identidad no puede pensarse sin la alteridad como un factor constitutivo, ya que permite establecer y fijar las fronteras de la identidad.

A partir del cruce de dos casos indagaremos sobre la conformación de paisajes culturales dominados por patrones de sociabilidad específicos. Por una parte analizaremos los empapelados panorámicos realizados en el XIX por la manufactura Dufour en su serie “Les Incas”. Y por otra, miraremos que ocurría con los sujetos representados en esos empapelados en la ciudad de Cusco a partir de la presentación de un ritual paradójico para la construcción de identidades y alteridades: la procesión del Corpus Christi.

Trabajaremos con una mirada constructiva y deconstructiva de los procesos culturales intentando esbozar un acercamiento a la estetización del mundo cotidiano a partir de los modos de visualidad y los mecanismos simbólicos de dominio.

El paisaje y el dominio

David Harvey ii habla de la "conciencia espacial" como la capacidad que permite al individuo comprender el papel que tienen el espacio y el lugar en su propia biografía, relacionarse con los espacios que ve a su alrededor y darse cuenta de las transacciones entre los individuos y las organizaciones, entre él y su territorio. Nos interesa su aproximación ya que sostiene que: "La base fundamental de la conciencia espacial en la cultura occidental continúa estando, en la actualidad, en las artes plásticas."³ Precisamente los empapelados panorámicos a analizar forman parte de este campo que construye una determinada concepción acerca de "América del Sur" y de hecho la procesión del Corpus Christi cuzqueño también cuenta con una importante serie pictórica que nos interpelan a partir de sus discursos manifestando esta misma conciencia espacial.

En estas páginas entendemos por espacio social al conjunto de sentimientos, imágenes y reacciones que rodea al individuo que cambia en relación al tipo de cultura y al aprendizaje del esquema espacial mediatizado por los procesos cognitivos. Si revisamos su historia encontramos que hacia el siglo XVI se establecieron las nociones "Landschaft" y "paisaje" en función de la

exigencia de registro y medición exacta de propiedades, la edición de manuales para agrimensores y aparición de mapas catastrales. Si descomponemos "landchft" encontramos que Land, hace referencia al suelo, al ambiente original, mientras que schaffen, refiere al modelado que el hombre da al terreno. También es durante este período que los terratenientes mandan pintar sus dominios. Y durante muchas décadas se utilizó ese género pictórico para dirimir controversias territoriales en la corte no sólo europea, sino también americana. La pintura andina tenía el valor de documento y como tal fué utilizada tanto por los españoles como por las diversas etnias locales para defender sus derechos ante las Reales Audiencias en sus Salas de Acuerdo y de Justicia. Los tributos brindados a los encomenderos podían ser demostrados a partir de una imagen.

Al respecto nos parece significativo recordar que Denis Cosgrove and Stephen Daniels⁴ estudiaron el significado humano del paisaje y la representación simbólica de paisaje en la pintura. Se interesaron por la metodología planteada por Cesare Ripa, retomada por Aby Warburg y sistematizada por su discípulo Erwin Panofsky aplicando el reconocimiento formal, iconográfico e iconológico. Es por ello que al ver estas

obras pensamos sin duda en los símbolos que se plasman en ellos ya que estos no son arbitrarios, sino que se manifiestan en relación con la cristalización de ciertas ideas. Como sostiene Douglas Davies "Symbols demand attention, they stimulate thought to produce new levels of association, they also afford a publicity of sharing concepts which are otherwise abstract or idiosyncratic."⁵

El paisaje es, en ese sentido, la representación de un espacio en el que aparecen las cosas de la naturaleza y de la sociedad en simultaneidad presentando un carácter simbólico y subjetivo, imaginario y representativo captado por la percepción humana. Paul Claval⁶ entiende esta noción como una matriz no terminada de la cultura, teniendo en cuenta que cada grupo modifica su espacio dejando los símbolos de su identidad en el paisaje. Así, la calidad del paisaje conlleva a una visión del mundo en la cual el observador se encuentra involucrado. Continuando con este enfoque C. y G. Bertrand⁷ remarcan que el paisaje es a la vez objeto y percepción, convirtiendo a la accesibilidad perceptiva en condición indispensable del paisaje. De esta forma dan vital importancia a los discursos y miradas como creadores de realidades.

Nosotros entendemos que el territorio se define como un espacio determinado por relaciones de poder explícitos o no que posee como referencial el lugar; es decir, el espacio de la vivencia social. Tal y como lo postulan Ian Hodder y Clive Orton, David L. Clarke, entre otros, entendemos que el espacio no puede ser comprendido escindiendo la dimensión simbólica de los actores sociales. Pero también consideramos que los mecanismos espaciales han permitido una reconstrucción dinámica de las identidades y en este proceso las experiencias religiosas contribuyen a conformar la territorialidad, la cohesión social y el sentido de pertenencia de una determinada comunidad. Por lo que sostendremos que desde las primeras procesiones del Corpus Christi en el Cusco se pueden ver elementos que fundamentan y refuerzan la identidad comunitaria, a partir de la expresión de las diferencias, donde la posición simbólica y cuestiones de clases atraviesan las relaciones de visibilidad. En este sentido Abel Albert I Mas⁸ agrega que la religión se relaciona con la moralidad y con las relaciones sociales ya que su dimensión espacial puede ser usada como un mecanismo para el contacto transcultural con el "otro", como una forma para la aceptación o exclusión.

Reconstrucción territorial a partir de la religiosidad cristiana: Corpus Christi en Cusco

En América, la celebración del Corpus Christi⁹ fue instituida formalmente por el Virrey Francisco Toledo en 1572. Debemos señalar, como lo han hecho ya otros autores¹⁰, que varios cronistas han recalcado la superposición entre la fiesta del Inti Raymi y la procesión del Corpus. De hecho, fué el mismo Polo de Ondegardo quien escribió que el Corpus Christi se llevaba a cabo en la misma época que la fiesta Inca del Inti Raymi, con lo cual se hizo extensible la noción de que culto solar fue remodelado para subrayar el triunfo de Cristo sobre Inti. De esta manera se relaciona con las directivas del segundo Concilio de Lima (1567) que ordenó que las fiestas asociadas con la siembra, la lluvia y la nieve se reorientaran en las celebraciones cristianas para ampliar el esfuerzo en la "sustitución de idolatrías". Es por ello que durante la conquista espiritual la gestión de lo "otro" consistió en la asimilación o reconversión de lo ajeno en propio.

La festividad abarca una semana entre llegadas de imágenes de santos

patronos de distintos distritos, ritos dentro de la Catedral, procesiones y regresos. Se estructura en esos días una fuerte vinculación del centro con las parroquias de la periferia, de manera análoga a los rituales como el Capac hucha incaico. Para analizar la génesis y el desarrollo histórico de la celebración diversos autores han tomado además de las fuentes escritas, una serie quince cuadros xi pintados en torno a los años de 1680 a 1685 que construyen una mirada orientadora del ritual cuyo auge se debe a la presencia de o bispo Manuel de Mollinedo y Angulo.

De acuerdo a lo señalado por el antropólogo Luis A. Huayhuaca Villasante¹² desde sus inicios hasta el presente podemos encontrar una participación activa de múltiples sectores sociales. Este accionar en el cortejo procesional fue y continúa siendo una oportunidad en la que las distintas comunidades compiten por la demostración de su riqueza y poder¹³, como señala Graciela Viñuales "es para muchos la única oportunidad en el año para trasladarse al centro de la ciudad, así como para algunos es el motivo válido para ponerse ropa nueva y acompañar a su santo o virgen preferida, que también suele estar de estreno."¹⁴

Lo cierto es que para los españoles no solo fue importante incluir a los andinos

en la celebración del Corpus Christi, sino sobre todo procuraron que cuando ellos lo hicieran actuaran como "nativos": como el pueblo sobre el cual los cristianos había triunfado. Como señala Caroline Dean xv, los "andinos" debían desempeñar y escenificar su alteridad, debían participar con sus yacollas, uncus, cantos y danzas que mostraran su diferencia. Necesitaban que quedara claro quien era quien, que rol tenía cada cual: el oponente a la hispanidad era imprescindible para remarcar el triunfo.

Lo paradójico fue que durante el período colonial las distintas panacas de las élites incaicas cada una bajo "un santo patrón", tomaron esta festividad como una oportunidad única en se decidía quien portaba las insignias incas más importante: el llautu que es una banda bordada con plumaje, perlas y piedras, la mascapaycha, que es una lámina de oro que se levanta sobre el llautu encima de la frente y la unancha, que es una borla roja que cuelga sobre la frente. Estos elementos antes atributos exclusivos del Sapa Inca, pasaron a ser portados por cada uno de los caciques parroquiales como una forma de elevarse sobre otros subalternos, contruyéndo un pasado y un legado. Todos negociaban y todavía hoy negocian su imagen pública de manera visual y performativa, por lo que

continúan forjando sus identidades a través de la celebración en una fiesta que alimenta los signos de la diferencia.

La festividad se enmarca en un escenario donde la cúpula del Tawantinsuyu reforzaba su supremacía: la Huacaypata, actual Plaza Mayor o de Armas y el Sunturwasi, palacio del inkato sobre cuyo solar se eleva hoy la Iglesia del Triunfo, espacios que conforman según Frank Usarski un lugar sagrado y una arquitectura sacra.¹⁶ Allí durante el sitio de Inka Manko (1535)

"había aparecido la Virgen María y Santiago Matamoros" que transformado en "Mataindios" ayudó con su presencia milagrosa a los españoles¹⁷, convirtiéndose este espacio en sagrado por medio de una hierofanía de acuerdo a los planteos de Mircea Eliade.¹⁸

Además Cusco se inscribe, al igual que muchas ciudades de latinoamérica, en el conjunto de ciudades híbridas, superpuestas, constituyendo un palimpsesto según las nociones de Fabián Flores para quien los territorios de lo sagrado y de lo simbólico son el resultado de la sedimentación histórica donde pueden convivir (o no) componentes de disímiles improntas religiosas en el espacio, generando una especie de collage que se

muestra no como capas sucesivas, sino como producto de una mezcla constitutiva.”¹⁹

Para la regulación de la celebración históricamente hubo una organización oficial y coordinada entre los Cabildos eclesiástico y civil que se encargaba de los cultos y el arreglo especial del templo, y de forma paralela, los gremios y corporaciones de diversa índole (comunidades religiosas, hermandades, cofradías, etc) se encargaban de montar arcos triunfales, altares, banderas, espejos, carros alegóricos y de acudir con sus santos patronos junto con sus músicos y bailarines. Hoy en día todas estas organizaciones están bajo la supervisión de la EMUFEC (Empresa Municipal de Festejos del Cusco) que establece directivas, fija costos y saca rédito económico.

Sin embargo, sigue manteniéndose la disposición de los preparativos por medio de los mayordomos ("carguyoq") de cada comunidad, cuya responsabilidad y obligación es costear la mayor parte de los gastos²⁰ de la procesión de su santo. Para ello solicita la "hurk'a", un compromiso a donar o pagar algo a distintos miembros de su comitiva. Quienes tienen este "cargo" o tuvieron "cargos pasados" gozan de cierto prestigio o "status" demostrando un cierto

nivel dentro de lucha simbólica por la pertenencia. Además de su figura, preceden a la imagen sacra, el cura de la parroquia, sacristanes, autoridades indígenas como los varayoc, el gobernador del barrio y mujeres "cholas", cada uno cumpliendo su rol.

Cusco como hierópolis o como geosímbolo andino

Para entender el sentido de este ritual en el contexto desarrollado en el apartado anterior debemos precisar que las estructuras socio-religiosas son elementos fundamentales de cultura que a través del tiempo ocupan y construyen espacio con evidentes manifestaciones en el paisaje. Según Silvia Santarelli y Marta Campos²¹ en este proceso generan materialidades y formas simbólicas asignando nuevos significados a los territorios, transformando espacios no sagrados en sagrados a partir de las prácticas. Es por ello que su visión denota la influencia de Jean Bernand Racine y Oliver Walther²² quienes remarcan que las religiones manifiestan voluntades fuertemente ordenadoras del territorio y los hombres. Indicando que sus estructuras desembocan en un control social, en una forma de poder sobre el espacio y las

sociedades, ya que según su visión: "En los espacios ordenados, las religiones crean entonces dispositivos de control que aseguran la dominación y la gestión."²³

Tanto para el caso de las prácticas religiosas de los pueblos originarios como para la forma extranjera del nuevo culto es necesario entender que pautan la vida cotidiana e impregnan el accionar a partir de la fé. De hecho la Huacaypata era el espacio fundamental de los rituales que legitimaban el poderío incaico, ya que a ella llegaban los ceques²⁴ y su organización misma en dos partes daba cuenta del principio cosmogónico dual.

Sin embargo, la ciudad de Cusco tiene una connotación más allá de lo religioso ya que es una marca ineludible para el poder, por ello Zeny Rosendahl remarca que las hierópolis desempeñan un importante papel político. Si bien la sede del Virreynato se hallaba en Lima, la ciudad de Cusco fué la protagonista y hoy en día es la "marca país"²⁵. Por todo ello Cristina Carballo propone pensar a las hierópolis "como espacios en construcción a partir de las prácticas peregrinas. Prácticas que no se definen únicamente por los procesos institucionales eclesiásticos."²⁶

La "Plaza de Armas", la Catedral, la Capilla del Triunfo, la Iglesia de Santa

Clara, la Iglesia de la Compañía del Jesús y la superposición del Qoricancha y el templo de Santo Domingo, son elementos demarcadores del ritual que constituyen geosímbolos percibidos y vivenciados con emoción por el creyente. Son santuarios que representan la territorialidad de lo sagrado, el sitio material y concreto para el encuentro, surgido como necesidad de territorializar la memoria. Además como señala Cristina Carballo²⁷, se enmarcan en un proceso dialéctico entre las instituciones reguladoras de lo sagrado y la apropiación comunitaria de creyentes, entre las prácticas culturales y las creencias.

Entendemos así a la ciudad de Cusco como hierópolis o geosímbolo andino en función de las marcas de pertenencia e identificación social con múltiples y complejas dinámicas de inclusión y exclusión de identidades fluctuantes en permanente reconstrucción y reinención. En tanto que la serie de empapelados panorámicos que analizaremos más adelante, muestran, clasifican y reinventan a los supuestos protagonistas de ese espacio, generando un proceso similar de homogeneidad y a la vez singularidad del "otro". En ambos encontramos imágenes de lo "propio" y "lo otro", y una territorialidad

manifiesta como escenario de un pasado que continúa reafirmandose el presente.

La procesión como manifestación simbólico-espacial

En esta procesión, que exalta el "Cuerpo Eucarístico" de Cristo, participan quince Santos patronos de las diferentes parroquias de distintos distritos cusqueños generando una fuerza centrípeta que se dirige desde la periferia hacia el centro. Las imágenes bajan de las respectivas parroquias "a acompañar a la Virgen" que las espera en la iglesia de Santa Clara, desde donde todos partirán a la Catedral para la procesión. Estas imágenes suelen comportarse como seres vivos, los santos "se saludan mutuamente", "se visitan"²⁸ y algunos de ellos, como en el caso de San Sebastián y San Jerónimo, "compiten" en una descomunal carrera llevados por sus respectivos fieles, después de la cual el vencedor acompañará a María en la procesión. Este enfrentamiento es clave para entender uno de las tantas luchas simbólicas que se escenificaron por medio del Corpus. Aquí vemos la disputa por la primacía de cada grupo y el enfrentamiento de las diversas panacas incaicas. Los Phuspus y los ch'ampas, es decir

jeronimianos y sebastianos mantuvieron y aún mantienen una rivalidad histórica²⁹. Las pertenencias a los antiguos ayllus no quedaron olvidadas, pero sí fueron trasmutadas.

Pero al fin de cuentas, todos se unen en la procesión, entendida según la Zeny Rosendahl³⁰ como el culto externo que manifiesta el sentido religioso y la devoción popular mediante el desplazamiento por itinerarios pre-establecidos, con el fin de alcanzar lugares sagrados o realizar rituales en torno de puntos considerados significativos en términos étnico-religiosos. En vinculación a esto Cristina Carballo agrega se trata de un re encuentro sacralizante "como resultante entre la práctica del peregrino y la peregrinación como colectivo legitimador de esa devoción."³¹

En este caso todos los devotos quieren llegar a la Catedral para saludar al cuerpo de Cristo, manifiesto en la hostia consagrada encarnada en la Custodia de oro. Luego de la Misa Pontifical o Te-Deum, en la Catedral, al mediodía se da inicio a la marcha el Corpus Christi. Preside la procesión la Carroza de Plata conocida también como Templete o Baldaquino en cuya porción central sostiene al sol de oro de la Custodia. Antes de que nadie avance

el mismo Arzobispo permanece delante de esta carroza de rodillas, demostrando también su primacía frente al resto de la feligrecía. Detrás en fila ordenada, le acompañan las otras imágenes religiosas³² rigurosamente ordenadas.

Por la tarde, todas las imágenes entran en la Catedral, donde "descansarán" una semana hasta la "Octava de Corpus". En esa fecha la fiesta vuelve a cobrar misticismo con los grupos de música y las diferentes danzas como "mestiza qoyacha", "contradanza", "Capaq qoya", ch'unchos³³, qollas³⁴, pabluchas o ukukus³⁵. Cada grupo, además de su música y danza, tienen una especie de oración en forma de himno repetitivo. Suelen tocarlo para manifestar su respeto a pueblos, a templos o lugares desde donde llega cada colectivo social.

La comercio de la ciudad también se transforma en esos días con "la Feria del Corpus" y los puestos ambulantes que ofrecen todo tipo de comidas y bebidas, destacándose la "Asociación de Chiri Uchu"³⁶ grupo que se encarga de preparar el plato típico más pedido. En esta Feria, la comida y la bebida (cerveza, aguardiente y chicha) conforman un espacio complementario de la celebración. Según las categorías de Mircea Eliade podemos identificarlo como espacio profano

diferenciado del espacio sagrado propio del ritual. En él otros tiempos y otro tipo de accionar es posible porque: "Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras (...) "³⁷. Y esta no homogeneidad del espacio constituye un elemento primordial de la experiencia religiosa.

Finalizada la procesión de la "Octava" cada Santo con su respectiva comitiva regresa a su parroquia de origen. Donde le espera una nueva fiesta con música y alcohol, donde se comprometerá al nuevo mayordomo o "carguyoq" para el próximo año.

Sin duda todo el ritual conlleva una manifestación y elaboración de cada grupo étnico y es por ello coincidimos con la postura de Zeny Rosendahl para quien:

"La procesión se destina a expresar y exteriorizar la identidad religiosa de la comunidad participante. (...) adquiriendo también un sentido político, pudiendo exhibir el orgullo, la solidaridad, la identidad y la fuerza de determinado grupo social."³⁸

Pero además es una manifestación cultural que reafirma a partir del sentido de pertenencia a un territorio, a un paisaje y a una región. Cada grupo tiene sus trajes

típicos, sus instrumentos musicales, su música y por supuesto: su santo. Cada grupo delimita de manera "cristiana" el esquema jerárquico y su identidad frente al Otro.

Desde el campo de la filosofía Husserl, Merleau-Ponty, Sartre o Lévinas, asumieron el problema del "otro" como una pregunta central. En campo antropológico muchos son los críticos que reflexionaron y siguen indagando sobre esta temática. Y como dice Marc Augé:

"Si la tradición antropológica ha vinculado la cuestión de la alteridad a la del espacio, es porque los procesos de simbolización puestos en práctica por los grupos sociales habían de comprender y dominar el espacio para comprenderse y organizarse ellos mismos"³⁹

Para Marc Augé existe un lazo (simbólico) entre identidad y alteridad ya que no se conciben la una sin la otra⁴⁰. Este mismo autor reconoce el carácter relacional y relativo de la identidad al vincularla con el concepto de alteridad, de manera similar a Mijaíl Bajtín. Oponiéndose ambos a la teoría de la identidad étnica de Fredrik Barth para quien a la frontera es el espacio de construcción de la identidad social. Es interesante el planteo Bakhtin, para quien la palabra del otro es la que nos trae al mundo

exterior, y es por ello que su concepto de dialogismo es esencial para entender el permanente diálogo existente entre los diferentes discursos que configuran una comunidad, una cultura, una sociedad.

Para el teórico cultural y sociólogo Stuart Hall la identidad esta relacionada con la alteridad y es la "costura" o "sutura" que sujeta la estructura del sujeto y "Estabiliza tanto a os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitan, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis."⁴¹ En tanto que para el semiólogo y sociólogo Eric Landowski⁴² el hombre esta condenado a poder constituirse únicamente por la diferencia, o sea para que exista el yo, es necesario que haya un otro que se oponga. De esta manera dialoga con la teoría del Espejo de Lacan, que representa un ejemplo de la alteridad en el desarrollo de la primera infancia, ya que en términos lacanianos: la formación del sujeto exige una división del mismo en el "yo" y el "otro".

Para pensar el Corpus nos resulta interesa la propuesta de Michael Taussig⁴³ quien propone una relación dialéctica entre la mimesis y la alteridad, al destacar la trama de relaciones que se genera en ese proceso. Para Taussig "(...) mimesis registers both sameness and difference, of being like, and

of being the Other.”⁴⁴ Y en la celebración justamente se escenifica la pertenencia, la identificación y los roles sociales en pugna.

Religiosidad popular como parte de la pertenencia étnica_____

Si bien estamos analizando una celebración oficial dentro de la institución católica, notamos que hay en ella presencia de numerosos elementos que dan cuenta de una religiosidad popular. Por ello es paradigmático lo que sostienen Jean-Bernard Racin y Oliver Walther: “(...) en la mayoría de las situaciones culturales, las religiones llamadas universalistas y las llamadas tradicionales no se excluyen, por lo menos en la práctica.”⁴⁵ . Aquí los cantos y las danzas convocan a elementos ajenos al dogma oficial. Además son numerosos los fieles que toman tanto alcohol en nombre de su Santo que terminan hospitalizados al igual que en otras celebraciones profanas. Si bien hay un intento de regulación de estas prácticas las ordenanzas no logran acabar con ellas.

Los participantes quieren demostrar de dónde vienen, muestran sus diferencias, y se enorgullecen de eso. En sus orígenes los españoles mismos que participaban lo

hacían mostrando su hispanidad con sus trajes típicos también. De hecho en la serie de pinturas sobre el Corpus Christi que se ubicaba en la Iglesia Santa Ana, vemos como hay un esfuerzo por remarcar los trajes tradicionales y los elementos de linaje propios de cada grupo. Pero a la vez, se muestra la ambigüedad del proceso, que mezcló encajes europeos con textiles indígenas.

Sin duda, este ritual tiene un sentido socializador y de contención frente a las disputas, conflictos e inestabilidad entre los distintos grupos. Y la vez organiza la jerarquía dentro de cada entramado. Esto se puede ver a partir de la figura del “carguyoq”, en donde la legitimación de las diferencias combina lo sobrenatural y lo terrenal mixturando el capital material y el simbólico. Como dice Olga Odgers-Ortiz⁴⁶ el proceso de redefinición identitaria implica la negociación de la relación con los otros y la consecuente delimitación del lugar que el individuo podrá ocupar las sociedades de referencia.

Industrialización, modernización y turismo frente a lo sacro_____

A lo largo de los años, son muchos los cambios que se han operado en esta festividad, pero no cabe duda que continúa siendo "La gran fiesta de Cusco"; la del triunfo de la Eucaristía en los Andes, que convoca una concentración muy heterogénea. Así como antes reunía a los españoles, mestizos, criollos y esclavos con las diferentes étnias tributarias del incanato⁴⁷, hoy es un atractor para sus descendientes y el turismo nacional e internacional. De hecho esta festividad fue declarada "Patrimonio Cultural de la Nación Peruana" y en ese sentido tiene que quedar claro que como sostiene Llorenc Prats "toda activación (o puesta en valor) patrimonial es en sí misma un discurso (que además puede acoger o no otros discursos)" ⁴⁸, en este caso permitiendo la puesta en escena y la construcción del "ser peruano". Lo cierto es que no cabe duda de que en este proceso la modernización y turismo han llevado a que lo sacro se convirtiera en una estrategia clave de mercadeo para las industrias locales. El turismo religioso se convirtió en un recurso estratégico para la ciudad. Como sostiene Cristina Carballo "(...) la globalización introduce al mercado los espacios sagrados como un atributo de la multicultural para ser consumido como bien folklórico, exótico, místico o sobrenatural."

⁴⁹. De hecho un número importante del turismo internacional que copa las plazas hoteleras en esos días, no se acerca a las procesiones con fines religiosos sino para ver los trajes, danzas, adornos y música "propias de los indios de Perú" en un intento por elucidar el "alma nativa" de ese pueblo.

Pero los cambios de los últimos años a nivel de distribución y organización citadina, así como los cambios propios de la organización y promoción del ritual se relacionan, no sólo con las necesidades y estrategias de mercado. Creemos que las modificaciones están profundamente relacionadas con los cambios propios de la institución religiosa donde su exclusividad hegemónica quedó suplantada por una oferta plural, donde la competencia por miembros y recursos presenta el desafío de la adaptación a la Iglesia Católica institucional.

Sin duda estamos ante un proceso de secularización l que da vida a nuevas formas del ser religioso, indicando un cambio en y de la sociedad. Entendemos que la secularización y la religión son componentes dinámicos e inestables de un mismo proceso socio-espacial que tiene sus raíces en la modernidad (o mejor dicho en las modernidades). Nos enfrentamos a

proceso que incluye la privatización de lo religioso, la recomposición de las creencias, la religiosidad individual, la pluri-religiosidad, la ruptura hegemónica de las iglesias tradicionales y la separación de las instituciones religiosas del Estado. Por lo que las búsquedas de lo sagrado se nos presentan de manera compleja, híbrida y a veces contradictoria.

Teniendo presente este marco debemos también aclarar que el rol de los movimientos religiosos en las comunidades étnicas, y su correlación a cuestiones de identidad ha cambiado profundamente durante los últimos años. Como sostiene Daniel Levine⁵¹ desde 1970 se afirma el valor de las culturas indígenas encontrando la presencia de Dios en sus tradiciones, creencias y rituales.

Si bien hemos subrayado que desde la incorporación del ritual en el área andina hubo una necesidad de mostrar al "otro", al "indígena" y su "exotismo", encontramos que como respuesta a ese proceso de secularización hay un intento de valoración y convocatoria más fuerte para que miembros de las comunidades étnicas se incorporen a cuadros de la institucionalidad cristiana.

Imaginando lugares y construyendo nuevos escenarios

Si miramos la serie de empapelados panorámicos "Les Incas" confeccionados por la manufactura Dufour & Leroi (1860) podemos ver personajes blancos, altos, de facciones estilizadas y con posturas elegantes. Están semidesnudos vistiendo cortos atavíos realizados con hilos y plumas, posando en el marco de una naturaleza exuberante, pletórica y fecunda, con diversidad de flora, con un cielo límpido frente a un mar calmo.

El colectivo indígena lejos de presentar fragmentos étnicos diferenciados, se presenta como una idealizada comunidad uniforme y carente de conflictos. Encontramos una aculturación de ropajes, objetos, insignias y emblemas, siendo el grabado europeo el inspirador del trazo de las telas, de los elementos arquitectónicos y decorativos, todos derivados de modelos occidentales. Sin duda estamos ante la construcción simbólica de un territorio "andino" totalmente ajeno a los referentes reales, cuestión que se relaciona directamente con el marco espacio-temporal de la producción de dichas obras.

Recordemos que en la corte y en los salones franceses del Siglo XVIII y SXIX se

dió un auge del mundo "andino", favorecido por la moda de lo exótico y primitivo impulsado por los viajes y escritos de La Condamine. Son los tiempos de Alcira, la tragedia de Voltaire sobre los incas, de las piezas teatrales L'Indienne Amoureuse de Du Rochas, de la ópera ballet Les indes galantes de Rameau, de las obras de Robert Howart The indian Queen, de la novela de Marmontel Les incas, entre muchas otras que compartían el romanticismo y su fascinación por los "indígenas. En diversos aspectos de la cultura el mito del buen salvaje se reactualiza.

Los empapelados de esta serie fueron muy populares y se difundieron ampliamente siendo exitosas mercancías de exportación, conformando la decoración interior de la alta burguesía capitalista. Sin duda no sólo se trató de una moda casual ni inocente ya que ayudaron a fomentar una imagen del mundo.

Según David Harvey la forma que toma el espacio en la ciudad y en su arquitectura es un símbolo del orden social existente, de las aspiraciones, necesidades y temores, y los interiores de los edificios son a menudo muy significativos respecto de los procesos sociales que se desarrollan al interior.⁵²

Pero más allá de esta aproximación, nos convoca la mirada de Milton Santos⁵³ quien propone pensar el espacio en función de las "rugosidades", es decir el espacio construido en el tiempo histórico que transforma el paisaje. Desde este punto de vista nuestra serie podría dar cuenta de estas "rugosidades", testimonio en el paisaje creado que se adapta a las formas preexistentes y se inserta en ellas.

Estamos ante una selección de lo visible representando el paraíso perdido y encontrado y designado a partir la alteridad. Hay una construcción de un "salvaje neoclásico" que implica en sí mismo un acto de nominación a partir de la diferencia.

La naturaleza como espacio sagrado y el turismo religioso como protagonista_____

Hoy en día la industria del turismo ha convertido espacios, territorios, paisajes y rituales en objetos de consumo disponibles a la captación de una mirada 'fast food'. Hay una necesidad de huir del mundo industrial hacia al mundo "salvaje", y dentro de este mundo la reinvención de la religiosidad de los pueblos prehispánicos se convirtió en un bien de consumo más entre

los tantos bienes de consumo para la "salvación".

Son muchos los tours que venden el "Programa shamánico" y ofrecen "(...) sea parte de los rituales mágicos del Maestro Shamán" ⁵⁴ dentro del cual se planea un día entero para el "El Lavamiento Mágico". Otros ofrecen "Ayahuasca Ceremonia (1 1/2 días)" o "Ayahuasca-Retiro (6 días)" ⁵⁵, también podemos visitar a los shamanes mediante el "Programa Q'ero el último Ayllu Inca" que invita a convertirse por seis días en un "verdadero indígena y realizar sus mismas actividades", aunque también podemos optar por realizar el "Eco Esotérico". Ofertas hay muchas y de las más variadas para intentar obtener una 'experiencia sagrada' diferente. La experiencia sagrada de un "otro".

Todas las ofertas proponen ser parte de "la naturaleza", "sentir la madre tierra" y esto se relaciona con la búsqueda que vemos planteada en los empapelados que denotan la invención mítica de un paraíso natural intocable. En esas imágenes encontramos la plasmación misma del Jardín del Edén como lugar "puro y natural", con la diferencia de que los protagonistas son los "incas y su estirpe". Lo cierto es que desde el Siglo XVIII asistimos a una búsqueda de la belleza primitiva donde se

valoriza lo bello del "paraíso salvaje" de las "culturas tradicionales".

En la serie "Les Incas" además de encontrar esta invención mítica, los sujetos son convertidos en objeto: son objeto de la exotización al igual que los participantes de la celebración del Corpus desde los tiempos del Obispo Mollinedo hasta la actualidad.

A su vez es necesario remarcar que hay diversas tácticas y estrategias que gestionan la mirada tanto para el caso de los empapelados como para el caso de la procesión del Corpus. Ambas seducen estéticamente y a la vez intenta dominar las posibilidades de un territorio, porque como sostiene Marta Penhos, hay una "descripción de una región periférica que era necesaria incorporar en lo simbólico y en lo efectivo al dominio (...) "⁵⁶. En ambos casos también la alteridad se nos impone como categoría de análisis ya que para pensarse a sí mismas las culturas requieren de la presencia de "otro" diferente y diferenciado. Ambas, también dan cuenta de una de las constantes de la modernidad: una nostalgia por un orden perdido que, sin embargo, se sabe irrecuperable.

Tanto en las obras plásticas analizadas como en la celebración del Corpus Christi cusqueño se hace presente la categoría de "indio", clasificatoria

colonial, que denota la condición de colonizado, marcando la ruptura de cada identidad. Formando parte del proceso de homogenización dentro de categorías estancas opuestas a las relaciones fluctuantes y dinámicas propias de los procesos de reubicación de los diversos estratos sociales.

A partir del análisis de estas representaciones visuales podemos decir que dentro de la construcción europea sobre el proceso ontológico americano se inventó un ente geográfico, espiritual y social. Estas representaciones junto con la fiesta cristiana del Corpus Christi ayudaron a fomentar una imagen del mundo andino, una concepción mística geográfica. Por lo que según Pierre Bourdieu habría en ella la plasmación de las relaciones sociales, donde la imagen funciona no sólo como un elemento simbólico e informativo sino como un instrumento de control.

A modo de conclusión _____

Creemos que a partir de estas reflexiones pudimos repensar las imágenes y los procesos religiosos revisando categorías trabajadas por la geografía cultural, la geografía de las religiones, la antropología

social y la historiografía del arte. Nos permitió de esta manera acercarnos de una manera más compleja a esta serie de configuraciones sobre el territorio sudamericano. Pudimos así reflexionar sobre la valorización social de la peregrinación a partir su heterogeneidad y disparidad continua. Porque como sostienen Jean-Bernard Racine y Oliver Walther : "Más que la sola condición de la producción de las formas religiosas, es la invención, la elección, la composición de estas formas, asociadas con significantes movedizos, lo que debe llamar nuestra atención."⁵⁷

Pudimos reconfirmar que la religión es uno de los mayores difusores de valores culturales, pero también notamos que materializan nociones de diferencia e identidad entre pasado, presente, adentro y afuera, inclusión y exclusión porque "lo propio" y "lo otro" están en la mira.

Concluimos nuestro análisis confirmando que la celebración del Corpus Christi Cusqueño puede percibirse como una reiteración de la subyugación de la gente nativa pero también es un signo de su resistencia, re-inventación y jerarquía interna. Gracias a este nuevo marco los modelos y las relaciones forman parte de un proceso sinuoso donde la dimensión espacial del dominio se entrecruza con metáforas

condensadoras de un cierto "paisaje" y de un determinado "territorio" donde el "otro"

se materializa, se inventa, se visualiza como potencia y como simulacro de lo posible.

Notas

* Licenciada en Artes, con Diploma de Honor y Profesora en Enseñanza Media y Superior en Artes, con Diploma de Honor por la Facultad de Filosofía y Letras, (UBA). Diplomada en Educación, imágenes y Medios por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Jefa de Trabajos Prácticos de Historia de las Artes Visuales I, II y III (IUNA). Ha realizado el curso de Posgrado en Gestión del Patrimonio Cultural en la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo (UBA).

¹ Ver Slaby, C. C. Elites en los márgenes: imágenes de "lo propio" y "lo otro" construcciones visuales nominativas de los "subordinados". "I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales" IDAES | UNSAM Diponible en:

<http://www.idaes.edu.ar/sitio/noticias/280/Mesa%208.pdf>

² HARVEY, David, Urbanismo y Desigualdad Social. Editorial Siglo XXI, España, 1977, Cap 1

³ Ibid. Pág. 17

⁴ COSGROVE, D AND STEPHEN D (eds), The Iconography of Landscape: Essays on the

Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

⁵ Ibid. Pág. 33.

⁶ CLAVAL, Pl. Los fundamentos actuales de la geografía cultural. Documents d'Anàlisi Geogràfica, 1999, no 34, p. 25-40

⁷ BERTRAND, C. y BERTRAND, G. Une géographie traversière: L'environnement à travers territoires et temporalités. París. Ed.Arguments. 2002

⁸ ALBET, A, "De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisajes: una aproximación a la geografía de la religión" en J. Nogué y J. Romero (eds), Las otras geografías, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006. Pág. 229

⁹ La celebración del Corpus Christi se remonta al Papa Urbano IV y al Papa Clemente V quien la volvió obligatoria. Este ritual tiene en sus orígenes la necesidad de marcar el triunfo sobre la herejía en relación con los moros, árabes y turcos.

¹⁰ Ver Graciela Viñuales, Carolyn Dean, Luis HUAYHUACA VILLASANTE, entre otros.

¹¹ La serie de quince lienzos está hoy repartida, doce se conservan en el Museo Arzobispal de Cuzco y tres en la colección Peña Otaegui de Santiago de Chile. Todos son de proporciones regulares (2 m. de alto por 2,5 m. de largo más o menos).

¹² HUAYHUACA VILLASANTE, Luis A, La festividad del Corpus Christi en Peru: Talleres Graficas de Villanueva, 1988

¹³ De hecho, durante el Siglo XVIII la carroza de Santiago durante el recorrido cambiaba tres veces de cabalgadura y monturas adornadas con oro y plata

¹⁴ VIÑUALES, G. M.. El espacio urbano en el Cusco colonial: uso y organización de las estructuras simbólicas. In ACTAS III CONGRESO INTERNACIONAL DEL BARROCO AMERICANO: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad: Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 8 al 12 de octubre de 2001. Pág 1179

¹⁵ DEAN, C. Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru. Duke University Press Durham and London. 1999.

¹⁶ USARKI, F "Imaginarios espaciais no budismo: reflexoes sobre o stupa em prol do diálogo entre a geografia da religao e a ciência da religao", en: Espaço e Cultura, Julho-Dezembro N° 28, Editorial UERJ, Rio de Janeiro, 2011. Pág 21

¹⁷ Este hecho se plasma visualmente en la obra Aparición y milagro de la Virgen en el sitio de Cuzco, ca. 1615-1654, de autor anónimo, patrimonio del Museo Udaondo de Luján.

¹⁸ ELIADE, M, Lo Sagrado y lo Profano, Editorial Guadarrama, 4ta Edición, Traducción Luis Gil, 1981. Pág 18. Disponible on line en: <http://es.scribd.com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-sagrado-y-lo-profano>

¹⁹ FLORES, F, "Hologramas espacio-religiosos. San Nicolás: el acero, la villa y la Virgen" en S. SANTARELLI (Coord.), Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina, Bahía Blanca, edIUNS (Editorial de la Universidad Nacional del Sur), 2011 (en prensa).

²⁰ Los gastos incluyen la compra de velas, flores artificiales o naturales, el pago de banda de músicos o q'aperos e inclusive también el gasto de su hospedaje. Debe proveer alimentos y chicha amarilla de jora de maíz, chicha blanca, aguardiente de caña, vinos y cerveza para toda la comitiva.

²¹ SANTARELLI, S y CAMPOS, M. Salesianos en Bahía Blanca y Menonitas en Guatraché: dos modos de ocupar y resignificar el territorio. Anales de UGI, Conferencia de la Comisión de la Unión Geográfica Internacional la "Aproximación Cultural en Geografía" Aspectos Culturales en las Geografías Económicas, Sociales y Políticas. Buenos Aires, 2007. Pág. 1

²² Ver: RACINE, J-B y WALTHER O, "Geografía de las religiones" en LINDÓN, Alicia y Daniel HIERNAUX, Tratado de Geografía Humana, México-Barcelona, Anthropos, 2006. Pág. 495

²³ Ibid. Pág. 495

²⁴ El sistema de Ceques consistía en 41 líneas imaginarias, las cuales partían desde el Coricancha y se dirigían hacia cada huaca, haciendo un total de 328 huacas.

²⁵ Una estrategia de "marca país" permite a los países proveer una plataforma común desde la cual emprender de manera articulada iniciativas público-privadas que consolidan su potencial en los mercados internacionales, fortaleciendo su posicionamiento en el contexto global.

²⁶ CARBALLO, C "Hierópolis como espacios en construcción: las prácticas peregrinas en Argentina", en Trilhas do sagrado, Rio de Janeiro: Editorial Eduerj, 2010. Pág 138.

²⁷ Op. cit CARBALLO, C, 2010. Pág. 132

²⁸ Es significativo este tratamiento de las imágenes cristianas como seres vivos ya que

se podría relacionar con las procesiones incaicas que trasladaban en andas a los antepasados más importantes convertidos en "momias" a través de diferentes sitios donde se les brindaban ofrendas.

²⁹ Esta rivalidad produjo en 1923 decenas de muertes y heridos, por lo que las autoridades firmaron un documento en el cual ambas partes se comprometían a no generar más incidentes.

³⁰ Op cit. ROSENDAHL, Zeny, 2009. Pág. 51

³¹ Op cit. CARBALLO, Cristina, 2010. Pág 122

³² En la actualidad las imágenes siguen en la procesión con el siguiente orden: 1.- San Antonio de la parroquia de San Cristóbal, 2.- San Jerónimo de la parroquia del distrito de San Jerónimo, 3.- San Cristóbal de la parroquia de San Cristóbal. 4.- San Sebastián de la parroquia del distrito de San Sebastián. 5.- Santa Bárbara de la parroquia del distrito de Poroy 6.- Santa Ana de la parroquia de Santa Ana. 7.- Santiago Apóstol de la parroquia de Santiago, 8.- San Blas de la parroquia de San Blas. 9.- San Pedro de la parroquia de San Pedro, 10.- San José de la parroquia de Belén 11.- Virgen de la Natividad de la parroquia de Almudena. 12.- Virgen de los Remedios de la iglesia de Santa Catalina. 13.- Virgen Purificada de

la parroquia de San Pedro, 14.- Virgen de Belén de la parroquia de Belén, 15.- Virgen de la Inmaculada Concepción llamada también "La Linda" de la Catedral

³³ Representan a los pueblos de la selva está bordada a colores y llevan plumas de papagayo en la cabeza a modo de adorno.

³⁴ Esta comparsa simboliza a los habitantes del qollasuyu, los collaos.

³⁵ El ukuku representa la intermediación entre los tres mundos de la cosmovisión andina.

³⁶ Chiriuchu significa quechua carne fría. Es un plato a base de cuy, gallina, huevera de trucha, chorizo y otros ingredientes.

³⁷ ELIADE, M, *Lo Sagrado y lo Profano*, Editorial Guadarrama, 4ta Edición, Traducción Luis Gil, 1981. Pág. 15.

³⁸ Op. cit. ROSENDAHL, Zeny, 2009. Pág. 51

³⁹ AUGÉ, Marc, *El sentido de los otros*. Actualidad de la antropología, Barcelona, Paidós, 1996. Pág. 110.

⁴⁰ Ibid. Pág. 102

⁴¹ HALL, S, *Identidade cultural na pos-modernidade*- 10ed. Río de Janeiro: DP&A, 2005.p. 12

⁴² LANDOWSKI, Presences d'autre: essais de socio-semiotique, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

⁴³ TAUSSIG, M. *Mimesis and Alterity*. New York: Routledge, 1993

⁴⁴ Ibid. Pág. 129

⁴⁵ RACINE, Jean-Bernard y Oliver WALTHER, "Geografía de las religiones" en LINDÓN, Alicia y Daniel HIERNAUX, *Tratado de Geografía Humana*, México-Barcelona, Anthropos, 2006.Pág. 484

⁴⁶ Op. Cit. ODGERS-ORTIZ, Olga.

⁴⁷ Entre ellas podemos nombrar: a las étnias de chilcho, los posic, los laya, los orimono, los lupaq, los chancas y los chachapoyas.

⁴⁸ PRATS, Llorens. "Patrimonio + Turismo = ¿desarrollo?. Pasos: revista de turismo y patrimonio cultural. Vol 1 (2), 2003: Pág. 132. Disponible en: www.pasosonline.org

⁴⁹ Op. cit. CARBALLO, Cristina, 2010.Pág. 129

⁵⁰ Según el análisis de Nestor Da Costa el término secularización es polisémico, ya que se evoca diversos aspectos de la realidad. Ver: Nestor Da Costa en "Sobre la teoría de la secularización" CUADERNOS DEL CLAEH n.º 96-97 Montevideo, 2.ª serie, año 31, 2008/1-2 issn 0797-6062, Pp.209-220. Disponible on line: <http://www.claeh.org.uy/html/images/cuadernos/96-97/c96-97-nestor-da-costa.pdf>

⁵¹ LEVINE, Daniel "La religión y la política en América Latina en cuatro escenas. Desde 1970 a la actualidad", en: Mariela CEVA y Claudia TOURIS, *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, 2011. Pág. 131

⁵² Ibid. Pág. 24

⁵³ SANTOS, Milton. Por una geografía nueva, Espasa Calpe, Madrid, CXX y XVIII, 1990.

⁵⁴ Ver por ejemplo:

http://www.paseosamazonicos.com/spa/amazon_tours/pa80.htm

⁵⁵ Ver por ejemplo:

<http://www.centroshamanicoperu.com/ayahuasca.php>

⁵⁶ PENHOS, M, Ver, conocer, dominar, Siglo veintiuno, Buenos Aires, 2005.

⁵⁷ RACINE, Jean-Bernard y Oliver WALTHER, "Geografía de las religiones" en LINDÓN, Alicia y Daniel HIERNAUX, *Tratado de Geografía Humana*, México-Barcelona, Anthropos, 2006.Pág. 486

AUGÉ, M. *El sentido de los otros: Actualidad de la antropología*, Paidós: Barcelona, 1996.

ALBET, A. "De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisajes: una aproximación a la geografía de la religión" en J. Nogué y J. Romero (eds), *Las otras geografías*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.

BACZKO, B. "Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas" Buenos Aires: Ed. Nueva Visión. 1991.

BAJTÍN, M. Yo también soy. Fragmentos sobre el otro, Editorial Taurus: México, 2000.

BARTH, F (editor). *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica, 1976

BERTRAND, BERTRAND, G. *Une géographie traversière: L'environnement à travers territoires et temporalités*. Ed.Arguments: París, 2002

CARBALLO, C. "Hierópolis como espacios en construcción: las prácticas peregrinas en Argentina", en: *Revista Espacio y Cultura*. NEPEC-UERJ, Río de Janeiro (en prensa)

CAHILL, D. *The Inca and Corpus Christi: The Feast of Santiago in Colonial Cuzco*, Amsterdam: Cuadernos de CEDLA. 5, 1999

CAPEL, H. Institucionalización de la geografía y estrategias de la comunidad científica de los geógrafos, en *Geocritica* Nro 8, Barcelona, Marzo, 1977.

CLAVAL, P. Los fundamentos actuales de la geografía cultural. *Documentos d'Anàlisi Geogràfica*, 1999, no 34, p. 25-40

COSGROVE D and DANIELS S (eds). *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

DA COSTA, N. "Sobre la teoría de la secularización" en CUADERNOS DEL CLAEH n.º 96-97 Montevideo, 2.ª serie, año 31, 2008/1-2 issn 0797-6062 Pp. 209-220. Disponible on line: <http://www.claeh.org.uy/html/images/cuadernos/96-97/c96-97-nestor-da-costa.pdf>

DEAN, C. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Duke University Press Durham and London. 1999.

ELIADE, M. *Lo Sagrado y lo Profano*, Editorial Guadarrama, 4ta Edición, Traducción Luis Gil, 1981. Disponible on line en: <http://es.scribd.com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-sagrado-y-lo-profano>

FLORES, F. "Imaginando lugares y construyendo territorios. La dimensión espacial de lo religioso" en *Actas de las XIII Jornadas Interescuelas de Historia*, Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca, 2011.

_____, "Hologramas espacio-religiosos. San Nicolás: el acero, la villa y la Virgen" en S. SANTARELLI (Coord.), *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*, Bahía Blanca, ediUNS (Editorial de la Universidad Nacional del Sur), 2011 (en prensa).

GARCÍA, J.A. Identidad y alteridad en Bajtín *Acta Poetica* 27 (1), PRIMAVERA, 2006.Diponible en: <http://132.248.101.214/html-docs/acta-poetica/27-1/45-62.pdf>. Última consulta 17/01/2014

GARCÍA ROMERO, A., y J. MUÑOZ JIMÉNEZ, *El paisaje en el ámbito de la geografía*. México: Colección Temas Selectos de Geografía de México, Instituto de Geografía-UNAM, 2002, p. 140.

HABER, W. Concept, Origin and Meaning of Landscape. En B. VON DROSTE et al. *Cultural Landscapes of Universal Value*. Stuttgart-Nueva York: Gustav Fischer y UNESCO, 1995, p. 38-41.

HALL, S, *Identidade cultural na pos-modernidade*- 10ed. Río de Janeiro: DP&A, 2005

Referências

Bibliográficas

- HARVEY, D, Urbanismo y Desigualdad Social. España: Editorial Siglo XXI, , 1977
- HIRSCH, E. Landscape Between Place and Space. En E. HIRSCH y M. O'HANLON. The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- JACQUÉ, Bernard (These pour obtenir le grade de Docteur en Historie Contemporaine de L 'Universite de Lyon II Lumiere,) De la manufacture au mur, Pour una historie materielle du papier peint (1770-1914), Director de These Monsier Serge Chassagne, 200 Musée du Papier Peint", Bernard Jacqué, dir. 1984
- LACAN, J. "The Mirror Stage As Formative of the Function of the I As Revealed in Psychoanalytic Experience." In *Écrits: A Selection*. Trans. by Alan Sheridan. New York: W. W. Norton and Company, 1977.
- LEVINE, D "La religión y la política en América Latina en cuatro escenas. Desde 1970 a la actualidad", en: Mariela CEVA y Claudia TOURIS, Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur, 2011
- PRATS, L. "Patrimonio + Turismo = ¿desarrollo?. Pasos: revista de turismo y patrimonio cultural. Vol 1 (2), 2003: Pág. 132. Disponible en: www.pasosonline.org
- PENHOS, M, Ver, conocer, dominar, Buenos Aires: Siglo veintiuno, , 2005
- POOLE, D, Vision, Race and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- RACINE, J-Bey WALTHER, O "Geografía de las religiones" en LINDÓN, Alicia y Daniel HIERNAUX, Tratado de Geografía Humana, México-Barcelona, Anthropolos, 2006.
- ROSENDAHL, Z, "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio" en Cristina Carballo (Coord.) Cultura, territorios y prácticas religiosas, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- ROSENDAHL, Zeny, "Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião" en ROSENDAHL, Zeny y Roberto LOBATO CORREA, Geografia: temas sobre cultura y espaço, Ed. UERJ, Río de Janeiro, 2005.
- _____, cultura e religião: dimensões de análise, pp. 187-224. En: LOBATO CORRÊA, Roberto y ROSENDAHL, Zeny, Introdução à Geografia Cultural. Río de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003. 224 pp.
- SACK, R. D.: Human Territoriality: Its theory and history, Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- SLABY, C, élités en los márgenes: imágenes de "lo propio" y "lo otro" construcciones visuales nominativas de los "subordinados". "I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales" IDAES |UNSAM Disponible en: <http://www.idaes.edu.ar/sitio/noticias/280/Mesa%208.pdf>
- _____. "Empapelados panorámicos de la Serie "Les incas" (1820- 1860)" TERCER CONGRESO INTERNACIONAL ARTES EN CRUCE Los espacios de la memoria. Memorias del porvenir, 6 al 11 de agosto de 2013 Ciudad Autónoma de Buenos Aires República Argentina. Disponible en: <http://red.antropologiadelcuerpo.com/wpcontent/uploads/ProgramaCongresoArtes2013.pdf>
- SANTOS, Milton, Por una geografía nueva, Madrid, Espasa Calpe, 1990, Cap. XII y XVIII.
- _____. Espaço e método, São Paulo: Nobel, 1985.
- SASSONE, S. M. Migración, religiosidad popular y cohesión social: Bolivianos en el Área Metropolitana de Buenos Aires, en CARBALLO, Cristina (Coord.). Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas, Departamento de Ciencias Sociales. Programa de Estudios Geográficos (PROEG). Universidad Nacional de Luján, 2007, 57-108.
- TAUSSIG, M . Mimesis and Alterity, .New York: Routledge, 1993
- ODGERS-ORTIZ, O. Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos, Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM, 7, 2003. En línea: <http://alhim.revues.org/index447.html>
- USARKI, F "Imaginarios espaciais no budismo: reflexões sobre o stupa em prol do diálogo entre a geografia da religião e a ciência da religião", en: Espaço e Cultura, Julho-Dezembro Nº 28, Editorial UERJ, Río de Janeiro, 2011.
- VIÑUALES, G. M. El espacio urbano en el Cusco colonial: uso y organización de las estructuras simbólicas. In ACTAS III CONGRESO INTERNACIONAL DEL BARROCO AMERICANO: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad: Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 8 al 12 de octubre de 2001 (2001)
- ZOIDO, F. El paisaje un concepto útil para relacionar estética, ética y política. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 10 de julio de 2012, vol. XVI, nº 407. < <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-407.htm>>.

FOTOS DO "EU" E DO "OUTRO": ENTRE A APROPRIAÇÃO E A RESISTÊNCIA NA ESPACIALIDADE DO DOMÍNIO CULTURAL. UMA INTERPRETAÇÃO DA PROCISSÃO DE CORPUS CHRISTI CUSQUEÑO E A SÉRIE "LES INCAS"

RESUMO: USANDO DOIS ESTUDOS DE CASO, EXAMINAMOS A CONSTRUÇÃO DO DOMÍNIO ESPACIAL E DA RELIGIOSIDADE COMO MECANISMOS DE IDENTIDADE E ALTERIDADE. POR UM LADO SE ANALISAM OS PAPÉIS DE PAREDE PANORÂMICOS FEITOS NO SÉCULO XIX POR FABRICAÇÃO DE DUFOUR CHAMADO "LES INCAS". POR OUTRO LADO, EXAMINA-SE UM RITUAL FUNDAMENTAL NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE E DA ALTERIDADE: A PROCISSÃO DE CORPUS CHRISTI EM CUSCO. A PARTIR DESTA JUNÇÃO, AS CATEGORIAS DE PAISAGEM, DE DOMÍNIO, ESPAÇO E TERRITÓRIO SÃO ANALISADAS PARA VERIFICAR O IMAGINÁRIO DO VISUAL. AS IMAGENS DO "EU" E "OUTRO" SÃO QUESTIONADAS, ENTENDENDO A CIDADE DE CUSCO COMO HIERÓPOLIS OU GEOSSÍMBOLO ANDINO, E ENTENDENDO A RELIGIÃO POPULAR COMO EXPRESSÃO DE ETNIA, SINAL DE RESISTÊNCIA, REINVENÇÃO E HIERARQUIA SOCIAL. FINALMENTE, REFLETE-SE SOBRE TURISMO QUE OFERECE A EXPERIÊNCIA SAGRADA DE UM "OUTRO".

PALAVRAS-CHAVE: INCAS - CORPUS CHRISTI - IDENTIDADE - ALTERIDADE – GEOSSÍMBOLOS.

PICTURES OF "SELF" AND "OTHER": BETWEEN APPROPRIATION AND RESISTANCE IN THE CULTURAL SPATIAL DOMAIN. AN INTERPRETATION OF THE PROCESSION OF CORPUS CHRISTI CUSQUEÑO AND "LES INCAS" SERIES

ABSTRACT: USING TWO CASE STUDIES WE EXAMINE THE SPATIAL DOMAIN CONSTRUCT AND RELIGIOSITY AS MECHANISMS OF IDENTITY AND OTHERNESS. FIRSTLY SCENIC WALLPAPER MADE IN THE NINETEENTH BY DUFOUR MANUFACTURING CALLED "LES INCAS" ARE ANALYZED. SECONDLY, A FUNDAMENTAL RITUAL IN THE CONSTRUCTION OF IDENTITY AND OTHERNESS IS EXAMINED: THE PROCESSION OF CORPUS CHRISTI IN CUSCO. FROM THIS JUNCTION, THE CATEGORIES OF LANDSCAPE, DOMAIN, SPACE AND TERRITORY ARE ANALYZED TO VERIFY THE IMAGINARY FROM THE VISUAL. THE IMAGES OF "SELF" AND "OTHER" ARE INQUIRE, UNDERSTANDING CUSCO AS HIERAPOLIS OR ANDEAN GEO-SYMBOL , AND POPULAR RELIGION AS AN EXPRESSION OF ETHNICITY, SIGN OF RESISTANCE , RE- INVENTION AND SOCIAL HIERARCHY. FINALLY WE REFLECT ON TOURISM THAT OFFERS THE SACRED EXPERIENCE OF AN "OTHER".

KEYWORDS: INCAS - CORPUS CHRISTI - IDENTITY - OTHERNESS – GEO-SYMBOL