



Título de la investigación:

El Sistema de Mandas en dos Fiestas Religiosas

Tesis para optar al título de Antropólogo Social

Profesor guía:

José Bengoa C.

Alumnas Tesistas:

Anita Carrasco Moraga.

Ilona Murillo Ramírez.

Santiago Febrero 2002



A Porfirio “Pocho” Pérez, por su idea

AGRADECIMIENTOS GENERALES

A San Lorenzo y San Sebastián por habernos permitido participar en sus fiestas. Quisiéramos agradecer a todas aquellas personas que amablemente nos donaron parte de su tiempo y apoyo contribuyendo así a la realización de esta Tesis. A Porfirio Pérez por habernos invitado a Tarapacá. A José Bengoa por haber valorado genuinamente nuestro proyecto y habernos apoyado y aconsejado durante todo el proceso de investigación. A todos aquellos profesores que amablemente nos prestaron temporalmente sus libros. A Alvaro Gainza por aquellos consejos metodológicos dados en el casino de la universidad. A Tomás Harris por todos los libros que nos consiguió y por las gratas conversaciones sobre el tema. A los funcionarios de la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional por su amabilidad y paciencia. A las Bibliotecarias del Museo Chileno de Arte Precolombino por su amabilidad y buena voluntad. A Francisca Escobar por su buena onda. A la familia Pérez Esteban por acogernos y recibimos durante nuestros terrenos en el Norte. A los miembros del sitio de Tarapacá por el enorme apoyo que nos brindaron en terreno. A “Jim” por habernos invitado al “Festival Rústico”. A Reinaldo Charrier por su apoyo desinteresado. A Daniela Jofré por las interesantes discusiones sobre el tema y sus préstamos útiles. A Bárbara de la fotocopidora por su paciencia. A Marilú y Cristi por su amabilidad. A Nadia Murillo por las fotografías y sus certeros “condoros”. A Pablo Carrasco por su apoyo cibernético.

AGRADECIMIENTOS ANITA

A mis padres por educarme. A mis hermanos y hermana por acompañarme en los desafíos que me ha puesto la vida. A Marcelo por todo el tiempo que te quité. A Ilona por creer en mí y por una gran amistad. Al tío Pocho por hacerme sentir parte de algo. Al “mounstro” por hacerme reír en terreno. A Javierita por haberme hecho tía en el camino.

AGRADECIMIENTOS ILONA

A mis padres por apoyarme en todos mis proyectos de vida. A mi Mamy por creer en mí. A mi hermana Nadia por haberme acompañado en terreno y siempre. A Vania y Salvador. A Luisa por ser mi amiga y por acercarme al mundo de las fiestas religiosas. Al Tío Pocho por compartir muchos de sus recuerdos conmigo. A Erika por su amistad, sus relatos de la fiesta y por enviarme el librito de San Lorenzo. A mi amiga y compañera Anita por compartir esta experiencia.

ÍNDICE

TÍTULO DE LA INVESTIGACIÓN: EL SISTEMA DE MANDAS EN DOS FIESTAS RELIGIOSAS

I. INTRODUCCIÓN

1. Exposición general del problema.....	4
2. Tipo de investigación.....	6
3. Objetivo general y objetivos específicos.....	6
4. Metodología.....	7
5. Importancia del problema.....	11

II. DE LOS ORÍGENES DE LAS FIESTAS

1. Origen Antropológico de la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá.....	19
1.1. De los orígenes.....	19
1.2. Del pueblo de Tarapacá y su historia.....	23
1.3. De las estrategias pastorales en la zona.....	25
1.4. De los elementos indígenas en la fiesta.....	27
2. Origen Antropológico de la fiesta de San Sebastián en Yumbel.....	31
2.1. De la frontera.....	31
2.2. Del choque cultural.....	33
2.3. Fiesta de blancos.....	36
2.4. De la ausencia de elementos indígenas en la fiesta.....	39
3. Hibridación y Frontera.....	43

III. DE LOS HECHOS

1. Etnografía de la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá. Transcurso de los días.....	59
1.1. Día 1: Domingo 06 de Agosto del 2000. El viaje hacia el Santo.....	59
1.2. Día 2: Lunes 07 de Agosto. Del calvario hacia los espacios sagrados.....	65
1.3. Día 3: Martes 08 de Agosto. Haciendo amigos, conociendo devotos.....	68
1.4. Día 4: Miércoles 09 de Agosto. Día de fuego, día de víspera.....	71
1.5. Día 5: Jueves 10 de Agosto. Cumpleaños del “Lolo”.....	79
1.6. Día 6: Viernes 11 de Agosto. “Jim” y el Festival Rústico.....	87
1.7. Día 7: Sábado 12 de Agosto. Abrazos de Adiós, el regreso a la ciudad.....	97
2. Las mandas en la fiesta de Tarapacá.....	98
2.1. Las mandas más recurrentes.....	104
2.2. Cómo los devotos significan al Santo.....	108

IV. DE LOS HECHOS (Continuación)

1. Etnografía de la fiesta de San Sebastián en Yumbel. Transcurso de los días.....	112
1.1. Día 1: Miércoles 17 de Enero del 2001. Exploración de los espacios.....	112
1.2. Día 2: Jueves 18 de Enero. En busca de los devotos.....	126
1.3. Día 3: Viernes 19 de Enero. Escapando del mundo, tradiciones de rodillas.....	138
1.4. Día 4: Sábado 20 de Enero. Día de fiesta, día de procesión.....	140
1.5. Día 5: Domingo 21 de Enero. La retirada del lugar.....	147
2. Las mandas en la fiesta de Yumbel.....	149
2.1. De lo que se pide y de lo que no se puede pedir.....	153
2.2. Las mandas más recurrentes.....	154
2.3. Testimonios de mandas al pasar de la historia.....	156
2.4. A quién se le hace la manda. De la relación con San Sebastián.....	158
3. El sacrificio en la manda o la manda como sacrificio.....	160

V. DE LA TEORÍA

1. Marco interpretativo para ambas fiestas.....162
2. La moral del don detrás de las mandas.....182
3. Caridad v/s Honor.....197
4. Del sacrificio en la relación entre los hombres y los dioses.....202

VI. REFLEXIONES FINALES

.....217

VII. BIBLIOGRAFÍA

.....222

EL SISTEMA DE MANDAS EN DOS FIESTAS RELIGIOSAS

I. INTRODUCCIÓN:

1. EXPOSICIÓN GENERAL DEL PROBLEMA

La idea de la presente investigación nace del hecho de constatar que en nuestro país existe una cantidad considerable de fiestas religiosas masivas asociadas a la figura de Santos Patronos. Es interesante desde el punto de vista antropológico captar el significado que tienen estas manifestaciones, sobre todo en el contexto del mundo contemporáneo que se caracteriza por elaborar una imagen laica de sí mismo, donde lo que prevalece es la razón. Sin embargo, los hechos demuestran que fenómenos religiosos como las fiestas de Santos y Vírgenes, ocupan un lugar privilegiado para muchos hombres contemporáneos de nuestro país y como diría M Eliade: “La mayoría de los hombres “sin-religión” se siguen comportando religiosamente, sin saberlo. No solo se trata de la masa de “supersticiones” o de “tabús” del hombre moderno, que en su totalidad tiene una estructura o un origen mágico-religioso. Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser, arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados”(M. Eliade. 1957: 172).

Dentro del fenómeno de la fiesta de Santos existe un ritual muy particular denominado “manda”, que quiere decir mandato al que me comprometí con... La manda tiene que ver con una relación de reciprocidad que establece el “devoto”(persona que venera a una imagen sagrada), con la figura de un Santo o Virgen. En el caso de las fiestas religiosas analizadas, esta relación se establece bajo el supuesto que el Santo puede mediar ante Dios para conceder un favor al devoto humano que lo solicita. Éste último, ofrece algo a cambio por aquel favor y esa triple relación de dar, recibir y devolver se concentra en el ritual de la manda.¹

¹ Para otra visión de las mandas ver a Elisa Figueroa en: “Un estudio antropológico de la manda. Tesis para optar al título de antropólogo. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias sociales. Universidad de Chile. Su punto de vista va dirigido a establecer la funcionalidad de la manda en relación a la predilección especial por un ser sagrado. Acompaña esta visión con una estratificación socioeconómica en la que propone que los sectores populares practican una religión de ciclos largos mientras que las clases altas optarían por una

Dentro de la manda, en lo referente al pago de la misma pueden ocurrir fenómenos simultáneos, como por ejemplo, que la manda esté cargada de “sacrificio”, siguiendo las palabras de R. Girard: “En numerosos rituales, el sacrificio se presenta de dos maneras opuestas, a veces como una “cosa muy santa” de la que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a unos peligros no menos graves”(R. Girard. 1972: 9). En la relación que se establece a través de la manda, pueden subyacer una serie de “peligros” asociados al no cumplimiento de lo prometido por parte del devoto, consecuentemente el cumplir una manda, implica una serie de sacrificios para el devoto.

Se puede sumar al acto de la manda, dentro de su contexto de fiesta el tema del exceso al que puede conducir la forma de pago o las prohibiciones asociadas a un sacrificio en el pago. Este tercer elemento que aparece asociado a la manda no puede ser pensado sin considerar las transgresiones que se pueden generar y como diría G. Bataille: “La transgresión excede sin destruirlo un mundo profano, del cual es complemento. La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Esa sociedad la componen simultáneamente- o sucesivamente- el mundo profano y el mundo sagrado, que son sus dos formas complementarias. El mundo profano es el de las prohibiciones. El mundo sagrado se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses” (G. Bataille. 1979: 71-72).

Basándose en lo desarrollado arriba podemos decir que nuestra problemática va a articularse en torno a un concepto motor que será el de “manda” y si se puede observar en ella el don, el sacrificio y el exceso. La fuente que nos va a permitir dar cuenta de esa relación y los diversos significados que adquiere será la persona del devoto. Es desde la voz del devoto y el cómo significa la manda, el punto de vista que prevalecerá en la tesis y agréguese que será el devoto común.²

religiosidad cotidiana. Creemos que el criterio de la autora para realizar esta distinción lo constituyo el grado de observancia de los fieles, es decir, asistencia a misa y rituales oficiales de la Iglesia Católica.

² El devoto común puede ser cualquier persona que venere al Santo independientemente del protagonismo que tenga o no tenga dentro de la festividad.

2. TIPO DE INVESTIGACIÓN

A partir de la revisión bibliográfica realizada para esta tesis, pudimos constatar que la literatura sobre fiestas de Santos existentes para el caso de Chile, tienden a ser descripciones del transcurso de los días de la fiesta, historias del Santo, historias del Santuario, reseñas de los bailes en el caso de presentarse aquellos. No llegó a nuestras manos ninguna investigación y/o artículo sobre fiesta de Santos en Chile que se preocupara por captar el punto de vista de los devotos acerca de la relación que se establece con un Santo a través de una manda y el cómo significan esa relación. Tampoco encontramos un esfuerzo teórico que intentara buscar una explicación al fenómeno de las fiestas religiosas de Santos en Chile. Por estas razones hemos decidido situar nuestra investigación en el plano de los estudios de tipo exploratorios, donde el problema de investigación ha sido poco estudiado con anterioridad y como dirían R. Hernández et al.: “cuando la revisión de la literatura reveló que únicamente hay guías no investigadas e ideas vagamente relacionadas con el problema de estudio”(R. Hernández. 1991: 59), en estos casos es pertinente situar la investigación en el plano de lo exploratorio. Este tipo de estudio no pretende más que identificar algunos conceptos claves, sugerir algunas afirmaciones verificables, identificar algunas relaciones potenciales entre variables o preparar el terreno para investigaciones posteriores. Por tanto, no se puede pretender establecer hipótesis de trabajo, pero sí se pueden establecer preguntas que guíen la investigación. Las hipótesis no son pertinentes en estos casos, dado que no podemos establecer respuestas tentativas de temas que no se conocen con profundidad, pues estaríamos operando en el orden de los meros supuestos.

3. OBJETIVO GENERAL Y OBJETIVOS ESPECÍFICOS

El objetivo general que pretendemos abarcar en esta investigación consiste en indagar en los significados asociados a las “mandas” en las fiestas religiosas de San Lorenzo en Tarapacá y San Sebastián en Yumbel.

Para lograr configurar los significados asociados a las mandas creemos necesario abarcar una serie de objetivos específicos. El primero consiste en identificar y analizar la ritualización asociada a las mandas. Otra búsqueda consistirá en identificar cómo definen los devotos el concepto de manda. Además quisiéramos indagar en cómo definen los devotos el concepto de sacrificio. Dentro de las actitudes rituales a seguir en torno a las mandas, quisiéramos identificar y analizar los posibles “peligros” que pudieran subyacer a causa de una falta de cumplimiento de la manda y alguna posible negligencia en el sacrificio. Finalmente quisiéramos completar esta búsqueda con la identificación de los posibles significados que los devotos asocian a la figura del Santo de su devoción.

4. METODOLOGÍA

Para abordar la problemática, tuvimos que someternos a la tarea de la elección de los casos a ser estudiados. A lo largo del territorio chileno, se pueden identificar cuatro grandes áreas religiosas: La primera la constituye el Norte Grande, abarcando la I y II Regiones. Se destacan en ésta área las fiestas de Las Peñas, La Tirana, Tarapacá y Ayquina. Una segunda área religiosa está constituida por el Norte Chico, abarcando la III y IV Regiones. Se destacan en ésta área Andacollo y un sin número de fiestas en caletas de la costa. Una tercera área religiosa la constituye la Zona Central del país, donde existen una serie de Santuarios Marianos y de Santos. Se destacan las fiestas de Maipú, Lo Vásquez, Pelequén y Yumbel. Una cuarta área religiosa la constituye la Zona Sur del país. Allí encontramos una serie de fiestas patronales concentradas en la Isla de Chiloé, destacándose la fiesta de Caguache. La elección del caso estuvo orientada por la idea de manejar ejemplos provenientes de áreas religiosas distintas. Aunque estamos conscientes que cada una de las festividades de nuestro país presenta un carácter único, las festividades agrupadas en áreas en particular presentan mayor cantidad de elementos en común. Al seleccionar festividades provenientes de áreas religiosas diversas tenemos la posibilidad de contrastar dos fiestas que presentan mayor cantidad de contrastes de los que emergerían si pertenecieran a una misma área religiosa. No optamos por una fiesta representante de cada área dado que el trabajo que suponía esto, desbordaba los límites de una tesis de pre-grado. Por lo tanto, decidimos seleccionar dos fiestas religiosas. Por un lado, nos dirigimos al Norte Grande

seleccionando a San Lorenzo de Tarapacá. Por otro lado, en el límite sur de la Zona Central, seleccionamos la festividad de San Sebastián en Yumbel. Además de pertenecer a dos áreas distintas, estas fiestas, se desarrollan en las dos áreas religiosas más grandes del país. Otro criterio que nos preocupaba respetar, lo constituía el hecho de comparar a dos Santos, ambos figuras masculinas. Estábamos concientes del hecho que relacionarse con la figura de un Santo es muy diferente a la relación que se establece con una Virgen o Santa, ambas figuras femeninas que cambian todos los parámetros de la relación. En éste trabajo pretendíamos abarcar específicamente la relación que establecen los devotos con figuras de Santos.

A grandes rasgos, ésta metodología que se orienta a la producción de datos descriptivos, hace un rescate de las propias palabras de las personas y sus conductas observables. Se optó por seguir una orientación cualitativa en la investigación, dado que, al estar tras la búsqueda de los significados no era posible optar por otra orientación. Algunas características de la investigación cualitativa consisten en que apuestan a un carácter inductivo, es decir, los conceptos y comprensiones que se desarrollan parten de los datos. El estudioso intenta aproximarse a las personas en una perspectiva holística, sin reducir a los individuos a variables, considerándolos como un todo y teniendo en cuenta tanto el contexto pasado como la situación presente que atraviesan las personas. La apuesta cualitativa está consciente de los efectos que genera el propio investigador sobre las personas y por ello intenta alterar en el menor grado posible el sistema de vida de las personas. Otra característica importante del método cualitativo es su intento por tratar de comprender a las personas dentro de los marcos de referencia que ellas mismas proponen. Por último, colocan un énfasis marcado en el intento de rescatar el aspecto humano de la vida social sin reducir las palabras y conductas de la gente a las estadísticas.³

Para registrar las fiestas se realizó una etnografía utilizando las técnicas de la observación participante, la entrevista abierta en profundidad para acceder al significado que los devotos otorgan al acto de la manda. En el proceso etnográfico: "El etnógrafo, o la etnógrafa,

³ Para obtener mayor detalles acerca de la apuesta cualitativa de investigación social revisar S.J. Taylor y R. Bogdan en: "Introducción a los métodos cualitativos de investigación".

participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar”.(Hammersley, M y Atkinson, P. 1994:15). Además se utilizó la técnica de la fotografía para poder mostrar un registro de imágenes de ambas fiestas.

Debe destacarse que el trabajo de campo realizado para esta tesis fue fundamental. Con esto queremos poner énfasis en que prácticamente no habría sido posible realizar esta investigación sobre religiosidad con la ausencia de presencia en terreno. Ocurre que, sin las valiosas experiencias que compartieron los devotos con nosotras, muchas de las teorías revisadas y muchos de los estudios leídos habrían quedado sin comprensión. No habríamos tenido un punto de referencia concreto que nos permitiera bajar a tierra planteamientos a veces abstractos. El trabajo de campo resulta imprescindible a la hora de tratar de comprender un ritual, un significado, un sentido de vida. Es sabido en antropología que la experiencia de campo(exitosa) implica una serie de esfuerzos teóricos, metodológicos y logísticos. Además cabe destacar que en las estadias en terreno se comparte con la gente a todo nivel, desde sus significados, pasando por alimentos hasta soluciones domésticas para obtener agua, etcétera. Lo que en antropología se conoce con el nombre de “rapport” o el grado de empatía que se alcanza a establecer con la gente, determina al final de cuentas el carácter, profundidad e inclusive el grado de intimidad de la información que las personas amablemente donan al antropólogo.

Resulta muy importante destacar el carácter comparativo de la presente investigación. La comparación forma una parte importante del ejercicio antropológico, se podría decir que es la disciplina comparativa por excelencia. La comparación siempre otorga uno o muchos puntos de referencia a partir de los cuáles se pueden ir percibiendo las semejanzas y las diferencias entre los elementos en comparación. En el caso de las presentes festividades las comparaciones realizadas, no dejaron de tomar en consideración las particularidades históricas que caracterizan a ambas fiestas, y su relación con los elementos puntuales que se sometieron a comparación. En este sentido realizar un corte sincrónico y uno diacrónico a

la hora de realizar una investigación resulta extremadamente enriquecedor para la misma. Someter a comparación las festividades nos condujo a ver y percibir cosas que de no haber tenido otro punto de referencia no las habríamos visto nunca, o tal vez no habríamos captado su real relevancia. Es por esto último, que debemos destacar que el ejercicio comparativo realizado en este trabajo permitió ver más allá de las fiestas a través de los contrastes que emergieron de su comparación.

Por otra parte, se visitó la Biblioteca Nacional durante una jornada de 4 meses para realizar una revisión de diarios con noticias de los días de la celebración para ambas fiestas, que se extiende desde 1930 hasta el 2000. Esto se realizó con el fin de tener acceso a la profundidad histórica de las fiestas y a datos que nos permitieron tener una noción de los distintos elementos que conforman las fiestas como las vísperas, la procesión, misas, etc. Además pudimos respaldar la constancia en el tiempo y la repetitividad de una serie de rituales, y una serie de relatos y sucesos observados en las fiestas actuales, dado que las noticias nos confirmaban su existencia pasada.

Cabe destacar que la revisión de diarios realizada tuvo mucha importancia para la investigación por varios motivos. En primer lugar, nos permitió un acercamiento al tema. En el caso de Yumbel, la revisión de diarios se realizó con anterioridad a la visita de terreno. Esto nos permitió manejar información acerca de una fiesta que no conocíamos y nos facilitó enormemente la preparación del terreno en relación con las preguntas que nos formulamos, a los lugares que era necesario visitar y los rituales que requerían especial atención por haber sido mencionados en reiteradas oportunidades a lo largo de varias noticias de la fiesta que fueron revisadas. En el caso de Tarapacá, la revisión de diarios se realizó con posterioridad a los terrenos, sin embargo, no dejó de prestar gran utilidad. Las noticias referentes a ésta fiesta nos permitieron reconocer una serie de rituales observados en terreno. De ambas formas, antes o después de las visitas a terreno, la información arrojada por las noticias de ambas fiestas nos permitieron mejorar y complementar muchas de las descripciones etnográficas de ambas festividades.

Las visitas a terreno para el caso de la fiesta de Tarapacá se extendieron a lo largo de siete días desde el domingo 6 de agosto hasta el día sábado 12 de agosto del 2000. Para el caso de la fiesta de Yumbel, las visitas a terreno se extendieron a lo largo de 5 días desde el miércoles 17 de enero hasta el día domingo 21 de enero del 2001.

Finalmente, no podemos dejar atrás nuestro acercamiento teórico a la temática. El marco teórico no se realizó en abstracto, no se elaboró antes de tener información etnográfica que lo permitiera. El camino que seguimos fue el de una suerte de lecturas por aproximación. Se fue a terreno y se realizaron lecturas en paralelo a la actividad de sistematización de la información de campo. El marco teórico fue lo último que se escribió en esta tesis, lo decidimos así porque quisimos evitar forzar los datos a la luz de teorías previas. La importancia de esta decisión de orden metodológico consistió en que, sin la información etnográfica que manejábamos a la hora de elaborar un marco teórico, este último se habría visto altamente empobrecido y carente de ejemplos concretos que pudieran ir ilustrando los planteamientos trabajados en el mismo. Otra ventaja que nos otorgó el seguir este camino intelectual consistió en que, al no ir cargadas con una “obsesión” teórica en particular, no estábamos obstinadas en fijar la vista solamente en hechos que respaldaran nuestra lecturas, sino que , nos permitimos ampliar la mirada y abrir los ojos frente a cualquier hecho que se nos pusiera por delante.

5. IMPORTANCIA DEL PROBLEMA

Hasta el momento no hemos situado a las fiestas religiosas de Santos en el lugar que ocupan en el debate nacional sobre la religiosidad de los chilenos, es lo que pretendemos hacer a continuación. Existe un mito que en el caso de Chile, pretendemos discutir: “El mito presenta a la modernidad como un proceso de secularización ilimitada que se ha independizado de los actores sociales y frente al que la religión no es más que una rémora del pasado”(Semán, P. 1997:149). Entonces cómo podemos entender el ¿Por qué en un país que se moderniza, las fiestas religiosas adquieren cada vez más importancia?. Uno tendería

a pensar que la modernización debería ir acompañada de un fuerte proceso de secularización, sin embargo, los hechos demuestran que tal proceso no es tan fuerte.⁴

Las festividades de Santos nos mostraron que la secularización no constituye un proceso ilimitado, sin embargo, no podemos negar que la modernidad seculariza en alguna medida. Es decir, ambas realidades son ciertas hay secularización, pero también hay fiestas y religiosidad. En este sentido, consideramos que la categoría de secularización es demasiado lineal, pues supone cambios en todos los ámbitos en el sentido en que acepta a un ser humano o secular o religioso sin admitir la posibilidad de un ser humano a veces secular, a veces religioso, a veces un poquito de ambos. Con esto queremos decir que los procesos en el mundo contemporáneo adquieren una gran complejidad, estamos ante realidades más fragmentadas, la vida hoy es más fragmentada. En este sentido, la importancia del tema ya no consiste en intentar demostrar si se produce o no, secularización con el advenimiento de la modernidad. Más interesante se tornaría dar cuenta de cómo es que convive lo secular con lo sagrado en el mundo contemporáneo. Las fiestas religiosas de Santos combinan en su interior aspectos sagrados y seculares y es necesario rescatar la dimensión secular de las festividades, pues, dejan en evidencia que el concepto de secularización es demasiado rígido y estrecho para dar cuenta de la convivencia entre lo sagrado y lo secular antes mencionada.

Por secularización estamos entendiendo el paso que se produce entre una vida religiosa cotidiana que abarca todos los aspectos de la vida hacia una importancia relativa del mundo religioso. Cristian Parker desarrolla una importante discusión sobre el concepto de secularización pues lo considera complejo y múltiple, en un pie de página nos dice: “El término secularización (sakularisation) introducido por Weber a la sociología (en su Ética protestante y el espíritu del capitalismo) fue adoptado por los anglosajones y reimportado a los países Latinos. Weber designa con el término, tanto la disminución global del carácter religioso de la sociedad, tanto el pasaje de un grupo de una visión religiosa a una profana,

⁴ Cristian Parker en su trabajo *“Otra lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista”*. Santiago, F.C.E. 1993. manifiesta una opinión que compartimos entorno al carácter relativo de la secularización. Allí nos dice: “EL HONDO SENTIDO religioso presente en las mayorías populares –

como la pérdida de control de ciertos sectores de la vida social por las instituciones religiosas. El término se ha extendido a los procesos de transformación en las representaciones del mundo, lo que Weber llamaba *Entzauberung* (“desencantamiento”, “desmagización”)(Parker, C. 1993: 113). Este autor toma éste último aspecto de la secularización sin desconocer la importancia de las otras dimensiones del proceso y propone un cambio de perspectiva para entender el concepto y nos dice que el: “proceso de secularización debe ser entendido mucho más como un proceso de transformación de la mentalidad religiosa y no tanto como un declive irreversible de la fe del pueblo”(Ibíd.: 144).

Esta transformación de la “mentalidad religiosa” de la que nos habla Parker la relacionamos con una actitud frente a la vida que asumen muchos de los devotos que asisten a las fiestas. Creemos que se trata de gente que es capaz de sumergir su vida en el mundo religioso cuando lo creen necesario, sin perder la capacidad de manejarse en términos profanos y seculares cosa que es indispensable en el mundo contemporáneo si se desea sobrevivir. En esta medida, las fiestas religiosas de Santos brindan una buena oportunidad para que los devotos realicen el gran encuentro con lo sagrado, con el sentirse justo, con sentirse parte de algo. Es la oportunidad en que una vez al año ese desconocido que camina por las calles de una ciudad en el norte tiene la posibilidad de sentirse increíblemente importante bailando con su mejor traje. En esos momentos piensa en el Santo, pero no se puede dejar de lado la dimensión secular de su experiencia en la que el tipo goza de su prestigio, saca los frutos de su posición, se admira y es admirado, derrocha con exceso, bebe, coquetea y es presumido. Es también la oportunidad en que la familia sureña pasea por la feria que acompaña a la fiesta y decide comprarse algo para la casa y se siente bien porque va realizando sus aspiraciones. Estas son dimensiones seculares de las fiestas que no se pueden desconocer.

Para abarcar otro aspecto de esta discusión vamos a adherir a la definición que propone Néstor García Canclini en torno a lo que significa ser modernos. El autor considera que es

incluso en las grandes urbes metropolitanas- pareciera desmentir las tesis sobre el carácter teleológico e irreversible de un desarrollo capitalista intrínsecamente secularizador” (Parker, C. 1993:73).

posible condensar las interpretaciones actuales de lo que significa la modernidad en cuatro movimientos básicos que la constituirían como tal. Un proyecto emancipador, uno expansivo, uno renovador y otro democratizador.

“Por proyecto *emancipador* entendemos la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autorregulada de las prácticas simbólicas, su desenvolvimiento en mercados autónomos. Forman parte de éste movimiento emancipador la racionalización de la vida social y el individualismo creciente, sobre todo en las grandes ciudades.

Denominamos proyecto *expansivo* a la tendencia de la modernidad que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes. En el capitalismo, la expansión esta motivada preferentemente por el incremento del lucro; pero en un sentido más amplio se manifiesta en la promoción de los descubrimientos científicos y el desarrollo industrial.

El proyecto *renovador* abarca dos aspectos, con frecuencia complementarios: por una parte, la persecución de un mejoramiento e innovación incesante propios de una relación con la naturaleza y la sociedad liberada de toda prescripción sagrada sobre como debe ser el mundo; por la otra, la necesidad de reformular una y otra vez los signos de distinción que el consumo masificado desgasta.

Llamamos proyecto *democratizador* al movimiento de la modernidad que confía en la educación, la difusión del arte y los saberes especializados, para lograr una evolución racional y moral.” (García Canclini, N. 1992:31-32).

En resumidas cuentas la modernidad tiene que ver con la razón y el progreso, estandartes centrales en la instalación material e ideológica en el mundo del sistema capitalista de mercado. La discusión que pretendemos desarrollar se sitúa dentro del proyecto renovador, dado que, la asistencia masiva de la que gozan las fiestas religiosas de Santos demuestra que la sociedad contemporánea no está liberada de las prescripciones sagradas sobre como debe ser el mundo. Una posibilidad de explicación de la permanencia de visiones de mundo sagradas tiene relación con la forma en que se ha instalado la modernidad en Latinoamérica, la que nunca ha alcanzado a todos los estratos de las sociedades del Nuevo Mundo. En Chile la situación no es distinta, la modernidad llega a fragmentos mínimos de

la sociedad, a veces en su versión material, a veces en su versión cultural, a veces ambas y otras de ninguna forma.⁵

Un reciente artículo del diario El Mercurio, en donde se entrevista al sociólogo Eduardo Valenzuela sobre su opinión acerca de los datos arrojados por estudios recientes con respecto de la religiosidad a escala mundial y en Chile, ofrece información de interés para la presente discusión. El reportaje informa que Valenzuela estuvo a cargo de la “Encuesta nacional de Iglesia” realizada por la Dirección de Estudios Sociológicos y el Instituto de Estudios Mediales de La Universidad Católica. Se indagó sobre los hábitos religiosos de los chilenos en 87 comunas de Chile. Además participó en el análisis de un estudio realizado por el International Social Survey Programme.(ISSP), que comprendió mediciones en 32 países del mundo, en donde los únicos países americanos incorporados a la muestra fueron Chile y los Estados Unidos. En Chile CEP estuvo a cargo del estudio, pero además comparó los resultados con el estudio World Values Survey.(WVS), que incluye datos sobre otros países latinoamericanos. Estos son los estudios en que se basa Valenzuela para emitir su opinión.

En un recuadro titulado “Números y Tendencias” se lee que Chile se ubica como el cuarto país más creyente, el índice se calculó a partir de respuestas de los chilenos en relación a la existencia de Dios(96%), vida después de la muerte(77%), cielo(82%), infierno(59%), milagros religiosos(80%). (Estudio ISSP). En Chile los católicos alcanzan el 72%.(CEP 1998). El 66% de los católicos observantes cree que la ley debiera permitir el divorcio en algunos casos. (CEP, 1999). Hay que destacar que a la hora de evaluar la religiosidad de un individuo, la Iglesia Católica considera como una variable de suma importancia el grado de observancia que tenga la persona, es decir, básicamente la frecuencia con que asiste a misa y participación en los ritos de la Iglesia. Los resultados de la CEP, muestran que la tasa de observancia alcanza entre los católicos apenas un 14%. Sin embargo, opina Valenzuela.

⁵ Adoptamos aquí una opinión en torno a la modernidad en el caso chileno similar a la que formula Octavio Paz para el caso Mexicano. El autor observa una modernidad con vastas zonas de sombra, una modernidad desconcertante en donde observamos la existencia de dos Méxicos, uno moderno y otro subdesarrollado. Sin embargo, hace uso de su habilidad escritural para resumir la modernidad latinoamericana en una imagen tremenda: “medio México semidesnudo, analfabeto y mal comido contempla desde hace años los progresos del otro medio”. En: Paz, O. *Posdata*. México. F.C.E. 1981. Pág. 280.

“Que el católico no vaya a misa no significa que su fe esté muerta o sea espuria. Hay un montón de otras variables que se pueden considerar al medir la actividad religiosa”⁶. El criterio de observancia “Es una variable usual y tal vez la más rigurosa. Pero hay un porcentaje importante de la población, especialmente de estratos medios o bajos, que asisten o va ocasionalmente a misa y tiene otra manera de activar la fe. Pueden activar sus creencias de otra manera: rezan, bautizan a sus hijos, se casan, peregrinan a santuarios marianos”.⁷

Algunas de éstas afirmaciones resultan decidoras, pues si los católicos tradicionales interpretaran esta información, estarían en condiciones de decir que Chile es un país muy católico, lo que ocurriría es que se trata de “malos católicos” dado su bajo grado de observancia. Incluso un representante de la Iglesia podría asegurar que el católico por principios se opone al divorcio. Qué sorpresa podría causarle entonces la cifra que indica que, por lo menos, dos tercios de los católicos observantes consideran que la ley debiera permitir el divorcio en algunos casos.

Desde nuestro punto de vista consideramos insuficiente el criterio de la observancia como indicador de religiosidad. En las fiestas observadas en el presente trabajo los devotos declaran no frecuentar muy seguido la iglesia y reconocen una escasa asistencia a misa. Sin embargo, es necesario hacer una distinción clave y es que las personas que asisten a las festividades religiosas de Santos parecen estar operando bajo otra lógica religiosa distinta a la lógica católica tradicional, que podría denominarse como una lógica católica popular.

Las encuestas que intentan determinar cuántos son los católicos en Chile debieran considerar que esta pregunta es muy compleja y no se reduce al grado de observancia de una persona. Hay que tomar en cuenta que para muchas personas decir que son católicas tiene que ver con el grado cero del catolicismo que es no ser evangélicos, más que con un fiel apego a los rituales oficiales de la Institución. En el caso de los devotos que entrevistamos, en su mayoría se acercaban más a la lógica católica popular en la que

⁶ Para obtener mayor detalles ver artículo “Mapa de la religiosidad de los chilenos. Creyentes flojos y Rezadores”. En Diario *El Mercurio*. Suplemento Artes y Letras. Santiago de Chile. 02 de diciembre del 2001.

⁷ *Ibíd.*

destacan los ciclos largos⁸, y una auto definición de su identidad religiosa por oposición a otra identidad religiosa que es la evangélica. Las opiniones de unos devotos entrevistados ilustran este grado cero de catolicismo: "...yo nada con la Iglesia, no soy enemigo de la Iglesia, pero no me tincan los curas, no me tinca onda de repetir la misma cuestión cien personas, porque si yo quiero hablar con Dios lo hago personalmente...soy católico sí, tampoco soy evangélico, pero yo creo en San Lorenzo independiente de la Iglesia"(Juan P. Iquique, Marzo del 2000). Agrega otro devoto: "...católico católico no soy te lo digo honestamente, yo no soy de esos que me llevo pegado a la Iglesia"(Manuel. Tarapacá. 11 de agosto del 2000).

En este sentido, estaríamos ante fiestas religiosa populares que evidencian que la Iglesia no puede apropiarse en un cien por cien de las actividades desarrolladas allí. Lo que ocurre es que la Iglesia Católica opera con el supuesto de que las personas católicas debieran comportarse y regirse por los principios de la religión a todo momento y desconocen que la gente sólo aplica esa lógica en el contexto ritual. Una vez finalizado el ritual, la gente retorna a la vida cotidiana y comienza a comportarse cotidianamente. Sería imposible sobrevivir en éste mundo si aplicáramos en todo momento la lógica católica tradicional.

Dicho todo lo anterior, estamos en condiciones de afirmar que es de suma importancia el estudio de rituales como las fiestas religiosas de Santos, pues, constituyen evidencias tangibles de que el pueblo tiene formas muy particulares de apropiarse del ritual y reflejan otra lógica distinta a la que quisiera la Iglesia que manejara la gente. Tampoco se puede dejar atrás el hecho de que estas festividades religiosas dan cuenta de la diversidad cultural existente en nuestro país, porque tratándose ambas fiestas de devociones hacia figuras de Santos Patrones, las dos ostentan características muy distintas entre sí.

⁸ Por Católico de ciclo largo, estamos entendiendo a aquellas personas que se sienten católicas pero que tienen escasa asistencia a los rituales oficiales de la Iglesia en términos temporales. Son aquellos que asisten a actividades puntuales como un bautizo, un matrimonio, un funeral o una fiesta de un Santo Patrón o Virgen. Por otro lado están los católicos de ciclos cortos, que son aquellas personas que asisten con frecuencia a la Iglesia, es decir, a la misa Dominical e incluso a diario. Este tipo de católico es el ideal que busca fomentar la Institución de la Iglesia Católica.

Estamos ante fenómenos no sólo religiosos, sino que también culturales independientes del Estado y de las autoridades. No hay otro momento en el que el pueblo se junte como pueblo y sea soberano de sí mismo. Las fiestas de Santos constituyen un momento en que el pueblo aboga por la defensa de las tradiciones⁹ y allí están siempre dispuestos a defender con todas sus fuerzas lo que consideran parte de su cultura.

⁹ Poner especial atención a la declaración de la señora Gladys Albarracín cuando nos dijo “mire nosotros mijita, también tenemos peleas con los curas porque nos quitan la tradición...”(Citado más adelante en esta tesis en el capítulo de los orígenes de la fiesta de Tarapacá). En Yumbel los devotos tampoco dan su brazo a torcer, poner atención al intento del cura Tapia en el año 1999 de trasladar la imagen de San Sebastián a un lugar a 8 Km. de Yumbel. Las consecuencias fueron que los devotos incendiaron su vehículo, apiedraron el Instituto San Sebastián e hicieron la procesión sin representantes de la Iglesia. La tradición Yumbelina afirma la imposibilidad de trasladar al Santo fuera del pueblo.

II. DE LOS ORIGENES DE LAS FIESTAS

1. ORÍGEN ANTROPOLÓGICO DE LA FIESTA DE SAN LORENZO DE TARAPACÁ

“Eran conquistadores y para ello solo se necesitaba la fuerza bruta; no hay nada en ello de qué jactarse cuando se tiene, ya que la fuerza de uno es solo un accidente que se deriva de la debilidad de otros.”

(Joseph Conrad. “El corazón de la Tinieblas”)

1.1. DE LOS ORÍGENES...

La conquista de América constituye el acontecimiento que hace posible la existencia de las fiestas de Santos en el Nuevo Mundo, y posteriormente en lugares recónditos como la Quebrada de Tarapacá, “El descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente” (Todorov, T. 1987: 15). Iniciamos la búsqueda de los orígenes de la fiesta de San Lorenzo con esta reflexión de Todorov. No es una elección al azar, simplemente surge de la imposibilidad de clasificar la fiesta como netamente indígena, tampoco la podemos tildar de española propiamente tal. Estamos frente a una fiesta que nos arroja elementos diversos y variadas herencias que revelan los múltiples encuentros culturales detrás del ritual de la fiesta que observamos en el presente.

Si se hace una revisión, inclusive somera, de los estudios dedicados al mundo andino se puede observar que en su mayoría destaca una distinción entre las formas cristianas que se impusieron con la conquista, y un contenido subyacente de origen pre-hispánico. Estos vestigios de las antiguas creencias que se observan en la actualidad, sugieren un proceso de continuidad de ciertos elementos que a pesar de haber sido fuertemente atacados para destruirlos definitivamente, subsisten hasta el presente¹⁰. La fiesta de San Lorenzo de

¹⁰ El caso Mexicano que describe Lafaye en torno a la Virgen de Guadalupe, aunque es muy distinto al caso de Chile, ofrece ciertas ideas muy interesantes que sirven para explicar por qué razón se observan hasta el día de hoy vestigios de las antiguas creencias. El autor destaca la importancia de las creencias religiosas en la formación de la nación. El diálogo entre las culturas en el marco de los espacios geográficos se encuentra repleto de fronteras, sin embargo, los espacios sagrados como los santuarios de Vírgenes y Santos hacen

Tarapacá ofrece un escenario que invita a la reflexión sobre los encuentros y desencuentros culturales y sus consecuencias.

Los contactos culturales generados por la conquista provocaron una desestructuración económica, política y demográfica en la población indígena del Nuevo Mundo (Wachtel, N. 1971). La coexistencia de estos sistemas de valores opuestos creó y sigue creando situaciones de conflicto que condujeron a los grupos dominados a adoptar una serie de rasgos de la cultura dominante. ¿Por qué observamos un verdadero pastiche de rasgos culturales diversos en la fiesta?

No debemos olvidar que las culturas no están formadas por fragmentos aislados entre sí, sino que constituyen un hecho global. La adopción de elementos de otra cultura no implica una integración al todo “coherente” de la cultura receptora. “De modo general, la aculturación se produce a niveles y ritmos diferentes: la vida material puede transformarse, mientras que las estructuras mentales siguen resistiendo al cambio. Es más fácil cubrirse con un sombrero de fieltro que hablar la lengua española; y el bautismo no suprime todas las antiguas creencias religiosas”(Ibíd.:226-227).

La fiesta de San Lorenzo de Tarapacá se remonta a un contexto histórico que era conducido por un espíritu bastante específico, el de “La colonización de las almas”(Mires, F. 1987: 12). Los españoles llegados al continente americano buscaban riquezas, sin embargo, no venían solos, eran acompañados por misiones que abogaban por una conquista alternativa, no exenta de pretensiones antropológicas. Destruir todo lo viejo considerado irracional y falso y traer la verdadera concepción del mundo. Para ilustrar el efecto misión seguimos el diagnóstico que hace un clásico de la antropología: “Mentalmente reúno argumentos contra las misiones y pondero la posibilidad de una campaña en contra de ellas. Argumentos: esta gente destruye la alegría vital de los nativos; destruye su *raison d'être* [razón de ser]

posible el diálogo entre las culturas pues les entrega un elemento a compartir: una fe común. (Aunque interpretada de distinta manera por los diversos grupos reunidos en el espacio sagrado), esta interpretación distinta es la que permite la permanencia de algunas de las particularidades de los diversos grupos reunidos en la devoción. Lafaye nos dice: “Virgen de color aceitunado aparecida a un indio, Guadalupe hizo de los criollos, de los mestizos y de los indios un solo pueblo (al menos virtualmente), unido en la misma fe carismática”. En: Lafaye, J. *Quetzalcoatl y Guadalupe*. México. F.C.E. 1977. Pág. 403.

psicológica. Y lo que les dan a cambio está por completo fuera del alcance de los salvajes. Luchan porfiadamente y audazmente contra todo lo viejo y crean nuevas necesidades, tanto materiales como morales. No hay otro problema sino el daño que causan”(Malinowski, B. 1989: 65).

Se puede decir que desde los primeros contactos entre poblaciones europeas y poblaciones indígenas, el grupo dominante elabora de manera insistente y sistemática estrategias tendientes a modificar la mentalidad, abolir los comportamientos, introducir nuevas formas de organización social, económica y política de los grupos dominados en función de intereses externos a estos últimos. Todas estas estrategias de cambio dirigido son sustentadas en el orgullo cultural de los dominadores que consideran están en la cúspide del progreso y la civilización y su labor moral sería conducir a esta humanidad “incivilizada” hacia la “felicidad”. Sería erróneo considerar como reciente lo que en antropología se conoce con el nombre de “aculturación planificada”, pues se remonta al origen de las relaciones interétnicas”(Bastide, R. 1971: 15). En los inicios de la conquista, los misioneros, encargados oficiales de la promoción del cambio a nivel moral, se preocuparon de instalar un Santo Patrono católico en todos los pueblos en donde se establecía morada. Este era el gesto que daba inicio oficial al proceso de aculturación que es: “el conjunto de los fenómenos resultantes de que grupos de individuos pertenecientes a culturas distintas entren en contacto continuo y directo, y de los cambios que se producen en los modelos (*patterns*) culturales originarios de uno o ambos grupos”(Ibíd.: 40). Sin embargo, cabe destacar que la conquista española fue un acontecimiento extremadamente violento, más que un proceso constituyó una verdadera revolución en la que al cabo de cinco generaciones tuvo prácticamente aniquiladas a las poblaciones locales en términos demográficos, económicos, políticos y morales.

El contacto cultural que vivió la población indígenas desde los inicios de la conquista, la mayoría de las veces consistió en contactos forzados. Pero, sigue en pie la interrogante A pesar de más de cuatro siglos transcurridos de, -primero extirpación de “idolatrías” y luego, luchas contra el paganismo-, ¿cómo es posible que persistan hasta el presente elementos de origen indígena en la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá? La respuesta a esta interrogante

no puede ser una sola. Tampoco es posible hacer una reflexión sobre el origen antropológico de esta fiesta sin formularse esta pregunta.

Un primer elemento que otorga luces sobre esta continuidad de elementos indígenas en la fiesta, consiste en el hecho de que, en rigor, el contacto cultural no se da entre culturas, sino que entre individuos que invisten status y roles diferentes, con comportamientos e intereses distintos. Un individuo puede estar interesado en aceptar algún rasgo de la cultura dominante, mientras que otros no lo están. Por lo tanto, ciertos rasgos adoptados, la mayoría de las veces no traspasan los límites de un sector de la cultura receptora.

Un segundo elemento que permite explicar la presencia de elementos indígenas en la fiesta consiste en que cada rasgo cultural está compuesto por tres distinciones: La Forma, que sería su expresión manifiesta y, de alguna manera visible, La Función, que se refiere al conjunto de necesidades a las que da satisfacción y El Significado, que consiste en el conjunto de asociaciones mentales, imágenes o ideas que agrupa a su alrededor (Ibíd.: 46). Se puede hacer la observación de que los elementos materiales son más fácilmente transmisibles y aceptados que los elementos de carácter simbólico. Es un hecho que los elementos simbólicos de la religión católica no fueron asociados mentalmente por los indígenas a las imágenes y conceptos que tenían en mente los misioneros. Forma y contenido quedan dislocados, pues se generan procesos de reinterpretación en los que los viejos significados son atribuidos a las nuevas formas. No sucede aquello a que aspiran los dominadores, esto es, que se extingan los viejos significados y que se adopten las nuevas formas asociadas a los nuevos significados.

Una tercera constatación consiste en que la permanencia y continuidad de ciertos elementos indígenas en la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá es una prueba de la existencia del fenómeno de la resistencia como mecanismo de defensa cultural ante las influencias provenientes del exterior. Sin resistencia es improbable encontrarse con permanencias, y aquí las hay. En los comienzos de la conquista, tal vez se trataba de una resistencia tenaz, con el avance de los siglos paso a ser una resistencia solapada, hoy opera a nivel inconsciente pues los devotos se quejan de las arbitrariedades de los curas en relación a la

prohibición de ciertas tradiciones: *“mire nosotros mijita, también tenemos peleas con los curas porque nos quitan la tradición”* [...] *“nosotros peleamos nuestras tradiciones, eso es lo que tienen que poner mijita, bien claro, un pueblo se identifica por su tradición, así se identifican los pueblos, por su tradición, si un pueblo, ya, en tal pueblo hacen tal cosa tan hermosa, esa es la tradición de ese pueblo”*(Gladys, Tarapacá. Marzo del 2000).

1.2. DEL PUEBLO DE TARAPACÁ Y SU HISTORIA

A Tarapacá llegó el conquistador Pedro de Valdivia alrededor de 1540 acompañado de capellanes dispuestos a iniciar la campaña de evangelización de los indios. Entre 1540 y 1550 se desempeñó como evangelizador de Tarapacá Fray Antonio Rondón. Alrededor del año 1578 una imagen de San Lorenzo fue traída por los españoles al lugar de Tarapacá viejo, quedando así bautizado con el nombre de pueblo de San Lorenzo de Tarapacá. Existen libros de bautismo de Tarapacá desde el año 1562. En el año 1610 se había iniciado la primera campaña de extirpación de idolatrías, la segunda campaña comenzó en 1625 y la tercera en 1646(Méndez, F. 1990). Como se puede observar el pueblo de Tarapacá no se vio eximido de todos los procedimientos que realizaban los españoles al instalarse en algún lugar, en pro de la penetración del catolicismo y de la eliminación de las viejas creencias. Estos procedimientos son instalación de curas y Santo en el lugar, realización de bautismos y campañas de extirpación de idolatrías que en la época contemporánea lleva el nombre de lucha contra el paganismo.

La ciudad de San Lorenzo de Tarapacá tuvo su época de resplandor en que albergó en su seno a una verdadera aristocracia rural, primero gracias a las bondades del mineral de Huantajaya y después por la presencia de las salitreras. Los ricos dueños de Huatajaya vivían con sus familias en Tarapacá. La decadencia del yacimiento comenzó en 1780 y terminó en 1792 con el agotamiento del mineral.

En 1824 se proclamó la independencia del Perú dándose término al dominio español en la región. Con el auge de la explotación del salitre la capital provincial de Tarapacá quedó reducida a la condición de pueblo, volcándose todo el flujo de influencia hacia el puerto de

Iquique, que pasa a ser la Capital de la Provincia en el año 1875. En 1879 se produce la Guerra del Pacífico, Chile contra Perú y Bolivia. El pueblo de Tarapacá pasa a ser escenario de éste conflicto con la batalla de Tarapacá el 27 de noviembre de 1879. Firmado el tratado de paz entre Chile y Perú, el 31 de octubre de 1884, la provincia peruana de Tarapacá pasó a ser provincia chilena (Méndez, F. 1990). De todo lo anterior se puede deducir que la zona tarapaqueña se ha caracterizado por estar vinculada principalmente a la actividad minera y por supuesto a la agricultura, pues el flujo humano que circulaba en la región requería ser alimentado. Por éstos antecedentes históricos no parece extraño que San Lorenzo haya sido proclamado el Santo de los mineros, agricultores, transportistas (encargados de trasladar los minerales a los puertos) y de los pobres (en el caso de Tarapacá se puede relacionar con la clase obrera asociada a la actividad salitrera).

De como era la fiesta en tiempos del salitre nos cuenta el devoto y presidente del comité organizador de la fiesta: “La fiesta de San Lorenzo siempre fue memorable, era la más grande del norte. El Santo patrono durante el año permanecía en la cumbre del altar mayor. Por medio de roldanas ataviado de cintas multicolores era bajado el día 9 de agosto para presidir su fiesta. Casi todos los Santos de la quebrada venían a saludar a San Lorenzo en su día, pero él no salía de visita. Los Tarapaqueños no lo autorizaban, hasta el extremo que en 1902 lo secuestraron para que el Santo no saliera a la oficina salitrera Constancia a donde había sido invitado. Era el patrón más querido de los pampinos. Las salitreras poco menos que se paralizaban el 10 de agosto porque la población se vaciaba a la fiesta de San Lorenzo.” (Méndez, F. 1990: 6-7).

Una fuente de ingresos y oportunidad laboral tan espectacular como la que ofreció el ciclo salitrero no podía estar exenta del fenómeno de las migraciones en búsqueda de una vida mejor. Las fronteras se abrieron en el Tarapacá de la época del salitre, grupos humanos venidos desde diversos puntos de Chile y fuera del país trajeron consigo sus costumbres y todos juntos formaron una nueva identidad, la de ser pampino. “El fenómeno migracional no solo fue lingüístico, fue cultural. Las salitreras crearon una realidad intercultural, es decir un espacio de encuentro de varias culturas. Algunos aportaron su lengua, otras sus costumbres, otras sus mercancías, otras su gente. En las salitreras se camina entre varios

mundos: en un campamento hubo calles de bolivianos, de peruanos, de chilenos del norte chico, de sureños..., en los pueblos hubo gringos, judíos y turcos (árabes). De todos ellos, quizás el boliviano fue el que influyó más en las expresiones folclóricas y rituales.” (González, S. 1991: 222). El autor cuenta que la migración de bolivianos fue altísima y dejaron un legado cultural enorme, en un fragmento de entrevista realizado a don Juan Ramallo, pampino descendiente de bolivianos, radicado en La Tirana, podemos apreciar el aporte:

“S.G: Usted recuerda los carnavales en la pampa.

J.R: Los mejores carnavales que vi fueron en la Oficina Rosario de Huara. El carnaval de los bolivianos. Hacían comparsas, con unos trajes muy lindos, y le cantaban al administrador.”(González, S.1991:228). El mismo autor consulta la opinión de otro informante, don Basilio.

“S.G: Como había tanta gente de Bolivia en la zona norte, para la fiesta de La Tirana ¿participaba también población boliviana?

B.O: Claro, si el boliviano era la base, la base de los bailes eran bolivianos”(Ibíd.).

La asistencia de población de las salitreras a la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá queda además atestiguada por una de las anécdotas que mas a menudo nos repitieron los devotos con quienes conversamos. Se refiere al incendio de la Oficina salitrera Rosario de Huara: “De la cual era gerente don Alejandro Echegoyen, administrador don Carlos Petersen y Jefe de Pampa don Enrique Medina. El incendio sucedió a las cinco de la tarde del día 10 de agosto de 1938, justo a la hora de la procesión, en esa oportunidad la administración no le dio permiso a los bailes ni a la gente para concurrir a la fiesta.”(Méndez, F. 1990:7) [...] “Al día siguiente del incendio los bailes de Rosario de Huara llegaron a Tarapacá encabezados por el administrador, a saludar y a venerar al Santo Patrono y a pedir perdón”(Ibíd.: 10).

1.3. DE LAS ESTRATEGIAS PASTORALES EN LA ZONA

Es de suma importancia referirse a las estrategias pastorales en la zona para llegar a comprender cómo el aislamiento relativo de la zona y el semi-abandono de la quebrada en términos de la difusión del catolicismo, favoreció en cierta medida la permanencia de

elementos indígenas en la festividad de San Lorenzo. Para ello vamos a seguir los planteamientos del sacerdote y antropólogo Juan van Kessel, quien además estuvo a cargo de presidir las misas en la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá desde el año 1994 hasta el año 1999.

Van Kessel indica que durante la época colonial, la atención pastoral brindada por la iglesia a las comunidades andinas de Tarapacá, siempre fue mínima, aunque las “campañas de extirpación de idolatrías” antes mencionadas en este trabajo sí alcanzaron la región dejando su huella de sangre y ruinas. Cuenta el autor que: “el Carmelita Antonio Vásquez de Espinoza, se quejó en 1618 del abandono en que vivían estos aymaras “que no han visto prelado y que por no ir tan lejos a Arequipa no se casan. ...Bauticé muchos de edad crecida y mujeres paridas y muchachos de mucha edad” (Vásquez de Espinoza, 1969 (1627) 347). El mismo Espinoza reprimió la idolatría duramente en Tarapacá, Arica y toda la diócesis de Arequipa.”(Kessel Van, J. 1989:10).

Básicamente Van Kessel se refiere a tres estrategias pastorales de evangelización sucesivas, desarrolladas por la iglesia en sus 500 años de actividad en la zona.

1) En su primer siglo, se trató de una “Estrategia de la ortodoxia conquistadora” con métodos coactivos y de extirpación de idolatrías orientados a adoctrinamientos bajo la ley de la fuerza.

2) Desde 1660, cuando el reino del Perú deja de ser tierra de misiones, se desarrolla la “Estrategia de la parroquia colonial estacionaria”, basada en el culto oficial y la catequesis junto con un el desarrollo del concepto de “cristiandad”.

3) Finalmente, Van Kessel se refiere a la última parte de su historia posterior al año 1879, caracterizado por la “Estrategia política de chilenización”. En esta fase el clero chileno volvió a considerar la región andina de Tarapacá como tierra de misiones y fue atendida mediante viajes misioneros desde el centro católico urbano: la ciudad de Iquique. (Kessel Van, J. 1989). Con respecto a esta última estrategia se puede observar en la fiesta del

presente una serie de elementos de carácter nacionalista como la incorporación en el desarrollo del programa de la festividad el izamiento del pabellón nacional, además de una recurrente mención al combate de Tarapacá en donde muere el comandante Eleuterio Ramírez considerado héroe nacional. Es muy común en la fiesta oír varias veces en el día bromas en torno al color de la piel, al ser cholito o paisano como una categoría despectiva y de utilidad para hacer mofa de alguien. No cabe duda que la campaña de chilenización, a través de la escuela, debe tener mucho que ver con la difusión de ese tipo de prejuicios respecto de nuestros vecinos del Perú y Bolivia y prejuicios relacionados con la población indígena local.

En 1922 partió el último sacerdote residente en el pueblo de Tarapacá, creemos que el posterior abandono clerical de la zona esta íntimamente ligado a la decadencia del enclave salitrero, por tanto, la zona ya no presentaba ningún atractivo económico como antaño. Desde ese entonces la zona cuenta con viajes periódicos hechos por curas para atender las fiestas patronales. Las consecuencias de esta desatención eclesiástica tienen directa relación con la relativa autonomía que muestra el comité de organización de la fiesta de San Lorenzo frente a la iglesia, este comité se encuentra encabezado por civiles que luchan por mantener las tradiciones¹¹. La mayoría de los devotos muestra una desconfianza ante la figura de los curas. Además se molestan frente a las distintas reacciones que tienen los distintos curas que al azar llegan a presidir la festividad, frente a las tradiciones, unas veces más permisivos, otras más intolerantes. Muchos devotos nos hicieron ver que ellos no creían que los curas fueran necesarios en su relación con el Santo, ellos eran personas de carne y hueso y no había ninguna diferencia significativa que los hiciera dignos de mediar la relación que los devotos establecían con el Santo.

1.4. DE LOS ELEMENTOS INDÍGENAS EN LA FIESTA

Como ya hemos mencionado en el presente trabajo, en la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá se pueden observar una serie de vestigios de elementos indígenas que no se

¹¹ El comité organizador de la fiesta se constituyó por primera vez en el año 1968. Antes de su existencia la fiesta era sustentada con sistema de alférez. El comité nació por el crecimiento de la festividad, pues, ya no había alférez que pudiera soportar la fiesta en términos económicos.

encuentran en fiestas netamente de origen hispánico. Entre estos elementos se destacan los usos del alcohol, la presencia de los bailes, bandas de música, alfereces, el sentido comunitario manifestado en la reciprocidad y hasta la simple costumbre de prender dinero con alfileres sobre la ropa del Santo.

Primero, comentaremos los usos del alcohol en la fiesta. Nos cuenta un devoto que: “La chicha de maíz fue siempre la bebida preferida en las fiestas de San Lorenzo, producto del cocimiento del maíz blanco durante 24 horas, previamente molido, y su posterior fermentación”(Méndez, F. 1990:18). Es sabido que las poblaciones indígenas consumían alcohol con fines festivos. A través de un largo proceso material se convertía algo natural, el maíz, en algo elaborado y cultural, la chicha. Refiriéndose al mundo andino: “en una sociedad tan inmersa en un diálogo casi constante con los dioses, los espíritus o los antepasados, fundadores del mundo mineral, vegetal, animal y humano, el alcohol representa un vehículo privilegiado para comunicarse con lo sobrenatural”(Saignes, T. 1993:17).

En el presente, el alcohol en Tarapacá sigue cumpliendo esa función de vehículo facilitador del contacto y comunicación con lo sobrenatural. Un par de devotos hombres, nos dijeron a modo de confesión “off the record”, que para ellos era más fácil comunicarse con el Santo mediante el estado alterado de conciencia provocado por la ingesta de alcohol.

“La embriaguez ritual fue inicialmente considerada por los españoles como simple “borrachera” antes de convertirse en uno de los blancos privilegiados de los religiosos y los jesuitas. Tres razones justificaban a sus ojos una vigorosa ofensiva contra las “borracheras”: la destrucción del cuerpo, el olvido de la moral y sobre todo el hecho de que ellas favorecían la “idolatría” y perpetuaban los cultos andinos prehispánicos”(Salazar, C. 1993:23). El alcohol no ha dejado de ser un blanco privilegiado de ataque por parte de los curas. Hoy ya no se habla de “idolatría” éste calificativo ha sido cambiado por el de “pagano”. La intención de la iglesia es eliminar los elementos “paganos” de la fiesta (que en su mayoría coinciden con las tradiciones de la gente), uno de ellos es el uso del alcohol,

que por supuesto es considerado como “borrachera” sin analizar el valor ritual de la sustancia.

Una antigua tradición de la fiesta de Tarapacá considerada “pagana”, fue abolida, consistía en tirarle alcohol al Santo durante la procesión: “muchacha gente le tiraba trago, vino, un montón de cosas le tiraban, entonces el Padre, el cura dijo que no, no era eso, no era la religión de él que le tiraran trago, porque él murió por los pobres”(Willie. Tarapacá. Agosto del 2000).

El alcohol cumplía una función comunitaria, reunir al grupo a compartir el líquido “cocido”, humanizado, en un contexto ritual: “mi tía Josefina pagaba a una señora para que hiciera chicha, entonces cuando venían los bailes, hay que invitar, decía anda, anda y dile al caporal que cuando termine de bailar que vengan para convidarle chicha”(Alicia. Tarapacá. Marzo del 2000). En el presente rige la zona seca durante el período de la fiesta, aunque es más una prohibición formal que real dado que se percibe el olor a la sustancia al ingresar a la iglesia. Se observa en la fila que converge hacia el Santo hombres con los ojos rojos y una mirada alterada, esos mismos rostros se observan en los hombres que cargan al Santo en la procesión, y por ahí más de alguien comentó que no sería posible aguantar sin un estado alterado de conciencia. Siguiendo las palabras de Xavier Albó: “La chicha y el beber chicha son símbolos rituales a lo largo de todos los Andes”(Albó, X. 1993:196).

En segundo lugar, los bailes rituales constituyen otro elemento indígena que subsiste en la fiesta, no nos referimos a toda la inmensa variedad de bailes y sus significados, que participan en la fiesta. Eso entrega suficiente material como para elaborar otra investigación. Sin embargo, sí quisiéramos destacar que los bailes en sí representan un elemento indígena importante que permanece en la festividad. “Antes de la llegada de los evangelizadores españoles, la sociedad Inka había logrado una expresión religiosa sofisticada, el canto y los apoyos musicales”(Núñez, L. 1989: 9). Los espacios abiertos alrededor de las iglesias son utilizados para realizar los despliegues de los bailes rituales acompañados por sus bandas de músicos, esta participación activa en el ritual proviene del espíritu de los vencidos, pues, la actividad religiosa de los españoles se destaca por su

carácter más bien pasivo, a través del oficio de misas que transcurren con un ritmo lento y reposado. Esta situación no deja de generar un contraste bastante fuerte entre elementos pasivos y elementos activos en la fiesta de San Lorenzo dándole así una identidad sui generis a la festividad.

Finalmente, el espíritu de la reciprocidad andina no está ausente en la festividad de San Lorenzo. Ofrecer mandas al Santo es un signo de agradecimiento de favores previos. Pero, de alguna manera esta entrega de dones es también una manera refinada de pedir nuevos favores. Si seguimos las reflexiones de Lautaro Núñez podemos observar que este espíritu recíproco no tiene nada de nuevo: “estos pueblos anteriores a la evangelización, ya estaban en el secreto del acto votivo que media entre la rogativa y el beneficio. No en vano a la Pachamama se le ofrendan rituales y sacrificios con discursos auspiciatorios destinados al multiplico de su riqueza. También las danzas, trajes, máscaras y acompañamiento musical, eran partes básicas del ceremonial.” [...] “Por cierto, el acto de rogar y recibir beneficios extra-terrenales proviene del principio de reciprocidad mágico-religiosa que existía tácitamente entre el panteón andino y sus devotos.”(Núñez, L. 1989: 109). Desde esta época podría establecerse los orígenes de los actos de petición en los centros de culto. Estos últimos corresponden a espacios de interacción multicultural en donde todos acceden a dar y recibir sentimientos, en donde se intercambian flujos de información, bienes y servicios.

Las fiestas religiosas forman parte de lo que se podría denominar culturas del encuentro a través del viaje que promete retorno, porque la gente recorre lugares ante todo en búsqueda de sí misma. Todo hombre continuamente regresa hacia aquello que ha visto y amado, inclusive aunque parezca recorrer y habitar un mundo completamente extraño. Esto ocurre con la fiesta de San Lorenzo, a cada devoto le parece imprescindible retornar cada año a renovar los antiguos lazos establecidos.

Estamos ante una fiesta de carácter multifacético en la que se observan elementos de diversas herencias culturales que resultan reunidos en un híbrido de gran valor antropológico.

2. ORIGEN ANTROPOLOGICO DE LA FIESTA DE SAN SEBASTIÁN EN YUMBEL.

*“He aquí tu herencia, Almirante:
vastos ejércitos de oligofrénicos y desalmados,
verdes como la carne que transita por la muerte, sucios y perdidos, tanto,
que llevan su cruz real de pintura roja, látex u óleo,
pintada en el alma;
ésta es tu herencia:
este vasto campo santo tendido hasta las mismas
márgenes del río”.*
(Tomás Harris. “El último viaje”. En “Cipango”).

2.1. DE LA FRONTERA

Las festividades de San Sebastián son desarrolladas en el espacio geográfico de Chile conocido como “la frontera”. Lugar de encuentro y desencuentro de araucanos y españoles en un primer momento, y de mapuches y chilenos en la actualidad.

Utilizaremos la definición de frontera que nos entrega Jorge Pinto en el texto “Misiones en la Araucanía, 1600-1900”: “ Frontera es un espacio de contacto entre sociedades de desigual desarrollo. El hecho muy común de que una de ellas intente penetrar en los territorios de la otra y someter a sus habitantes a sus propias normas de vida, convirtiendo el espacio fronterizo en un territorio de conquista” (Pinto, J.1988: 21.). Han sido muy claras las intenciones de los españoles, en el principio, y del Estado chileno, en el presente, pretender el acceso y dominio de los territorios mapuches. Evidentemente la definición que nos entrega Pinto es bastante rígida, en ella estamos solamente ante un tipo de frontera, pues no todas las fronteras presentan las características de fronteras de conquista. También existen fronteras muy estables y en las que se desarrolla una convivencia armónica. Sin embargo, ese no sería el caso de la frontera del sur que es una frontera conquistada. Allí los conquistadores nunca siquiera concibieron en sus mentes la existencia de una frontera,

simplemente procedieron a ocupar territorios sin reconocer que los espacios ya estaban ocupados por otras culturas anteriores a la llegada de estos conquistadores.¹²

“Inicialmente la actividad misional fue complementaria a la conquista militar pero con el tiempo llegó a transformarse en otro tipo de conquista. Lo cierto es que nunca dejó de ser conquista.”(Mires, F. 1987:12). Mientras los intereses de los conquistadores eran militares, económicos y apuntaban a los territorios como a los “indios” como mano de obra barata, encontramos también a los misioneros, quienes esperaban “conquistar las almas” de quienes habitaban estos territorios.

Es sabido que desde los primeros contactos los mapuches opusieron una resistencia cultural violenta frente a los invasores. Esto se tradujo en constantes y consecutivas guerras. Como consecuencia de la resistencia de los araucanos y las insistentes intenciones de los conquistadores de penetrar en estos territorios, se fundaron una serie de ciudades y Fuertes, asignando a cada una de estas una imagen de algún Santo español a modo de protección y de recordatorio del catolicismo, tenemos que recordar que, los españoles que llegaron a estos territorios no eran los mejores representantes de la religión católica.

Yumbel fue una de estas ciudades Fuerte que sirvió como emplazamiento fronterizo y de planificación de estrategias de ataque. De la presencia de la imagen de San Sebastián en este Fuerte encontramos noticias del año 1655: “De las primeras justicias, y el vecindario que tuvo al principio, el día de hoy se ignora, porque la desolación y abandono que de ella se hizo en el año de 1655 consecutivo a la sublevación general de los indios, lo sumergió todo en el olvido, haciendo más sensible este trabajo el estar la ciudad contajada; y fue tal la confusión que dejaron enterrada en un tremendo una imagen de San Sebastián que se venera hoy en la plaza de Yumbel”(Olivares, M.1864, tomo IV: 254).

La imagen de San Sebastián como eje central de la religiosidad yumbelina, tuvo su génesis a raíz de un ataque araucano a la ciudad de Chillan, primera morada de esta imagen

¹² No vamos a tomar aquí la discusión etnohistórica que se ha hecho en Chile entorno al concepto de frontera, especialmente en: Villalobos et al. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago. 1982.

sagrada. Este Santo “guerrero”, fue trasladado de la ciudad de Chillan por miedo a posibles profanaciones por parte de los “infieles” araucanos, fue abandonado, escondido y posteriormente reencontrado en las cercanías de Yumbel, donde permanece hasta el día de hoy.

“Los espacios fronterizos están particularmente expuestos a conflictos”(Pinto, J. 1988:22), y la Araucanía ha sido escenario de muchos. En los períodos de conquista y colonia estos conflictos representaron la mayor dificultad para la tarea de los misioneros. Esta separación entre dos mundos perdura hasta el día de hoy con lo que podríamos llamar una frontera simbólica.

2.2. DEL CHOQUE CULTURAL

Si bien los misioneros vieron dificultada su labor como consecuencia de los numerosos conflictos presentados en la zona, el principal escollo lo constituyó la cosmovisión mapuche.

En la sociedad mapuche colonial “no existía ninguna forma institucionalizada de “clero” ni de “idolatría”(Salinas, M. 1987: 19) lo cual dificultó la asimilación de la cultura occidental católica. Las imágenes sacras católicas, elementos sumamente importantes en la expansión del catolicismo en el Nuevo Mundo, al no encontrar un equivalente en la religión mapuche, carente de iconos religiosos, no fueron comprendidas ni mucho menos asumidas por los “indios”.

La nueva sociedad que se presentaba ante los ojos araucanos, era una sociedad política, militar y religiosamente patriarcal, que reposaba en la figura de Dios como máximo señor. Era una sociedad jerarquizada, idea totalmente ausente en la estructura mental mapuche. “La carencia de autoridad del cacique impedía usar su influencia para civilizar a los demás. Los métodos verticales, que se habían usado con éxito en otras regiones, eran aquí impracticables”(Pinto, J. 1988:93). Para los araucanos, los cargos de rango religioso y militar respondían a necesidades puntuales generadas por determinados momentos. En la sociedad mapuche “no hay un sistema de poder especializado; no hay toquis o ulmenes o

loncos fuera del nivel familiar, que dominen territorios, grupos amplios; hay un sistema de regulación de conflicto – justicia se podría llamar hoy día – y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes.”(Bengoa, J. 1985: 27), pero quienes encarnaban estos sistemas en determinados conflictos, una vez que finalizaban estos pasaban a ser un mapuche común, uno más en la comunidad. Los cargos de tipo religioso, como el de machi, también respondían a necesidades puntuales: realizar un machitún en caso de enfermedad de algún miembro de la comunidad; y para las rogativas del grupo, los nguillatún, en caso de sequías, temporales, malas cosechas, agradecimiento, etcétera.

Es importante considerar que “la conversión es un acto individual y los pueblos primitivos tienen un marcado carácter gregario, una mentalidad colectiva y eminentemente tradicionalista”(Pinto, J.1988:41). El éxito de la evangelización católica se medía en el número de conversos logrados entre los infieles mapuches. Estos fueron escasos y, por lo tanto, la baja cantidad de conversos puede considerarse como indicador del fracaso de las misiones en la Araucanía. El motivo fue el marcado carácter comunitario de este pueblo, distintivo que permanece hasta el día de hoy.

Cabe recordar que los mapuches sufrieron una gran transformación con la implantación del sistema de reducciones. Sin embargo, esto no significó transformaciones profundas en su sistema religioso. Faron es uno de los pocos antropólogos que lograron exponer de manera elocuente la condición de vida mapuche en el sistema de asentamiento de reducciones. Este autor da cuenta de los cambios producidos dentro de la estructura social como consecuencia del cambio impuesto en la tenencia de la tierra. “Ha habido una reforma o una reintegración de la sociedad mapuche, adaptación que ya ha tenido lugar, a las presiones principales de la vida de la reducción. La protección proporcionada por el sistema de reducción proporcionó una considerable flexibilidad estructural para que funcionaran sin presiones sociales y en otros tiempos existían otros mecanismos. Es equivocado tildar estas modificaciones de “aculturación”, ya que, en lugar de conducir a una mayor semejanza de las sociedades chilenas y mapuche, han contribuido a mantener las peculiaridades de los mapuches”(Faron, L. 1969:261).

Otro elemento que dificultó la evangelización de los misioneros, lo constituyó el conflicto interno de los mismos misioneros provocado por la lucha entre el bien y el mal manifestada en la dualidad cuerpo y alma. “El cristianismo que llegó con los misioneros fue un cristianismo sufriente, tormentoso, de amenaza. Se podría hablar de una religiosidad represiva que los indígenas no comprendieron.”(Pinto, J. 1991: 41). El catolicismo condenaba muchas de las conductas de los indígenas, tanto de sus prácticas rituales como cotidianas, que eran totalmente opuestas a la moral católica, pero esenciales para la cosmovisión local. “Alcohol y sexo: he ahí el “pecado” original de América, según los misioneros”(Salinas, M. 1987: 36); lo primero, relacionado con las borracheras, que no fueron vistas ni entendidas como rituales; lo segundo ligado a la desnudez y a la “promiscuidad” de los nativos.

Las prácticas de ejercicios de mortificación y autoflajelo, incitaron a los misioneros jesuitas y franciscanos a aventurarse hacia lugares de difícil acceso, donde la llegada y estadía eran verdaderas mortificaciones que implicaban castigos para el cuerpo y, de esta manera, estos hombres engrandecían su alma ante los ojos de Dios. Esta situación, en el caso de muchos misioneros, hizo que perdieran de vista el primer objetivo de la evangelización misionera, la conversión de los indios infieles.

La manera de asentarse de los araucanos fue otro obstáculo para la evangelización de sus almas, “los curas chilenos...no tienen ni pueblos, ni iglesia donde puedan congregarse a los indios para enseñarles los rudimentos de la fe y por consiguiente no pueden cumplir su ministerio ni siquiera mediocrementemente”(Ibíd.: 67). El trabajo misionero requiere de un espacio definido temporal y espacialmente para hacerlo sagrado (iglesia, capilla, santuario, etc), donde puedan realizar de manera eficiente su labor evangelizadora.

“La revelación de un espacio sagrado permite obtener “un punto fijo”, orientarse en la homogeneidad caótica, “fundar el mundo” y vivir realmente.”(Eliade, M. 1957:27).

Los jesuitas para enfrentar esta dificultad implantaron el sistema de correrías para llevar a cabo su misión evangelizadora. Este sistema consistía en salir a recorrer los territorios

habitados por los indios una vez al año, entre la primavera y el verano, para llegar a los “infieles” y darles a conocer la palabra de Dios. Este sistema no fue eficaz, y los jesuitas tuvieron que conformarse con entregar los sacramentos a la mayor cantidad de indios posible, de esta manera, sentían ellos, cumplían por lo menos con salvar sus almas. Pero esta manera de misionar y entregar la “verdad” a estos pretendidos nuevos fieles no se arraigo en los espíritus ni en las mentes de los indios.

Como nos plantea Pinto, la Iglesia como institución religiosa reconocía tres tipos de feligreses en la zona de la Araucanía, primero estaban los españoles, estancieros y soldados que residían dispersos en esta zona de frontera; otro grupo lo constituían los indios amigos que vivían próximos a los fuertes, y por último los indios rebeldes que se encontraban dispersos por toda la región, y muchas veces en lugares de un dificultoso acceso. La calidad moral de los conquistadores, estancieros y soldados en Chile, hizo replantearse a la iglesia de la Colonia la población objetivo a ser conquistada para Dios.

Como puede observarse, el choque cultural no solo fue de carácter militar sino que las profundas diferencias en las visiones de mundo contribuyeron al distanciamiento de ambas sociedades.

2.3. FIESTA DE BLANCOS

Para entender en parte el carácter campesino de la fiesta de Yumbel se hace necesario indagar sobre el origen y la forma de asentamiento que tuvieron los campesinos de la zona centro sur del país.

“Desde muy antiguo surgió la pequeña propiedad, producto de las dádivas en tierras que la Corona entregaba a los soldados dados de baja del ejército fronterizo español. Como es sabido, desde mediados del siglo XVII la Corona mantenía un ejército profesional acantonado en las plazas de Concepción, Chillán, y en los pequeños fuertes que rodeaban el río Bío Bío, tales como Santa Juana y otros.¹³ La Corona enviaba todos los años (aunque a

¹³ Se puede agregar perfectamente el ex fuerte de Yumbel.

veces se atrasaba largamente) el “Real Situado”, consistente en dinero para pagar a la tropa y diversos productos, tanto textiles como alimenticios, que daban vida a la región, y en especial a Concepción. Este ejército, por lo tanto, contaba todos los años con dinero fresco y productos venidos desde Lima, lo que permitía a sus integrantes comprar tierras en las cercanías de los fuertes en la zona. Los gobernantes, a nombre del Rey, eran también generosos en premiar con mercedes de tierras a soldados y guerreros destacados. Es así como fueron surgiendo zonas de pequeña y mediana agricultura desde fines del siglo XVII, y especialmente durante el siglo XVIII, en que las acciones bélicas eran cada vez más distanciadas. Pueblos, caseríos –como San Rafael, Portezuelo, San Carlos, San Fabián, Zemita, Coelemu y tantos otros- se formaron de éste modo”(Bengoa, J. 1990:139-140). Por lo tanto, los campesinos que habitan estas zonas tienen un pasado militar, es decir, más de alguno de sus antepasados sirvió como soldado del ejército fronterizo. En este sentido, la figura de un Santo, que a su vez representa a un soldado, es una imagen que no resulta contradictorio venerar.

Siguiendo al mismo autor, agrega lo siguiente: “Hubo también una explícita “política de fronteras”, según las viejas tradiciones de poblamiento latino. Recordemos que los jesuitas, curas y personajes cultos de la época colonial, conocían los clásicos de la antigüedad, especialmente los romanos. En las guerras galias se llevó a cabo un sistema de poblamiento fronterizo, en los límites de la Germania, la frontera que separaba de los bárbaros. Se llevó población campesina para formar un colchón que impidiera la invasión bárbara y así proteger la civilización.¹⁴ Las mismas ideas fueron aplicadas en Chile. La zona central del país, destinada a ser la civilización, se separaba de la barbarie por una frontera militar (fuertes y ejércitos) y por una zona fronteriza poblada por campesinos criollos españolizados y españoles pobres. Las necesidades de la guerra permitieron que en esta zona el poblamiento fuera diferente al del latifundismo de la región central”(Ibíd.:140). La forma de ocupación del espacio que se desarrolló en esta zona la constituyó un tipo de

¹⁴ La antropóloga Sonia Montesinos en su libro *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago. Editorial Sudamericana. 1991. Nos entrega una reflexión en la que destaca el constante esfuerzo que se ha hecho en Chile por “formar colchones” que permitan el blanqueamiento cultural entendido como la defensa de la “civilización”. La autora lo plantea de la siguiente manera: “Sobre todo para Chile hablar de mestizaje es pronunciarse sobre una mezcla que aparece atenuada o borrada por el ejercicio permanente de “blanqueo”

asentamiento disperso en que cada hogar se encontraba bastante alejado de otro, y a su vez las distancias del poblado más cercano eran considerables. Los primeros pobladores campesinos (ex-soldados) que se instalaron en éstos parajes venían con una fuerte carga española y anti indígena. Por lo anterior, fue imperioso para estos campesinos realizar una suerte de importación de la fiesta campesina española, que siempre estuvo vinculada a las ferias, pues era un excelente momento para que se reunieran una vez al año todos los campesinos de la zona a intercambiar productos, adquirir mercaderías, concretar compromisos matrimoniales, entre muchos otros intercambios. Ángel Aguirre sigue de cerca al antropólogo español Julio Caro Baroja cuando nos entrega las características de las fiestas campesinas españolas: “Las fiestas han estado vinculadas a las ferias. Una vez al año, casi siempre después de las cosechas, se hacía el camino hacia las ferias: dos días de camino con parada en posada, de ida y dos días de vuelta, más tres días de ferias y fiesta, completaban la gran semana anual. En los tres días de ferias se comerciaba, sobre todo, el ganado (de carga, de alimentación) y los demás productos del campo. El dinero corría en éstas capitales de comarca (la capitalidad de las comarcas provenían de su punto central de mercado) al socaire de las transacciones y con dicho dinero eran posible unos días de fiesta: toros, cucañas, folclore musical, actos religiosos, buen comer, charlatanes, vendedores ambulantes, etc., completaban el recinto ferial. No es posible, en este contexto, ferias sin fiesta, ni fiesta sin feria”(Aguirre Baztán, A. 1993: 331). La fiesta de San Sebastián que observamos para esta tesis refleja esta herencia campesina española. En la fiesta actual se observan actos religiosos y hasta el día de hoy muchos devotos conservan la tradición de caminar hacia el Santuario. Además se destaca la importancia de la feria, acompañada de charlatanes y vendedores ambulantes por doquier. La música folclórica es reemplazada por la música popular masiva como el “sound”. Entre fiesta y feria se puede observar una gran concentración de diversas relaciones de intercambio, unas más sagradas otras más profanas.

La fiesta de San Sebastián se celebra dos veces al año, primero el día 20 de enero fecha asignada por la Iglesia Católica para conmemorar a este Santo; y el 20 de marzo fecha

que han adoptado los grupos dirigentes, los intelectuales y los políticos desde muy antiguo”(Montesinos, S. 1991:20).

elegida por los campesinos para festejar y agradecer a su Santo Patrono por las cosechas, ya que esta fecha coincide con el fin de temporada de recolección de lo cultivado.

En la actualidad son los campesinos chilenos los herederos de la fiesta campesina española que dejaron sus antepasados. Se transforman así en los principales devotos de San Sebastián y acuden a él para rogar por sus cosechas y por su bienestar en general. Como viven en zona fronteriza, donde los conflictos son una amenaza latente, ruegan a San Sebastián, en su calidad de Santo “soldado” y “guerrero” que los proteja del enemigo infiel y hereje representado por el indio mapuche.

Como ya hemos mencionado, esta festividad se lleva a cabo en zona fronteriza, y la idea de frontera nos habla del encuentro de sociedades en distintas fases de desarrollo. Los campesinos chilenos se sienten superiores a los mapuches. Está latente la idea de excluirlos de su mundo, ya que integrarlos significaría “bajar el nivel” de su cultura, debido a que se considera a los mapuches portadores de una serie de elementos negativos. El mapuche es visto como enemigo de los campesinos y hereje frente a la religión.

Por su parte los mapuches no tienen muchas intenciones de incorporarse al universo chileno. Desde los primeros contactos no ha habido admiración por su cultura ni por su religión. “Si el catolicismo oficial expresaba la imagen de un dios todopoderoso e invencible aliado a las fuerzas armadas imperiales, las derrotas militares de los blancos en Chile fueron un motivo importante para que los indígenas cuestionaran y se burlaran de la religión oficial”(Salinas, M. 1987:76).

2.4. DE LA AUSENCIA DE ELEMENTOS INDÍGENAS EN LA FIESTA

Para intentar un acercamiento al pueblo Mapuche es de vital importancia tener en consideración su sistema de creencias, no se puede entender cabalmente a este pueblo y su identidad si no se tiene una comprensión mínima de su universo religioso.

Sobre la religiosidad Mapuche desde el momento de la conquista, se ha tratado el tema y se ha realizado una reconstrucción de esta a través de los relatos de cronistas y de los apuntes de los misioneros, y de ello se desprende que eran un pueblo animista, esto quiere decir que creen que plantas, animales y elementos del mundo natural poseen un espíritu. Sus deidades se encontraban presentes en la naturaleza, y ambos mundos, el humano y el divino se mantenían en una estrecha relación mediada por los antepasados. Además tenemos que considerar que nos encontramos frente a una religión comunitaria.

El antropólogo Rolf Foerster nos presenta la visión que tuvieron los primeros cronistas y misioneros sobre las creencias de los indígenas: “los mapuches fueron percibidos en un comienzo como un pueblo que rendía culto – gracias a la influencia incásica – al sol, a la luna o al Pillán. No obstante, estaban ciegos por el demonio, dominados por él y obligados a venerarle. Carecían de toda vida política, de allí que fuera necesario transformar su vida social, para que siendo hombres pudieran recibir la nueva fe”.(Foerster, R. 1993:20). El desprecio de los conquistadores por las costumbres y creencias de los pueblos conquistados no fue la excepción en el caso mapuche. Y, por lo tanto, la empresa evangelizadora debía ser llevada a cabo.

La religiosidad mapuche presenta muchos más elementos de diferenciación que semejanzas con la religión católica. Los rasgos de la religión católica son absolutamente extraños a la esfera de significados de la cultura mapuche, ésta no puede reinterpretarlos ni desea hacerlo dada su ineficacia y desarmonía en relación con las concepciones de mundo locales. La radical incompatibilidad entre ambos sistemas de creencia conforma una de las razones que permite explicar en parte, la permanencia de rasgos originarios de su religiosidad que se encuentran presentes hasta el día de hoy, inclusive pese a los esfuerzos sistemáticos de los invasores por tratar de eliminar las antiguas creencias consideradas herejes. Además ésta imposibilidad de “aculturación” en el campo de lo religioso en ambas culturas otorga luces sobre la actual ausencia de elementos mapuches en la fiesta de San Sebastián en Yumbel, fiesta esencialmente campesina-chilena.

Destacaremos como principal elemento de la religiosidad Mapuche su carácter cúlrico y ritual, donde su principal manifestación es el *nguillatún*. La relación entre hombres y divinidades es circular basada en la reciprocidad y mediada por los antepasados que son el nexo que une ambos mundos, el sagrado y el profano.

Los mapuches entienden el mundo como una realidad ya establecida y para siempre, por lo tanto, los mensajes “salvacionistas” del cristianismo no pueden ser asimilados a buenas y a primeras.

Como ya mencionamos anteriormente, la religiosidad mapuche es ritual, destacando el *nguillatún* como “las ceremonias más importante en las que participa la congregación ritual” (Faron, L. 1969:243). En este rito inminentemente colectivo se condensa la mayoría de los contenidos y vivencias de lo sagrado, este rito le permite a la comunidad establecer y mantener una continuidad con su pasado, y a la vez dar sentido al presente y al futuro. El fin del rito del *nguillatún* es mantener y perpetuar la armonía del universo. La idea central de la religiosidad mapuche es la concepción de lo sagrado en el mundo y el rol que cumplen los hombres dentro de esta relación. Esto también abarca el ámbito de la vida social de los mapuches. Los mapuches intentan además mantener un equilibrio social, quienes tienen a su cargo tareas religiosas no representan necesariamente autoridad, son más bien guías espirituales, y por lo tanto, deben estar todo el tiempo cuidándose de no pasar de lo religioso a la brujería. Esto se entiende mejor al establecer un paralelo con la religión católica; en esta última los sacerdotes son verdaderos representantes de Dios en la tierra, mientras que en los mapuches la *machi* representa a los hombres ante sus divinidades.

El rito del *nguillatún* reestablece el orden cósmico. Y ese orden se da entre los mapuche como pueblo y su tierra como espacio sagrado. En ellos no hay una secularización, por lo tanto, al perder sus tierras se está inevitablemente alterando su orden cósmico. Y es aquí donde el *nguillatún* como rito se vuelve a cargar de nuevos símbolos y valores. El *nguillatún* adquiere una carga netamente simbólica, los mapuches al realizarlo quedan tranquilos al cumplir sus obligaciones religiosas, a pesar que el orden no ha sido restituido,

Los “huincas” no se han ido y cada vez tienen mayores problemas en relación a la tenencia de la tierra.

El carácter jerárquico de la Iglesia católica, el poder y estatus adquiridos por el clero frente al resto de la sociedad chilena, no tienen cabida en el universo religioso mapuche. La relación que establecen los devotos con la iglesia en la sociedad chilena es individual, el ritual de la misa no exige, por ejemplo, la participación de toda la familia, la relación que se establece con el cura en el confesionario es íntima, y la intimidad religiosa en el mundo mapuche no existe. La idea de represión que contiene el catolicismo, sobre todo en esta área del país es otro punto de desencuentro entre ambas cosmovisiones. La relación entre lo sagrado y lo profano es opuesta en ambos contextos, para los mapuches ambos mundos están estrechamente relacionados, dependiendo fuertemente el uno del otro. Para los chilenos corresponden a dos momentos completamente separados y diferenciados, no se unen jamás, para adentrarse a uno es necesario abandonar el otro, este es a nuestro parecer la diferencia más importante y profunda entre ambas religiones. En este sentido, creemos que la propuesta católica no seduciría a los mapuches dado que no se concibe una relación individual con la divinidad como sería la que establece un devoto con la figura del Santo.

“La antropología es, efectivamente, una ciencia astuta y engañosa. En el momento en que parece más deliberadamente alejada de nuestras propias vidas, resulta más inmediata; cuando parece estar hablando más insistentemente sobre lo distante, lo extraño, lo antiguo o lo idiosincrásico, está de hecho hablando de lo cercano, lo familiar, lo contemporáneo y lo genérico.” (Geertz, C. 1994:40).

Escarbar en los orígenes de una manifestación cultural puede parecer, a algunos, un ejercicio un tanto rebuscado. Sin embargo sentimos que esta constatación de Geertz interpreta plenamente el sentido de nuestra búsqueda. Los escenarios iniciales del contacto cultural entre la sociedad invasora y la cultura local, y la exclusión mutua que se generó, aunque pudieran parecer hechos distantes y alejados de la realidad presente no lo son. Por el contrario, ese pasado “remoto”, nos habla mucho de lo cercano y de lo presente, ese viejo conflicto persiste hasta el día de hoy. Difícil sería encontrar elementos mapuches en la

fiesta de San Sebastián si el contacto entre ambos grupos siempre fue violento. La fiesta de San Sebastián cumplía una función de defensa simbólica frente al peligro latente de la expansión de falsas creencias entre la población no indígena. Esperamos que ésta búsqueda en lo distante permita al lector comprender mejor el presente de la fiesta de Yumbel.

3. HIBRIDACIÓN Y FRONTERA

Partiremos este apartado con la siguiente interrogante: ¿Cómo se constituye lo popular a través de la religión?. Si observamos las fiestas religiosas populares escogidas en la presente investigación, podemos constatar que en la actualidad operan dinámicas culturales distintas en cada una de las fiestas, y que estas dinámicas son resultado de procesos de contacto cultural opuestos en los orígenes de las fiestas estudiadas. “De modo que preguntarse por la religiosidad popular latinoamericana es, a nuestro entender, preguntarse por las distintas variantes que asume el encuentro del cristianismo con las religiones indias y negras durante la conquista”(Morandé, P. 1980:13-14).

Existen varias apuestas teóricas de cómo se puede constituir lo popular a través de la religión y cómo se refleja el resultado del contacto cultural inicial en los rituales observados en la actualidad.

Una primera interpretación concibe que hubo una imposición de lo occidental católico en contraposición a una resistencia y ocultación de lo indígena. Esta postura en cierta medida estaría desconociendo el carácter violento de la conquista, pues como dijimos anteriormente, ya a la cuarta o quinta generación los españoles tenían aniquilados a los indígenas. No por ello desconocemos los procesos de resistencia indígena que en gran medida se ven reflejados por las supervivencias culturales. Sin embargo, lo que creemos es que dado el carácter dinámico y cambiante de la cultura, esas “supervivencias” no pueden corresponder a lo mismo que eran a la llegada de los españoles¹⁵.

¹⁵ Nathan Wachtel ofrece un muy buen análisis de las supervivencias culturales indígenas reflejadas en el folclor actual como formas de resistencia cultural y como un reflejo de las relaciones entre indios y españoles durante la conquista. Ver: Wachtel, N. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española. (1530-1570)*. España. Alianza Editorial. 1971.

Una segunda interpretación propone que se mezclaron los elementos culturales indígenas con los de los españoles produciéndose una nueva síntesis. Surgiendo así una suerte de mestizaje y de sincretismo. Consideramos que ésta interpretación contiene un carácter demasiado integrativo, y por ello corre el permanente riesgo de que las posturas provenientes del ámbito de la dominación siempre demuestren de una u otra manera que lo que destaca de la nueva síntesis es el carácter católico. El sociólogo Pedro Morandé concibe a la religiosidad popular como una expresión auténtica de América Latina en donde se produciría una síntesis entre religiones de tipo cúllicas (indias y negras) y religiones de la palabra (católica). “Mientras unas se abandonan a la eficacia de la fe para asegurar la reconciliación del hombre con el trascendente, las otras definen su relación con la divinidad a través de la eficacia simbólica de los rituales”(Ibíd.:11). Para Morandé entre las religiones indias no existe la separación entre rito y palabra que se da en la religión católica, por lo tanto, tampoco se da la distinción entre conducta religiosa y no religiosa. Además el autor plantea que el tipo cúllico de expresión religiosa no asigna a la creencia el papel central que se le atribuye en las religiones de la palabra. Por esta razón cree posible que hayan podido convivir creencias incluso contradictorias en las distintas formas que asume la religiosidad popular. “La síntesis que constituye al sincretismo religioso parece no operar en el plano de las creencias, sino por sobre todo, en el rol que juega el acontecimiento religioso en el conjunto de la vida social”(Ibíd.:21). Para Morandé la existencia de tal síntesis entre las religiones de culto y de palabra es la que permite hablar con propiedad de la religiosidad popular latinoamericana como una alternativa a la Ilustración¹⁶. Insistiremos en lo siguiente, el riesgo de esta postura consiste en que las interpretaciones provenientes de los dominadores siempre van a recalcar que dentro de esa síntesis destacan los elementos provenientes de la religión de la palabra.

Una tercera interpretación, la de Néstor García Canclini, considera que la situación es un tanto más compleja, lo que observamos en la actualidad son fragmentos que conformarían

¹⁶ María Elena Acuña adscribe a la apuesta de una síntesis religiosa en la constitución de la religiosidad popular en América Latina: “planteamos que la existencia de la religiosidad popular deja traslucir la síntesis cultural /social que acaeció en América Latina desde los comienzos de la conquista. Por lo tanto, representa la existencia de una identidad o de identidades culturales singulares, ocasionadas por la naturaleza de los elementos culturales en contacto”. Ver: Acuña, M. “Santa Rosa, el soldado y el campesino: género y religión. Estudio antropológico sobre el culto a Santa Rosa de Lima en la zona de Pelequén. Tesis para optar al grado de antropólogo. Departamento de antropología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. 1994.

una especie de collage. En el collage uno siempre alcanza a ver las partes. La cultura popular se iría constituyendo por agregaciones. La apuesta de García Canclini consiste en dar impulso a estudios que examinen cómo las culturas “tradicionales” “convergen sincréticamente con diversas modalidades de cultura urbana y masiva, estableciendo formas híbridas de existencia de lo “popular”(García Canclini, N. 1992:230). En su primera nota al pie de página nos advierte que además del término de hibridación “se encontrarán ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales- no solo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”- y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales”(Ibíd.:14-15). Para el presente autor, ya no puede decirse que el avance de la modernización conducirá a la desaparición de las culturas “tradicionales” y que, por lo tanto, la tarea se reduzca a conservar y rescatar tradiciones vistas como estáticas e inalteradas. El problema que deben enfrentar las ciencias sociales en un esfuerzo interdisciplinario consiste en preguntarse cómo es que se están transformando las tradiciones y cómo interactúan con las fuerzas de la modernidad. No podemos aislar las manifestaciones culturales y tildarlas de locales porque se corresponden a un territorio, es necesario vincularlas al contexto mayor, al de las relaciones con otros grupos, con el sistema económico, con los medios de comunicación, con el mundo global. El mundo moderno y sus cambios acelerados ha propiciado el escenario perfecto para la intensificación de las hibridaciones y combinaciones múltiples. Las hibridaciones que se muestran en la actualidad hacen pensar al autor que todas las culturas son de frontera, esto es que pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y en conocimientos. El escenario que ofrecen las fiestas religiosas constituyen otro ejemplo que da cuenta de los diversos procesos de hibridación que pone en escena el mundo moderno.

Consideramos el caso de la fiesta de Tarapacá como un ejemplo muy ilustrativo de las implicancias que puede llegar a tener un proceso de hibridación.

Un primer fragmento que podemos observar en el gran collage que presenta la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá lo constituye toda la herencia indígena que se observa en la festividad¹⁷. De todas maneras no está de más recordar algunos de los elementos indígenas de la fiesta como la importancia de los usos del alcohol como símbolo sagrado a lo largo de todos los Andes. Los bailes rituales la música y los trajes conforman otro elemento de la herencia indígena que hasta el día de hoy sigue aportando nuevos elementos desde las tierras del Carnaval de Oruro en Bolivia. Otro elemento que nutre el fragmento indígena de la fiesta lo constituye su inundación con el espíritu de la reciprocidad andina.

Un segundo fragmento dentro de este collage que podemos vislumbrar dentro de la fiesta de Tarapacá correspondería al carácter barroco de la misma. Para acercarnos a la idea de barroco nos remitiremos al planteamiento del sociólogo Carlos Cousiño, principalmente a su texto “Razón y Ofrenda”.

El “barroco” nace a fines del siglo XVI como respuesta a la Ilustración. La idea de secularización amenaza las bases y la perpetuidad de la Iglesia Católica, es ésta la institución que se siente más perjudicada en el proceso de modernización. Y, como respuesta a esta amenaza se plantea el “proyecto de constituir una ecúmene moderna: la cultura barroca.”(Cousiño, C. 1990:111)

La Iglesia Católica, proselitista por excelencia, con el descubrimiento del Nuevo Mundo vio una alternativa para expandirse y llevar a cabo el proceso de evangelización. Para ese mismo período la Iglesia Católica se había visto enfrentada al proceso de la Reforma Luterana. Las religiones de carácter protestante en Europa fueron ganando más adeptos en desmedro del catolicismo y los fundamentos de esta nueva religión (el ascetismo, el individualismo, el rechazo de intermediarios entre hombres y Dios, etcétera) y la incompatibilidad entre ambas creencias hacía imposible la idea barroca como una contrarreforma que perseguía recuperar a estos adeptos perdidos. De esta manera, el continente americano se presentaba como una nueva alternativa para la Iglesia Católica:

¹⁷ Los elementos indígenas que se observan en la fiesta de Tarapacá ya fueron trabajados con mayor detalle en el capítulo de los orígenes de la fiesta en el apartado titulado “Elementos indígenas de la fiesta”.

miles de nuevas almas que no conocían la “verdadera” fe esperaban ser conquistadas. Así vemos que no fue en Europa donde mejor se desplegó el barroco, sino que en América. Las religiones del Nuevo Mundo presentaban una gran cantidad de elementos homologables al catolicismo, siendo uno de los más importantes el predominio del ritual, y uno de los fundamentos del barroco es su carácter ritual.

Además, el barroco se caracteriza por desplegarse en las ciudades “el barroco surge, por ende, en un hogar urbano caracterizado por su masividad” (Ibíd.:113). Este rasgo de lo barroco no debe entenderse solamente por su aspecto demográfico, además hay que entenderlo en los términos de los desafíos culturales y sociales que el fenómeno plantea. Y uno de los principales problemas que nos plantea es el de la integración. La Ilustración persigue integrar a las personas por medio del dinero, y su espacio de integración por excelencia es el “mercado”. En lo barroco los lugares de integración más representativos son el templo y el teatro, aquí se intenta resolver el problema de la integración apelando a aspectos ceremoniales y rituales de la vida social, los mismos aspectos que la Ilustración intenta suprimir. Lo barroco, así puede entenderse como un fenómeno de los excluidos.

Otro aspecto significativo del barroco es la supremacía de la oralidad y la imagen por sobre la escritura. Podemos entender que el barroco apunta más a la sensibilidad de las personas, contrariamente, la Ilustración apunta por medio de la escritura, a la racionalidad de las personas. Un fenómeno que nos representa claramente lo que es el barroco son las celebraciones religiosas: “Son estas ocasiones especiales para el despliegue de la magnificencia ornamental, la que se sirve de todos los logros técnicos, muchas veces no incorporados al plano de la producción. Estos espacios en los que predomina el derroche y la magnífica representación dan lugar a la gestación de una cultura barroca que no se caracteriza por su carácter “culto”, sino más bien popular, lo que ha llevado a identificarla con lo “vulgar”(Ibíd.:115). Nuevamente tenemos la necesidad de contrastar los aspectos de la Ilustración, que también puede ser entendida como el sistema capitalista racional occidental imperante, con los del barroco para comprender mejor este último. Algunos autores entre ellos Cousiño y Larraín, sostienen que en América Latina se dan ambas culturas: la ilustrada y la barroca. La primera en los estratos altos y en las minorías gobernantes, y la segunda en las masas populares. Para los primeros las relaciones sociales

responden a necesidades personales, donde los intereses de los individuos buscan la maximización de sus propios beneficios; la Ilustración se respalda en las leyes y en el mercado. Por el contrario, el barroco se legitima en la comunidad y se caracteriza por sus relaciones de reciprocidad.

Bernardino Bravo Lira, citado por Jorge Larraín en su texto “Identidad chilena”, nos dice con respecto al contenido cultural del barroco: “La exuberancia de las formas en la literatura, la ornamentación, el vestido y las ceremonias públicas, religiosas y profanas, obedecen a una visión del mundo como gran escenario, y de la vida humana como un gran espectáculo, universal, multifacético, cambiante y fugaz. Se apela, pues, a lo sensible para deslumbrar, cautivar y subyugar la atención y transportarla a las regiones más elevadas del espíritu [...] Todo este despliegue de la suntuosidad barroca está animado por una nueva concepción del tiempo y del espacio que enmarcan el espectáculo de la vida humana. Frente al *carpe diem* renacentista se alza el *memento mori* del Barroco, con su predilección por temas como la muerte, el ocaso, la caída. Aquí cobra todo su sentido la comparación del mundo con un teatro y de la vida con un sueño, tan frecuente en los escritores barrocos. En último término, tras esta concepción del tiempo, late una visión eminentemente religiosa de la vida, opuesta a la concepción naturalista del Renacimiento, bajo la forma de un drama en el que cada hombre se juega la suerte eterna.”(Bravo Lira, B. Citado en: Larraín, J. 2001:192). El teatro, el exceso en la decoración de las vestimentas, el carácter de fiesta, la comunidad, son rasgos barrocos que se pueden apreciar en la fiesta de San Lorenzo en Tarapacá. Las representaciones que hacen los bailes religiosos de la lucha entre el bien y el mal, lucha inmanente del alma humana; la sobreexplotación de la belleza para atraer la atención de los devotos y concurrentes comunes que asisten a la fiesta es una característica eminentemente barroca. El derroche (sobre todo alimenticio) y el gasto de carácter festivo son otros elementos que nos dan indicios de fragmentos barrocos dentro de este collage, que es la fiesta de San Lorenzo.

Un tercer fragmento que aporta al híbrido que se observa en la fiesta de Tarapacá lo constituye el hecho de que muchos de los devotos provinieran de las salitreras y que además fueran ex-campesinos que migraron desde las haciendas del sur de Chile. Hoy

muchos de los asistentes a la fiesta de San Lorenzo son ex-trabajadores del salitre o bien son los descendientes de aquellos obreros.

Para referirnos a este fragmento del híbrido que constituye Tarapacá, haremos mención al libro de Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela titulado “Politización y monetarización en América Latina”. Allí los autores realizan un análisis de los fundamentos que sustentan lo que denominan como el vínculo social. En el ámbito pre-moderno este vínculo habría estado sustentado en la cultura y la comunidad, y con el advenimiento de la modernidad se desplazaría el sustento del vínculo social a las instituciones y la sociedad, pasando primero por la politización, que tiene relación con un proceso de racionalización del vínculo entre las personas, y luego por la monetarización, esto es la economía de mercado, la expansión del consumo y el uso del dinero como medio de relación entre los hombres. Antes el vínculo social se daba en el ámbito de la familia, en el amor, en la religión, en donde se vivía plenamente una forma de sociabilidad que los autores denominan como “el concepto de “presencia”. El término alude a una forma de relación social que se basa en la co-presencialidad, en el estar juntos.”(Valenzuela, E. Y Cousiño, C. 1994:13). Los autores describen el sistema de hacienda como uno de los ámbitos en que se vivió plenamente el vínculo social en los términos de relaciones cara-cara. Sin embargo, no hay que olvidar que en el interior de la hacienda no sólo hubo co-presencialidad positiva, es decir, un estar juntos armónicamente, también hubo conflictos y explotación. Es por ello que la metáfora de las luces de la ciudad, o del horizonte lejano que ofrecían las salitreras despertaron en los campesinos las ansias de libertad (aunque después no todo resultó como se les prometía en el enganche inicial). Sin embargo, el solo hecho de migrar, de viajar y conocer otro mundo y la oportunidad de tomar decisiones por primera vez, abrió la mente de estos ex-campesinos. La posibilidad de adquirir esa suerte de carácter nómada en el que recogían su morral y se trasladaban de una a otra oficina cambió la mentalidad sometida de estos hombres y le tomaron el gusto a la nueva libertad. Esto se vio especialmente reflejado en la religión, primero porque tuvieron acceso a observar diversas formas de cultos y creencias, pues, las salitreras concentraban a gentes de muchos lugares distintos, peruanos, bolivianos, indígenas, chinos, etcétera. En segundo lugar, porque se vieron liberados del yugo del patrón de la hacienda que les indicaba como era que tenían que relacionarse con Dios.

Hasta el presente, en la fiesta de Tarapacá se observa como los devotos establecen una relación personalísima y muy particular con su Santo, no se reduce al carácter rígido de la Oración, por el contrario, se conversa libremente con él, se le “huevoña”, se le tiene sobre nombre, se le canta, se le baila. “No es por casualidad, podíamos agregar, que ese mundo de ex-campesinos, transformados en obreros, decide relacionarse con Dios a su manera, fuera de los marcos de la Iglesia, ligada en su conciencia con la hacienda que han dejado en el sur. Se encuentran sincréticamente con las tradiciones aymaras, nortinas, pampinas y se juntan a bailar a la Virgen, en la Tirana, Andacollo, y tantas otras celebraciones. Renuncian a la Iglesia, a la catolicidad hacendal y buscan su relación personalísima y ritual con el ser superior. Las Vírgenes y sus cultos no vienen solamente de la síntesis barroca como equivocadamente se ha señalado, apoyándose en la realidad Mexicana muy alejada de la nuestra, sino en el ateísmo antihacendal de los ex-campesinos. La religión del sometimiento se transforma en la religión de los hombres libres. El curaca, jefe de baile, cacique o como se lo denomine no tendrá que rendirle cuentas a nadie. Sólo a la Señora, “nuestra madre”.”(Bengoa, J. 1995:23).

Consideramos de gran importancia hacer la siguiente aclaración: la fiesta de San Lorenzo celebrada en el pueblo de Tarapacá no corresponde en un cien por ciento a una síntesis barroca. Al plantear esta fiesta en términos de hibridación, reconocemos en ella diversos fragmentos, herencia de la diversidad de poblaciones, que por distintos procesos históricos, políticos y/o económicos llegaron a establecerse en esta zona. El barroco y el ateísmo antihacendal no son excluyentes, son dos fragmentos en la totalidad de fragmentos que conforman la fiesta tarapaqueña como híbrido. El barroco, como se expuso anteriormente fue característico de la ciudad y sobre todo de las ciudades cercanas a la Cortes: “La importancia del ambiente cortesano para la modelación de un estilo de vida [el barroco]¹⁸ constituye, sin embargo, una experiencia difícilmente generalizable para aquellas regiones del continente americano que no fueron sedes virreinales.”(Cousiño, C.1990: 149) El pueblo de San Lorenzo de Tarapacá fue capital provincial del virreinato del Perú, y en ella

¹⁸ El paréntesis es nuestro.

se albergó una verdadera aristocracia peruana¹⁹, esto explicaría la presencia de elementos barrocos en la fiesta.



¹⁹ Remitirse al capítulo sobre el Origen antropológico de la fiesta de San Lorenzo.



Otro fragmento identificado en este híbrido, lo constituyen los elementos aportados por los chinos que llegaron a estas latitudes buscando mejores horizontes, sin embargo, al llegar se encontraron con el fraude, pues, fueron reducidos a la condición de esclavos para trabajar en las guaneras de las costas de lo que actualmente corresponde a la primera y segunda regiones de Chile, pero que antaño pertenecía a Perú. Una vez que estos territorios pasaron a ser chilenos, los chinos recuperan su condición de ciudadanos libres. “Los chinos liberados en los valles norteños llegaron junto al ejército vencedor y se distribuyeron preferentemente en Tacna, Arica, Pisagua, Iquique, Tocopilla y en menor número en Antofagasta y en localidades del Norte Chico. Algunos se integraron como operarios en las

oficinas salitreras mientras un número importante permaneció en Iquique como trabajador marítimo, pescador o comerciante.”(Morales, I. Año 3: 62).

El aporte chino que reconocemos en la fiesta se puede observar en toda la herencia estética que se ve reflejada en los trajes de los bailes religiosos, sobre todo en el caso de los diablos. Sedas, colores, bordados, pelucas y máscaras. Grata fue nuestra sorpresa cuando asistimos en el Teatro Teletón a la gira de la ópera de Pekín, durante el año 2001. Allí pudimos constatar un gran parecido entre los atuendos de los actores chinos y los que habíamos observado en los trajes de los bailarines de la Diablada de Devotos de San Lorenzo. La similitud de las vestimentas de los bailes, principalmente de las diabladas, los colores, los diseños de decoración son los que podemos encontrar en las vestimentas del circo, de la ópera y del teatro callejero chino.

Hay que tener cuidado con asumir un sentido distinto del término “chino” dado el carácter polisémico del vocablo. Lo que queremos decir es que, no hay que confundir el aporte “chino oriental” en la fiesta (este es el sentido que le estamos dando nosotras al término), con los bailes chinos presentes en la misma. Estos últimos, tienen un origen pre-hispánico, el investigador José Pérez de Arce nos arroja información que ayuda a establecer la distinción antes mencionada: “El nombre *chino* ya nos habla de su ancestro indígena, pues se trata de un vocablo quechua-aymará que significa “servidor”; los chinos son servidores de deidades locales representadas en imágenes sagradas que ofician como patronas de cada pueblo”(Pérez de Arce, J. 1993:3).

Otros fragmentos que se asoman de éste híbrido lo constituyen todos aquellos elementos que surgen de la relación que se establece entre la cultura popular y los medios de comunicación de masas o lo que Canclini denomina lo “popular-masivo”. La fiesta de San Lorenzo de Tarapacá se encuentra inundada de elementos de los medios urbanos y de comunicación que han sido re utilizados y puestos en marcha para adornar los rituales hechos a San Lorenzo, resultando así un enriquecimiento visible de la puesta en escena organizada para el Santo. Un primer ejemplo lo observamos en los bailes de los Pieleros que inspiran todos sus atuendos en las películas del género Western norteamericanas.

Los bailes de los gitanos no se quedaban atrás, rápidamente adoptaron la canción de la popular teleserie de TVN “Romané” dedicada a la “vida” de los gitanos. Sus bandas de músicos la ejecutaban para animar el baile. Otro elemento que llamó nuestra atención lo constituyó el hecho que el día del Santo además de cantarle el tradicional cumpleaños feliz, todos entonaron himnos con ritmo de barra brava sólo con adaptaciones en el contenido, sin embargo, esto constituye otra evidencia de como la cultura viaja y se mezcla, y como no podemos aislar lo local de lo que ocurre en las grandes urbes. Finalmente otro episodio que nos da cuenta del papel que juega lo popular masivo en los procesos de hibridación, ocurrió en el “Festival Rústico”²⁰. Tuvimos el privilegio de ver como algunos devotos se apropiaban de la imagen de la cantante popular colombiana “Shakira” y del programa televisivo “Laura en América”²¹ para desarrollar toda una serie de actuaciones que permitieron arrojar luces sobre las relaciones entre lo prohibido, los excesos y la transgresión en la fiesta de Tarapacá.

Estaríamos entonces, ante una festividad que conforma un gran híbrido que reúne en su interior una serie de fragmentos culturales que aportan a complejizar el collage que presenta la festividad de Tarapacá.

El caso de la fiesta de San Sebastián se perfila de una manera muy distinta a lo que se observa en Tarapacá. Yumbel se encuentra ubicado en una zona fronteriza caracterizada por el conflicto.²² El contacto que se dio entre blancos (españoles en un primer momento, Chilenos en la actualidad) y mapuches no pasó de ser un “mestizaje biológico”. La mezcla se limitó a los cuerpos, dejando fuera todos los demás ámbitos posibles de mezclas, sobre todo en lo que concierne a lo simbólico.²³

²⁰ Ver descripción del festival rústico hecha más adelante en la etnografía de la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá.

²¹ “Laura en América” es un programa de la televisión peruana en donde se elige un tema de discusión semanal y personas de la calle invitadas exponen sus problemas sentimentales. Por ejemplo, un tema puede ser “Mi marido me engaña con mi hermana”. Se va invitando a las distintas partes involucradas en el problema, muchas veces se acalora el asunto llegando hasta la violencia física.

²² Remitirse al Origen Antropológico de la fiesta de Yumbel desarrollado más arriba en este mismo trabajo.

²³ Magnus Mörner en una revisión de la literatura sobre mestizaje realiza la distinción clave entre mestizaje biológico y mestizaje cultural. Esta distinción resulta esclarecedora en el caso de Yumbel, pues, la forma en que se desarrolla la festividad en la actualidad arroja evidencias de una mezcla de los cuerpos entre españoles e indios, con poca mezcla a nivel de las creencias. Esta puede ser una de las razones por las cuales

En esta zona, independientemente de una cuestión biológica, se es chileno o mapuche, pero nunca mestizo. Los hijos, producto de la unión entre un(a) blanco(a) y un(a) mapuche pasan a ser parte de uno de los dos grupos, la decisión es tomada por sus padres, y generalmente uno de los cónyuges termina “renunciando” a su origen y adoptando la cultura del otro. Y, en el caso de no haber una unión conyugal, el hijo pasa a ser parte de la familia materna. No hay cabida a la mezcla, y como ya se manifestó en el “origen antropológico” de esta fiesta, los sistemas de creencias de ambas culturas son incompatibles. No hubo mestizaje cultural, sino todo lo contrario, un ocultamiento y una negación de la existencia de algún vínculo biológico, ni aunque fuera remoto, que ligara a los blancos con lo mapuche.

Tampoco encontramos rasgos barrocos porque lo barroco no se manifestó en estas zonas alejadas y aisladas de los virreinos. Acá imperó el sistema hacendal, de un fuerte carácter rural. En las zonas donde no hubo barroco la hacienda fue la que resolvió el problema de la integración. La religión católica tradicional era impuesta por los patrones a sus inquilinos. No había manera de reinterpretar la fe, ni tampoco de mezclar elementos de otras creencias con el catolicismo, ya que el patrón controlaba todos los ámbitos de la vida de sus inquilinos. Esto nos explicaría en parte la rigidez de las festividades de San Sebastián y de la participación “mecánica” de los devotos en ellas.

La fiesta de Yumbel también nos ofrece algunos fragmentos heredados del pasado. Uno de los elementos que resalta en esta fiesta es su carácter campesino, como ya explicamos más arriba esta es una fiesta de rasgos y orígenes campesinos españoles. Que la fiesta cuente con dos fechas nos dice de su carácter campesino, la segunda fecha, 20 de marzo o “veinte chico” guarda relación directa con la temporada de recolección de las cosechas. De este modo, los devotos campesinos cuentan con un respaldo para las ofrendas, que antiguamente

observamos una ausencia de elementos indígenas en la fiesta. Para mayor información ver: *El mestizaje en Ibero-América*. Informe. Biblioteca e Instituto de Estudios Ibero-Americanos de la Escuela de Ciencias Económicas. Estocolmo-Suecia. 1960.

consistían en productos del campo y hoy se reducen a dinero, el cual es conseguido luego de la venta de estos productos en la feria.

Otro elemento que se pudo observar en la fiesta, consistió en la fuerte importancia otorgada a la administración de los sacramentos como estrategia para reafirmar la fe. La Iglesia siempre contó con los fieles campesinos como miembros de su institución, debido a la carga religiosa española que traían. Hay que recordar que en el momento de la conquista España era el pueblo que mejor representaba a la religión católica, de hecho fueron los Reyes Católicos quienes financiaron la empresa de Colón. En esa época, en España ser católico era equivalente a ser español, se era católico casi por naturaleza. Los soldados y colonizadores de origen español traían esto arraigado fuertemente en su persona. La Iglesia Colonial tenía muy presente este detalle, así que su misión evangelizadora para con los campesinos, soldados y toda persona de ascendencia española, consistía en reafirmar la religión por medio de la entrega de los sacramentos (bautizo, primera comunión, confirmación, confesión y matrimonio). Esto no requería de un trabajo previo de convencimiento, como se requería frente a los indígenas, solamente se entregaba el sacramento. Hasta hace muy poco tiempo atrás se realizaban muchas ceremonias relacionadas a los sacramentos durante las festividades de San Sebastián. Sobre todo las confirmaciones, que para su realización se requiere de la presencia de un Obispo. La entrega de los sacramentos era un acto automático, en el sentido en que se reducía solamente a lo ritual, como dijimos arriba, no se hacía necesario recurrir a la palabra para convencer a los campesinos pues ni siquiera se ponía en duda su condición católica. Hoy en día la entrega de sacramentos se ha visto reducida debido a nuevas estrategias de evangelización de la Iglesia. Estas tienen relación con un objetivo bien concreto que consiste en acortar los ciclos religiosos de la gente. Es decir, lograr que los católicos asistan con la mayor frecuencia posible a la iglesia. Para ello la institución católica determinó que cada fiel debía adquirir los sacramentos en la iglesia correspondiente a su domicilio. La idea es evitar que la gente aproveche la fiesta para adquirir los sacramentos y así se evite tener que asistir en otras oportunidades a la iglesia.

Uno de los elementos que resalta en las festividades de San Sebastián lo constituye el ritual de la manda. Nos llamó enormemente la atención que el grueso de las mandas se reducen a el pago en dinero por el favor concedido por el Santo. Creemos que esto puede tener una estrecha relación con el Diezmo, que consistía en que cada fiel debía entregar el diez por ciento de sus ingresos a la Iglesia. En este sentido creemos que la manda en Yumbel podría constituirse como una continuación de lo que fue el Diezmo en el pasado. La descomunal alcancía para depositar mandas que se encuentra al interior del recinto llamado campo de oración nos incita a pensar que la Iglesia fomenta y prefiere que los devotos paguen sus mandas en dinero.

Existe otra posible explicación para entender por qué el grueso de las mandas en Yumbel son pagadas en dinero. Las mandas tienen una estrecha relación con la noción de sacrificio. Creemos que el dinero nos puede estar indicando una suerte de evolución simbólica del sacrificio. Con esto queremos decir que en la actualidad el dinero reemplaza a la víctima original. Es decir, en el caso de Yumbel habría un tránsito desde la entrega de animales y partes de las cosechas hacia la entrega de velas y dinero. El dinero no debe considerarse como un sacrificio menos costoso, pues estamos frente a gente de trabajo, muchas de ellas muy humildes, por lo que, cualquier sacrificio en dinero que hagan significa una privación en otro ámbito de sus vidas.

Por otro lado, no podemos negarle a la fiesta de Yumbel la presencia de articulaciones de lo popular con el mundo moderno a través del concepto antes mencionado de lo popular masivo. Es lo que se observa principalmente en el espacio de la feria donde se exhiben todas las imitaciones de las prendas a la moda, copias de los discos musicales más escuchados y suma y sigue. La feria de Yumbel es el espacio en donde la gente da rienda suelta a su lado secular. Un devoto puede estar buscando el último disco de su cantante favorito, y sin embargo, sólo hace veinte minutos puede haber estado arrastrándose de rodillas en el campo de oración por el pago de una manda.

Podríamos cerrar el presente capítulo proponiendo que la articulación de lo popular con la religión en el mundo moderno estaría determinada en parte por las características que

asumen el contacto cultural en las zonas en que se encuentran los distintos grupos humanos que dejaron legados en estas fiestas. Pudimos observar que en Tarapacá el escenario favoreció los procesos de hibridación, pues, lo que ocurrió es que se intentó cristianizar fiestas andinas ya existentes a la llegada de los conquistadores. Por el contrario, en Yumbel, el escenario favoreció que se erigieran las fronteras culturales, para ello una de las estrategias consistió en importar fiestas campesinas españolas.

III. DE LOS HECHOS

1. ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA DE SAN LORENZO DE TARAPACÁ TRANSCURSO DE LOS DÍAS

A poco andar, después de habernos bajado del bus nos encontramos con pequeños detalles que nos indicaban la cercanía de la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá. El chofer que nos llevaría a la casa donde alojaríamos, al vernos con las mochilas y la carpa nos dijo que La Tirana ya había pasado, a lo que nosotras respondimos que ya sabíamos, entonces dijo, van a Tarapacá, con un tono de broma, le afirmamos con las caras llenas de risa. Su actitud se torno más seria y nos preguntó como sabíamos de la fiesta, a lo que una de nosotras respondió que la fiesta era famosa, de ahí el hombre no volvió a dirigirnos la palabra.

Esa noche nos alojamos en casa de la hija de un ex presidente de la asociación de cargadores de San Lorenzo, quien nos recogería el día siguiente para ir a dejarnos al pueblo.

1.1. DÍA 1: Domingo 06 de Agosto del 2000

EL VIAJE HACIA EL SANTO

Nos levantamos temprano para ir de compras y adquirir las provisiones necesarias para llevar al pueblo, tomando las precauciones necesarias pues nos dijeron que nos encontraríamos con muy pocos almacenes y que además los precios serían muy elevados. El tío Pocho(ex presidente de la asociación de cargadores de San Lorenzo) y su hijo Juan nos recogieron después de almuerzo para emprender la partida. Esta era nuestra segunda visita al pueblo de Tarapacá y nuestra primera vez en la fiesta. El día estaba muy soleado, produciéndonos la sensación de una gran distancia de Santiago, pues tan solo hace dos días habíamos partido de casa y era difícil pensar que estábamos en pleno invierno con treinta grados de calor.

Camino a Tarapacá pudimos divisar varios vehículos con nuestro mismo destino, cargando colchones y grandes bolsos, también nos cruzamos con un bus que cargaba instrumentos musicales en su parrilla. Cuando entramos en la quebrada y vimos el pueblo, notamos de inmediato el ambiente de festividad, las calles estaban repletas de guirnalda de colores rojo y amarillo, que son los colores de San Lorenzo. También se podían apreciar algunas carpas a orillas del río, y la música ya se podía sentir cuerdas antes de ingresar al pueblo.

El pueblo de San Lorenzo de Tarapacá se encuentra ubicado a 100 Km. al noroeste de la ciudad de Iquique. Pertenece a la comuna de Huará en la I región y se encuentra a una altura de 1160 msnm.

Arribamos al sitio que tío Pocho comparte con otros diez ex cargadores. Este sitio queda a dos cuadras de la plaza del pueblo. A cada miembro le corresponde un terreno de 3x7 Mt.², disponibles para instalar sus campamentos, dos personas construyeron unas piezas de material ligero, los restantes, al igual que nosotras debieron armar sus carpas. Nos bajamos del auto, haciéndonos cargo de nuestro equipaje, y el tío Pocho junto con su hijo nos presentaron a las personas que se encontraban en el sitio en aquel momento, don Juan y la señora Yaya, su esposa, y su cuñado, quienes tienen construida una pieza, y don Amadeo que se encontraba en carpa y esperando a su señora e hija. El tío Pocho terminó de saludar a los presentes y nos dijo, vamos a saludar al Lolo, nosotras le respondimos que iríamos más tarde, se enojó y dijo que una de nosotras no creía en nada y que la otra se iría de rodillas. Él no se pudo quedar en el pueblo ya que se encuentra mal de salud, pero se sentía tremendamente contento por haber saludado a su patrono el Lolo y encenderle un par de velas. Cuando se marcharon el tío Pocho y su hijo Juan nos dejaron “encargadas” con las personas que se encontraban en el sitio, y ellos se comprometieron a echarnos a dormir temprano. Al ver a tres señoritas solas nos ofrecieron su ayuda en caso de cualquier cosa.

Una vez que instalamos la carpa, ordenamos todo y don Juan nos invitó a tomar café. Sostuvimos una conversación en la que nos contó que él pertenecía a la “Asociación de Hijos de San Lorenzo” y comentó que él no realizaba la función de cargar al Santo. Le preguntamos el por qué y nos contestó que para eso existía la “Asociación de cargadores de

San Lorenzo”, especialmente encargada de llevar a cabo esa misión. Sin embargo, comentó que si alguien que no pertenecía a la asociación, venía a la fiesta y deseaba cargar al Santo por una manda que tenía con él, es decir, que había prometido cargarlo, tenía que hablar con los cargadores y ellos permitían cargarlo un rato para que así la persona pudiera pagar su manda. Además nos comentó que todos los cargadores eran buenos para “el cañón” (bebida alcohólica) y que cargaban a San Lorenzo “curados” (en estado de ebriedad), y agrega “porque a él le gusta que lo carguen curados porque el Lolo también era bueno para el cañón”. Don Juan nos comenta que es muy común que durante la procesión cuando sacan a pasear a San Lorenzo de la iglesia, ver como se tambalea de un lado para el otro y pareciera que se va a caer de tanto que se ladea para adelante, “porque los cargadores van encañonados y es por eso que alguna gente dice que es el Santo de los curaditos”.

Luego de esta breve conversación fuimos a recorrer el templo. La iglesia de San Lorenzo se encuentra en el centro del pueblo de Tarapacá, frente a la plaza, en un recinto cerrado por un muro de un metro de alto por el frente y por el costado. Dentro de este recinto se encuentran además el campanario, antigua estructura que data del año 1741. “Ateniéndose a la inscripción que esta grabada en una de las campanas que dice: “Esta campana la dio el Crm. Don Bartolomé de Loayza el año 1741”(Méndez, F. 1999:9). Según cuentan en el pueblo, estas campanas son de oro y fueron traídas desde España. También existe un museo donde se exhiben ropas de carácter histórico usadas por las imágenes de San Lorenzo y la Candelaria. Este museo está bajo la administración del comité que organiza la fiesta.

La iglesia está compuesta por tres bóvedas. La primera y principal alberga el altar mayor y la imagen a tamaño natural de San Lorenzo, la que descansa en un pedestal de aproximadamente un metro que se encuentra sobre una tarima de la misma altura, donde las personas suben una escalera de unos seis peldaños para saludar al Santo. La imagen se encuentra escoltada por dos personas que visten pantalones negros y una camiseta burdeo, ellos pertenecen a la asociación “Siervos de San Lorenzo” que se preocupa de atender y cuidar el orden en la Iglesia. Las bancas han sido retiradas del recinto y solo han dejado unas cuantas instaladas en el lugar muy apegadas a las paredes, y en la muralla del costado

opuesto se ha acordonado un caminito para guiar la fila de personas que van a saludar al Santo. Quienes hacen la fila saludan al Lolo tocando su estola y persignándose, se toman medio minuto para conversar con él. En la base de la tarima se encuentra una pintura que ilustra el martirio de Lorenzo en la parrilla. A la derecha de la imagen se encuentra una pared con placas de agradecimiento, todas dicen lo mismo: “Gracias San Lorenzo por favor concedido. Familia ...”, algunas cambian el San Lorenzo por Lolo o Lolito que es como la gente lo llama por cariño. Perpendicular a la imagen del Lolo se encuentra un nuevo altar donde figura una imagen de San Luis que fue traída por la iglesia, reconociéndolo como San Lorenzo, para remplazar la imagen destruida en el incendio del año 1955, esta imagen no fue reconocida por el pueblo como el Lolo, pero no lo pueden devolver o arrojarlo a la calle, así que San Luis viste la ropa de San Lorenzo y se encuentra rodeado de flores, naturales y artificiales, de colores rojo y amarillo, estas flores son ofrendas traídas por los devotos. En un altar inferior se encuentra un relicario que contiene un trozo del hueso parietal de San Lorenzo traído desde Huesca, España, por un matrimonio de jóvenes devotos del Santo, a los pies de la reliquia se encuentra una placa donde se relata la historia de la mencionada reliquia.

Al costado de esta bóveda se encuentra una sala destinada a las velas, donde se observan una serie de atriles para sostenerlas, la pared cuenta con una base más ancha que las personas aprovechan como asiento. Hay en esta sala una pequeña imagen de San Lorenzo, además en la pared se pueden apreciar una serie de dibujos y pinturas del Santo hechos por devotos. Esta sala cuenta con una puerta que la conecta con la bóveda principal y otra que permite la salida al patio del Templo.

Una segunda bóveda alberga una representación de “la última cena”, esta bóveda fue reinaugurada el presente año, pues con el terremoto del año 1987 quedó completamente destruida. Las personas, a modo de ofrenda, depositan dinero en los platos de sus apóstoles favoritos.

En la tercera bóveda podemos encontrar las imágenes de la Virgen de la Candelaria y de Sor Teresa de Los Andes. Esta sala, que se encuentra separada de las otras dos bóvedas por

dos murallas solo se conecta con la bóveda principal por medio de un arco. Podemos encontrar acá un puesto de venta de imágenes y recuerdos de San Lorenzo, La Candelaria y Sor Teresa de Los Andes, folletos con la historia del Santo, del pueblo y de la imagen, y textos de Van Kessel que hablan del catolicismo por estas regiones del país. El señor que atiende este puesto nos entrego el programa de la fiesta. Éste último contiene la Oración de San Lorenzo, su Himno, el cronograma de actividades, los cantos de las misas, la presentación del Lema y un apartado conteniendo las condiciones necesarias para ser bautizado y contraer matrimonio en Tarapacá. Aquí nos parece importante reproducir el Himno y la Oración:

“ORACIÓN A SAN LORENZO

Señor Dios nuestro

Encendido en tu amor

San Lorenzo se mantuvo fiel a tu servicio

Y alcanzó la gloria en el martirio

Concédenos por su intercesión

Amar lo que él amo

Y practicar sinceramente lo que nos enseñó

Recibe, Señor

Los dones que te presentamos con gozo

En la fiesta de tu Diácono San Lorenzo

Que sea para nosotros prenda de salvación

HIMNO DE SAN LORENZO

Coro:

Gloria a ti San Lorenzo milagroso

De Tarapacá Patrón y protector

Alabanzas a ti lleno de gozo

Cantaremos con júbilo y fervor. (bis).

San Lorenzo con tu vida proclamas

El camino que tenemos que seguir,

Santo Mártir quemado por las llamas
 Que tu fe no lograron abatir
 Haz que también nosotros nos quememos
 En las llamas de la confraternidad
 Y que unos a otros nos amemos
 Hoy y siempre hasta la eternidad

Gloria a ti...”(Folleto San Lorenzo 2000).

En la entrada del templo se encuentra una caseta donde funciona la radio de San Lorenzo, por donde son transmitidas por alta voces, las misas, el programa de la fiesta y además la radio funciona como servicio de utilidad pública.

En el momento en que estábamos en la iglesia vimos el saludo de uno de los bailes religiosos de Tarapacá, era la Diablada de Devotos de San Lorenzo de Tarapacá. Este es el baile más grande y más prestigioso dentro de la fiesta.

El saludo del baile es realizado de la siguiente manera: primero entra la banda de músicos tocando, se instalan frente a la imagen del Santo en el arco que separa la bóveda principal de la que guarda la última cena. Ingresan un hombre al lugar cargando el estandarte del baile, se aproxima al altar y lo saluda con tres reverencias, como si estuviera saludando a Dios, luego se gira hacia la imagen del Santo y lo saluda de la misma manera. Lo siguen los cargadores con su propia imagen de San Lorenzo quienes siguen el mismo procedimiento que el hombre del estandarte. El cuerpo de bailarines entra en orden jerárquico, primero los caporales y figurines, luego el resto de los bailarines ingresa en grupos de cinco personas, bailando al compás de la música que toca la banda, llegan al altar hacen reverencias ante Dios y ante San Lorenzo y luego se persignan. Finalmente hacen su entrada quienes parecen ser familiares de los bailarines. Una vez que todos se encuentran dentro de la iglesia se arrodillan y cantan el himno de San Lorenzo y algunos cánticos que leen de unos libretos que cada miembro del baile posee. Después pasan a saludar al Santo. Varias personas bendicen en la estola del Santo sus prendas de bailes, después supimos que eso se

ejecutaba con la finalidad de bendecir los trajes de quienes bailaban por primera vez o renovaban sus votos. La retirada es iniciada, primero por los bailarines, luego son seguidos por los figurines y caporales, luego el hombre del estandarte, los cargadores y finalmente la banda de músicos, nadie da la espalda al altar mientras se retiran, ofreciendo así la cara al Santo en todo momento. Una vez que se retiró el baile, nosotras también lo hicimos.

Circulamos unos instantes en la plaza, cuando sentimos una banda que se dirigía a la iglesia, era la banda de San Lorenzo que escoltaba los estandartes de todas las asociaciones que participan en la fiesta. Primero entró a la iglesia la banda de San Lorenzo, quien se ubica en un costado del altar, frente a la imagen del Santo, luego entran los estandarte en grupos de tres quienes saludan con tres reverencias a Dios en el altar y luego de la misma manera a San Lorenzo, seguidos por los caporales de los distintos bailes y finalmente entra el Comité Organizador de la fiesta. Una vez que todos hicieron la entrada a la iglesia don Fermín Méndez, presidente del comité que organiza la fiesta, dio la bienvenida a los devotos y habló de “renovar los contratos de la fe”. Luego se retiraron de un modo similar al que ingresaron, y al igual que la retirada del baile nadie ofrece su espalda al Santo. Los músicos son los últimos en retirarse del lugar.

Regresamos al sitio, este se encuentra ubicado a media cuadra del Calvario, y nos percatamos que los grupos de baile saludan a la cruz que se encuentra allí, posteriormente se van a presentar frente al Santo. La manera en que saludan a la cruz del calvario es la misma forma ritual que se repite en la iglesia. Los bailes continuaron, uno tras otro, saludando al Santo hasta altas horas de la noche.

1.2. DIA 2: Lunes 07 de agosto

DEL CALVARIO HACIA LOS ESPACIOS SAGRADOS

Como nos encontramos muy cerca del Calvario, podemos asomarnos frecuentemente a observar a todos los bailes que llegan allí a hacer sus saludos. Los miembros de cada baile tocan y besan el calvario de manera individual y se persignan ante él. Hoy hemos visto llegar un baile bastante más pequeño y con menos recursos que los anteriormente

observados, se trata de un baile gitano. Ellos tienen una imagen de San Lorenzo mucho más pequeñita que las que ya hemos visto. Esta imagen la cargan un grupo de cuatro mujeres de entre 35 y 45 años. Su banda estaba compuesta por un bombo y tres cajas. El grupo de bailarines consistía en unas quince mujeres y tres hombres. Todos tenían camisas y pañuelos en la cabeza de color rojo, las mujeres llevaban en la mano un pandero con una gran cinta roja y otras más cortas de color amarillo. La actitud de este grupo era muy poco formal, las mujeres que cargaban la imagen iban bromeando y los músicos se reían de todo lo que veían.

A medio día fuimos a recorrer el pueblo, donde pudimos apreciar que los espacios sagrados en esta fiesta son muy respetados por toda la gente. Fuera de la Iglesia se puede ver un letrero que dice: “no ingresar con short o traje de baño, recinto sagrado”. Además las personas se preocupan de quitarse los lentes oscuros y los sombreros al entrar a la iglesia. Y aunque la actitud dentro de la iglesia no es de silencio ni de recogimiento, no se observan conductas como comer, fumar y reírse a carcajadas. Asumiendo así los devotos un cierto grado de respeto.

El comercio tiene su área de acción bien definida. Frente a la plaza se encuentran cuatro negocios establecidos y tres restaurantes que funcionan dentro de casas. En la plaza solo es posible encontrar vendedores ambulantes de helados, pero estos nunca se pasean por la calle que queda inmediatamente frente a la iglesia.

El área de ferias se encuentra camino al río, donde hay venta de santería, alimentos y accesorios de camping.

Regresamos al sitio para almorzar, y como nosotras solo contamos con la carpa, don Amadeo nos permitió que ocupáramos su mesa para almorzar, y mientras preparábamos la comida aprovechamos de conversar. Él no pertenece a la asociación de Hijos de San Lorenzo, ni a la asociación de Cargadores de San Lorenzo, sólo viene en calidad de peregrino, le consultamos si acaso estaba pagando alguna manda a lo que nos respondió: “no, las mandas se hacen si uno tiene a alguien enfermo y quiere que se mejore”, y nos dejo

muy claro que no se trataba de pedir por pedir. También nos contó que asiste a la fiesta desde que nació, además su señora y toda su familia son devotos, y que su mujer se encontraba pagando una manda a San Lorenzo.

En la tarde se celebraron dos misas, una a las seis de la tarde, la que estaba dirigida a bendecir y renovar los votos de los Siervos de San Lorenzo, participaron en esta misa representantes de todas las asociaciones que intervienen en la fiesta. Ellos venían desde el Calvario acompañados por un grupo de sacerdotes, quienes presidían la procesión, los acompañaban la Banda de San Lorenzo. La entrada a la iglesia era muy similar a la que realizan los bailes religiosos. Los siervos de San Lorenzo suben de a uno a saludar la imagen, tocando y besando su estola.

La otra misa con una hora y media de diferencia era para bendecir y presentar el equipo de misioneros enviados por el arzobispado de Iquique. Este equipo no pasaba de una decena de sacerdotes y seminaristas. El tema tratado en esta ceremonia fue el “sacrificio” y la misa no presentaba grandes diferencias con las que se celebran en cualquier otra parte.

Después de celebrarse las misas, que fueron transmitidas por alto parlante, siguieron los saludos de las agrupaciones de bailes y la fila de devotos para saludar al Lolo aumentaba.

De regreso al sitio conversamos con don Juan y la señora Yaya quienes nos ofrecieron una entrevista que acordamos dejar para otro día. Don Juan nos contó que él participa en esta fiesta hace muchos años y que además participa en otras fiestas patronales de la zona y en varios pueblos cuenta con una casa, o por lo menos una pieza, como la que tiene acá en Tarapacá. Esta es una práctica muy común en la zona del norte grande del país.

Mientras nos preparábamos para dormir sentimos ruidos de petardos, nos levantamos y corrimos a ver que sucedía, ya que teníamos entendido que los fuegos artificiales eran para la noche de la víspera. En la puerta del sitio nos encontramos con don Juan y su señora que también salieron a ver que eran esos ruidos. Era una Morenada que estaba saludando al Calvario con petardos y bengalas. Este hecho nos permitió tomar conocimiento de la

competencia que se produce entre los bailes, consiste en captar la atención del Santo por medio de sus trajes, sus bandas, sus bailes. Además están constantemente buscando elementos nuevos que les permitan atraer la atención del Santo y desviarla de sus demás rivales. Los bailes en su mayoría cuentan con una estructura muy similar. Se componen de un cuerpo de bailarines mixtos, salvo los chinos; un caporal que guía el baile, el número de caporales va a variar dependiendo del tamaño del cuerpo de bailarines del grupo; una banda, que puede componerse de instrumentos de bronce y percusiones; un estandarte y una imagen de San Lorenzo con sus respectivos cargadores. Este último elemento ha sido incorporado recientemente, “ningún baile tenía la imagen de San Lorenzo, el primer baile que trajo la imagen de San Lorenzo fue el Antahuara, que se formó el año noventa y después del año noventa todos los bailes comenzaron a sacar su propia imagen, porque ningún baile tenía” (Juanita. Tarapacá, 11 de agosto 2000). Claro que no todos los bailes entran en esta competencia de manera abierta. Los “pieles rojas” y “gitanos” son los bailes más humildes en Tarapacá, sus bandas no cuentan con instrumentos de bronce, ya que estas se contratan para la fiesta y su valor fluctúa entre un millón y tres millones de pesos por la temporada, y solo algunos poseen una imagen del Santo. Luego de observar algunos de éstos detalles acerca de los bailes nos retiramos a nuestra carpa a dormir.

1.3. DIA 3: Martes 08 de agosto

HACIENDO AMIGOS, CONOCIENDO DEVOTOS

Aún faltando dos días para la víspera de San Lorenzo continúan llegando bailes. Hoy al medio día se celebró la misa de bienvenida para todos los peregrinos. Durante la misa la fila para saludar al Santo no se ha visto interrumpida. Las personas sentadas escuchando la misa dentro de la iglesia no superan la veintena y en su mayoría son mujeres de avanzada edad. Mientras se realizaba la misa, alrededor de la plaza se encontraban bailando tres grupos y la música de estos dificultaba escuchar las palabras del sacerdote, por lo que la misa es transmitida a muy alto volumen, de hecho se puede oír en un radio de un kilómetro aproximadamente.

Nos sentamos en la plaza para observar el movimiento de la fiesta y nos percatamos que cada baile cuenta con un número de personas asociadas que no bailan; “hay personas que no la pueden pagar bailando y se hacen socios, gente de edad, pero pagan su devoción haciéndose socios del baile, cargando el Santo, el estandarte” (Ibíd.), ellos generalmente se sitúan alrededor del baile mientras este ejecuta la danza, muchos son los padres de los más pequeños, ya que no hay límite de edad para bailar, es posible encontrar niñitos de aproximadamente dos años, ellos bailan para pagar promesas realizadas por sus padres: “otra promesa bien típica es bailarle al Santo, bailarle ya sea por un año, dos, tres, cuatro años, bailarle en los bailes religiosos y tienes que cumplirle, bailarle el año, los dos años, como la persona haya prometido. Mucha gente lo hace con sus hijos, con sus hijos chicos o no bailan ellos, pero bailan los hijos. Entonces ellos les compran sus ropas, los visten, y es caro porque tienen que pagar un montón de plata, tienen que pagar los músicos, tienen que pagar la estadía, tienen que pagar un montón de cosas, no es llegar y bailar”(Juan P. Tarapacá. 19 marzo del 2000).

En un descanso de un baile pasó por el lado nuestro corriendo una figurín del baile Antahuara, a quien en su carrera se le calló una pulsera de pezuñas de animales, la recogimos y esperamos que pasara de vuelta para devolvérsela con la ilusión de tener una buena excusa para acercarse y establecer una conversación, pero todas nuestras esperanzas solo duraron lo que ella demoro en dar las gracias y volvió corriendo a reunirse con su grupo. Después de esta decepción fuimos por unos chumbeques (golosina típica de la zona) a la Feria. La gente está comenzando a llegar en mayor cantidad y también el comercio ha crecido bastante en estos tres días.

La Feria ofrece principalmente alimentos, la mayoría de los improvisados locales, contruidos con nylon, cholguan y cartones, son cocinerías donde uno puede encontrar desde comidas tradicionales como la calapurca (comida de origen aymará, que posee 7 tipos de carne, maíz y una piedra al rojo vivo se le introduce para que se mantenga la temperatura del plato), picante de conejo, conejo asado, chuño puti, hasta comidas más urbanas como hot dog y salchipapas (una variante local de las papas fritas). También hay carnicerías donde uno puede encontrar carnes de diversos tipos: vacuno, cordero, llamo,

pollo, pato y conejo. Hay además locales de abarrotes y puestos atendidos por bolivianos y o peruanos que ofrecen pululos (cereales inflados), chumbeques (pastelito típico de la zona), alfajores de la zona, chocolates y dulces traídos desde su país, y una serie de yerbas medicinales y diversos ungüentos. También se pueden encontrar locales de implementos para camping y herramientas, un puesto de flores artificiales y unos pocos puestos con juguetes de Pokémon y “novedades para los regalones”. La Feria no sobrepasa los 60 locales, siendo unos cuarenta destinados a la venta de alimentos, tanto preparados como para preparar. Asimismo podemos encontrar unos quince puestos, de menor tamaño, repartidos entre toda la feria destinados a la venta de santería, las imágenes más vendidas en orden de preferencia son: San Lorenzo, la Virgen de la Candelaria, Sor Teresa de Los Andes, la Virgen del Carmen, la Virgen de Montserrat y San Martín de Porres. Podemos apreciar que el comercio responde a las necesidades inmediatas de los peregrinos, en casi su totalidad los artículos ofrecidos en la Feria son funcionales a la fiesta.

Regresamos al sitio para preparar nuestro almuerzo y nos encontramos con una ingrata sorpresa, se nos inundó la carpa. Como los baños no cuentan con un sistema de desagüe directo, se deben llenar unos tambores de agua de donde se va sacando con un balde para la limpieza de los baños, y uno de estos tambores se rebalsó y el agua corrió en dirección de nuestra carpa. Todos estaban esperando que llegáramos porque ellos no habían podido sacar nada ya que la carpa estaba cerrada con candado, mientras nos ayudaban a sacar las cosas hacían comentarios que daban a entender que nosotras habíamos sido las despreocupadas que dejamos la llave abierta. Pero luego don Juan reconoció que fue olvido suyo, nos prestaron una banca para que nos sentáramos a la sombra y entablamos una conversación bastante general, se encontraban dos familias nuevas que hasta ese momento no habían sido muy amables con nosotras, pero Nadia nuestra fotógrafa, una jovencita de 18 años que aparenta tener 14 le preguntó a don Willie si acaso era el papá de don Nelson, esta pregunta provocó una gran risa entre todos los presentes. Don Nelson, amigo y cuñado de Willie lo supera en edad, por lo que el comentario fue todo un halago, lo que convirtió a este señor en amigo inseparable de Nadia, esta situación nos facilitó el acercamiento a los devotos que compartían sitio con nosotras, hay que destacar que entre ellos realizamos gran

parte de las entrevistas que conseguimos. Desde ese incidente nos invitaban a almorzar, a tomar once o a comer durante el resto de los días que permanecimos allí.

Hoy mismo hicimos cuatro entrevistas. Entrevistamos a Willie y Nelson, que se encontraban notablemente bajo la influencia del alcohol. Y después de almuerzo entrevistamos a Alexia y Danitza.

El sitio donde nos quedamos fue comprado por algunos miembros de las asociaciones de Hijos de San Lorenzo y Cargadores de San Lorenzo. Ellos antes llegaban a armar sus carpas a orillas del río. Estas asociaciones restauraron el piso de la iglesia que fue seriamente dañado con el terremoto del año 1987. Ellos aportaron en conjunto, trabajo y dinero para “arreglar la casa del Lolo”, “nosotros (la asociación) cuando hicimos el piso, arreglamos la iglesia, , nunca lo prometimos, nosotros le dijimos, oye te vamos a arreglar la iglesia, pero no le pusimos, oye yo tengo que arreglarte la iglesia, porque ahí yo me estoy comprometiendo con él a arreglarle la iglesia y si no me sale, eso me da miedo”(Willie, Tarapacá 8 de agosto del 2000). La restauración del piso de la iglesia no fue realizada para pagar un favor en particular pedido al Santo, fue un acto de pura devoción, como nos lo contaron algunos de sus integrantes. En estos momentos todos los integrantes de esta asociación solo asisten a la fiesta en calidad de devotos, con excepción de la familia de don Willie y don Nelson que son quienes cargan la imagen de Sor Teresa de Los Andes durante la procesión.

1.4. DIA 4: Miércoles 09 de agosto **DÍA DE FUEGO, DÍA DE VÍSPERA**

Hoy los actos programados por el Comité Organizador de la fiesta comenzaron a las 7:00 hrs. con repicar de campanas y el saludo de la banda de San Lorenzo que se pasea por todo el pueblo en un tiempo de una hora y media aproximadamente, llega finalmente a la iglesia a saludar al Lolo.

Al medio día se realizó un acto litúrgico (misa) dirigido a los niños, donde el cura que ofició el acto lo adaptó para que fuera entendido por ellos.

Hoy volvimos a realizar una entrevista en el sitio. Entrevistamos a don Reinaldo, quien también pertenece a la Asociación Hijos de San Lorenzo.

Esta tarde fuimos a ver los campamentos a orillas del río. La gran mayoría de los devotos que vienen a Tarapacá se instalan en este sector donde en carpas hacen replicas de sus casas, carpas habitación, cocinas y comedores generalmente al aire libre. El campamento se extiende aproximadamente por un kilómetro, encontrándose carpas a ambos lados del río. La Municipalidad de Huara en cooperación con el Servicio de Salud instalan baños químicos y camiones cisternas para cubrir las necesidades básicas de higiene que requieren los devotos. Las personas deben hacer fila para recibir su cuota de agua potable y cargar sus bidones hasta sus respectivos campamentos. Cerca del río hay zonas destinadas a camping donde las personas cuentan con los servicios básicos de agua potable, alcantarillado y luz eléctrica, pero estos sitios tienen un costo que para la fiesta se eleva un poco, además la capacidad de estos es muy reducida. El río les ofrece dentro de todas las incomodidades el atractivo de bañarse, ya que el río no es muy caudaloso las personas se las ingenian haciendo improvisadas represas y de esta manera se forman pequeñas piscinas, los niños son quienes más disfrutan en este lugar.

La vida familiar sigue un curso similar al de la ciudad, los hombres son quienes arman el campamento, van por el agua, mientras las mujeres se preocupan de mantener el aseo y preparar la comida, y los niños aprovechan el paraje para realizar todo tipo de exploraciones. Pero todo el mundo, desde los más pequeños y sobre todos las personas mayores, saben que están ahí para venerar a su Santo Patrón.

Un grupo de niños, que nos notaron diferentes y al ver que estábamos tomando fotografías nos pidieron que los fotografiáramos, les tomamos varias fotos, y nos preguntaron de que país éramos, les explicamos que veníamos de Santiago y que éramos chilenas. Caminamos un rato junto a ellos, hasta llegar a su campamento, donde salió una señora y una joven con una guagua en los brazos. Nos preguntaron de donde éramos y qué andábamos haciendo. Le contestamos a grandes rasgos el propósito de nuestra visita. Nadia les tomó una

Hoy volvimos a realizar una entrevista en el sitio. Entrevistamos a don Reinaldo, quien también pertenece a la Asociación Hijos de San Lorenzo.

Esta tarde fuimos a ver los campamentos a orillas del río. La gran mayoría de los devotos que vienen a Tarapacá se instalan en este sector donde en carpas hacen replicas de sus casas, carpas habitación, cocinas y comedores generalmente al aire libre. El campamento se extiende aproximadamente por un kilómetro, encontrándose carpas a ambos lados del río. La Municipalidad de Huara en cooperación con el Servicio de Salud instalan baños químicos y camiones cisternas para cubrir las necesidades básicas de higiene que requieren los devotos. Las personas deben hacer fila para recibir su cuota de agua potable y cargar sus bidones hasta sus respectivos campamentos. Cerca del río hay zonas destinadas a camping donde las personas cuentan con los servicios básicos de agua potable, alcantarillado y luz eléctrica, pero estos sitios tienen un costo que para la fiesta se eleva un poco, además la capacidad de estos es muy reducida. El río les ofrece dentro de todas las incomodidades el atractivo de bañarse, ya que el río no es muy caudaloso las personas se las ingenian haciendo improvisadas represas y de esta manera se forman pequeñas piscinas, los niños son quienes más disfrutan en este lugar.

La vida familiar sigue un curso similar al de la ciudad, los hombres son quienes arman el campamento, van por el agua, mientras las mujeres se preocupan de mantener el aseo y preparar la comida, y los niños aprovechan el paraje para realizar todo tipo de exploraciones. Pero todo el mundo, desde los más pequeños y sobre todos las personas mayores, saben que están ahí para venerar a su Santo Patrón.

Un grupo de niños, que nos notaron diferentes y al ver que estábamos tomando fotografías nos pidieron que los fotografiáramos, les tomamos varias fotos, y nos preguntaron de que país éramos, les explicamos que veníamos de Santiago y que éramos chilenas. Caminamos un rato junto a ellos, hasta llegar a su campamento, donde salió una señora y una joven con una guagua en los brazos. Nos preguntaron de donde éramos y qué andábamos haciendo. Le contestamos a grandes rasgos el propósito de nuestra visita. Nadia les tomó una

fotografía y les pedimos la dirección para enviarles una copia, y en un abuso de confianza les preguntamos si accederían a una entrevista. Las mujeres accedieron sin ningún problema, pasamos a través de una reja que ofrecía la impresión de una casa común y corriente, sin embargo, se trataba de un campamento provisorio. Éste contaba con un gran espacio desocupado, destinado a estacionar los autos, hay que decir que la gran mayoría de los devotos llega en vehículos particulares, esto debido a varias razones; el lugar es de difícil acceso, queda apartado de la carretera, no hay locomoción colectiva para llegar al pueblo, a excepción del día de las fiesta (días 9 y 10 de agosto solamente), y el bajo costo de los autos en el puerto de Iquique debido a que es Zona Franca, permite que familias muy humildes puedan acceder a adquirir al menos un vehículo particular.

Tenían un gran toldo cubriendo una enorme mesa y adyacente a éste, una cocina a gas, con un conjunto de muebles a su lado, imitando la arquitectura interior de una cocina de una casa de ciudad. Estas personas realizan su traslado con todos sus muebles y accesorios del hogar, al igual que si estuvieran cambiándose de casa. Observamos refrigerador, camas, y el infaltable aparato de televisión. Ésta familia extensa estaba constituida por un padre, sus seis hijos con sus respectivas parejas, los nietos, bisnietos e incluso un tataranieto.

La señora Luisa fue la primera entrevistada, nos sentamos juntas en la mesa, mientras ella preparaba el almuerzo respondió a nuestras preguntas. Luego entrevistamos a un hermano y mientras éste respondía, los otros se paseaban alrededor de la mesa prestando oído a las respuestas de su pariente, y de vez en cuando agregaban algún comentario. Después que terminamos con las preguntas y apagamos la grabadora, todos comenzaron a relatar anécdotas personales relacionadas con el “Lolo”, nos mostraron al integrante más pequeño de la gran familia, llamado Dilorenzo, en homenaje al Santo y a su vez haciendo un matiz de diferencia, pues argumentaron que muchos de los devotos que asisten a la fiesta llevan el nombre del Santo, y que por lo menos se puede encontrar un Lorenzo por cada familia asistente a la festividad.

Varios de los integrantes de esta familia han participado en bailes religiosos “Pielas Rojas”, debido a que este baile tiene menos requerimientos económicos que los bailes más grandes

como la Diablada de Devotos de San Lorenzo o los Tinkus. En los bailes de “Pielas Rojas”(existen varias asociaciones de este tipo de baile) los trajes tienen un costo menor que los trajes de diablos, por ejemplo. Ellos tienen tres trajes, uno de gala y dos de recambio, que no son necesariamente renovados todos los años. Ellos al igual que todas las asociaciones de baile deben pagar cuotas mensuales y participar en la venta de números de rifa y en la organización de bingos. Cada baile como promedio realiza durante el año dos rifas, y el costo del numero varía según el baile y oscilan entre \$ 500 y \$2.500, si no venden todos los números el resto deben pagarlo ellos. Existen dos bingos para los que cada integrante debe vender dos cartones como mínimo, los precios de los cartones van desde \$2.000 hasta \$5.000, los premios que se reparten son financiados por los mismos integrantes y algunos bailes consiguen auspicio de empresas locales. Durante la realización de los bingos se venden completos, sopaipillas y refrescos, esta es otra manera de crear ingresos para el fondo económico de la asociación. Otra manera de crear fondos es vendiendo completos, sopaipillas o anticuchos durante los ensayos del baile que se realizan desde marzo a diciembre.

El dinero recaudado es para costear los gastos del baile como asociación, por lo tanto están para pagar la banda durante los ensayos y la fiesta, en el caso que se cuente con una; pagar el traslado del grupo al pueblo en temporada de fiesta, ropas de la imagen propia que tienen del Santo. Las vestimentas de cada devoto son costeadas personalmente, el valor por traje oscila entre veinte mil pesos, para el caso de gitanos, hasta 200 mil pesos, en el caso de la diablada. Todo eso debe ser multiplicado por cada traje, que pueden ser tres en el caso de los Pielas Rojas hasta siete en el caso de la Diablada de Devotos de San Lorenzo.

En este momento ningún integrante de esta familia se encontraba pagando manda en algún baile.

Toda la familia insistió mucho en que no nos fuéramos sin entrevistar al padre, ya que él era un devoto muy antiguo que nunca había faltado a la fiesta y conocía bastante de la historia del Lolo y del pueblo. Salimos a buscarlo. Él se entusiasmó bastante con la idea de la entrevista, volvimos al campamento y nos acomodamos en la mesa, toda la familia se

sentó a escuchar la entrevista y permanecieron muy atentos y en silencio. Él era obrero del salitre y allí conoció a San Lorenzo al igual que muchas personas: “acá casi todo el mundo que viene se conoce poh, tanto gente de Arica, de Antofagasta, Calama, Chuqui, toda esa gente que viene, todos, hay mucha gente conocida que era de acá del norte, de las oficinas, todas migraron hacia otros lados. Pero todos vienen para acá, no vienen ellos ya porque algunos se habrán muerto, pero vienen los hijos”(Carlos. Tarapacá, agosto del 2000). Este devoto nos aclara que esta es una fiesta de tradición familiar, la familia es el principal transmisor de la fe en San Lorenzo. Él ha ido trayendo a todos sus hijos, que en total son nueve y todos devotos de San Lorenzo. Este señor se encontraba, al igual que la mayoría de los que participan en esta fiesta, orgulloso de ser devoto y haber transmitido esta devoción a su descendencia.

No pudimos hacerle todas las preguntas a don Carlos, ya que una niña presente le recordó la enfermedad de una de sus hijas, esto lo emocionó hasta las lagrimas, consideramos pertinente dejar la entrevista hasta ahí. Una vez apagada la grabadora él nos pidió disculpa por haberse emocionado. Nos despedimos con un fuerte abrazo de cada miembro de la familia.

De vuelta al sitio, hemos sido nuevamente invitadas a almorzar, esta vez por la familia de don Willie y don Nelson. Su campamento cuenta con un gran comedor, donde caben cómodamente doce personas. Ellos en su cocina tiene instalado un pequeño altar con la imagen del Santo, acompañado de flores rojas y amarillas. Esta es una práctica muy usual entre los devotos de San Lorenzo, todos los entrevistados nos dijeron que poseían un altar o por lo menos una imagen del Lolo en sus casas de la ciudad, a continuación algunas citas que nos confirman esta acción: “mira yo tengo un Santo en mi casa, tengo a la Teresita, al Señor, yo soy católico, y cuando me levanto en la mañana lo saludo todos los días, todos los días, está ahí en la sala en un rinconcito, está la Teresita, San Lorenzo, nuestra Virgen, los cuatro grandes le digo yo, yo los saludo, les toco la cabecita y todos felices”(Nelson. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

“Yo a él le oro harto, en la casa tengo un altar de él, de la Chinita, del Señor, de la Virgen, de todos”(Danitza. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

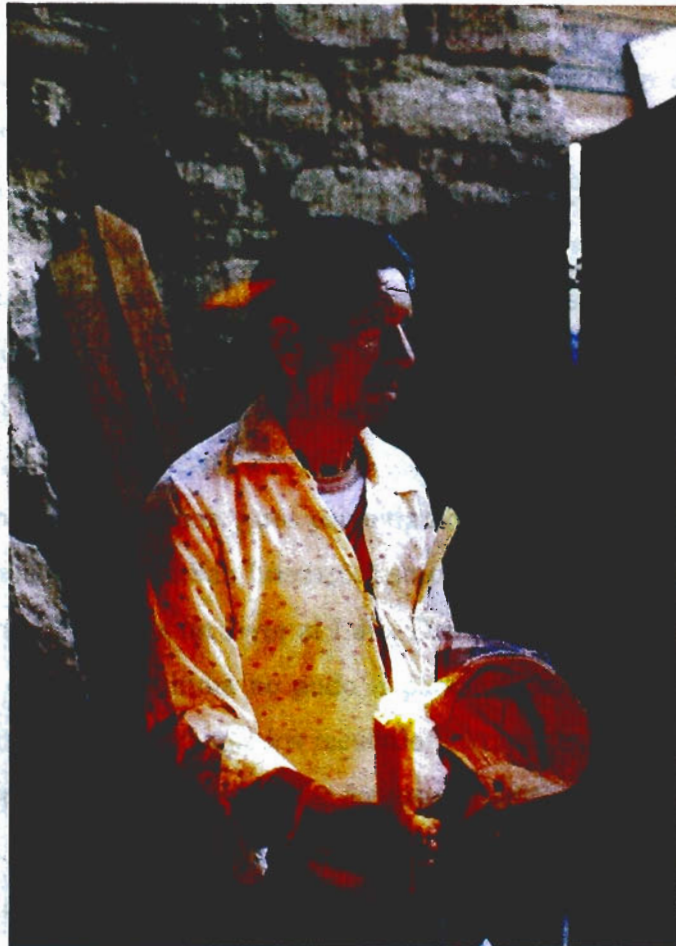
“Lo tengo en mi casa también, así igual como, si todos nosotros tenemos un Santo en la casa, así en un altar chiquito le tenemos”(Luisa. Tarapacá 9 de agosto del 2000).

Después de almuerzo llegó un sobrino de la señora Alexia que baila en la Diablada de Devotos de San Lorenzo y accidentalmente escuchamos una conversación entre ambos. La señora Alexia sería madrina de primera comunión o confirmación del joven, esto debido a que la Iglesia Católica estaba exigiendo los sacramentos (bautizo, primera comunión, confirmación y matrimonio por la iglesia) a los bailarines promesantes, ya que si ellos estaban rindiendo culto a un Santo católico debían ser católicos observantes. La paradoja de la situación es que la ceremonia no pudo ser realizada, porque no estaba contemplada en el programa original y el Comité Organizador de la fiesta no permitió cambios de última hora, ni siquiera porque fueran propuestos por la iglesia. Esto nos deja en evidencia que la iglesia no cuenta con el protagonismo deseado por ella en las festividades de San Lorenzo y los esfuerzos que esta realiza son coartados por el Comité Organizador de la fiesta.

De acuerdo al programa de la fiesta a las seis de la tarde se realizó “la entrada de ceras y flores”. Esta ceremonia consiste en que las personas que pagan manda llevando velas, cirios y flores al Santo, realizan una procesión que comienza en el Calvario. La procesión es encabezada por un sacerdote y dos seminaristas, el Comité Organizador de la fiesta, seguidos por todos los devotos que pagan manda de esta manera y la banda de San Lorenzo. Muchos devotos para pagar esta manda han mandando a hacer cirios especiales para la ocasión, y hay que decir para entender la manda de las flores naturales, que estas son un bien de alto valor, además de difícil acceso, ya que nos encontramos en el desierto más árido del planeta.

Cuando la procesión llegó a la iglesia, el cura dirigió unas palabras a los fieles presentes, no se realizó misa. Las flores fueron entregadas a los Servidores de San Lorenzo, quienes las acomodaron en distintas partes del templo. Las personas que llevan cirios y velas, una vez finalizada la predica del cura, ingresan al cuarto de velas, algunos depositan sus velas

encendidas en los atriles y otros se quedan ahí, en actitud de recogimiento mientras la cera corre por sus manos hasta que las velas y/ o los cirios son totalmente consumidos. Eso va a demorar en relación con el tamaño de la vela o cirio que entregaron a San Lorenzo.



Hoy es el día de la víspera y el día de mayor concurrencia de peregrinos. Muchos iquiqueños que deben responder a otras obligaciones, como el trabajo o los estudios, asisten solamente a la víspera, para lo que se ha implementado locomoción colectiva que sube en la tarde y se devuelve a Iquique después de los fuegos artificiales.

Llegando la noche los bailes religiosos comienzan a salir con sus trajes de gala, son ropas mucho más sofisticadas y más producidas. Por ejemplo la Diablada de Devotos de San Lorenzo coloca pequeñas luces en sus mascararas y las mujeres usan sombrero y mascara; los Pieles Rojas llevan flecos más largos y plumas más grandes y vistosas; y los Gitanos llevan trajes de telas brillantes.

A las 10:00 de la noche aproximadamente se realiza la misa principal de la festividad, para la ocasión se monta un altar en el frontis de la iglesia. La plaza se encuentra atestada de gente y en un costado, frente a la iglesia se han montado dos estructuras de madera que servirán de soporte para unos fuegos artificiales, que nos contaron son una manda.

“Con la interpretación del lema de la festividad, “San Lorenzo en este año jubilar me acompaña en el camino de la conversión y la solidaridad”, en ritmo de tinku, a cargo del coro de la parroquia de Huara, se inicio el oficio religioso”(La Estrella. Iquique 11 de agosto 2000). Mientras se realizaba esta misa, todos los bailes se encontraban escuchando la ceremonia, no se bailó durante la liturgia. Tenemos la impresión que la gran multitud de personas que se encontraba en la plaza no estaban allí para oír la misa sino que más bien aseguraban un buen lugar para esperar el show de los fuegos artificiales.

Regresamos al sitio para abrigarnos y nos encontramos con Danitza, quien nos entregó un pañuelo blanco con la imagen de San Lorenzo. Eso es un recuerdo de San Lorenzo, es una de las tantas maneras de pagarle un favor al Lolo. Danitza nos cuenta que esta es la manda de su madre, pero como esta última no pudo ir personalmente los entrega su hija en su representación. Danitza nos cuenta que los recuerdos se reparten en la plaza después de los fuegos artificiales, pero ella nos entrego uno a cada una antes, porque tal vez no nos vería después en la plaza.

Retornamos a la iglesia y la plaza se encontraba repleta y en todas las calles adyacentes a la plaza y la iglesia se ubicaron todos los bailes de manera simultánea, no se podía distinguir entre la música de uno y otro grupo.

Faltando ya pocos minutos para las doce de la noche, el locutor por alto parlante lleva la cuenta regresiva y a cada momento grita: “¡¡viva San Lorenzo!!” y todo el mundo responde, independientemente de lo que esté haciendo: “¡¡viva!!”. La plaza comienza a llenarse cada vez más, y cuando ya son las doce, uno no puede ni moverse de lo apretada que está la multitud, es tan así la cosa que a un costado de nosotras se desmayó una joven a causa de la sofocación. La víspera de San Lorenzo nos recuerda la espera de los años

nuevos, a las doce en punto el cielo se inunda de luces de múltiples colores, se trata de fuegos artificiales de última generación, se encienden también las estructuras de maderas colocadas en la plaza, y muchas personas encienden antorchas y bengalas. En la ladera del cerro se enciende una cascada, que por nuestra ubicación en la plaza no pudimos visualizar. Otras personas prenden tarros con parafina en las laderas del cerro escribiendo “viva San Lorenzo” o “viva el Lolo”. También fueron quemadas unas cruces en la ladera sur del pueblo, donde se veía subir a varias personas con antorchas en las manos.

Finalizados los fuegos artificiales y cesando los gritos “viva San Lorenzo”, comienzan las bandas de los distintos bailes a tocar su música y varios bailes comienzan la noche más dura de toda la festividad, bailaran unas cuatro horas, con un par de descansos entre medio.

La plaza y la iglesia comienzan a convertirse en grandes dormitorios: “si la plaza está llena, en el suelo duermen, en las calles, y dónde metimos tanta gente, así que aquí (en la iglesia) duermen, vienen tempranito, buscan su lugarcito para dormir”(Gladys. Tarapacá 18 de marzo del 2000).

Regresamos al sitio pasadas la una de la madrugada, y la familia de don Willie y don Nelson estaban celebrando el día de San Lorenzo con un asado, y por supuesto la cerveza y el vino no estuvieron ausentes. Compartimos unos momentos a su lado y luego nos retiramos a dormir a nuestra carpa.

1.5. DIA 5: Jueves 10 de agosto CUMPLEAÑOS DEL “LOLO”

A las cuatro de la madrugada se realizó la ceremonia del “cambio de ropa”, consistente en colocarle una tenida de gala al Santo para la procesión. Esta ceremonia es privada y exclusiva para el Comité Organizador de la fiesta y las Asociaciones que participan en esta.

Despertamos con el repicar de las campanas y la música de una banda a las siete de la mañana, nos levantamos rápidamente y corrimos a la plaza a ver que pasaba. Era un grupo de personas corriendo alrededor de la banda de San Lorenzo, guiados por un sujeto de unos

40 años, que vestía la camiseta de San Lorenzo y portaba un báculo encintado de rojo y amarillo. Gritaban y gritaban, se veían tremendamente contentos, casi en estado de trance. Entramos a la iglesia con ellos y el olor a alcohol inundaba la bóveda de la iglesia. El sujeto que guiaba la turba se paró en la reja que separa el altar mayor del resto de la iglesia y de ahí comenzó a gritar junto con la gente:

“A quién vinimos a ver:

A San Lorenzo

A quién vinimos a saludar:

A San Lorenzo

Quién está de cumpleaños:

San Lorenzo

A quién vamos a sacar a pasear:

A San Lorenzo

Viva San Lorenzo:

Viva

Viva el patrono de los pobres:

Viva

Viva el patrono de los mineros:

Viva

Viva el patrón de los agricultores:

Viva

Viva nuestro patrón

Viva”.

De inmediato comenzaron a cantar “cumpleaños feliz”, seguido de una adaptación de una canción que se canta en los estadios de fútbol, varios devotos tenían en sus manos unas hojas rojas y amarillas donde se podía leer la adaptación del tema. La mayoría de estos devotos se encontraban en estado de ebriedad. En la puerta del templo un curadito nos enfrenta y muy contento se nos acerca y nos dice: “feliz día”.



A pesar de lo temprano que es, la fila de devotos para saludar al Santo es bastante larga, unos 200 metros. En la fila pudimos observar a varios devotos bendecir camisetas de San Lorenzo, haciendo la señal de la cruz en la estola del Lolo, luego las vestían allí mismo. Vimos como una señora le puso una camiseta de San Lorenzo a una guagua y se nos vino a la memoria un niño que conocimos en Iquique. Él usaba a diario la camiseta de San Lorenzo y nos explicó: “yo me llamo Lorenzo porque nací enfermo y me iba a morir”.

Saliendo de la iglesia observamos como el hombre que guiaba la turba, ahora se encontraba repartiendo desayuno a devotos que habían pernoctado en la plaza y en la iglesia. La mayoría de las personas que recibían desayuno eran jóvenes que creemos no eran devotos, algunos son artesanos que van a probar suerte a las fiestas religiosas populares, más conocidos por los lugareños como “hippies”.

Después de recorrer la plaza y la feria, pudimos visualizar un gran número de homosexuales, muchos vestidos con ropas de mujer, bien peinados y maquillados, esto llamó enormemente nuestra atención. Más tarde un señor nos relató “a las siete de la mañana hay una procesión de maricones, que también son muy devotos de San Lorenzo”. Agregó que esta procesión se realiza todos los años a la misma hora.

De regreso en el sitio, escuchamos la misa de los enfermos, que al ser transmitida por altavoces se puede oír desde cualquier lugar del pueblo, en esta liturgia el cura se refirió a San Lorenzo como un muy buen amigo, pero luego hizo hincapié en su condición de intermediario entre Dios y los hombres. Luego destacó la importancia de las fiestas patronales diciendo: “donde hay Santos y Vírgenes no entra el evangelio”, refiriéndose al explosivo aumento de iglesias pentecostales en la zona altiplánica. Él vio en los Santos, y en este caso particular en el Lolo, un elemento reforzador de la fe católica frente a la emergencia evangélica.

Al medio día se realizaron los actos cívicos. La banda de San Lorenzo tocando himnos marciales; izamiento del Pabellón Patrio frente a las autoridades eclesíásticas y civiles. Hay que destacar el gran conocimiento que poseen los devotos en relación con la vida del Santo;

a la historia de la imagen misma del Santo que hay en Tarapacá y de la historia del pueblo, de las batallas más importantes libradas aquí en el proceso expansionista de Chile, la historia de Eleuterio Ramírez, capitán en la batalla, que en varias conversaciones con devotos salieron a la luz. Todo esto no se ausentó de las festividades de San Lorenzo y tuvo su momento en los actos cívicos realizados en la plaza.

Finalizado los actos cívicos, se presentan en la plaza el presidente del Comité Organizador de la fiesta, don Fermín Méndez Esteban y su señora Gladys Albarracín, para bailar el “tradicional Cachimbo Tarapaqueño”.

Más tarde realizamos un pequeño recorrido por el pueblo, regresamos al sitio y nos encontramos con don Juan recién afeitado, le hicimos un comentario respecto a su nueva apariencia; nos explicó que se trataba de una manda que le hacía él al Lolo que consistía en dejarse barba por todo un año y al llegar a la fiesta el día 10 de agosto afeitarse e ir a presentarse ante el Santo bien arreglado para saludarlo en su día. Los restantes hombres presentes en el lugar comenzaron a burlarse de él y bromear a raíz de nuestro comentario, nos percatamos que todos vestían sus mejores fachas, recién bañados y en estado de sobriedad, preparándose así para asistir a la procesión.

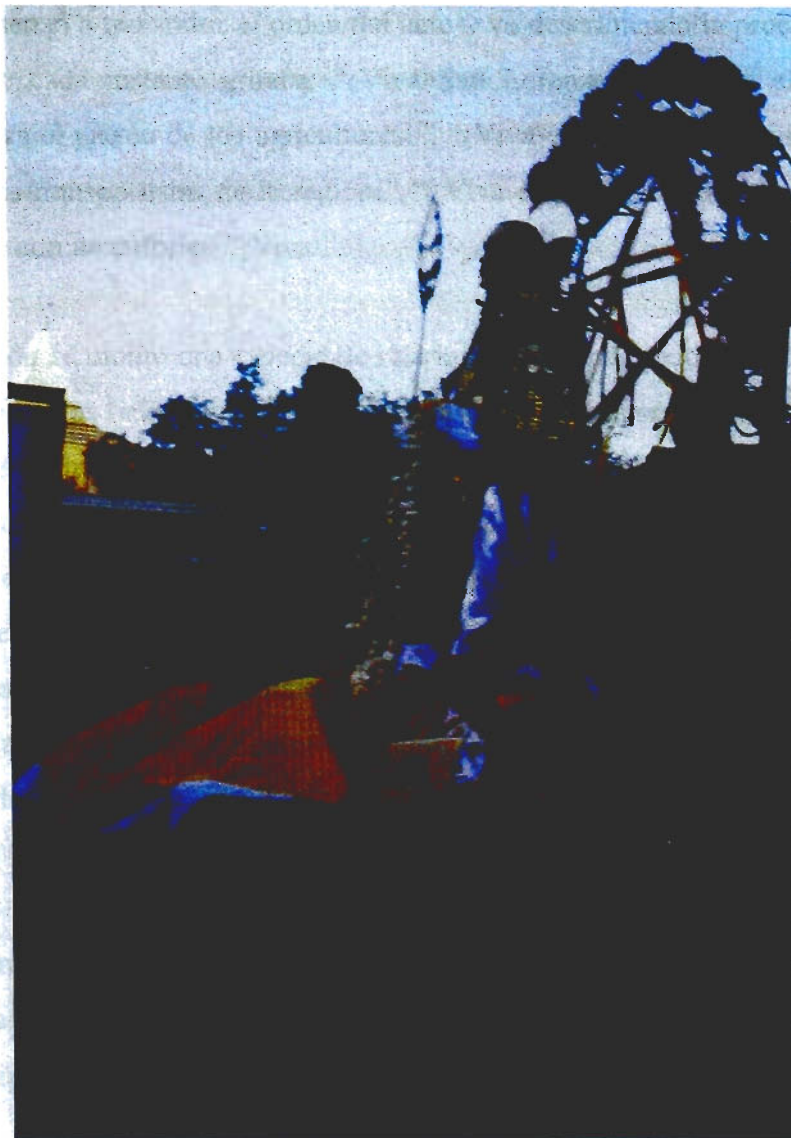
La familia de don Willie y don Nelson son los encargados de sacar la imagen de Sor Teresa de Los Andes. “Como hay tanta gente con San Lorenzo, hay mucha gente, entonces yo siempre toda la vida e venido y te conté de hecho, pero ahora yo me pase a Santa Teresita, porque todo siempre, por esa Santa que es chilena, pedían por parlante que alguien la llevara, entonces yo me acerqué con mi señora y le dijimos al Padre que nosotros nos hacíamos cargo de ella”(Willie. Tarapacá. 8 de agosto del 2000). Ellos formaron una agrupación: “Acá en éste templo que es sagrado, en éste pueblo que es sagrado, hemos descubierto algo importante, que es la Teresita, la Teresita de Los Andes, y nosotros aquí, que es como una comunidad, y nosotros estamos y hemos hecho todo por la Teresita, y hasta la sacamos, y nosotros estamos todos acá y tenemos todo organizado, la vestimos, le compramos cositas y adornos, todo” (Nelson. Tarapacá. 8 de agosto del 2000).

Ellos nunca dejan de lado al Lolo, ellos ayudan a la “Teresita para que participe de la fiesta del Lolo, como la amiga del Lolo” (Alexia. Tarapacá. 8 de agosto del 2000).

Al establecer una relación con una Santa, se adopta una actitud bastante más respetuosa que ante la figura de un hombre, ellos deben guardar la compostura y cuidar el lenguaje frente a la Teresita. Es por eso que suspenden la ingesta de alcohol, se bañan, se peinan y visten sus mejores trajes.

En general, las personas muestran una mayor preocupación por su apariencia personal el día de la procesión; esto se debe a que consideran que la fiesta viene siendo el cumpleaños del Lolo, y cuando una persona es invitada al cumpleaños de un amigo se arregla para asistir. Cada vez que preguntamos a los devotos el por qué creían ellos que le celebraban una fiesta a San Lorenzo, nos respondían cosas como la siguiente cita: “Yo creo por la sencilla razón que toda la gente que viene le pide y le tenemos que venirle a celebrar su cumpleaños, ese día de él es su cumpleaños y la fiesta del pueblo”(Luisa. Tarapacá. 9 de agosto del 2000).

Regresamos a la plaza a observar que ocurría momentos previos a la procesión, nos habían contado que los agricultores de la zona ofrecían naranjas colocándolas a los pies de la imagen del Lolo. Cuando llegamos a la iglesia estaba totalmente perfumada con el aroma de las naranjas, habían muchas cáscaras de esta fruta en el suelo y otro buen número de naranjas en las manos de algunos devotos. Cuando los cargadores de San Lorenzo se disponían a sacar la imagen de la iglesia, arrojaron a la multitud las últimas naranjas que quedaban a los pies del Lolo. “Si llegar a rescatar una naranja es como que te ganí una estatuilla de oro, se la pelean por una naranja, son capaces de, no, sino se agarran es porque están dentro de la iglesia, por respeto nada más, pero empieza el compadre, el sacristán si empieza a tirar las naranjas de a una queda la embarrá, puh una batalla campal que se forma, se supone que sui tú tomas eso, está bendecido por San Lorenzo, es algo de buena suerte como un talismán, algo así, olvídate que vai a comértela te la llevai pa la casa y se seca, no se la comen, más de alguno se la comerá por ahí, la gente antigua no se la come, la guarda” (Juan. P. Iquique. 19 de marzo del 2000).

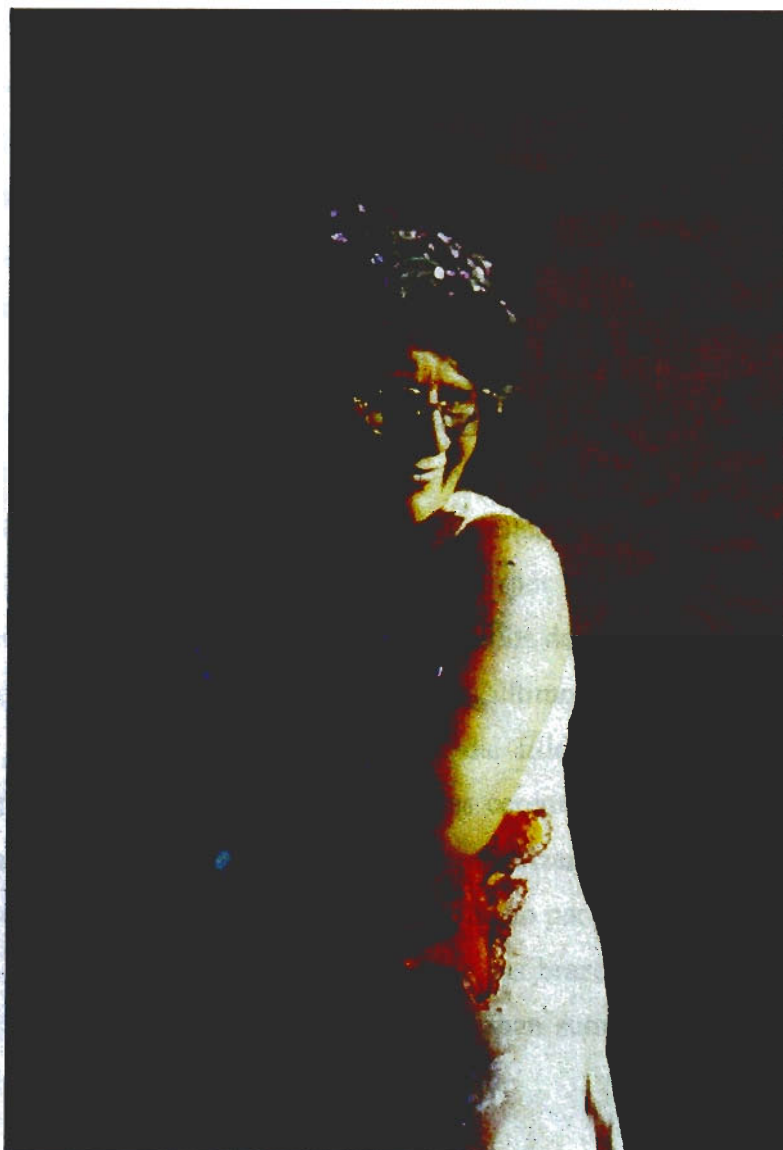


En la plaza comenzaba a conglomerarse la multitud alentada por el poco formal locutor de la radio San Lorenzo; quien cada vez que hacía un llamado de utilidad pública inventaba alguna broma en contexto con la situación. Por ejemplo: “A la señora María la espera su marido que viene llegando de Iquique, él la espera en las puertas del templo, y tiene hambre”, esta última frase la dijo con un tono sensual, pero aguantándose la risa. Otros llamados típicos eran del estilo del siguiente: “Jonathan, las chiquillas que te conocieron en el río se quieren despedir, te están esperando en las puertas del templo, apúrate que su mamá las llama”.

El locutor comenzó a transmitir el orden del acto y va describiendo la procesión con todos los detalles. A cada instante gritaba: “¡Viva San Lorenzo!!”, “¡Viva el patrón de los pobres!”, “¡Viva el patrón de los agricultores!”, “¡Viva el patrón de los mineros!”, “¡Viva el patrón de los transportistas de la región!”, “¡Viva el patrón de Tarapacá!”; a lo que la gente responde con un eufórico “¡Viva!”.

Para la procesión se montó una especie de reja humana, donde todos los bailarines de San Lorenzo, de todos los bailes que participan en la fiesta, protegen el orden de la procesión para que nadie obstruya el paso de San Lorenzo y así mantengan los espacios necesarios para que puedan transitar las imágenes con sus respectivos cargadores. El primer lugar lo preside la Banda de San Lorenzo, esta es seguida por la imagen de la Candelaria, después viene la imagen de Jesús Carpintero, seguido por Sor Teresita de Los Andes y luego la Reliquia. Todas estas imágenes tienen cuatro cargadores cada una. La imagen de San Lorenzo cuenta con el equipo de cargadores más numeroso, su anda es bastante grande en proporción a las otras. Realizar la acción de cargarlo constituye una manda, todos los cargadores de Lolo llevan puesta camisetas de color rojo y amarillo. La mayoría de los cargadores de la imagen del Lolo se encuentran en estado de ebriedad: “muchos necesitan los treinta cargadores del Santo. Según la tradición, su fortaleza la deben adquirir bebiendo” (La Estrella. Iquique 11 de agosto 1998). Detrás de la imagen del Lolo se ubicaba el cuerpo eclesiástico y el Comité Organizador de la fiesta, seguidos por devotos.

A medida que van saliendo las imágenes desde la bóveda de la iglesia, las campanas no cesan de repicar, se produce una lluvia de challa acompañada de globos rojos y amarillos. Mientras observábamos el comienzo de la procesión, vimos a nuestro lado a una mujer de unos 40 años que tenía un tatuaje de la imagen de San Lorenzo en su brazo izquierdo, suponemos que ésta es una de las tantas maneras de pagar una manda, anteriormente habíamos visto tatuajes del Lolo en un par de hombres.



La procesión se dirigió al Calvario por la calle del costado de la iglesia, bajó hasta llegar a la vereda sur de la plaza, tomando esta calle, pasando por la plaza y siguiendo hasta la calle que sale hacia las ruinas de la ex intendencia, por ahí subió y se dirigió nuevamente hacia la iglesia, todo este recorrido abarca la mitad del pueblo (aproximadamente unas once cuadras) y demora dos horas y media. Una vez finalizada la procesión y las imágenes ya devueltas a la iglesia, un cura dirigió unas palabras a la gente, brindándoles una bendición a todos y cada uno de los devotos que asistieron a las festividades de San Lorenzo. No se realizaron más misas por este día.

A las 8:00 de la tarde aproximadamente comenzaron a despedirse los bailes religiosos. Realizan el mismo recorrido que se desarrolla para la bienvenida. Se despiden primero del Calvario, marchan bailando hasta la iglesia recorriendo las mismas calles que la procesión. Una vez que arriban a la iglesia, entra la banda, la persona que carga el estandarte, los cargadores con la imagen de San Lorenzo, los caporales y figurines, seguidos de los bailarines y finalmente los familiares de estos.

Alrededor de la plaza otras agrupaciones siguen bailando. Entramos a la iglesia por la sala de las velas. La fila para saludar al Santo había sido interrumpida mientras se realizaba la despedida del baile religioso “Pielés Roja: Águila Blanca”. Este baile no posee imagen propia de San Lorenzo, su banda estaba compuesta por un bombo, dos cajas y un pito. Cantaron el himno de San Lorenzo, unos cantitos leídos de sus libretos. Luego subieron de manera individual para despedirse del Lolo. En último lugar se despidieron quienes entregaban su traje por haber finalizado su manda. Ellos se quitan el traje de bailarín delante de la imagen del Santo. Esta es una de las ceremonias más emotivas de la fiesta. Los parientes ayudan a quitarse la ropa, y mientras realizan esto no paran de llorar. Vimos como un jovencito de unos 16 años tuvo que ser asistido por su familia ya que el llanto y la emoción no lo dejaban controlar el movimiento de sus brazos y manos. La banda parecía ser propia, ya que los músicos también se encontraban sumergidos en este momento de emotividad y llanto colectivo.

Regresamos al sitio y la familia de don Juan se había retirado, las otras personas que tienen pieza construida también se habían marchado del pueblo. Las despedidas de los bailes duraron hasta altas horas de la noche.

1.6. DIA 6: Viernes 11 de agosto

“JIM” Y EL FESTIVAL RÚSTICO.

Hoy nos despertamos un poco más tarde, salimos a recorrer el pueblo y nos pudimos percatar de la considerable disminución de personas en los campamentos, como también en el resto del pueblo. En la Feria se habían marchado varios puestos.

Al medio día se celebró la última misa de la festividad, dedicada a los difuntos. Esta misa no fue transmitida por alta voces.

Visitamos la plaza y la iglesia. La fila para saludar al Santo se ha hecho más pequeña. En el cuarto de velas se encuentran muy pocos devotos y dos Servidores de San Lorenzo se encuentran *limpiando los restos de ceras dejados por las velas y cirios que allí se consumieron por pago de mandas y devoción.*

En la iglesia vimos como algunos devotos se despedían del Santo y le colgaban billetes en su estola: “San Lorenzo paga el mismo la fiesta, con la plata que le dan los devotos, esa plata que le cuelgan en el traje” (B. Tarapacá 18 de marzo del 2000). Un Servidor de San Lorenzo nos contó que esta acción muchas veces corresponde al pago de mandas.

Mientras permanecíamos en la iglesia llegó la Diablada de Devotos de San Lorenzo para realizar su despedida. Esta ceremonia la pudimos ver desde el principio y notamos que muchos de los integrantes del baile se encontraban llorando momentos previos al ingresar en la iglesia. La despedida se encontraba mucho más cargada de solemnidad y recogimiento que la ceremonia de bienvenida. Pasaron a despedirse de la imagen del Santo todos los devotos del baile, en el mismo orden que ingresan al templo. Los músicos salvo dos no comparten en recogimiento y la solemnidad que requiere esta ceremonia, y durante toda la despedida se reían y se hacían bromas entre ellos.

Una veintena de devotos entregaron su traje, figurines, el angelito y varios bailarines. Pasaban junto a sus familias a quitarse la ropa frente al Santo, quienes acompañan a los bailarines se emocionan tanto o más que los propios promesantes.

El resto de los devotos permanecen de rodillas mientras dura este acto. Cuando comienzan a retirarse siguen de rodillas y arrastrándose sin darle la espalda al Santo, se retiran mientras entonan cánticos a San Lorenzo.

Terminada esta ceremonia, el baile se dirigió al Calvario. Nosotras nos retiramos al sitio. Sentadas a la sombra y sintiéndonos un poco cansadas nos quedamos allí un rato, en el sitio solo se encontraba la familia de Don Manuel, quien estaba un poco ebrio. Él salió a mirar el paso de la Diablada con una lata de cerveza en la mano. Se puso a conversar con algunos integrantes del baile y un joven figurín entró al sitio para poder tomarse unos tragos de cerveza, pensando que ahí no lo vería nadie, pero fue sorprendido por el lente de nuestra cámara. Al percatarse de este hecho el joven dio un enorme brinco y nos mostró un helado que sostenía en su otra mano. Don Manuel nos lo presentó, mientras tanto Nadia volvió a sorprender, ahora a un diablo tomando cerveza, pero esta vez el hombre se molestó demasiado y retó a la joven fotógrafa. El joven figurín nos explicó que tomar vistiendo el traje del baile era un delito enorme que les podía costar hasta la expulsión del baile cursada por el “Consejo de Disciplina”, y si eso llegara a suceder ellos no podrían finalizar su manda y se meterían en serios problemas con el Lolo. Nos pidió por favor que esas fotos no se publicaran en ninguna parte.

Le hicimos una serie de preguntas al joven, y al notar el enorme interés de nosotras en la fiesta, nos invitó a una convivencia que estaba preparando el baile para la noche, y que allí nos presentaría a su caporal, ya que el sabía mucho más de la historia del Santo, de los bailes y de la fiesta. El joven quedó de pasarnos a buscar a las 10:00 de la noche. Decidimos con el fin de resguardar su anonimato debido al incidente de la cerveza, crearle un seudónimo, por lo tanto, cada vez que nos refiramos a él será con el apodo de “Jim”.

Nos quedamos conversando con don Manuel, quien nos ofreció una entrevista a cambio de una cerveza. Aceptamos, por lo que tuvimos que conseguirnos unas latas de cervezas con Juan, el hijo del tío Pocho, ya que Tarapacá es declarada “zona seca” para la fiesta, no hay venta “oficial” de bebidas alcohólicas en el pueblo. Don Manuel nos dijo que lo entrevistáramos a él y a su hija para que pudiéramos ver dos puntos de vista diferentes respecto de la fiesta, el de él un hombre mayor y el de su hija “representando a la juventud”.

En la entrevista realizada a don Manuel, que a estas alturas ya se encontraba bastante ebrio, tuvimos un pequeño percance a causa de una palabra que él consideró estaba siendo mal utilizada:

"- usted cree que si cada devoto puede cumplir su contrato, o pedirle a San Lorenzo...(no dejó terminar la oración)

- mmm!!! Perdón, perdón, ¿Qué dijiste?...dijiste contrato".

Acá el tono y volumen de voz cambiaron bruscamente, pero siguió aumentando en la medida que le dábamos las explicaciones:

"- contrato.

- no, por qué, contrato de qué..."

Siguió gritando se levanto del suelo donde nos encontrábamos sentados y comenzó a mover los brazo y a tomarse la cabeza, como no dando crédito a la barbaridad que acababa de escuchar. Nosotras al verlo molesto, nos asustamos ya que se encontraba, como hemos mencionado antes, en estado de ebriedad. Al ver nuestras caras de espanto, se calmo un poco y nos explicó el porque él creía que estaba mal utilizada esa palabra: "si esta cuestión no es comercio, no estoy trabajando tu para el Lolo ah, si fuera un contrato el Lolo te pagaría a ti, ¿o no?, porque sería tu patrón ¿o no?" (Manuel. Tarapacá 11 de agosto del 2000). Y una de nosotras le dice, que la gente le llama patrón. Y todo lo que se había tranquilizado se acabo, se volvió a molestar. Nos respondió que era un patrón en fe: "la fe es la fe mijita, no es un contrato" (Ibíd.). Aquí podemos observar el carácter de la relación con el Santo, a pesar de su condición divina, don Manuel lo considera más que un Santo un amigo en el cual se puede confiar ciegamente. No se construye una relación monetaria de por medio, Manolo deja claramente establecido que la amabilidad no se paga. Pues se trata de una amabilidad recíproca, en que ambos lados entregan su amistad y apoyo construyendo una manera honorable de conseguir ayuda y no denigrante como lo sería el concepto de caridad cristiana que construye la iglesia. En éste último la limosna sería el elemento que en esencia niega la posibilidad de una devolución que permita la recuperación del honor perdido por el pobre. Al finalizar las preguntas, Manuel pregunto si quedaba cinta, le respondimos que si. Entonces dijo: "ahora les toca a ustedes responderme unas preguntas". Quedamos totalmente sorprendidas, ya que quiso hacer su entrevista en los mismos términos que la habíamos realizado nosotras. Sus preguntas fueron; si creíamos en

el Lolo, qué idea teníamos antes de la fiesta y ahora que ya la habíamos visto. Una vez hechas todas las preguntas pidió que rebobináramos la cinta para escucharla, y a cada una de sus respuesta hacía comentarios de aprobación. Nos pidió por favor que una vez que ocupáramos la cinta se la enviáramos de regalo. Estas fueron las últimas entrevistas realizadas en este terreno.

Como a las 10:30 llego “Jim” acompañado de una niña que también baila en la Diablada, para llevarnos a la fiesta que se realizaría en el cede del baile. “Jim” comenzó a justificarse respecto del incidente de la cerveza durante la tarde, nos dijo que el nada más había recibido un sorbo de cerveza a su amigo por educación, pues, no se puede dejar a un amigo con la mano estirada cuando hace un ofrecimiento. Mientras caminábamos por la calle pasando en frente de la iglesia, había un baile religioso pequeñito, integrado por ocho personas y una abuelita hacía las veces de caporal. “Jim” nos comentó en tono burlesco que el ubicaba a esa abuelita y que ella acostumbraba a leer un libreto de cantos muy grueso a San Lorenzo, y que él pensaba que no se justificaba si era un baile tan chico; ni siquiera ellos que eran un baile a la altura de hacerlo harían una cosa así. Además agregó riendo que cuando se despedía ese baile era muy ridícula la escena pues, al desmayarse al final ya no se veía nadie de pie pues habían desaparecido todos los bailarines, pues todos se le desmayaban a la vieja. La Diablada de Devotos de San Lorenzo es el baile más grande de la fiesta en Tarapacá, es el más prestigioso dentro de todos, ellos son quienes saludan primero al Santo, dando así el inicio oficial de la fiesta, y son el último baile en despedirse, cerrando la fiesta. Ellos deben estar siempre preocupados de mantener el estatus que tienen en la fiesta.

Llegamos a una casa de dos pisos, con un gran portón y una puerta por un costado, entramos por esta última. Había un pasillo largo que hacia su derecha contaba con un gran espacio que servía a modo de sala de reuniones sociales, allí se encontraba albergada la imagen de San Lorenzo perteneciente a su asociación. A la izquierda del pasillo, se podían encontrar varias habitaciones dormitorio las que se encontraban cerradas. Al final del pasillo, había una escalera que desembocaba en el segundo piso, en donde se podían encontrar más habitaciones. El edificio en su conjunto era arrendado por la asociación, era

considerado el centro de operaciones, en donde se realizaban todas las reuniones formales e informales durante la fiesta. Poseía un número limitado de habitaciones para alojamiento, cada bailarín debía pagar su cuota de arriendo. Los miembros del baile que no alcanzaban a alquilar una habitación allí debían buscar otro lugar, sin embargo, muchos de ellos tenían la casa de algún familiar que asistía a la fiesta o simplemente pernoctaban en un camping.

“Jim” nos presentó a uno de los caporales del baile, quien ha pertenecido a este desde su comienzo, y siempre como caporal. Ya que en un principio la Diablada de Devotos de San Lorenzo estaba compuesta por puros niños, y él bailaba en La Tirana en la Diablada del Goyo, así que a sus nueve años, a esa temprana edad contaba con la experiencia suficiente para guiar el baile. El Caporal se encontraba bajo los efectos del alcohol, así es que se disculpó por no poder atendernos y nos ofreció la alternativa de que lo fuéramos a visitar a su hogar en Iquique, le dijo a nuestro contacto, el joven “Jim” que él nos condujera hacia allá. Así es que nos dio su número de teléfono celular, para que le llamáramos cuando quisiéramos que nos llevara donde el caporal. Éste último insistió que de esa manera era mejor, dado que en su casa poseía material de apoyo para la entrevista. Allí nos podía mostrar todos los trajes del baile, sus archivos con fotografías, videos y libros que nos podían ser de utilidad. Lamentablemente cuando regresamos a Iquique intentamos llamar al celular de “Jim” en reiteradas oportunidades sin recibir respuesta, luego llamamos a su casa y nos contestó una mujer que fue un poco dura con nosotras por lo que suponemos que no transmitió nuestro recado. No pudimos seguir insistiendo pues nuestro bus partía al día siguiente por la mañana. Además agréguese que durante nuestros intentos de llamar estábamos acompañadas por una ex bailarina de “La Diablada de Ciervos de La Virgen del Carmen”, que es considerada rival número uno de la Diablada del Goyo, a la que pertenece aquel Caporal. La mujer nos comentó que ubicaba perfectamente al hombre en cuestión y que no nos recomendaba ir a entrevistarlo ni menos a su casa, dado que era traficante de pasta base de cocaína y que arriesgábamos nuestra integridad física. Nos espantó pues nos dijo que podía llegar una redada de detectives del O.S.7. durante el desarrollo de nuestra entrevista y nos llevarían presas. Agregó a su comentario que ella creía que era cierto, pues de otra manera no se explicaba que tuviera los ingresos para bailar en dos Diabladas y poseer una enorme cantidad de trajes carísimos, con un trabajo recto.

“Jim” nos presentó a varios bailarines de La Diablada y uno le regaló un recuerdo de San Lorenzo a Nadia. Al ver que aún se estaban realizando los preparativos para el anunciado show, más conocido como “Festival Rústico de La Diablada de Devotos de San Lorenzo”, “Jim” nos invitó a su casa a conocer sus trajes para pasar el rato que quedaba antes de comenzar el show. Antes de partir nos percatamos que un grupo de niñas estaba cubriendo la imagen de San Lorenzo con una sábana blanca y dijeron en voz alta: “Hay que tapanlo para que no vea las degeneraciones que vienen”. Sin embargo, inmediatamente después tuvieron un intercambio de palabras en el que decidieron llevárselo a otra habitación pues consideraron insuficiente que no viera: “mejor saquémoslo de aquí para que tampoco escuche las degeneraciones”. Y riendo comenzaron a levantarlo con harta dificultad, pues al parecer pesa bastante. Comenzaron a retirarse con la imagen. Con ésta escena pudimos constatar que en todo momento los devotos cuidan su comportamiento en presencia del Santo, manteniendo un cierto grado de respeto, sin embargo, siguen así al pie de la letra el famoso dicho popular “ojos que no ven, corazón que no siente”. Al mismo tiempo nosotras salimos del lugar en dirección a la casa de “Jim”. Al llegar a su casa lo primero que hizo fue enseñarnos una habitación especialmente dedicada a la confección, costura y mantenimiento de los trajes del baile. Le preguntamos si su madre se los confeccionaba y nos sorprendió cuando nos dijo que él se los hacía completos desde el corte de los géneros, la costura, los bordados, las caparazones y todo. Y los trajes que no son confeccionados por él, son traídos desde Bolivia, pero siempre terminan siendo modificados por él. Nos comenzó a mostrar y explicar de que se trataba cada traje. Él como figurín interpreta a diferentes personaje y cada uno de ellos tiene su atuendo especial. Realizaba los siguientes personajes: el Rey Moreno, Achachi, Chuta y Pollo.

Nos probamos algunos de sus trajes y nos fotografiamos con ellos. El caparazón a utilizar para el atuendo de Achachi eran bastante pesado, llegando hasta los 40 kilos. Nos imaginamos lo terrible que debe ser cargar con esos trajes, con el calor que hace de día en Tarapacá. “Jim” nos contó que pierde alrededor de tres kilos diarios durante el periodo de la fiesta, debido al esfuerzo que debe realizar para bailar con esos pesados y abrigados trajes.

Regresamos a la cede de la Diablada y se encontraban muchos de sus integrantes ya sentados en bancas y sillas plásticas puestas a modo de teatro, esperando que comenzara el espectáculo. Nosotras debimos permanecer de pie al fondo de la sala. Había personas de todas las edades, desde la tercera edad hasta niños de cinco o seis años. El primer show lo realizaron tres niñas de unos seis años cada una, que hicieron una coreografíaailable del tema popular en ese entonces titulado “La Bomba”. Las pequeñas imitaron los movimientos pélvicos y muy sexuales que aparecen en el video clip de la canción. Los movimientos incitan a moverse hacia abajo, hacia arriba y hacia ambos lados, todo esto dirigido por “un movimiento sexy” como indica la canción. Llamó nuestra atención la corta edad de las bailarinas en relación a la fuerte connotación sexual de su presentación.

Un segundo número, que terminó siendo uno de los favoritos de la noche, lo constituyó un doble de la popular cantante Pop colombiana “Shakira”, quien en esta ocasión fue presentada por el maestro de ceremonias con mucha pompa, haciendo una deformación lingüística que conservaba una pronunciación similar a la del nombre original, pero alterando su sentido de manera radical dejándolo en “Hecha tira”. Este nombre era pronunciado entre dientes y muy rápido para que sonara lo más parecido al original. Éste solo detalle provocó una explosión inmediata y general de risas, pues hace alusión a una frecuente actividad sexual de la cantante que no solo significa que ya no es una virgen sino que su himen está completamente destrozado por su gusto por el sexo. Se apagaron las luces y apareció un hombre muy delgado vestido con un pantalón ajustado y a la cadera, un peto blanco que dejaba ver un sostén negro, el hombre había puesto relleno en los pechos, para imitar a una mujer, y en la zona de los genitales también tenía un relleno, con el fin de aparentar mayor tamaño. Su pelo largo de color morado lo habían conseguido dándole un nuevo uso, menos solemne, a las pelucas que utilizan los diablos en el baile. Ésta aparición provocó una nueva explosión de risas aún más fuerte que la anterior y a medida que se iban ofreciendo nuevos elementos pertenecientes al espectáculo la risa iba aumentando en intensidad. “Hecha tira” salió al escenario acompañada de dos guardaespaldas, quienes controlaban a los fanáticos que ya se habían descontrolado. Éstos últimos, cada vez que “la” cantante se aproximaba al público no dejaban pasar la oportunidad para tocarle reiteradamente, una multitud de manos, los senos y la zona de lo que supuestamente era su

vagina. Sin embargo lo abultado del asunto hacía pensar en una seria ambigüedad sexual que recordaba la figura de un travesti. La violencia con que era manoseada la cantante conducía a que se desencajara su busto y muchas veces saliera volando por los aires su peluca. Esto motivaba a sus guardaespaldas a intervenir dando de golpizas a los fanáticos. Cabe destacar que éstas no tenían mucho de ficticio pues los golpes eran reales, volaban sillas, puntapiés en los traseros, bofetadas y combos. Una vez que controlaban la situación, se aproximaban a “Hecha tira” y acomodaban su busto y el relleno en la zona de su sexo. Esto causaba una nueva ola de risas y era la señal de que el show debía continuar.

El espectáculo continuó con la participación de una niñita de unos ocho años que cantaría la canción del “conejito”, como ella llevaba trenzas, se las amarraron para que le quedaran como orejas de conejo. Esto causo unas incontrolables risas por parte de todo el público, lo que le causo un pánico escénico que termino en llanto, la pequeña intento varias veces cantar, pero las risas del público no se lo permitían. Un chico, que se encontraba al lado de nosotras le dijo a sus compañeros: “no se rían, que la mamá es del Consejo de Disciplina”. El maestro de ceremonias pidió un aplauso para la niña y ella se retiró. El siguiente número lo componía un grupo de muchachitas que no pasaban los once años, ellas hicieron una coreografía con dos temas de moda: “el chavón” y “la puntita”, ambos temas con una fuerte carga erótica, lo que se reflejaba en los movimientos del baile realizado por las pequeñas.

El plato fuerte del show lo constituía una parodia de un programa peruano de televisión: “Laura en América”. En este programa personas de bajos recursos exponen sus problemas sentimentales intentando hallar una solución. Laura era imitada por una joven bailarina, que nada tenía de parecido a la original, según los comentarios de los presentes. Ella presentó el tema a tratar en la ocasión: “Mujer engaña a su marido con su mejor amigo”. “Laura”, pide que pase la señora, y todos se sorprendieron al ver a Mariela, una mujer de unos 40 años y a su marido, un joven disfrazado de borracho, la acusaron de tener un amante, y lo llamaron, los hombres se pusieron a pelear a combos en el set, imitando el programa. Los amantes negaban todos los cargos, a lo que “Laura” insistió y procedió a mostrar como evidencia unas imágenes siguiendo así la misma secuencia del programa real, dijo: “que corra el video”, todo el mundo se sorprendió, ya que nadie imaginaba como iban a mostrar una

cinta de video, si no había nada que se pareciera a una televisión. De pronto todo el lugar se oscureció, y una luz apuntó hacia un rincón, donde se encontraba una pareja besándose desenfadadamente, eran otros dos jóvenes de la Diablada. Toda la gente comenzó a reírse a carcajadas, muchos tenían dificultad para seguir respirando a causa de la risa incluyéndonos a nosotras.

El siguiente número correspondió a la lectura de noticias, donde leyeron a modo de noticiero de televisión, algunas anécdotas de los integrantes de la Diablada. Todas las noticias eran “cahuines” de faldas.

Finalmente el hombre que bailo como “Hecha tira”, adapto un himno a San Lorenzo en tono de rap y le hizo algunas modificaciones con comentarios de algunos integrantes del baile. Este número hizo reír a muchos y enojarse a otros. Junto a nosotras se encontraba una mujer que formaba parte del consejo de disciplina, se encontraba muy molesta. Esta parte del show fue interrumpida y con eso se acabó el espectáculo.

Una vez finalizado el show entendimos a que se referían las jóvenes que se llevaron la imagen de San Lorenzo, todo el espectáculo, las bromas y comentarios giraban en torno al sexo.

El maestro de ceremonia preguntó: “¿Quieren que siga la fiesta?”, a lo que todo el mundo respondió con un marcado si. Entonces pidió que colaboraran con la colecta para comprar vino para la banda del litro. A los pocos minutos llego una banda de bronce compuesta por seis integrantes, y todos comenzaron a correr las bancas y sillas y se pusieron a bailar. Hicieron dos filas, los hombres a un lado y las mujeres al otros y bailaron de manera muy similar a cuando bailan para el Santo en las calles y con los trajes.

“Jim” nos invito a comer algo. Fuimos a las cocinerías, pero solo habían unas tres funcionando y en dos no les quedaban muchas cosas para vender. Todo el pueblo se encontraban oscuro y silencioso, y en las calles solamente se podían ver a algunos pocos jóvenes paseándose. Mientras nos servíamos unos completos “Jim” nos contó como ingresó

al baile. Él era un figurín errante, su padre le consultaba a los bailes si podían admitir a su hijo durante las fiestas de Tarapacá y de La Tirana. Él baila de los 15 años como figurín y en la Diablada de Devotos de San Lorenzo desde los 19, donde también siempre a bailado como figurín, y en la Diablada del Goyo de La Tirana baila como diablo.

“Jim”nos contó el porque San Lorenzo es el Santo de los borrachos: “San Lorenzo es el Santo de los curaos, porque en una ocasión entró un borrachito a la iglesia y se puso a pintar el mono. El cura se enojo y lo hecho. Luego comenzó un incendio y todos arrancaron. El curadito fue el único que se atrevió a entrar a la iglesia en llamas y salvar a San Lorenzo. De ahí que quedó como el Santo de los curaditos y de ahí en adelante nadie molesta a los borrachines en Tarapacá”.

1.7. DIA 7: Sábado 12 de agosto

ABRAZOS DE ADIÓS, EL REGRESO A LA CIUDAD

Hoy nos despertamos bastante tarde, debido a la ajetreada noche. Hoy regresamos a Iquique. Pero antes de irnos hicimos un último recorrido por el pueblo. Fuimos a la feria a comprar algunas golosinas típicas de la zona para llevar a Santiago, y pudimos apreciar un reducido número de locales que queda funcionando. El campamento a orillas del río a disminuido solo un poco, ya que muchas personas aprovechan que es fin de semana y deciden quedarse un poco más. Hay también quienes se quedan para la “Octava” o “fiesta chica”, que es donde los comerciantes celebran al Santo que les ha permitido ganar dinero en su fiesta:

“Se hace la Octava , ocho días después, ahí los comerciantes van a la iglesia a saludar a San Lorenzo, pues en la fiesta grande se dedican al negocio” (B. Tarapacá. 18 de marzo del 2000).

“Después de la fiesta de San Lorenzo, hacen la fiesta de la Octava, que como dice el mismo nombre es al octavo día de la fiesta de San Lorenzo, y esa fiesta la hacen unas personas que se llaman alférez, que son encargadas de la fiesta y que las designan un año antes, estos gallos, estas personas gastan ene cantidad de plata, dos, tres, cuatro millones de pesos y porque tienen que darle comida, trago, orquesta durante tres días a la gente que llegan de invitados” (Juan P. Iquique 19 de marzo del 2000).

Pasamos a la iglesia a despedirnos del Lolo. Este ritual es llevado a cabo por toda persona que se diga devoto de San Lorenzo, no hacerlo resulta una herejía y hasta puede despertar la molestia del Lolo y quién sabe, hasta un castigo te puede llegar.

En la plaza y la iglesia el número de personas es bastante reducido, y subiendo la ladera del cerro se pueden ver buses, camionetas y autos que marchan con sus cargamentos de regreso a la Ciudad.

Nos despedimos de las personas que conocimos en el sitio y que permanecerían un poco más en el pueblo. Nos dijeron que nos esperaban el próximo año, nos dimos un gran abrazo con todos y cada uno de ellos. Les agradecemos todas las ayudas brindadas tanto en elementos logísticos, como la ayuda que nos ofrecieron para poder intentar comprender en parte la lógica de un devoto de San Lorenzo.

2. LAS MANDAS EN LA FIESTA DE SAN LORENZO DE TARAPACA

Una cosa que llama la atención al llegar a las festividades de San Lorenzo de Tarapacá, es la fuerte y estrecha relación que establecen los devotos con su Santo Patrón. Las formas de relacionarse con San Lorenzo son dos. La primera y la más generalizada es la devoción, la que se caracteriza por identificar a los devotos con la persona-imagen de San Lorenzo y con todo lo que él representa. San Lorenzo “estudio en Zaragoza, donde conoció a Sixto, decidiendo ambos consagrarse y dedicarse por entero a los pobres. Partieron a Génova y de allí a Roma, en donde Sixto fue consagrado diácono, después sacerdote de Roma, luego obispo y finalmente designado Papa Sixto II. Este pontífice tuvo siete diáconos y el primero era su amigo Lorenzo, ayudante del Papa y encargado de recoger las limosnas de la ciudad, las cuales las repartía entre los pobres de los barrios miserables”(La Estrella. Iquique, 8 de agosto, 1974). Lorenzo en vida luchaba por restablecer la justicia en un mundo tremendamente injusto, consiguiendo dinero de quienes les sobraba para entregarlo a los más pobres. Era esta la labor que él se había planteado como misión en la vida. Lorenzo proviniendo de una rica y noble familia, situó como eje central de su vida abogar por los pobres otorgándoles protagonismo dentro de su existencia y dentro la iglesia

nombrándolos “los tesoros de la iglesia”, esta determinación fue la que le condujo a la muerte.

San Lorenzo ahora forma parte del panteón católico, no puede restablecer justicia de manera directa por medio de una redistribución de recursos. Él como ente divino procura apoyar a los pobres por medio de otros mecanismos, otorgándoles bienestar y confianza en un mundo injusto y lleno de incertidumbre.

Frente a estas incertidumbres que en momentos de quiebre e inestabilidad en los que las personas no tienen una solución terrenal, deciden acudir a la ayuda divina de San Lorenzo. Y es aquí donde se establece el segundo tipo de relación, esta vez mucho más íntima, que se establece a través de la manda.

La manda es una relación que implica una petición que hace una persona en un momento de aflicción. Esta petición se hace bajo un acuerdo de “devolver la mano”, la persona recibe el favor concedido, el cual debe ser pagado: “él siempre lo que uno le pide cumple y uno también tiene que cumplirle a él”(Luisa, Tarapacá 9 de agosto 2000).

La devolución manifestada en la manda no tiene una relación de equivalencia, ya que se trata de una relación desigual: “uno nunca le va a dar más de lo que él le da a uno”(Alexia, Tarapacá 8 de agosto 2000).

La relación por medio de la manda con San Lorenzo es mucho más restringida, ya que la manda está relacionada con peticiones específicas: “yo a San Lorenzo le pido en forma genérica, en forma general así, pero pedirle un favor de forma especial, no se lo he pedido nunca.”(Nelson. Tarapacá 8 de agosto 2000).

Las peticiones de bienestar, de salud, de fuerzas son muy corrientes y no son comprendidas como mandas. Los devotos no manifiestan ningún inconveniente a la hora de referirse a sus mandas frente a personas extrañas. Hay también una actitud de agradecimiento frente a estos temas:

“yo al Señor le agradezco todos los días, a Lorenzo igual, aunque no le pido tantos favores”(Ibíd.).

“últimamente, cosa de diez años que le he estado pidiendo por mi salud, que me mantenga con mi salud”(Reinaldo, Tarapacá 9 de agosto 2000)

“yo le digo, compadre, yo le digo mi compadre, oye compadre ¡puta! ayúdame en esto si podis yo voy a poner de mi parte, necesito un poquito más de fuerzas”(Manuel, Tarapacá 11 de agosto 2000)

“lo que más le pide uno es salud para la familia, que mire por los pobres”(Alexia, Tarapacá 5 de agosto 2000)

“yo le pido a él que nos de vida y salud a todos, que estemos todos sanitos”(Luisa, Tarapacá, 9 de agosto 2000)

“favor, favor así como pedirle no, sino que pidiéndole que me empuje a hacer algo bueno, tener fuerzas para luchar y pa no flaquear el próximo año cuando tenga que venir a verlo poh, que tenga ese ánimo que cada ser humano tiene que tener”(Manuel, Tarapacá 11 de agosto 2000)

Como ya dijimos, las mandas están relacionadas con peticiones concretas sobre acontecimientos específicos y puntuales:

“mi hermano que estuvo metido en la droga, cuanto no le pedí a él que saliera de eso, y él me cumplió eso, y ahí lo tengo, mire él era flaquito y mírelo como esta ahora (muestra a su hermano un hombre de unos 35 años, bastante robusto)”(Luisa, Tarapacá 9 de agosto 2000)

“yo le dije a San Lorenzo, por favor ayúdame en este momento, y era pa yo joder, y no jodí, porque yo sé que él en ese momento me ayudo, era un noventa y tanto por ciento que yo en ese momento sonaba, y no soné por que le pedí, le pedí, si le dije, ayúdame hueón, imagínate como estaría de urgío en ese momento, ayúdame hueón, ayúdame y después vamos a conversar en lo que te voy a promete, y ¡puta! yo estaba súper urgío y me ayudo, salí del paso” (Juan P, Iquique 19 de marzo del 2000).

“el Santo me ha cumplido a mi, yo tuve una hija que la llevamos al médico, querían enyesarla y todas esas cuestiones, de que no andaba, le salió un pelotón aquí (muestra la rodilla), como que este hueso se le había salido para afuera, no le podíamos levantar ni na

pa llevarla al médico, igual la llevamos, le pusieron rayos y toda la cuestión y no le encontraron nada, así que con mi fe yo le pedí a Lorenzo...y ahora por mi hija que está enferma, he pedido tanto, también ella, está con el pulmón malito, pero ya se mejorará”(Carlos, Tarapacá 9 de agosto 2000).

Otra cosa que llama enormemente la atención en esta relación Santo-devoto es el especial cuidado que procuran tener las personas a la hora de ofrecer su retribución al Santo por los favores concedidos:

“Consultados por los motivos que los animan a visitar al Santo y saludarlo, los fieles no dudan en resaltar las capacidades milagrosas de San Lorenzo y que dejar de cumplir una manda es exponerse a un peligro innecesario”(La Estrella de Iquique, 7 de agosto 2000)

San Lorenzo tiene fama de cobrador y castigador. Las formas en que hace notar su enojo están muy bien identificadas por los devotos. A continuación entregamos una lista de citas que nos hablan del temor y del cuidado de los devotos frente a la ira en potencia que alberga San Lorenzo:

“no me comprometo con él a venir todos los años, porque esto es serio y si no puedo cumplirle me podría pasar algo”.(La Estrella de Iquique, 11 de agosto 1999)

- ¿usted le ha pedido algún favor a San Lorenzo alguna vez?

- nunca, porque le tengo miedo.

- ¿porque?

- no sé, porque yo he escuchado historias de las personas antiguas, que paga con fuego.”

(Willie, Tarapacá, 8 de agosto 2000)

“Pero yo, al Santo cuando voy le digo, San Lorenzo si puedo vengo el próximo año, no le digo na, voy a estar acá, porque yo sé, yo sé que él es vengativo”.(Juan P. Iquique 19 de marzo del 2000)

“Le tengo que tener respeto, porque sino, a ver cómo te explico, por todo lo que han dicho, que él te paga con fuego si tu no le cumplí la promesa, no se poh, pero yo de prometerle algo a él no, yo le digo a él, si puedo vengo el próximo año, si él quiere y la Virgen y el Señor, yo vengo, sino no”(Danitza. Tarapacá 8 de agosto 2000)

“No siempre con fuego te va a pasar algo, quizá no es con fuego, pero te va a pasar algo que está relacionado con el Santo, si está en esta fecha algo siempre te va a pasar, no necesariamente con fuego, por ser te puedes caer y quebrarte una pierna, porque no le cumpliste al Santo”.(Ibíd.).

“El Santo cuando no se le cumple él castiga con fuego, con quemaduras de agua hervida, con cualquier cosa que sea de fuego, de cosas calientes, con eso castiga mi Santo”(Luisa. Tarapacá 9 de agosto 2000)

Todos conocen al menos un caso en el que aconteció un “accidente” relacionado al no cumplimiento de las mandas:

“También en esta fecha está presente en todas las mentes el gran incendio de la Oficina Salitrera Rosario de Huara, que ocurrió el 10 de agosto de 1938, donde encontraron la muerte siete operarios de la oficina. Se recuerda este incendio porque sucedió justo a la hora en que la imagen de San Lorenzo estaba en procesión y la empresa en esa oportunidad no había concedido permiso a los bailes religiosos para asistir a la fiesta. Al día siguiente del incendio los bailes llegaron a Tarapacá encabezados por el administrador de la oficina”.(La Estrella. Iquique 5 de agosto de 1981). Este es el relato más famoso y repetido, nos fue contado por todas las personas con quienes establecimos conversaciones durante nuestra estadía en terreno.

Todos los devotos manifiestan tener temores frente al Santo, se fundan tanto en experiencias ajenas, experiencias cercanas y las propias, lo que refuerza el cuidado con que se manejan a la hora de proponer el don a devolver y al momento de establecer la emergencia e importancia de la manda:

“He sabido también de gente que no le cumple y les ha quemado la casa, o por ser un caso, un niño, la mamá prometió por el hijo y no le cumplió, el niño se quemó con agua hirviendo” (Danitza, Tarapacá 8 de agosto 2000).

“Una vez me paso, cuando mi hija estaba chiquita y mi esposo no vino, él se quedo en Iquique, y por qué se quedo en Iquique, porque andaba con su maldad, con otra mujer, y yo estaba por irme de acá a Iquique y ella era muy pegada a mi y mamaba y ella quería tetita, y yo estaba apurada, y mi papá me dice, toma café hija antes de irte, ya papá le dije yo, y

cuando sirven el café, ella por meterse entre medio de mi y para que le diera la teta y con el codito ella boto el café, justo yo la tenía con chaleco y todo, la chaleca de lana absorbió todo lo caliente y cuando le fuimos a sacando la ropita, le sacamos los pedazos de pellejo y le quedó la carne viva, y ese fue el castigo para él, porque él no nos acompañó para acá, por eso le digo yo, esa es la manera de castigo de él” (Luisa, Tarapacá 9 de agosto 2000).

“Un año en que no vine, que fue cuando al principio conocí a mi esposa, como estaba pololeando andaba enamorado yo con mi esposa, no vine a la fiesta, no asistí y ahí había llegado hace poco tiempo a la oficina y no vine y me incendió el velador de mi cama, no sé como” (Carlos, Tarapacá 9 de agosto 2000).

Los devotos elaboran sus propias explicaciones para otorgar sentido a los castigos que les aplica el Lolo:

“La gente viene por fe, porque le tienen bastante fe al Santo y tienen miedo, así como el fue quemado, de repente se venga, vengará igual o castigará tal como sufrió él”(Ibíd.).

“Esa es la manera de castigo de él, porque a él lo quemaron, en una parrilla lo quemaron a él” (Luisa, Tarapacá 9 de agosto del 2000).

“¿no será como a él lo quemaron vivo? Claro, la gente le tienen miedo, en ese sentido le tienen miedo porque castiga con fuego” (Alicia, Tarapacá 17 de marzo del 2000).

Los devotos tienen un gran conocimiento de la vida de San Lorenzo, su historia, la historia de la imagen, sus reconstrucciones y la historia del pueblo. Esto puede llegar a ser entendido con la siguiente cita: “te voy a decir una cosa, la gente devota de San Lorenzo son un poco fanáticos, en serio, nosotros los devotos de San Lorenzo como que somos medios fanáticos, porque queremos mucho al Santo, es la verdad” (Nelson. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

2.1. LAS MANDAS MÁS RECURRENTES

Los actos y acciones que los devotos realizan como pago de mandas son tan diversos como la imaginación que cada uno tenga a la hora de prometer algo al Santo. Aquí presentamos una lista con las mandas más recurrentes en Tarapacá:

1. ir a la fiesta.
2. ir al pueblo durante el año.
3. pertenecer a alguna asociación de baile.
4. cargar al Santo.
5. llevarle velas o cirios al Santo.
6. llevarle flores al Santo.
7. vestir la camiseta de San Lorenzo.
8. repartir recuerdos de San Lorenzo en la noche de víspera.
9. repartir café o chocolate a los devotos en la iglesia en la mañana del día 10 de agosto, día de San Lorenzo.
10. dejarse crecer la barba, en el caso de los hombres, y el cabello, en el caso de las mujeres, por determinado período, y cortárselo y afeitarse en Tarapacá para la fiesta.
11. poner el nombre “Lorenzo” a algún hijo.
12. ayudar en la reconstrucción del templo.
13. poner autoadhesivos de la imagen de San Lorenzo en los automóviles.
14. hacerse tatuajes de San Lorenzo.





A continuación entregamos algunos fragmentos de entrevistas que nos ejemplifican las maneras de realizar las mandas:

“Yo le pido a él que nos de vida y salud a todos, que estemos todos sanitos, y algún día vendré, si no es pa la fiesta, puede ser cualquier día del año” (Luisa. Tarapacá 9 de agosto del 2000).

“Hay una y mil maneras de hacerla, tu puedes hacer una manda oral, una manda verbal, una manda personal de sacrificio tuyo, una manda de venirte(al pueblo) por ejemplo” (Manuel. Tarapacá 11 de agosto del 2000).

“Vengo siempre, ese es el compromiso que tengo con el Santo, de venir todo, hasta el último, hasta que él me de vida o el señor me de vida o quien me esté dando la vida, pero yo por eso le vuelvo a recalcar de que yo ya cuando fallezca, yo no vengo más, ahí viene mi generación” (Carlos. Tarapacá 9 de agosto del 2000).

“Otra promesa típica es bailarle al Santo, bailarle ya sea por un año, dos o tres, como la persona haya prometido. Mucha gente lo hace con sus hijos, con sus hijos chicos, entonces a ellos le compran sus ropas, los visten, y es caro, porque tienen que pagar un montón de plata, tienen que pagar los músicos, tienen que pagar la estadía, tienen que pagar un montón de cosas, no es llegar y bailar” (Juan. P. Iquique 19 de marzo del 2000).

“Uno que hace su manda, pone chocolate acá y le reparte a toda la gente que está durmiendo en la iglesia...hay quienes reparten recuerdos muy hermosos, todos son mandas” (Gladys. Tarapacá 18 de marzo del 2000).

“Hay personas que no la pueden pagar bailando(la manda) y se hacen socios, gente de edad, pero pagan su devoción haciéndose socios del baile, cargando el Santo, cargando el estandarte” (Juanita. Tarapacá 11 de agosto del 2000).

Si llegase a ocurrir que una petición solicitada por algún Devoto no fuera concedida o cumplida por el Santo, los Devotos no disminuían por esto su credibilidad en el “Lolo”. La no obtención de un favor del Santo no provocaba mayores conflictos en los Devotos:

“Hay cosas que no tienen vueltas, es lo mismo que si tu tienes una enfermedad incurable y tu le dices al Señor, sálvame Señor, te pueden poner 10 mil Señor y nadie te va a salvar si ya tenís una enfermedad incurable, o sea, sería como si Lorenzo fuera invencible, no poh, si no se puede, no se puede, es una razón lógica” (Nelson. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

“Pueden estar muy ocupados de repente los Santos como para hacerse cargo de toda la gente que les pide, pero él nunca se olvida de quien le pide algo” (Danitsa. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

“Lo veo con amor, con fe que le tengo a él porque así como me ha dado cosas también me ha quitado, claro, pero igual estoy acá con la esperanza hacia él” (Juan. I. Tarapacá 9 de agosto del 2000).

“A veces uno pide, no es cierto, incluso al Señor también le pide, y a veces a uno no se le cumple, pero es que de repente no es que Dios o el Santo no lo quiso ayudar, sino que

solamente no se dio no más o estaba equivocado en lo que uno pidió” (Reinaldo. Tarapacá 9 de agosto del 2000).

2.2. COMO LOS DEVOTOS SIGNIFICAN AL SANTO

La relación que llegan a establecer los devotos con el Santo es la que puede establecer uno con cualquier ser humano, como con un amigo. Pero siempre se le reconocen las aptitudes características de un Santo, se tiene en consideración su cercanía con Dios, como lo ejemplifican las siguientes citas:

“Para mi, pa mi es una persona, es una cosa que le pido y él me cumple. Para mi es un santo milagroso, fuera del santo milagroso que es San Lorenzo, yo tengo, tu sabes que en esta historia siempre está el Señor y la Virgen María, de ahí viene San Lorenzo para nosotros, porque esta es la segunda fiesta más grande que hay en el norte y para mi San Lorenzo es un patrono de los trabajadores, de los camioneros, de los mineros, ese para mi es un Santo muy cumplidor, que uno le pide y le cumple a la gente” (Willie. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

“Para mi es lo máximo, entiende una cosa, que Lorenzo, yo pensaba, mira yo soy católico y a veces ignoro muchas cosas, yo no sabía que un santo era una parte importante en cuanto al Señor, yo pensaba que el Santo me hacia a mi el favor, me hacia el milagro y no, es el Señor, porque después yo pregunte poh, y es el Señor” (Nelson. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

“Es como un intercesor con él para el Señor para nosotros...es como que uno tiene la fe de que él va a llegar al Señor” (Alexia. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

“Yo lo caracterizo así, como un Santo y pa mi es como si fuera Dios, o sea uno cuando ya toma uno, digamos o quiere el Santo, para mi eso es fe, por eso es que le estoy pidiendo, incluso yo en mi casa también tengo su fotito” (Reinaldo. Tarapacá 9 de agosto del 2000).

“El Santo es muy milagroso, el Santo es lo más milagroso que existe, yo si te lo pudiera explicar con palabras, es lo más bello que existe” (Eugenio. Tarapacá 11 de agosto del 2000).

Una cosa que no parece ser muy común dentro de las fiestas patronales, es el grado de acercamiento que sienten los fieles hacia los Santos. En el caso de San Lorenzo se da esta estrecha relación y hay que destacar que son muy pocas las personas que lo llaman “San Lorenzo” o el “Santo”, todos los asistentes de la fiesta se refieren a él como “Lolo” o “Lolito”:

“Yo lo trato como un compadre, como un amigo, cuando converso con él, interiormente, le digo, loco qué pasa, me hay fallao. Uno conversa con él y mucha gente lo hace igual, dejan la parte sacerdotal, eso lo dejan de lado, le hablan como a un amigo, como a un compadre, en mi caso lo hago así, como si fuera un compadre de la casa, la mayor parte de la gente lo trata así, incluso hay gente que está en la iglesia y le habla en voz alta, uno escucha la conversación, ya poh Lolo, con garabato, de ese toque, con garabatos, “hasta cuando me tenís cagao, todo este año me hay tenio cagao económicamente, en la salud, suéltame un poco”, así le habla la gente (Juan P. Iquique 19 de marzo del 2000).

“Con el Lolito, como un amigo, el amigo en que puedes confiar, que no te va a defraudar y que uno sabe que si uno conversa con él, él la va a escuchar” (Alexia. Tarapacá 8 de agosto del 2000).

“Como amigo, como trato a cualquiera de mis hermanos, con mis hermanos siempre hemos tenido una amistad, así como si fuera un hermano, de cómo amigo, “oye Lolo no te pongai pesao, puta te pedí esto y no me cumpliste, por qué no me hacis llegar”, algo así parecido, así como si nos conociéramos, al menos yo y mi familia lo tratamos así” (Juan I. Tarapacá, 9 de Agosto del 2000.).

“Como a una persona yo lo veo a él, con una carita como a cualquier persona, de por ser una carita de humano. Yo me lo imagino así” (Luisa. Tarapacá, 9 de Agosto del 2000.).

“San Lorenzo es el Santo de los pobres. San Lorenzo es un amigo, San Lorenzo pasa de ser un Santo a un amigo, “oye Lorenzo”, a gente yo le he escuchado, “¿por qué enfermaste a mi hija?” entonces hay un tipo de amistad con él, con Cristo es distinto hay más respeto, “Señor Padre nuestro”, tu te comunicas con el Padre nuestro primero antes de hablar con Dios, hay más respeto, y por qué respeto, porque Dios es el rey, Dios es el rey de paraíso, Cristo es el príncipe del paraíso, después viene su madre María y después todos los Santos” (Eugenio, Tarapacá 11 de Agosto del 2000.).

El grado de acercamiento que alcanzan los devotos con el Lolo hace que estos humanicen al Santo al punto que este puede llegar a tener las características de cualquier cristiano común y corriente: “San Lorenzo era bueno pal cañón, a todo esto, era, no te digo que era alcohólico, pero le gustaban sus traguitos, sus vinitos, según los testimonios que hay” (Juan P. Iquique 19 de marzo del 2000).

La actual imagen de yeso de San Lorenzo no corresponde a la original. Esto se debe a que el día 6 de Diciembre de 1955, hubo un incendio en la iglesia que la dejó reducida a cenizas. Esta situación condujo a que, para poder realizar la fiesta del año 1956, “El Obispo de Iquique trajo de Santiago una nueva imagen de San Lorenzo, pero no fue del agrado de los Devotos, porque no se parecía al original, más bien se le reconoció como San Luis” (Méndez, F. 1990:7).

Que la nueva imagen de yeso no tuviera un parecido a la original constituyo un verdadero problema para los Devotos. Por ésta razón, se le encargó al artista plástico Folinario Relo que confeccionara la imagen de San Lorenzo. Éste señor, quien vivía en Huarasiña, una vez terminado el trabajo se negó a entregar la nueva imagen del Santo. El pueblo se quedó sin imagen lo que tuvo como consecuencia que la procesión se realizara durante tres años solamente con una fotografía de la antigua imagen.

Un lugareño, Prudencio Patiño Morales, más conocido como el “Pule”, decidió hacer una nueva imagen de San Lorenzo, tarea que no le fue nada fácil, según nos relató una amiga de él: “El Pule hizo cuatro moldes de San Lorenzo y ninguno le salía parecido, él no quedaba conforme y se mortificaba diciendo que parecía que no iba a poder hacer a San Lorenzo. Una noche llorando angustiado le rogó a San Lorenzo que lo dejara hacerlo y en el quinto molde le resultó su carita. La imagen es fundamental” (B. Tarapacá. 18 de marzo del 2000).

En la actualidad en su mayoría los devotos se sienten conformes con la imagen legada por el ya fallecido “Pule”. Sin embargo, algunos, a pesar de todo sienten la diferencia: “El verdadero, cómo se lo puedo explicar, era un santo de yeso, pero era como él es, su carita y todo, ahora no poh, ahora es otra carita la del Santo, que todos quieren comparar la carita y

todavía nadie busca la carita verdadera de él, de eso yo me acuerdo, que el Santo era más bonito, tenía otra cara así más bonito” (Luisa. Tarapacá 9 de agosto del 2000).

El fragmento de prensa que viene a continuación muestra el grado de confianza que alcanzan a establecer los devotos con el Lolo. La información corresponde a un fragmento de una entrevista realizada a un devoto por un diario local: “San Lorenzo era un Santito muy re diablo. Porque, según las malas lenguas, pololeaba con Santa Bárbara de Pachica. Ella era antes la novia de San Juan de Huaviña, gran amigo de San Lorenzo. Cuando la cosa ya no se pudo disimular (dicen la Virgen “Viracha” de Sibaya quedó turnia porque se escandalizó mirando de reajo los coqueteos de la pareja), se enfrió la amistad entre ellos” (La Estrella, Iquique. 7 de Agosto de 1983). Éste pequeño relato nos permite decir que la imagen del Santo no es visto como un mero trozo de yeso inerte, ese yeso va adquiriendo vida y se va llenando de características humanas, se le otorga personalidad, carácter, principios de vida como ayudar a los pobres e incluso carga a cuestras un lío amoroso.

IV. DE LOS HECHOS (Continuación)

1. ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA DE SAN SEBASTIÁN EN YUMBEL TRANSCURSO DE LOS DÍAS

1.1. Día 1: Miércoles 17 de Enero del 2001 EXPLORACIÓN DE LOS ESPACIOS

Llegamos al pueblo de Yumbel a las primeras horas de la mañana, el lugar estaba silencioso y nuestra primera preocupación era encontrar un lugar donde pasar las noches durante nuestra estadía. A no mucho andar visitamos dos pensiones, la primera fue descartada, pues su tarifa se duplicaba los días de la fiesta. Elegimos así la segunda, que no elevaba las tarifas de cobro los días 19 y 20 de enero, fecha con mayor concurrencia de público al lugar.

Nuestra segunda preocupación era familiarizarnos con el lugar y los espacios relacionados con la festividad del Santo Patrono. Así nos dispusimos a realizar una exploración general del terreno, tomamos nuestras mochilas y echamos cuaderno, lápiz, grabadora, cintas magnetofónicas e invitamos al recorrido a la fotógrafa amiga encargada del registro de imágenes.

El Campo de Oración. Fue el primer lugar visitado, abarca 7000 m.² aproximadamente y corresponde al espacio sagrado por excelencia en la fiesta de Yumbel. Dentro del recinto se desarrollan todas las actividades religiosas formales como las misas y confesiones. Además se observa en su interior todas las manifestaciones, ofrendas, ritualidades y gestos presentes en las “mandas” realizadas por los “devotos” en honor a su “patrono” San Sebastián.

El Campo de Oración se ubica en una de las cuatro esquinas perpendiculares a la plaza, el recinto está completamente enrejado. Cruzando la entrada principal, se ingresa a un campo abierto en donde se pueden apreciar una treintena de árboles añosos e imponentes que entregan sombra al lugar. En el sector más próximo al altar encontramos 23 corridas de 35

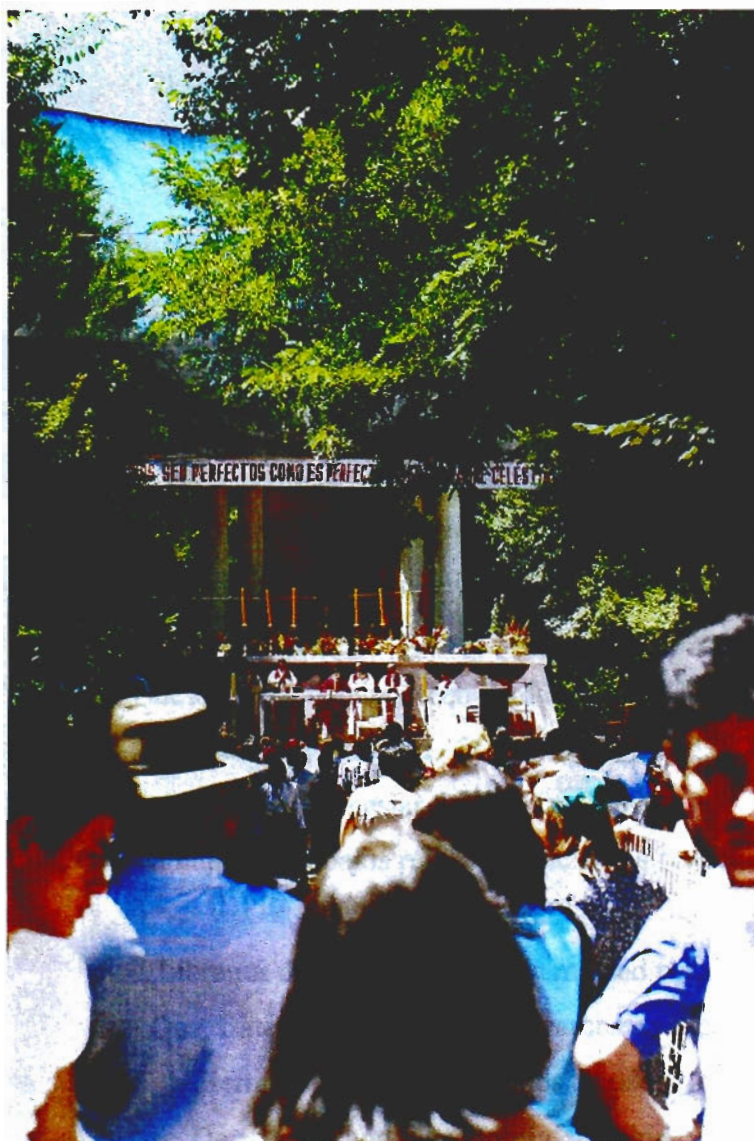
asientos cada una. Este conjunto de sillas está dividido en dos secciones por una pasarela ubicada al centro del campo de oración. Consiste en un camino que desemboca directo hacia el altar mayor donde en las alturas se observa la imagen de San Sebastián. Este camino está separado del espacio restante mediante dos cordeles instalados a la manera de un cerco con 12 estacas por cada lado. Esta pasarela constituye el trayecto principal que siguen los devotos para realizar la manda, consiste en arrastrarse de rodillas desde el inicio del camino hasta llegar a los pies del altar mayor. El trayecto comprende una distancia de 30 metros que observamos era recorrida en un promedio de cinco minutos.

El sector más distante del altar mayor, se ubica inmediatamente tras las sillas y carece de ellas por lo que la gente debe permanecer de pie.

El altar mayor forma parte de una construcción ubicada frente al conjunto de sillas. El edificio se encuentra aislado por una reja que lo separa del espacio restante. Consiste en una construcción de seis niveles de altura siendo los de la base más anchos y altos y empequeñeciéndose a medida que se avanza en altura, imitando así la arquitectura piramidal.

En la base misma de la construcción nos encontramos con una escala de ocho peldaños que desemboca directamente en el altar donde se realizan las misas. Inmediatamente tras el altar se puede apreciar una representación artística, (aparentemente de yeso), de San Sebastián, que muestra la imagen de la muerte del Santo asañado por siete flechas sobre un cuerpo fornido. Esta representación se encuentra ubicada al costado izquierdo de la muralla. Hacia el lado opuesto encontramos otra representación artística en donde nuevamente aparece la figura de San Sebastián como motivo central, pero esta vez se encuentra hincado. Por sobre ambas representaciones artísticas aparece un tercer nivel en la construcción destacándose dos columnas por cada lado del edificio, recordándonos los antiguos panteones griegos. Estas columnas sostienen a su vez un techo conformado por dos niveles y en su cima se asoma una cruz.

En el centro, entre las columnas observamos tres banderas izadas, sus colores son rojo y amarillo los colores de San Sebastián. Justo bajo las banderas podemos ver sobre una manta color burdeo bordada con hilos dorados una pequeña cripta de vidrio que alberga en su interior la figura de un San Sebastián desnudo con un pedazo de tela cubriendo sus partes íntimas. Su brazo derecho se encuentra posado sobre su cabeza. Una flecha atraviesa el costado izquierdo de su abdomen y su cabeza está girada hacia su izquierda quedando su mirada dirigida hacia el cielo. La distancia aproximada que existe entre la imagen del Santo y la reja que separa la construcción del espacio restante, es de 12 metros, esto impide distinguir expresión alguna en la cara del Santo.



Dentro del recinto del Campo de Oración, también se observan dos grandes carteles que llevan inscrita la “Oración a San Sebastián”, principal medio de comunicación ritual con el Santo:

“ORACIÓN A SAN SEBASTIÁN

SAN SEBASTIÁN que alcanzaste de Dios tanta
 Fe y caridad que llegaste a sacrificar vida
 Por obedecer a Dios y socorrer a tus hermanos
 Cristianos.

Ahora que vives junto a Dios escucha las
 Plegarias y súplicas de los que te invocan en
 este santuario de Yumbel con gratitud, fe y
 devoción, y acuden a ti desde los campos,
 pueblos y ciudades.

Mártir de Cristo, alcánzanos de Dios que,
 Confesando nuestra fe, acojamos el Reino
 Anunciado por Jesucristo con verdadero
 Espíritu de penitencia y vivamos como hijos
 De Dios.

Que nuestros hogares sean verdaderas “iglesias
 Domésticas” en donde florezca la santidad,
 Reine el bienestar, la alegría y la paz.
 Que en nuestros trabajos reine la justicia y la concordia.

Líbranos de todo egoísmo y la maldad para
 Que, fraternalmente unidos, vivamos en esta
 Hermosa tierra que Dios nos ha dado
 De acuerdo con los valores del Reino:

Especialmente la verdad, la justicia y el amor.
 Intercede Por nuestra Iglesia para que bajo la
 Protección de María, nuestra Madre, nos lleve
 Siempre a Cristo fuente de eterna felicidad.

San Sebastián, escucha nuestros ruegos,
 Danos fuerza y confianza para que siguiendo
 Tu ejemplo de fe, esperanza y caridad
 Podamos alcanzar la vida eterna que Jesús
 Promete a los que perseveran hasta el fin.”

(En: folleto entregado por la iglesia a los
 peregrinos).

Continuamos observando y nos percatamos que en el fondo del Campo de Oración hacia el costado izquierdo de la construcción que alberga a San Sebastián, se encuentran dos parrillas de 1x2 metros, diseñadas especialmente para que los concurrentes depositaran sus velas encendidas. Observamos como muchos devotos que , luego de arrastrarse de rodillas por el camino central, se dirigían con las velas encendidas a medio derretir que habían utilizado como parte de su manda, a depositarlas a la parrilla.

En la parte trasera de la construcción en donde se ubica el altar, encontramos dos buzones incorporados al edificio, en donde se lee la palabra “alcancía”. Al lado encontramos un kiosco de recepción de velas. En ambos receptáculos los devotos depositan las mandas más recurrentes de la festividad: la donación de dinero y la de velas.



En el costado derecho del Campo de Oración encontramos una capilla, lugar donde se prepara la gente previo a la confesión. Tras la capilla existen 16 casetas en donde los curas confiesan a los devotos durante todo el transcurso de la festividad, día y noche. Algunos devotos se confiesan como parte de su promesa a San Sebastián. Este es el caso de una de nuestras entrevistadas: “mi manda es ir a la novena todos los días y a la procesión, y todos los días comulgar y también, o sea el mismo día de inicio de la novena confesarme para estar en gracia de Dios, o sea para poder yo comulgar porque si yo no me confieso estaría en pecado” (Sra. Delita. Yumbel. 18 de enero del 2001).

En los diarios también encontramos una opinión del párroco Pedro Campos, acerca de las confesiones, la siguiente pregunta motiva su comentario:

“- ¿Cuántas confesiones atendieron el año pasado?

- Más de 20 mil. En estos momentos debe haber 20 padres confesando. Los que hacen las misas, pese a que después estén libres, se dedican a confesar. La gente quiere confesarse porque quiere ver un psiquiatra más barato. Los que tienen conflictos, problemas o angustias, finalmente, saben que es mucho más barato confesárselas a un sacerdote que les recibe cordialmente y que le guía por un camino de esperanza, de fe, que ir donde un

médico que le va a decir tal vez lo mismo apoyado con alguna medicina, pero que no esta al alcance de las personas de bajos “ingresos”” (El Sur. Concepción. 22 de enero de 1984).

Seguimos recorriendo el interior del Campo de Oración y nos encontramos con un particular espacio de expresión de gratitud, se trataba de:

La Muralla con Placas de Agradecimiento. Sobre ella pudimos leer un centenar mensajes y cartas y observar una serie de objetos que representaban de manera simbólica el favor que alguna vez había sido concedido por el Santo a algún angustiado devoto. Esta muralla está especialmente destinada para verter sobre ella la devolución por algo recibido. La muralla constituye una suerte de garantía al espectador de la eficacia del Santo y se puede observar sobre ella la diversa gama de peticiones que se le hacen al Santo y a su vez que concede. Entre los objetos se destacan baberos, zapatos y ropas de bebés, imágenes del Santo, flores, trenzas de cabellos humanos, fotografías que ilustran la donación en sí, aparatos ortopédicos, inhaladores para asmáticos, cascos mineros, cajetillas de cigarrillos, ropas con los colores de San Sebastián (rojo y amarillo), fotocopias de diplomas de enseñanza media, títulos técnicos y profesionales, poemas y cartas de agradecimiento.

Con la finalidad de ilustrar y ejemplificar esta imagen seleccionamos algunos de los mensajes más recurrentes y uno que otro que captó nuestra atención. En su mayoría corresponden a peticiones relacionadas con la salud, el trabajo y los estudios, sin embargo aparecen otras relacionadas con el amor, la recuperación de familiares y tierras entre otros:

Favores generales:

- “S.S. gracias por favor concedido”
- “Gracias San Sebastián por 25 años de favores recibidos de ti. Hugo y Edith. 20/3/89”
- “Gracias San Sebastián por 25 años de favores recibidos de ti. Hugo y Edith. 20/3/89”
- “Gracias San Sebastián por el milagro concedido a mi hijo Toño. 20/3/92”
- “Gracias San Sebastián por haber encontrado a mi padre. 11-10-97. Marisol.”

Favores por salud:

- “Sn. Sebastián gracias por devolverme mi salud. 1-XII-91”
- “Gracias San Sebastián por 25 años de favores recibidos de ti. Hugo y Edith. 20/3/89”
- “Gracias San Sebastián por salvar a mi Padre.”
- “Gracias San Sebastián por haberme conservado mi vista. Hugo Lefemir.”
- “Gracias San Sebastián por haberme mejorado y a Dios por darme salud. F. S. Z. 1987.”
- “Gracias San Sebastián por sanar a mi nietecita. G. H. S. 28 de octubre de 1990.”
- “Gracias San Sebastián por sanar a mi mamá. Linares 20-01-89. O. M. A.”
- “Gracias San Sebastián por darnos una hija sana. Ana y Francisco. Sgto 21 mayo 1988.”

Favores relacionados con el trabajo:

- “Gracias San Sebastián por conceder trabajo a mis hijos. María.”
- San Sebastián: Aquí te presentamos nuestra pequeña empresa que gracias a ti poco a poco hemos podido ir formando. (Fotografía de seis furgones Transvilla transporte de pasajeros y arriendo de vehículos)Te damos gracias por ayudarnos a conservar nuestro trabajo ya que tú has intercedido ante Dios y él te ha escuchado. Tu sabes de que te hablamos. Ahora te pedimos que siempre seas nuestro copiloto y a la vez el piloto y nos protejas y cuides de todo mal. Siempre contigo Familia Villaseca-Tavilo”
- “Gracias San Sebastián por haberme concedido trabajo. S. P. F.”

Favores relacionados con tierra y propiedades:

- “Gracias San Sebastián por haber recuperado mi terreno.”
- “Gracias San Sebastián por recuperar propiedad Talca.”
- “Gracias San Sebastián por haberme devuelto mi casa. 20-1-92. Marta.”
- “Gracias santito por haber rescatado mi campo. Julia.”

Favores relacionados con el amor:

- “Gracias por darnos la dicha de conocernos y amarnos, permite que este amor perdure siempre con la verdad y la comprensión danos algún día la dicha de estar juntos para siempre protégenos y perdónanos si estamos en pecado tu sabes que es por amor y el amor será nuestra guía en esta vida y aún después de ella si tu lo permites. 20·III·91. L. A. M. N.”

Favores relacionados con los estudios:

- Cuelga en la pared un diploma de título de la Universidad de Santiago de Chile (USACH), de Ingeniero Civil en Minas, otorgado a Juan Pablo González Toledo en fecha 20 de Agosto 1993.
- “Recuerdo de mi licenciatura (Foto), gracias “San Sebastián” por el logro concedido” Sgto. 18/03/2000
- “Gracias San Sebastián por convertirme en abogado. Víctor Muñoz Sandoval. 1999.”
- “Utilización de enzimas proteo líticas parcialmente purificadas extraídas del kiwi (Actinidia Deliciosa) en la elaboración de un queso tipo fresco. Universidad del Bío Bío. Tesis de grado para optar al título de ingeniero en alimentos. 1997.”

Favores relacionados con la cura de brujería:

- “Gracias San Sebastián por poner tu mano sobre mí, para curar el mal que me hicieron gracias mi señor. María Elena Benítez.”

Podemos observar que en la mayor parte de las placas de agradecimiento se hace alusión explícita o simbólica, y en algunos casos detalladamente, de lo que se pidió al Santo y fue concedido por este y consecuentemente agradecido.

El total de la descripción hecha hasta el momento, constituye lo que se denomina como Campo de Oración en la fiesta de San Sebastián en Yumbel. Es el primer espacio sagrado, por tanto, se observa en su interior una serie de actitudes y comportamientos solemnes adoptados por los devotos que circulan en su interior. Por ejemplo, nunca se cruzo ante nuestros ojos un devoto fumando cigarrillos, ingiriendo alimentos o bebidas. Se usaba bajar

El volumen de voz. En caso de encontrarse todas las sillas ocupadas, jamás observamos gente sentada ni recostada sobre el césped o cemento. Súmese a esto que estaba absolutamente prohibido el ingreso de comerciantes al lugar sagrado, esto era controlado por jóvenes contratados específicamente para ejecutar aquella tarea.

El espacio del Campo de Oración estaba reservado única y exclusivamente para el pago de mandas, el desarrollo de las confesiones, la celebración de las misas, la veneración del Santo y el rezo.

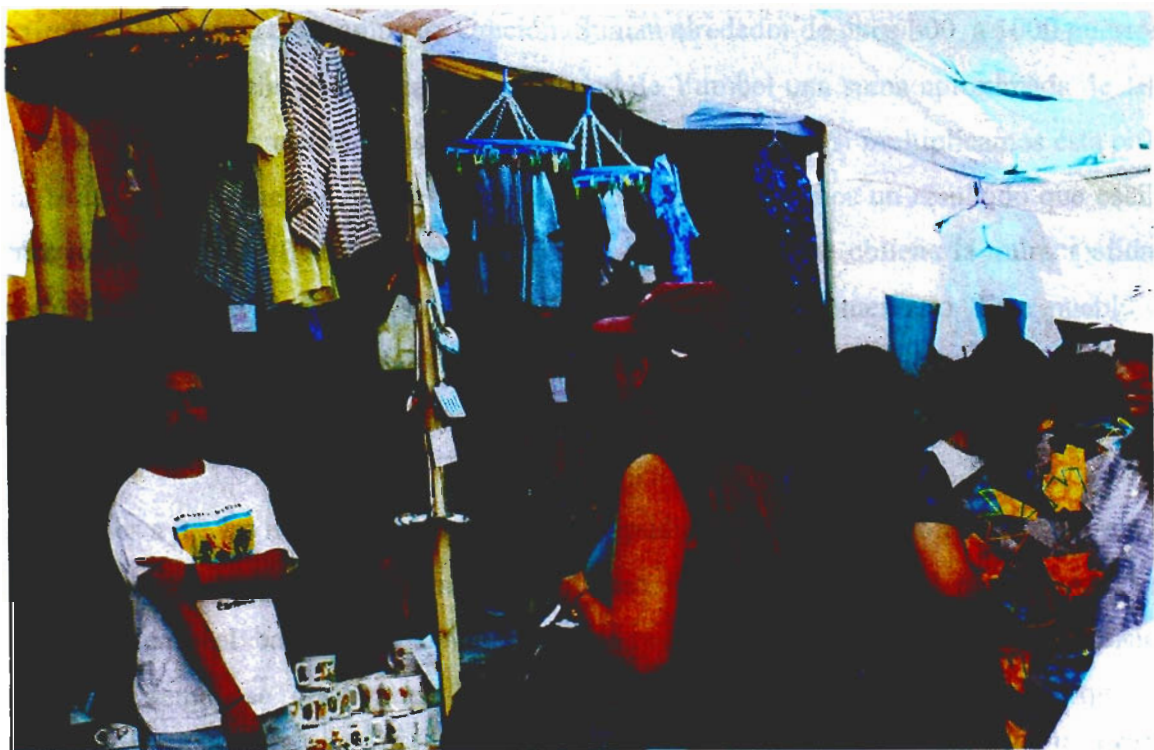
San Sebastián no siempre fue venerado en el Campo de Oración, antiguamente se le rendía culto al interior de la iglesia del pueblo. Aparentemente, a medida que fue creciendo la fiesta, el espacio al interior de la iglesia se hizo estrecho y en consecuencia el Santo fue trasladado: “por primera vez en más de cien años el Santo de Yumbel abandonó su santuario. Fue instalado en el Campo de Oración. Allí permanecerá hasta el Domingo 21, dentro de una cripta de vidrio, que preside el Campo de Oración. A los pies de la cripta fue construido un rústico altar.” (El Sur, Concepción. 20 de enero. 1968).

Un segundo espacio de importancia , lo constituye **La Plaza de Yumbel**. Durante el desarrollo de las festividades se transforma en un gran dormitorio-comedor. Las familias se instalan en las bancas y en el suelo bajo la sombra de los árboles, traen sus alimentos en Coleman y estiran sus frazadas, otros amarran estas últimas con nylon a modo de toldo para darse sombra en el transcurso del día y protegerse del viento y del frío durante la noche.

En el espacio de la plaza es muy frecuente ver la imagen de uno o varios peregrinos acurrucados durmiendo, tal vez después de una larga caminata desde algún punto del país hacia Yumbel. Inundan el lugar los vendedores ambulantes clandestinos ofreciendo sus productos.

La plaza constituye un espacio dentro de la fiesta donde la división entre lo sagrado y lo profano, se torna ambigua, así lo ilustra la siguiente noticia: “Devotos atraviesan de rodillas

la plaza, murmurando alguna plegaria mientras a unos metros vendedores proclaman la calidad de sus productos que tienen en venta. Cuando lo profano parece dominar el ambiente, peregrinos surgen repentinamente cumpliendo alguna penitencia” (El Sur, Concepción. 20 de enero de 1966). Ya en este segundo espacio de importancia en la fiesta resalta a la vista uno de los aspectos duales de los seres humanos, encontramos una imbricación de elementos de la vida cotidiana y actitudes solemnes en el desenvolvimiento de los devotos. Unos de nuestros entrevistados se refiere al término “pagano” como algo proveniente de este mundo, y como respuesta a la pregunta que le formulamos referente a si dejaría o quitaría ese carácter pagano a la fiesta dijo lo que sigue: “No poh, es que de ninguna manera se lo podís quitar, imposible, ya está, y viene no solamente de aquí, viene de siglos y de siglos, de cuando existe la tierra viene lo mismo. Cómo lo vai a quitar, no podís, tendrías que tener diez mil magias, cuando estemos allá arriba (apunta en dirección al cielo) ahí va a ser diferente.” (Juan Carlos. Yumbel Enero del 2001).



Un tercer espacio de gran presencia en la fiesta de Yumbel y al que se le adjudica la categoría de profano por excelencia, lo constituyen los puestos comerciales o lo más conocido con el nombre de “**La Feria de Yumbel**”. En relación a la presencia de comercio

el arzobispo de Concepción Antonio Moreno hace su comentario en el siguiente fragmento de una entrevista realizada por el diario El Sur: “En cuanto a la actividad comercial que se genera alrededor del Campo de Oración, como en todas las calles principales de Yumbel, Monseñor Moreno respondió que no se puede sacar de contexto el análisis de estas acciones. Sobre esto último reseñó que esta es una “festividad” religiosa por lo que hay que recordar que históricamente las ferias siempre se ubican entorno a las fiesta. Además, esta es una instancia en que la gente de los campos baja a la ciudad a saludar al Santo, pero también aprovecha la oportunidad para efectuar otras cosas, y una de esas es comprar. En relación a ciertas críticas que hacen ciertos intelectuales a estas manifestaciones populares, el Arzobispo las caracteriza como visiones puristas que no consideran un análisis integral, por lo que no pueden conocer al hombre concreto”. (El Sur, Concepción. 21 de enero de 1993).

La “Feria de Yumbel” tiene su radio de acción en las cuadras que se aproximan y rodean el perímetro del recinto del Campo de Oración. Suman alrededor de unos 800 a 1000 puestos, cada comerciante debe pagar a la municipalidad de Yumbel una suma aproximada de 100 mil pesos por el arriendo de un espacio para instalar su negocio. Si multiplicamos ésta cifra por la cantidad de puestos que se arriendan en Yumbel obtenemos un resultado que oscila entre los 80 y 100 millones de pesos. Suma de los ingresos que obtiene la municipalidad producto de la festividad religiosa. Por esto se oye a menudo el comentario “Este pueblo se lo debe todo al Santo”, también podría esa ser una de las razones por las que el pueblo se opone a la salida del Santo del lugar.

Recorrimos a pie las instalaciones comerciales y pudimos observar que ofrecen una variada cantidad de productos, los más recurrentes eran los artículos para el hogar (muebles, accesorios para el baño y la cocina), música re-grabada, más conocida como música “pirata”. Además se observaban grandes cantidades de vestuario a la moda que se caracterizaba por imitar los logotipos de marcas de fama mundial como *NIKE*, *LEVI-STRAUSS*, *CATERPILLAR* entre otras. La Feria de Yumbel constituye el espacio más colapsado en toda la fiesta, es el lugar donde mayor cantidad de gente abunda y transita.

Día y noche se encuentra inundado el espacio por un mar de gente que pasea y consume, que mira, que pide limosnas o que compite ofreciendo productos de manera ambulante.

A estas alturas nos atrevemos a decir que el Santo representa una fuente de recursos que sirven a diversos destinatarios. Por una parte, otorga la oportunidad a la iglesia de recolectar el dinero proveniente del pago de mandas, cifra que no deja de ser considerable: “El año pasado, en tres días los fieles dejaron una cantidad cercana a los 80 millones de pesos” (El Sur, Concepción. 21 de enero de 1990).

Por otro lado, la figura del Santo otorga la oportunidad a cientos de comerciantes a realizar sus negocios y ventas presentándoles una excelente oportunidad dada la favorable concentración de gente. La municipalidad es otro de los destinatarios de recursos, recibe el dinero cobrado por concepto de permisos otorgados para el comercio.

Los mendigos no quedan marginados de esta fuente de recursos, en este tipo de actividades los creyentes circulan con el espíritu cristiano a flor de piel, dar una ayuda a los mendigos es una oportunidad para mostrarse bondadosos y ganarse un lugar en el cielo.

Ni siquiera lo mismos devotos se ven marginados de la oportunidad de acceder a los recursos ofrecidos por el Santo. Algunos vienen a agradecer un “algo” solicitado, otros vienen a pedir. La figura del Santo genera así, la posibilidad de vivir un contexto de intercambio generalizado de bienes entre seres humanos y entre éstos últimos y la divinidad.

Un cuarto espacio de importante referencia dentro de la fiesta de Yumbel lo constituye **El Río** y su respectiva zona de camping. Se encuentra ubicado 3 kilómetros a las afueras de Yumbel en dirección hacia Yumbel Estación. En el río acampan familias provenientes de distintos puntos del país, viniendo con distintos objetivos al lugar. En las visitas que realizamos hacia el río, para nuestra sorpresa, pudimos constatar que solamente había una veintena de carpas, recorrimos el lugar y preguntamos en cada una de ellas, a sus ocupantes, el motivo que les traía a Yumbel, si era por razón de la fiesta de San Sebastián u

otra razón. Más de la mitad de los ocupantes respondió que solamente venían de vacaciones o a descansar y que su visita no tenía relación con San Sebastián. El resto declaró venir a visitar al Santo, muchos de estos devotos constituyen el grueso de nuestros entrevistados.

Un último espacio significativo dentro de la fiesta corresponde a **Yumbel Estación**, ubicado a 7 kilómetros de distancia del pueblo de Yumbel. El servicio de trenes se encuentra suspendido durante todo el año, reanudándose excepcionalmente para las festividades de San Sebastián, producto de la demanda que surge durante las semanas del 20 de enero y 20 de marzo de cada año. Esta situación tiene su origen en una muy tradicional forma de pagar mandas a San Sebastián. Esta consiste en viajar en tren hasta Yumbel Estación y caminar descalzo los siete kilómetros que separan a la estación de trenes del pueblo de Yumbel, siendo el objetivo final arribar al Campo de Oración y en algunos casos, si así lo dispone el devoto en su manda, arrastrarse de rodillas ante la imagen del Santo. Nos encontramos con evidencias de esta forma de pago de mandas en algunas noticias: “Es corriente ver a diversas personas que se imponen voluntarias y penosas formas de pagar sus mandas. Así se puede encontrar a algunos que van descalzos desde Yumbel Estación a Yumbel Pueblo, por las candentes arenas”. (El Sur, Concepción. 19 de enero de 1956). También nos encontramos con esta forma tradicional de pagar una manda en el testimonio de una devota: “A Patricia Mostajo Villena, la entrevistamos después del trayecto que hizo de rodillas en el Campo de Oración. Le acompañaba su marido, Alfredo Morales Sepúlveda. Dijo ella: “Somos de Victoria y hace tres años que estamos viniendo. Mi manda es por el bienestar en el hogar, en el matrimonio y por la salud de los niños. Viajamos en tren con mucha gente, y creo que eso es ya un sacrificio de fe de todos”. (El Sur, Concepción. 21 de enero de 1979).

Durante nuestra estadía en terreno tomamos una micro que se dirigía a Yumbel Estación con el fin de hacer el trayecto de regreso a pie. Nos demoramos a un paso relativamente lento, una hora y media. En nuestra caminata pudimos observar una cincuentena dispersa de personas que caminaban hacia Yumbel. Algunas estaban descalzas, otras inclusive vestían los colores del Santo, otras llevaban velas encendidas en sus manos, muchos simplemente caminaban sin ningún acto ritual visible incorporado a su conducta.

1.2. Día 2: Jueves 18 de Enero

EN BUSCA DE LOS DEVOTOS

Durante la mañana de hoy nos dirigimos a la casa parroquial, ubicada a un costado de la plaza, junto a la iglesia de Yumbel. Al ingresar al lugar nos acercamos a un mostrador donde decía: “Pague aquí sus mandas no se las entregue a otras personas”. Nos aproximamos y antes de abrir la boca, la señora encargada de atender al público, (la que vestía una cotona burdeo con costuras amarillas), nos preguntó sonriendo, “¿Vienen a pagar una manda?”. Le contestamos que no, e inmediatamente borró la sonrisa de su rostro adoptando una expresión más seria. Preguntamos a la señora si existía un programa de la fiesta, nos contestó que no. Continuamos indagando y consultamos si existía algún folleto informativo acerca de la fiesta o con cantos o lo que fuera. Nos interrumpió pronunciando un no. Continuamos preguntándole, esta vez cambiando de tema, si era común que la gente se confirmara durante el desarrollo de la fiesta. Nos dijo que eso no ocurría, y que solamente se confesaba la gente, además comentó que se celebran misas cada dos horas, desde el día 20 de enero a las 12 de la noche hasta las 7 de la tarde del mismo día 20 de enero. Eso suma una cantidad de 19 horas, que permite la celebración ocho misas durante el desarrollo de la festividad religiosa. Al finalizar las misas, se continúa con el acto ritual de la procesión del Santo, que consiste a grandes rasgos, en un paseo solemne en que se lleva al Santo en andas y se recorre las calles que rodean la plaza y algunas calles del pueblo hasta llegar de regreso a la Iglesia. Con esta ceremonia culmine se da por concluida la fiesta de manera oficial.

No pudimos acceder a mayor información con la señora, dado que perdió interés en nosotras al percatarse que no íbamos a depositar dinero en la alcancía por el pago de alguna manda. Nos marchamos a tomar un bus con destino a Yumbel Estación, nos bajamos a mitad de camino en el río, lugar donde se instalan algunos peregrino a acampar. El chofer del bus nos indicó que hacia el costado derecho de la carretera se colocaba la gente que no pagaba por pernoctar, pues al costado derecho había una zona de camping establecida.

Divisamos media decena de carpas, situación que nos decepcionó un poco, pues se contradecía con la información que habíamos leído en los diarios, que decía que el río y sus áreas aledañas se repletaban con la presencia de peregrinos acampando en el lugar. Nos fuimos acercando una a una a cada carpa, para preguntar primero, si alguno de los ocupantes era devoto de San Sebastián y segundo, si estaba dispuesto a realizar una entrevista. La primera persona en acceder fue una mujer que se encontraba en compañía de su familia, su viaje se debía al deseo de visitar al santo con el fin de pagarle una manda que había hecho. Su familia solamente le prestaba compañía, siendo ella la única devota, ellos aprovechaban la ocasión para tomar vacaciones.

La manda de la señora consistía en llegar a Yumbel a dar las gracias al Santo por que éste la ayudó a que su hija se sanara con más rapidez de lo esperado de su labio leporino. Ella misma nos cuenta con sus palabras lo que es una manda y lo que ella hizo: “Las mandas son promesas que uno hace y después tiene que cumplirlas, que se yo, uno le puede prometer al Santo venir a San Sebastián y traerle un paquete de velas, o dar un par de monedas, bueno años atrás yo hice una promesa por una hija que estuvo enferma, y fui de rodillas al altar a entregar un paquete de velas, no sé poh eso es una manda, cosas que uno promete y tiene que cumplir” (Rosa, Yumbel 18 de enero del 2001). La señora Rosa continúa explicando el por qué de su manda: “Si, por mi hija, porque cuando ella era chiquitita nació con labio leporino y gracias a Dios a los tres meses ya estaba operada, entonces vine a darle las gracias a San Sebastián por haberla operado tan luego, pues desde el trayecto en que ella nació se me fueron dando las cosas tan fácil que antes de los tres meses ya la tenía operada. Con otros niños pasan años que todavía no los pueden operar”. (Ibíd.).

Es interesante observar como la gente perteneciente a clases populares ruega por cosas a las que no puede acceder materialmente. No están integrados al sistema económico imperante en lo que se refiere a servicios básicos como por ejemplo la salud. No poseen los recursos terrenales, por lo tanto se recurre al recurso divino de la manda.

Continuamos caminando por el borde del río y nos encontramos con un señor comerciante, estaba cargando la maletera de su vehículo, con unas imágenes de yeso que representaban a Jesús crucificado. A primera vista eran un par de centenas de éstas imágenes. Le preguntamos de qué material estaban confeccionadas. El hombre nos contestó que era un trabajo precioso el que hacía él, y que eran de yeso bañadas en cera, agregando que costaban un valor de mil pesos la unidad. El señor se declaró devoto de San Sebastián y comentó que desde muy pequeño había llegado por casualidad a la fiesta. Sostuvimos una conversación muy interesante con él, en relación a lo que la iglesia define por “pagano” y sus expresiones, que dicen es la presencia de comercio mezclado con la actividad religiosa. Indagamos en su posición frente al tema de su condición de devoto que comerciaba con la imagen de Cristo, sin que por eso dejara de ser devoto o fuera un mal cristiano. Al respecto nos dijo:

“- Dios dice en los diez mandamientos: no adores imágenes, y yo las hago (indica sus imágenes de yeso), ah!, y por qué será. No sé por qué lo haré.

- Claro, comerciar sería lo que en los diarios se entendía por pagano, entonces podrían decir que usted es pagano.

- Claro, yo soy más que pagano, imagínate, yo lo vendo a él, he vendido millones de millones, supiera el cura cuánto yo he vendido, o el Papa poh, claro, entonces cuando vaya arriba me va a decirme él: qué pasó; no poh, yo soy mi abogado, también mi Dios, porque pasa lo siguiente: cuánta fe he alimentado, porque yo he llegado a partes que no lo conocen, (se refiere a Jesucristo).

-¿Usted igual anda evangelizando?

-Evangelizando, y más que ellos mismos, por eso es que yo a los evangélicos lo odio y a los curas también los odio, porque no son capaces de tomar diez micros, veinte micros e irse al campo donde la gente no conoce la palabra, y yo que tengo éste mi autito y yo no soy envidioso de mis hermanos, pero de repente envidio a las monjas, medias camionetas, medios vehículos, medios todo, chuta y ni siquiera te dicen en el nombre del Padre y del Hijo para que quedís tranquilo, porque falta, falta aquí en este mundo, falta mucho eso, esa evangelización que hay, falta mucho y no van a llegar nunca, porque cada día nos estamos poniendo más malos, amén”. (Juan Carlos. Yumbel. 18 de enero del 2001).

Luego conversamos con dos devotos que acampaban en el río. Primero Francisco, nos relató su punto de vista en relación a las mandas, y la importancia de cumplir como sea lo que uno prometió. Además comentó el carácter castigador de San Sebastián cuando no se le cumplía una manda. El también era el único devoto de su familia, ésta última solamente le acompañaba y aprovechaba la ocasión para tomar vacaciones. Francisco nos contó el origen de su devoción a San Sebastián: “Bueno, mira yo comencé, mis papás comenzaron cuando yo tenía aproximadamente tres años, cuatro años, ellos empezaron a traerme a mí porque yo nací enfermo y tuve principio de bronconeumonía, llegaba el verano y me venían más hemorragias que quedaba en los huesos, entonces ellos hicieron una manda al Santo, que me curara con la condición de que cuando yo estuviera grande siguiera pagando la manda hasta el fin de mi vida (ríe). Entonces por eso vengo en marzo chico, es cuando vengo a pagar la manda mía. Y ahora estoy haciendo una manda por mi hermano, entonces siempre estoy renovando las mandas eh... yo las hago a pie, las hago, digamos, ahora me vengo en bus hasta el cruce y de ahí camino a pie para acá, pero antiguamente lo hacía de allá de mi casa, estaba como doce horas caminando para llegar acá al pueblo”. (Francisco. Yumbel. 18 de enero del 2001).

Pudimos enterarnos que mucha gente, al igual que Francisco, ejecuta mandas en forma paralela, es decir, que está desarrollando dos o tres mandas en un mismo período de tiempo. La mayoría de los devotos llega a esa condición producto de una tradición familiar, porque sus padres lo hacían.

Luego fuimos a entrevistar a René, hombre que acampaba junto al río con su esposa, él se declaró devoto de San Sebastián, sin embargo, su señora no lo era. René nos habló de las mandas como promesas que se hacen cuando se pide algo a San Sebastián. Recalcó la importancia de cumplirlas dado el inminente peligro de castigo y nos comentó acerca de su manda. Podemos observar en ella la presencia del principio de reciprocidad y la necesidad de cerrar el circuito, mediante una devolución de un Don cuyas características son definidas por el propio devoto:

—Yo estoy pidiendo algo, por ejemplo mi trabajo yo lo pedí.

—Y qué ofreció?

-Dinero.

-¿Dinero?

-Claro, tanto dinero en tantos años, sueldo. Y se cumplió con la meta y yo tengo que cumplir ahora, sino lo cumplo, castigado seré, pero como dicen ustedes son cosas espirituales, uno no debe jugar con las cosas espirituales”. (René. Yumbel. 18 de enero del 2001).

Luego nos dirigimos de regreso a Yumbel pueblo. En el camino, a la entrada del pueblo divisamos a una señora vestida con los colores del Santo a la salida de la puerta de lo que suponíamos era su casa. Nos aproximamos a ella y le consultamos si era devota y si le podíamos realizar una entrevista. Nos dijo que era devota y que nos podía recibir a las 5 de la tarde. En ese momento eran las 12:30 del medio día y nos dirigíamos a la plaza de Yumbel en donde nos encontramos con un acto presidido por las autoridades del municipio y eclesiásticas, en donde se celebraba el folklore y cultura que destacaban a Yumbel. Una de las autoridades relató la historia de la llegada del Santo a Yumbel, producto de una invasión mapuche en la ciudad de Chillán, antiguo paradero de la imagen del Santo. Aquel relato será escrito e interpretado en otra sección del presente trabajo titulada origen antropológico de la fiesta de Yumbel. Sin embargo se puede adelantar los siguientes detalles recopilados en los diarios acerca de la llegada del Santo a su actual paradero.

La historia de la llegada de la imagen del San Sebastián al pueblo es casi tan ignorada por los devotos como la propia historia del Santo. Una temprana noticia²⁴ nos pone en conocimiento de esta historia: “Los conquistadores de Chillán trajeron a éste país la devoción a San Sebastián y colocaron en Chillán la misma imagen que hoy se venera en Yumbel. Así lo asegura el historiador, Padre Miguel de Olivares. En el año 1655 en Chile, una sublevación general de los araucanos, encabezados por el toqui Butapichón, después de haber arrasado varias ciudades al sur del Bío Bío, los araucanos atacaron en gran número a la ciudad de Chillán: sus habitantes aunque en reducido número se defendieron con gran valor. Los indios tuvieron que retirarse pero al cabo de algunos meses se supo que volvían en mayor número a atacar Chillán, los españoles creyeron más prudente abandonar la

²⁴ Esta noticia ya fue mencionada en el capítulo sobre el origen antropológico de la fiesta de San Sebastián.

ciudad y se retiraron unos al Maule o Yervas Buenas y otros a Concepción de Penco. Algunos de estos últimos trajeron a la grupa de sus caballos la venerada imagen de San Sebastián, para no dejarla expuesta a las profanaciones de los bárbaros; y necesitando marchar más ligero para huir de los enemigos, escondieron dicha imagen en las cercanías de la Plaza fuerte de Yumbel, en un lugar pantanoso. Dicen los habitantes de Yumbel que, habiéndose encontrado algunos años más tarde la imagen en un lugar vecino a la ciudad, la imagen fue reclamada por los habitantes de Chillán alegando la pertenencia de ésta. Los Yumbelinos por su parte exponían el derecho de hallazgo de la imagen. La tradición agrega que se llevó la causa ante un Juez eclesiástico, por tratarse de un objeto sagrado, la sentencia favoreció a Chillán. Quisieron llevársela a Chillán pero los Chillanejos no pudieron mover la imagen ni con yunta de bueyes, mientras que los Yumbelinos la levantaban como si fuera de pluma. Viendo esto el juez eclesiástico finalmente la adjudicó a Yumbel”. (El Sur, Concepción. 20 de enero de 1946).

Nos retiramos a comer algo y a las tres de la tarde nos dirigimos a la casa parroquial a solicitar un programa de la fiesta y lo que se nos entregó fue un folleto informativo sobre la fiesta que se distribuía de manera gratuita a los peregrinos conteniendo una serie de información como el himno de San Sebastián, La Oración, una historia del santuario y una lista con consejos a seguir por el cristiano del 2001, una Oración del peregrino. A continuación reproduciremos la información:

“HIMNO A SAN SEBASTIÁN.

Coro,

Salve, salve, glorioso patrón,
 Protector de Yumbel Sebastián;
 Ve a los hijos que al pie de tu trono
 Tu favor implorando hoy están.
 1. Nuestro pueblo chileno te aclama
 pues colmado de gloria te ve;
 y con gozo creciente te llama
 su Patrono y su Padre en la fe.

2.El humilde y el rico te invocan,
con sincera y filial devoción,
y tu nombre glorioso colocan
en su noble y gentil corazón.

3.Protector de la iglesia chilena,
abogado del bien Sebastián;
de tu fama esta tierra esta llena
y a tus plantas se viene a postrar.”

“ORACIÓN DEL PEREGRINO

- Señor Jesús camino y guía que conduces a la casa del Padre Dios.
- Deseo hacer contigo mi peregrinación para cumplir mi promesa: darte gracia y pedirte nuevos favores.
- Dame un corazón humilde y sencillo para reconocer mi pobreza, miseria y pedirte perdón.
- Haz que en esta peregrinación mi atención se centre en ti para escuchar tu voz y conocer tu voluntad.
- Dame fortaleza de espíritu para poder seguir tus pasos.
- Que tu evangelio sea norma y luz de mi vida.
- Que en la Eucaristía encuentre la fuerza para hacer la peregrinación de mi vida, superándome más y más.
- Que con la renovación del Jubileo 2000 pueda mostrar el rostro de Cristo en mi vida.
- Que concluida la peregrinación de éste día, pueda volver a los míos y comunicarles la gracia que he recibido.
- Santísima Virgen María, San José, San Sebastián, Santos y Santas de Dios, intercedan por mí.

Oh! Jesús Bendíceme. Amén.”

“HISTORIA DEL SANTUARIO

Los santuarios son lugares de encuentro con Dios misericordioso y son también un lugar de devoción popular. Un santuario religioso siempre responde a una creencia bien fundamentada en la Doctrina de Cristo, con la intersección del Santo.

En 1585, los conquistadores españoles fundaron un fuerte militar en el cerro Centinela, que después dio origen a la ciudad de Yumbel. Cinco años antes, al fundarse la ciudad de San Bartolomé de Chillán, en la primera capilla se instaló una imagen de San Sebastián, Patrono de los soldados, tallada en madera de cedro y traída de España.

En 1655 los caciques Lientur y Butapichún, en la zona de Yumbel, se unieron a los mapuches del valle y la cordillera, atacaron y destruyeron Chillán.

Los soldados que huyeron hacia Concepción, se llevaron la imagen de su Patrono, ocultándola cerca del fuerte de Yumbel, entre matorrales y arena. Siete años más tarde, al reconstruirse Chillán, los soldados quisieron devolver la imagen a la ciudad, pero la leyenda cuenta que “ni con dos yuntas de bueyes pudieron llevársela”. Desde entonces se la venera en Yumbel.

Al comienzo, en 1663, el santuario fue solo una Ermita en el Fuerte. El primer milagro data de 1747, cuando la intervención de San Sebastián fue manifestada para los testigos de la época quienes, ante la presencia de la imagen, atribuyeron el hecho que se detuviera un incendio que amenazaba con destruir todo el pueblo.

Otros hechos milagrosos contribuyeron a que la devoción movilice hoy miles de peregrinos de todo el país.

Cuando se creó la parroquia en 1757, el templo acogió la imagen. El último templo, que perdura hasta ahora, es de 1856, soportando varios terremotos como los de 1939 y 1960; cada vez, el santuario ha sido reconstruido o reparado.

Como el número de peregrinos ha crecido mucho en el presente siglo, el Templo Santuario se hizo estrecho. Esto motivó en 1967, al Arzobispo de Concepción Monseñor Manuel Sánchez a disponer de un Campo de Oración a 50 metros del Templo Santuario donde se venera la imagen histórica de San Sebastián durante las festividades de Enero y Marzo de cada año.

En abril de 1997 la autoridad eclesiástica de Concepción, Monseñor Antonio Moreno. C, ante el colapso del Campo de Oración ordenó la elaboración del proyecto de un nuevo Campo de Oración para San Sebastián en el predio San José del Espino ya definitivo. Que es lo que el Santuario posee para responder a éste desafío.”

Esta breve reseña histórica es a la que el devoto común tiene acceso, sin embargo, de los entrevistados solamente uno manejaba algunos detalles sobre la vida y obra de San Sebastián.

Otra información que llamaba la atención la constituía una enumeración de características que conformaban un perfil deseable del cristiano del nuevo milenio y se iniciaba con la siguiente interrogante:

“Ahora concretamente, ¿Cuáles son los aspectos que conforman esa semblanza del cristiano renovado por la gracia del Jubileo?

- Un hombre o una mujer íntimamente unido a Dios por la Oración, reza diariamente.
- Un hombre o una mujer cuyo centro vital es la Eucaristía. Asiste a misa regularmente.
- Un hombre o una mujer que lleva vida sacramental.
- Un hombre o una mujer que colabora haciéndose parte responsable de las necesidades materiales de su iglesia.
- Un hombre o una mujer que es un apóstol que dedica parte de su tiempo a participar en las tareas de su iglesia.
- Un hombre o una mujer solidarios que se hace parte de las necesidades de los pobres del Señor.

- En resumen, un hombre o una mujer que vive en el espíritu de las bienaventuranzas.”

Continúan acotando el siguiente ejemplo relacionado con la semblanza del cristiano renovado: “Este modelo acabado lo tenemos en San Sebastián, quién no vaciló en llevar hasta el heroísmo el seguimiento de Cristo y el servicio a sus hermanos cristianos hasta ofrendar su vida por la causa de Jesucristo.

Por eso Dios lo tiene muy alto en el cielo y ha hecho de éste Santo Mártir un Santo muy cercano a nosotros para conducirnos a una plenitud de vida”.

Se agrega además el lema de la fiesta del presente año: “VOSOTROS SED PERFECTOS COMO ES PERFECTO VUESTRO PADRE CELESTIAL”.(Folleto 2001).

Se puede observar que la iglesia insita al devoto común a transformar su religión vinculada a una actividad esporádica, la participación en una festividad realizada dos veces en el año, hacia una religión diaria y cotidiana respaldada a través de ritos como la Oración, la misa, la confesión y la Eucaristía. Pudimos constatar que casi el total de nuestros entrevistados a excepción de uno no asistía a misa regularmente durante el año, y a lo largo del desarrollo de la fiesta solamente asistían a una misa y a veces a un fragmento de una misa. Los relatos de los devotos dejan en evidencia la práctica de una religión de ciclo anual que se encuentra lejos de las pretensiones evidenciadas por la iglesia en la enumeración de las características de la semblanza del cristiano deseable del 2001. Los devotos de San Sebastián que conversaron con nosotras representan una religión de carácter popular que se escapa de los criterios de prácticas religiosas profesadas por la iglesia. Nos dicen algunos devotos:

“Debiera uno asistir todos los domingos a misa, por lo menos, pero a veces uno no lo hace, prefiere hacer otras cosas y no cumple tampoco, por eso le digo, que a uno le gusta pedir pero no cumplir”. (Rosa. Yumbel. 18 de Enero del 2001).

“-Y ¿Usted asiste a las misas durante la fiesta?

-Si pues, una misa, cuando nosotros vamos a pagar la manda tenemos que escuchar una misa.

-Pero, a cuántas va.

-A una no más.

-Y ¿Durante el año usted asiste a misas?

-Sí.

-¿Y con qué frecuencia?

-Bueno, a veces cada dos meses, a veces cuando uno va a un bautizo, cuando uno va a un funeral, pero no soy continua como le digo.”(Ibíd.).

“-Oiga, y ¿usted asiste a misas en la fiesta?

-No, no asisto, si yo cuando quiero ir a una iglesia yo voy.

-¿Y durante el año?

-No, tampoco, cuando yo quiero voy.” (Juan Carlos. Yumbel. 18 de Enero del 2001).

Una de las pocas excepciones la representa Delita, quien tiene a sus hijas en colegio católico, y el establecimiento le exige asistencia regular a misa todos los Domingos:

“-¿Y usted durante el año asiste a misas?

-Sí, trato de ir todos los Domingos, no le digo que cuando faltó a un Domingo como que me siento mal, ya me acostumbré, es que a mis hijas las tengo en el instituto, en el colegio católico ese, entonces a ellas les exigen como norma que uno asista a misa”. (Delita. Yumbel 18 de enero del 2001).

Durante la tarde nos dirigimos a la casa de la señora Delita, con quién más temprano habíamos concertado una cita para realizar una entrevista. Al llegar, ella nos preguntó en forma repetitiva e insistió mucho en confirmar si se trataba de un asunto con seriedad, o si simplemente, se trataba de una broma. Le dijimos que estábamos realizando una tesis sobre la fiesta religiosa y que no pretendíamos bromear con nadie. Interrumpió en tres ocasiones durante el desarrollo de la entrevista, para preguntar si mentíamos respecto al carácter serio del trabajo. Nos hizo saber que ese detalle era muy importante para ella, pues lo referente a su manda era un tema de mucha seriedad. Le volvimos a repetir que nuestras intenciones eran serias. Cabe destacar la importancia que otorga a su compromiso esta señora, pues no solo se preocupa de salvaguardar la solemnidad de las mandas, sino que además, busca asegurar que extraños adquieran la actitud de respeto que merece el relato de su ritual-

manda. La señora nos contó lo siguiente: “mi manda es ir a la novena todos los días y a la procesión, todos los días comulgo y también, o sea el mismo día del inicio de la novena confesarme para estar en gracia de Dios, o sea para poder yo comulgar, porque si yo no me confieso estaría en pecado.” (Ibíd.). La señora era habitante de Yumbel, y nos comentó que ella hacía mandas simultáneas, por ejemplo, se vestía con los colores del Santo durante todo el mes de enero. También nos dijo que uno no podía pedirle lo imposible al Santo, pues hay cosas en la vida que son parte del ciclo de la naturaleza. Uno puede pedir por la salud de su padre anciano, pero si la muerte se lo lleva, así tenía que ser. Eso no significa que el Santo no cumplió.



Una vez concluida esta entrevista, nos dirigimos al Campo de Oración a observar el característico ritual del pago de mandas de rodillas. En un transcurso de media hora, pudimos ver a diez personas pagar sus mandas de esa manera. Primero, una señora de unos 50 años de edad, luego un niño de unos 11 años, un padre con su hijo de 5 años, un señor de unos 40 años, una madre con su hijo de unos 10 años, una mujer de unos 30 años y dos parejas de jóvenes. La primera impresión en relación con este ritual, es que no parece haber una restricción de edad, ni de género para realizarlo, pues, se observan devotos de todos los grupos etarios que atraviesan distintas etapas de la vida, ya sea la infancia, adolescencia, la adultez temprana, media, avanzada y finalmente la vejez.

1.3. Día 3: Viernes 19 de Enero

ESCAPANDO DEL MUNDO, TRADICIONES DE RODILLAS

Hoy nos levantamos con ánimo de dirigirnos hacia el río, con la intención de realizar más entrevistas, pues suponíamos que habría mayor cantidad de gente acampando, debido a la proximidad de la fecha culmine de las festividades. Para nuestra sorpresa, solamente había tres carpas más que el día anterior. Nos acercamos a consultar a los ocupantes si eran devotos de San Sebastián, y en dos carpas nos dijeron que no y que solamente estaban de vacaciones. En una tercera y última carpa, nos encontramos con un matrimonio de devotos, realizamos las entrevistas. El señor en su relato nos permite identificar la festividad religiosa como una válvula de escape de la vida laboral y como una posibilidad de acceder a un descanso y una liberación de la identidad con la que se carga en la vida cotidiana. Cuando preguntamos:

“-¿Qué beneficios le trae a usted ser devoto de San Sebastián?

-Esto de estar acá, estar un poquito más libre, porque yo soy comerciante, entonces yo me libero un poquito de eso. Estar aquí al aire libre y despreocuparme de los negocios, salir un poco del estrés” (Manuel. Yumbel. 19 de enero del 2001).

Observamos que la fiesta religiosa del Santo Patrón Sebastián se encuentra bastante controlada por la acción sociocultural. Hay un grado elevado de represión de los impulsos primarios y la fiesta es así reducida a la categoría de un espectáculo de participación pasiva,

con misas, confesiones, procesión, etcétera. Estamos frente a una fiesta oficial, que más que subversiva, nos está recordando constantemente el orden social, el deber ser, el “semblante deseable del cristiano del nuevo milenio”. Una de las funciones socioculturales de la festividad, consiste en ofrecer una garantía simbólica de bienestar anual para el devoto que asiste, que paga una manda, que participa del acontecer colectivo. La señora Mery nos cuenta de que se trata todo esto: “Más que nada es como lo que hicieron las personas anteriores, como las tradiciones, todos los años y más que nada el hecho de venir da la impresión que es mejor, es como una fe que la persona tiene, entonces el hecho de venir para uno significa bien” (Mery. Yumbel. 19 de enero del 2001). Esa garantía de bienestar y certeza que el sistema económico imperante no ofrece, sino que más bien priva de ello, puede ser encontrado en el ámbito de lo sagrado, en la devoción y creencia en la ayuda que puede tramitar el Santo ante Dios. Al finalizar las entrevistas caminamos de regreso a Yumbel pueblo. Cuando nos acercábamos a Yumbel, a unas 15 cuadras de distancia del Campo de Oración, nos percatamos que una señora de unos 70 años de edad iba caminando descalza. Le hacía compañía otra mujer que no iba descalza.

Decidimos seguirlas, una vez que arribamos al Campo de Oración, nos sentamos en la última corrida de sillas, contigua a la pasarela por donde se arrastran los devotos de rodillas para pagar sus mandas. Las dos señoras se sentaron en la fila inmediatamente anterior a la de nosotras, la señora que venía descalza se quejó de dolor de pies y le dijo a su acompañante: “Voy a descansar un poco antes de pagar la manda”. No transcurrieron más allá de 30 segundos cuando dijo: “Mejor voy al tiro a pagar la manda para quedar libre al tiro”. Se puso de pie, se acercó a la pasarela, levantó su vestido por sobre la altura de sus rodillas, se hincó y comenzó a avanzar lentamente hacia el altar buscando apoyo en la cuerda a su derecha. Tardó unos cinco minutos en llegar al altar, una vez situada frente a la reja se persigno, poniéndose de pie, se aproximó de regreso a su acompañante y le dijo: “Ya pagué la manda, cumplí. Vamos a tomar el bus”. Se marcharon. Luego de ella se acercó un niño de unos 13 años aproximadamente, lo acompañaba su madre, quien le ayudo a encender cuatro velas. Una vez que las acomodó entre sus manos se arrodilló el niño con una mueca de risa en su rostro. Avanzó de manera muy rápida hacia el altar, al llegar ala

meta. inmediatamente se puso de pie sin persignarse, y se dirigió hacia su izquierda en donde se ubican las parrillas para colocar velas. Lo perdimos de vista.

La siguiente persona que se preparaba para avanzar de rodillas, era un señor, quien iba acompañado de su pareja y un hijo pequeño de unos dos años de edad. El hombre encendió una vela y tomó la mano de su hijo para que éste avanzara de pie a su lado. Se detuvo y sacó un jockey que llevaba puesto su hijo, entregándoselo a su madre quien observaba de cerca, manteniéndose por fuera de las cuerdas de la pasarela. Luego el niño se arrodilló imitando la conducta de su padre. Éste último lo puso de pie, diciéndole: “Usted no”, el pequeño corrió a los brazos de su madre. El hombre continuo su trayecto solo, y casi al llegar al altar una niña pequeña de unos cuatro años se votó al suelo y comenzó a imitarle, otro niño, riendo la tomó en brazos y se la llevó de la pasarela. El hombre luego de varias interrupciones, llegó a su meta, el altar. Se persignó, permaneció un momento en el lugar en silencio, luego se reunió con su familia que lo esperaba sentada. Éste tipo de conducta se observó durante todo el día en el Campo de Oración.

1.4. Día 4: Sábado 20 de Enero

DÍA DE FIESTA, DÍA DE PROCESIÓN

Hoy es el día principal y culmine de la festividad de San Sebastián, razón por la cuál, decidimos trasladarnos a “Yumbel Estación” a observar el pago de mandas. Allí nos encontramos con una oficina de ferrocarriles del Estado. Nuestra visita al lugar estaba motivada principalmente por alguna información que leímos en los diarios, que relataba un tipo tradicional de manda que consiste en viajar en tren hacia “Yumbel Estación” y caminar hasta “Yumbel Pueblo” con destino al Campo de Oración. Cuando llegamos a la Estación, pudimos constatar que el servicio de trenes solo se reactiva con ocasión de las festividades de San Sebastián, en dos épocas del año, una el 19, 20 y 21 de enero; la otra el 19, 20 y 21 de marzo. Estas últimas fechas corresponden a lo que la gente denomina “el 20 chico” y se dice que es la ocasión en que mayoritariamente asisten campesinos a agradecer por las cosechas.

Para nuestra sorpresa no encontramos gente en la Estación, sin embargo, otro objetivo de nuestra visita al lugar era realizar el trayecto de regreso a pie, que llevan a cabo los peregrinos que ejecutan esa manda. Además de observar a los devotos que nos encontramos realizando el camino.

En el trayecto pudimos apreciar algunos peregrinos, aunque bastante menos de lo que suponíamos tendrían que haber; dado que se trata del día culmine de la festividad. Algunos caminaban descalzos, otros vestían de rojo y amarillo (colores del Santo), otros llevaban velas encendidos entre sus manos, sin embargo, la mayoría simplemente caminaba.

Otro punto de interés nuestro, lo constituía el paraje del río; en donde los diarios hablaban de la presencia de “millares” de peregrinos acampando. Nosotras solo pudimos observar un poco más de un centenar de bañistas en el río, situación que el día anterior no se observó, pues no había más allá de una decena de carpas. Tuvimos la impresión que en su mayoría no se trataba de peregrinos, sino de veraneantes, pues coincidía que estábamos en fin de semana, días que la gente aprovecha para dar paseos con la familia. Nuestro recorrido se prolongó hasta la hora de almuerzo.

Llegamos de regreso a almorzar al lugar donde estábamos arrendando una pieza para alojarnos durante nuestra estadía en Yumbel. Nos encontramos con unos recién llegados vecinos de pieza. Se trataba de un matrimonio de devotos provenientes de Argentina. Entablamos conversación y accedieron a una entrevista que constituyó la última que realizamos en nuestra estadía en terreno.

A lo largo de la conversación surgieron una serie de temas, en uno de ellos apareció la idea de una religión de ciclo anual: “Yo no soy de estar todos los días en la iglesia, te das cuenta, pero más te diría que mi casa la transformo en una iglesia doméstica, porque yo hablo con San Sebastián como estoy hablando con vos, hablo con nuestro Padre Celestial como estoy hablando con ustedes, si Dios donde vos estás estoy yo”. (Antonio. Yumbel. 20 de enero del 2001).

En la entrevista quedó claramente establecida la importancia del cumplimiento no solo de las promesas hechas al santo, sino que de cualquier promesa en la vida: “Bueno yo no sé, depende de la conciencia de cada uno, porque eso va tanto por tu conciencia como, es decir, tu prometes algo como uno le promete a su marido o a sus hijos algo y tu fallas, cómo se siente uno, mal...espiritualmente te sientes miserable ante él”. (Peya. Yumbel. 20 de enero del 2001).

En relación a sus impresiones acerca de la fiesta nos dijeron:

“-A mi lo que más me conmueve es ver tanto discapacitado, impresionante, a eso de las dos, tres de la mañana vos caminas y se siente como un eco acá en los oídos: “Por favor me da una monedita”, “Ayúdeme soy discapacitado” y te queda por un rato largo, yo llego allá (Argentina) y les comento.

-Y te quedas con una pena una tristeza, porque decís, no podes ayudar a todos.

-Que ganas de sacar plata y que fuera de todos, toma, toma! Porque realmente lo necesitan, personas sin pierna, personas sin brazo” (Antonio y Peya. Yumbel. 20 de enero del 2001).

Después de la entrevista debimos aguardar el acto principal de toda fiesta religiosa, conocido con el nombre de **Procesión**. El acto constituye principalmente, un paseo del Santo en andas por un recorrido predeterminado y repetido todos los años de la misma forma ritual.



La procesión se realiza el mismo día del Santo Patrono, como acto culmine o clímax de la fiesta religiosa. En Yumbel la procesión tuvo su inicio a las 5:15 de la tarde. Se instaló la

cripta de vidrio, con la imagen de San Sebastián en su interior, sobre una carreta; esta era empujada por seis hombres de 40 a 60 años de edad. La imagen es tradicionalmente escoltada por el clero, donde primero desfilan seminaristas, luego sacerdotes, el párroco de Yumbel y finalmente el Obispo de Concepción. El carro es escoltado por ocho caballos y sus jinetes, que rodean la carreta con el fin de proteger la imagen del Santo. El recorrido de la procesión comprende tres manzanas y se inicia en el Campo de Oración, lugar donde se encuentra la imagen. Sale hacia las calles del pueblo, rodea la plaza, sin embargo, continúa dos cuadras más allá de la plaza antes de dar la vuelta a la redonda y dirigirse de regreso; pero esta vez ingresando a la iglesia.

Las personas asistentes observan la procesión desde las veredas de las calles involucradas, el número de personas que siguen la imagen en su recorrido no es considerable en relación al total de las personas que se encuentran en el pueblo durante la festividad. Algunos de los devotos que siguen la procesión visten los colores del santo; rojo y amarillo, otros llevan velas encendidas en sus manos, algunos llevan espigas de trigo sobre alzadas sobre sus cabezas dirigiéndolas hacia la imagen, otros caminan descalzos y la mayoría simplemente camina acompañando la imagen de San Sebastián en su recorrido.

Se oye repicar de campanas, la gente grita con volumen moderado y con sobriedad: “Viva San Sebastián”. La procesión se prolongó durante una hora aproximadamente.

Éste acto no siempre ha sido tan sobrio y moderado: “El acto de la procesión no siempre se ha llevado a cabo con toda pasividad, no hace mucho en Yumbel hubo un inusual incidente que marcó la historia de éste tradicional acto: “Un final radicalmente distinto al de otras fechas tuvo ayer la festividad de San Sebastián, cuando unos tres mil fieles protagonizaron nuevas manifestaciones en abierto rechazo al Párroco del Santuario, Pedro Tapia, las que finalizaron con un hecho inusual en la historia yumbelina: la procesión final con escolta de carabineros y sin ningún representante eclesiástico.

Las dificultades se vieron pasadas las 17 horas, cuando estaba programada la última Eucaristía y la procesión para el retorno de la imagen del Santo al altar de la parroquia local.

Una lluvia de rechiflas, abucheos y gritos de yumbelinos y peregrinos, intentó impedir que el desfile fuera presidido por el Párroco, quién es el centro de las críticas por la intención eclesiástica de trasladar el Campo de Oración a las afueras de Yumbel. En medio de la protesta, el Arzobispo Antonio Moreno hizo uso de la palabra y, a través de los alta voces, solicitó tranquilidad a los fieles. Confirmando su apoyo irrestricto al sacerdote, señaló que: “si rechazan a Tapia como Párroco, me rechazan a mi como Arzobispo”, al tiempo que estableció claramente “sin Tapia no habrá procesión”, comunicando a los presentes a retirarse a sus casas. Lejos de aceptar la recomendación, más fueron las personas que llegaron al área céntrica para insistir en realizar la tradicional actividad aún sin sacerdotes y sin la venerada imagen. Tal situación motivó una larga reunión encabezada por el alcalde de la comuna, Raúl Betancur con las autoridades religiosas, donde se determinó realizar la procesión sin miembros de la iglesia, quienes se retiraron a la casa parroquial con fuerte escolta policial. Según se indicó, esa era la única forma de evitar nuevas reacciones violentas por el descontento de la comunidad, tarea que debió evitar un contingente de más de 100 efectivos policiales que permanecieron en el lugar”. (El Sur, Concepción. 21 de enero de 1999).

Ni siquiera una fiesta religiosa tan regulada socio-culturalmente, como lo es la de San Sebastián en Yumbel, se libra de la explosión de un instinto primario como la violencia ante una provocación que viole un ritual tradicional como la procesión: “En esa oportunidad, luego de una larga polémica protagonizada por el Párroco yumbelino, Pedro Tapia, y por representantes de la comunidad, unas tres mil personas intentaron evitar que el sacerdote se llevara la imagen de la iglesia local, lo que obligó a cerrar las puertas del templo y mantener recluidos por un par de horas a las personas que estaban en su interior. Al enterarse de que el sacerdote había trasladado la imagen de madera de cedro por una puerta trasera del recinto eclesiástico, la multitud atacó con piedras los ventanales de la casa parroquial y del instituto San Sebastián, quemando además el vehículo perteneciente al vicario parroquial e intentando quemar un bosque de propiedad de Tapia”. (El Sur, Concepción. 19 de enero del 2000). Todo el malestar de los devotos tiene origen en la molestia provocada por la intención del cura párroco de trasladar el Campo de Oración a un lugar ubicado a 8 kilómetros de Yumbel. Este proyecto no solo perjudica al pueblo de

Yumbel en términos económicos; dado que la municipalidad dejaría de recibir ingresos por arriendo de puestos para el comercio. También se contradice con la creencia popular asociada a la salida de la imagen del Santo fuera de Yumbel: “no se la puede mover ni con yunta de bueyes”.

Los devotos seguían llegando al Campo de Oración, nos impresionó el hecho de que a pesar de la ausencia de la imagen en el altar, esto no fuera un factor que les impidiera seguir pagando sus mandas, arrastrándose de rodillas por la pasarela principal. A las siete de la tarde estaba programada la última misa de la fiesta. Durante el desarrollo de la ceremonia, el cura que presidía la misa solicitó a los devotos presentes lo siguiente: “levantes los signos de la fe para bendecirlos”. Vimos alzadas las manos de los devotos, y entre los aires observamos pequeñas fotos del Santo, velas encendidas y un particular signo que llamó nuestra atención, se trataba de espigas de trigo y pudimos averiguar en un extracto de una entrevista realizada al Párroco Pedro Campos lo siguiente:

“-¿Por qué las misas se hacen con una espiga de trigo?-Es lo que ahora llaman motivaciones hay que darle color a la cosa. Todos necesitamos elementos. Necesitamos que nos hablen y la naturaleza nos habla. Pero nosotros no sabemos apreciar, el mundo va cada día más loco. Como nosotros somos campesinos y el Santo está en plena cosecha, en tiempos de trigo, entonces el mejor adorno es éste, así como en marzo son las parras y los racimos de uva. Así la gente se siente más interpretada. No va a pagar sacos de trigo como voto, pero trae una gavilla y se siente interpretada, porque es un acto de fe. Refleja sus esfuerzos, sus sudores”.(El Sur, Concepción. 22 de enero de 1984).

El signo de la espiga de trigo, se apoya en el hecho de que asiste y ha asistido tradicionalmente mucho campesino a la festividad de San Sebastián. Además se tendería a asociar la espiga con la abundancia de comida, es decir, una de las preocupaciones centrales de las clases populares: no pasar hambre.

“Hombres de campo con sus espigas de trigo en alto recibieron con su sencillez característica la bendición impartida por el pastor. Posteriormente, los fieles sacaban pequeñas espigas amarradas con una cinta con los colores rojos y amarillos de San

Sebastián para llevarlos a sus casas. La creencia popular dice que la presencia de ellas en el hogar ayuda para que nunca falte pan”. (El Sur, Concepción. 21 enero de 1988).

Este tipo de información se suma a una serie de relatos de los devotos y observaciones de terreno que llevan a pensar la fiesta religiosa como una enorme fuente de toda clase de certidumbres y seguridad en ámbitos de la vida en que en la vida cotidiana no hay certezas. Hay que dejar claramente establecido que el concepto de certeza varía según cambie la mentalidad y condiciones sociales, culturales y económicas de quién recurre al Santo. Sin embargo, en el mundo actual, las certezas respecto al trabajo y el acceso a atención médica, a educación y a aspectos de todos los ámbitos de la vida no son definitivas para nadie.

El Párroco Pedro Campos se refiere en cierto sentido al tema en cuestión:

“-¿Cómo cree que van a estar las donaciones éste año?

-El Santo refleja perfectamente la vida humana. Cuando hay angustias la gente llega más a pedir aliento, esperanzas. Cuando hay holgura económica la gente puede venir, pero el dinero no es finalmente el que ordena las cosas”: (El Sur, Concepción. 22 de enero de 1984).

Estaríamos ante períodos en que las incertezas se perciben con más claridad, por tanto aflora la angustia y hasta el hombre que se declara no religioso puede comenzar a creer en la necesidad de un milagro (la pérdida del trabajo, el asomo de la muerte, enfermedades etcétera).

1.5. Día 5: Domingo 21 de Enero

LA RETIRADA DEL LUGAR

Son las 7:30 de la mañana y la mayoría de los locales comerciales instalados en la calle están atendiendo al público. Hay mucha gente transitando en las vías del pueblo. El clima sufrió un cambio muy brusco, del día asoleado de ayer, hoy amaneció un cielo totalmente nublado y una débil llovizna, la temperatura bajo bruscamente en comparación a los otros días, pero eso no impide a las personas pasearse por las calles.

La plaza a esta hora está convertida en un gran dormitorio donde se puede ver durmiendo desde guaguas pequeñitas a personas de avanzada edad, cubiertas con frazadas y bajo improvisados techos de nylon y cartón.

Las calles se encuentran muy sucias, pero los camiones recolectores de basura municipal comienzan a hacer sus labores como a las 8:00 hrs. Las calles que rodean el Campo de Oración están completamente llenas de gente mendigando, ancianos, niños, personas invalidas y personas jóvenes aparentemente sanas estiran sus manos esperando que alguien deposite algunas monedas en ellas.

Algunos comerciantes ambulantes se pasean dentro de esta muchedumbre, ofreciendo imágenes del Santo, tanto de yeso como de papel, a precios inferiores de los otros días, según ellos rematando los artículos. En la entrada del Campo de Oración es posible escuchar la música sound que viene de los puesto de la feria a una cuadra de distancia. Los hombres jóvenes que cuidan el ingreso de las personas al Campo de Oración están constantemente impidiéndole la entrada a los mendigos y a niños pequeños que venden espigas y velas y quieren ingresar al recinto.

El Campo de Oración se encuentra bastante lleno, no se celebra misa, pero todos mantienen una actitud de recogimiento. También hay un gran número de devotos pagando manda de rodillas con velas en las manos a pesar que la imagen del Santo fue devuelta a la iglesia, la que a esta hora permanece cerrada al público.

A las 9:30 de la mañana el número de personas en el Campo de Oración no ha disminuido. A esta hora el comercio está abierto en su totalidad. Fuimos a comprar los pasajes para retirarnos de Yumbel, pero frente a la masiva retirada de peregrinos tuvimos que esperar la salida de dos buses antes de poder encontrar puestos disponibles. El precio de los pasajes es considerablemente mayor a días previos a la festividad.

Una vez tomado el bus pudimos ver en el camino a Yumbel Estación a peregrinos pagando la manda caminando y muchas personas durmiendo a orillas del camino. Los buses y micros de recorridos especiales (Yumbel- Cabrero; Yumbel- Santa Bárbara; Yumbel- Chillán; Yumbel- Los Ángeles, etc.) transitan en ambas pistas de la carretera.

2. LAS MANDAS EN LA FIESTA DE SAN SEBASTIÁN DE YUMBEL

Dada la amplitud del fenómeno de la fiesta religiosa, decidimos centrar nuestra atención en un ritual muy común y masivo que se practica en las celebraciones de Santos Patronos. Nos referimos al acto que se denomina “manda” o promesa. Básicamente lo entenderemos como un compromiso a ser cumplido en el que se formula una petición al Santo, se recibe ese don y se devuelve un gesto de agradecimiento al Santo mediante una devolución o pago previamente definido por el devoto.

Tres son las fuentes de donde obtuvimos datos en relación con las mandas de la fiesta de San Sebastián. Primero tuvimos acceso a fuentes secundarias de diarios en que se describían aspectos asociados a las mandas. En segundo lugar, pudimos observar la ritualización y tipos de mandas en el terreno mismo y tercero, accedimos al cómo algunos devotos significan el concepto de manda, mediante la realización de entrevistas. Como se puede observar, intentamos de trabajar con una amplia gama de información, dado que se trata de una descripción etnográfica. Para aproximarnos a una comprensión del sentido de las mandas, participamos en la festividad de San Sebastián, viendo así lo que pasaba, escuchando lo que se decía y preguntando cosas en relación con el tema de las mandas.

Encontramos una definición del concepto de manda en uno de los diarios revisados que decía lo siguiente: “Las “mandas” –de mandar, compromiso que debe ser cumplido con el Santo que cumplió- son el objeto principal de ésta peregrinación” (El Sur, Concepción. 21 de enero de 1964).

Por lo tanto la manda implica el establecimiento de una relación recíproca entre la figura del Santo y un devoto determinado. En esta relación, el devoto peticona una cosa y ofrece

algo a cambio, formulándolo en términos de una promesa, algo que debe ser cumplido para cerrar el circuito de equilibrio y así poder seguir pidiendo.

Los devotos también nos ofrecieron interesantes definiciones de lo que entendían por una manda y algunos de los aspectos que involucran:

“La manda es lo que se promete al Santo cuando se le pide alguna cosa”. (Inés. Yumbel. 17 de enero del 2001).

“Me ha cumplido el Santo siempre que hemos tenido para cumplir”. (Rosa. Yumbel. 18 de enero del 2001).

“Las mandas son peticiones que uno hace, no sea solamente a San Sebastián, sino a cualquier Santo que uno considere que es devoto, por ejemplo hoy en día está Sor Teresita de Los Andes”. (Francisco. Yumbel. 18 de enero del 2001).

“Las mandas para mi son, las cosas que uno hace y uno pide al Santo y el santo se lo concede, entonces por concederlo eso la gente viene a pagar su manda, yo dentro del rezo prometo vestirme por un año de San Sebastián”. (Manuel. Yumbel. 19 de Enero del 2001).

“Las mandas es, yo creo que es la promesa que uno le hace”. (Delita. Yumbel. 18 de enero del 2001).

“Bueno, la manda es algo que tu le pides para tu ayuda, entiendes, por enfermedades, por trabajo, o por lo que tu necesites y si tú logras se lo pides a él y tu lo logras y lógicamente tienes que cumplir con lo que le prometiste, porque uno promete algo para poder recibir algo, entiendes” (Peya. Yumbel. 20 de enero del 2001).

“-¿Usted ha hecho una manda a San Sebastián?

-No, no.

-¿Y por qué no?

-Porque no me ha sido necesario todavía, no me ha ido bien pero tampoco me ha ido mal, no he tenido la necesidad”.(Manuel. Yumbel. 19 de enero del 2001).

Podemos rescatar una serie de elementos de éste conjunto de definiciones. Primero, que las mandas responden a una necesidad o carencia que requiere de un apoyo sobrenatural para concretarse terrenalmente. En segundo lugar, corresponde a una petición hecha por una persona devota hacia la figura del Santo de su devoción. Es decir, devoto es la persona que

crea en el Santo y en la eficacia de éste para realizar el cumplimiento de sus peticiones. En tercer lugar, las mandas inician un circuito de relación de reciprocidad entre el devoto y el Santo dado que la petición no se hace jamás sin ofrecer algo a cambio por la donación que hace el Santo. El devoto pide, recibe y devuelve; el Santo da y recibe a su vez. En cuarto lugar, la no devolución de un favor recibido de parte del Santo encierra una serie de peligros para el devoto que no cumple con su promesa. Se dice que así como el Santo protege al que cumple su promesa; también castiga a quién no cumple y no cierra el circuito de reciprocidad. Algunos testimonios dan cuenta de éstos peligros:

“Elba Vidal vino con su familia desde Negrete, sentada en los jardines del Santuario almorzando comenta: “vengo todos los años. Como sea llevo hasta San Sebastián. El Santo es tan milagroso cuando uno viene, lo que le pidan lo da. Un año que no pude venir, me trató un poco duro, por eso nunca más he faltado”. (El Sur, Concepción. 21 de enero de 1985).

Algunos devotos opinan en relación con los potenciales peligros que encierra el no-cumplimiento de una manda:

“Un Santo que le cumple lo que uno le pide y si uno no viene a, como le dijera, a pagar lo que uno le prometió eh...bueno uno queda con su conciencia mal. Piensa después que cualquier cosa que le sale mal le hecha la culpa al Santo por no haber cumplido la promesa”. (Rosa. Yumbel 18 de enero del 2001).

Aquí aparece el tema del cargo de conciencia que estaría muy vinculado a la noción de “culpa” muy bien introducida por el catolicismo.

Continuamos indagando con la siguiente pregunta:

“y ¿qué puede ocurrir si alguien no cumple con lo que le prometió al Santo?”.

“Bueno, pueden venir tantas cosas, pueden sucederte tantas cosas, una enfermedad, uno siempre lo atribuye a eso, porque no cumplió su promesa”.(Ibíd.)

“Dicen, según lo que dice la gente no sé, que le va mal durante el año ese tipo de cosas he escuchado yo” (Manuel. Yumbel. 19 de enero del 2001).

“San Sebastián es un Santo muy cobrador, o sea si uno le hace una manda y no se la paga en los plazos que esta estipulado rápidamente empieza a apretar” (Francisco. Yumbel. 18 de enero del 2001).

“O sea el comentario más que nada que dice la gente, que dicen que si no se cumple la manda eh...Dios o San Sebastián lo puede castigar en algo, en otra cosa peor” (Delita. Yumbel. 18 de enero del 2001).

La existencia de un potencial peligro en la falta de cumplimiento de la promesa demuestra la asimetría existente en la relación devoto-santo dado que este último se encuentra en una posición privilegiada con relación al devoto, lo cual aumenta la necesidad de una devolución estricta y altamente regulada.

Para otorgar un buen ejemplo de la claridad que existe en los términos del intercambio, reproducimos acá extractos de cartas a San Sebastián que demuestran como son explícitamente definidas algunas mandas. No vemos ambigüedades en la definición de estos términos de intercambio en las mandas hechas a San Sebastián:

- “Páguese E° 200 de manda, ir descalza, E° 130 por velas y todo el sacrificio es para que me ayudes y yo ayudar a mi mamita”.
- “Glorioso San Sebastián te pido tu protección para que me vaya bien en mi trabajo y pueda arrendar un negocio. Que la señora Mercedes no pase enojada conmigo y no me pida la pieza. Si cumple esta súplica son E° 200, ir descalza ida y vuelta a Yumbel”.
- “Santo bendito y milagroso, confío en que Dios te dará permiso para que me hagas el milagro de que mi hijo vuelva arrepentido”.
- “Padre San Sebastián le envío E° 100, porque mi nieta Susanita enferma de los ojitos, está recibiendo tratamiento y no será operada, como yo se lo pedí. Acompaño E° 5 de mi comadre María, para que logre salir con los trámites de la muerte de su marido”. (El Sur, Concepción. 19 de enero de 1975)

2.1. DE LO QUE SE PIDE Y DE LO QUE NO SE PUEDE PEDIR

A San Sebastián se le puede pedir todo tipo de cosas funcionales a la subsistencia económica y de vida, se le pide bienestar y certeza ante el hambre, el frío, la enfermedad y la muerte; por eso creemos que las mandas más comunes tienen relación con peticiones de salud, trabajo y bienestar. Una devota lo ilustra de la siguiente manera:

“-¿Y qué tipo de cosas se le piden al Santo?

-Bueno, se le pide salud, lo principal es la salud, el trabajo, que le vaya bien dentro del año, que a uno no le falte nada en su hogar ni en caso de enfermedad”. (Rosa. Yumbel. 18 de enero del 2001).

Las peticiones al Santo carecen de todo sentido de ambición, la gente pide lo que en rigor son sus derechos humanos, son peticiones estrechamente vinculadas con la esfera de la subsistencia y del bienestar de los seres queridos, es decir, hay dos palabras que resumen el espíritu de las mandas: pan y felicidad.

También hay peticiones no a lugar, los devotos opinan ante la pregunta:

“-¿ Y hay cosas que no se pueden pedir?

- Cosas, por ejemplo el Loto”. (René, Yumbel. 18 de enero del 2001).

“- ¿Qué cosas, por ejemplo usted no le pediría?

- Puta; que mañana me vea por ahí y debajo de un árbol que él sepa y yo voy a buscar una plata que me de él, claro poh, cómo voy a pedir una estupidez”.(Juan Carlos, Yumbel. 18 de enero del 2001).

“Nunca le voy a pedir riquezas al Santo, porque eso no sería justo, una sola, teniendo el trabajo, entonces se va haciendo el camino, va teniendo lo que quiere y va teniendo salud que es lo más importante, porque a veces de nada le vale tener plata si no tiene salud, lo más importante es la salud y el trabajo”. (Rosa, Yumbel, 18 de enero del 2001).

Podría pensarse que dado el nivel socioeconómico bajo de la mayoría de la gente que asiste a la fiesta, sus peticiones tendrían que estar cargadas de ambición. Sin embargo, no es así y creemos que la manda son un medio muy eficaz que tienen estas personas de acceder a

recursos sin ver herido su honor. Este comentario lo relacionamos con el hecho de que el enfoque para tratar la pobreza es básicamente asistencialista y paternalista, es caridad, y la caridad daña el honor, pues no supone un retorno.

De ahí que deseamos interpretar con todo su peso el dicho “pobre, pero digno”. El pobre que recibe ayuda pierde su orgullo y el que da se gana su espacio en el cielo.

La manda permite al devoto humilde acceder un intercambio que no daña su orgullo, y que le permite conservar ese Don tanpreciado e íntimo, que es el orgullo y la dignidad, ambos parte del honor de un sujeto y de su estimación de si mismo y la estimación que hace de él la sociedad.

2.2. LAS MANDAS MÁS RECURRENTE

Los más típicos observados y oídos en Yumbel fueron:

1. Asistir a la fiesta.
2. Depositar dinero en las arcas de la iglesia.
3. Donar velas.
4. Caminar desde algún lugar hacia el Santuario (peregrinar).
5. Caminar descalzo.
6. Arrastrarse de rodillas.
7. Vestirse con los colores de San Sebastián: rojo y amarillo.
8. Repartir dinero a los mendigos.
9. Ir de por vida a la fiesta.

Las formas de pagar una manda son múltiples y diversas, sin embargo, las enumeradas más arriba son las más recurrentes. Para otorgar algunos ejemplos ofrecemos los siguientes fragmentos de entrevistas:

“Una de las mandas curiosas: la de un propietario de taxi bus de la línea Renca Paradero 15 de la capital. Consistió en trasladar a peregrinos entre Yumbel Estación y el Santuario. La

maquina portaba grandes letreros con la leyenda: "traslado gratis por manda".(El Sur. Concepción, 21 enero 1980).

Obsérvese la juventud de los devotos de la manda que sigue:

"Carlos y Juan, dos lolos de 17 años, le pidieron a San Sebastián que les ayudara para que les fuera bien en los estudios. Terminaron bien el año, por lo cual vinieron al Santuario a pagar su manda".(El Sur. Concepción, 21 de enero 1982).

Los devotos nos hablan de sus mandas más típicas:

"uno le puede prometer al Santo venir a San Sebastián y traerle un paquete de velas o dar un par de monedas". (Rosa. Yumbel. 18 de enero del 2001).

"-¿Y cuáles son las mandas más típicas acá?

-Caminar de la estación, la de rodillas, las velas y el dinero". (Ibíd.).

"-¿Oiga y en general cómo se pagan las mandas?

-Bueno, hay hartas formas de pagarlas, o sea si uno la hace, bueno digamos del punto de vista que se pide con fe, pero hay gente que paga dinero, hay otros que la pagan de rodillas, caminando, otras personas que solamente llegan al templo por intermedio de vehículos, o sea lo importante de la manda es pagarla, no importa como uno llegue donde el Santo, pero hay que pagarla." (Francisco. Yumbel. 18 de enero del 2001).

"-Mi mamá venía y juntaba todas las monedas que ella podía juntar por todo un año.

-¿Y esa era la manda?

-Sí, pero ella no se la entregaba al Santo, ella se la entregaba a todas las personas que estaban afuera inválidas". (Mery. Yumbel. 19 de enero del 2001).

"Algunas personas le prenden velas, le rezan rosario y yo hice la manda de ponerme el vestido todo el mes de enero, desde el primero de enero hasta el treinta y uno". (Delita. 18 de enero del 2001).

Volvemos a encontrarnos con el aspecto más importante dentro del ritual de la manda: Pagar, devolver el don recibido por el Santo.

2.3. TESTIMONIOS DE MANDAS AL PASAR DE LA HISTORIA

Nos parece importante no olvidar el carácter histórico que ha tenido el ritual de la manda en sí y para algunos devotos; es el caso de las mandas hechas para toda la vida.

Aquí ofrecemos un par de ejemplos:

“Vengo molida, caminamos toda la tarde y la noche para llegar a Yumbel. Partimos de Los Ángeles a las tres y media de la tarde y llegamos aquí a las ocho. Esta frase resume un viaje a pie desde la capital del Bío Bío hasta el Santuario de San Sebastián para pagar “una manda”. El trayecto de 62 kilómetros lo hicieron José Heriberto Navarrete (el mayor de todos), Adolfo Echaurren, Lidia Guerrero, Verónica Navarrete, Germán Lezán, Luis Pastenes, Nieves San Martín y Verónica Álvarez Lagos. Todos a excepción de José Heriberto Navarrete son estudiantes.

Llegaron a Yumbel para pagar diferentes mandas. En su mayoría “para salir bien en los exámenes de fin de año”. El mayor, José Heriberto, estaba en deuda con San Sebastián por mejorar a un hijito enfermo. Así cada uno de éstos caminantes tenía su motivo para cubrir a pie los 62 kilómetros de Los Ángeles hasta Yumbel. Llegaron cansados, los pies ampollados y “hasta con un poco de hambre y sueño”.(El Sur. Concepción. 21 de enero de 1968).

Cabe señalar que en la búsqueda de noticias acerca de la fiesta, fueron muy escasos los artículos de diario que pusieran el énfasis en la descripción de mandas. Había una marcada tendencia de asociar las mandas al mero acto de pagar sumas de dinero y depositarlas en las alcancías de la casa parroquial. La siguiente es la única descripción detallada de una manda realizada por un devota, encontrada en la revisión de diarios, y se titula de la siguiente manera:

“Cincuenta años pagando una Manda.

La ciudad de Valdivia no está lejos, pero para una anciana de 86 años, que en sus bolsillos tiene nada más que 50 Escudos, cada kilómetro se multiplica, cada arruga de su rostro se

hace más profunda, mientras el carro de “segunda” la trae por quincuagésima vez a Yumbel a pagar una manda.

Durante 50 años Dorasila viuda de Sandoval llega a éste pueblo a cumplir una promesa:

“Yo fui casada, y a los pocos años me empecé a quedar paralítica. Un día en el campo le hice una manda a San Sebastián. Quería tener un hijo aunque después me muriera...Dorasila viuda de Sandoval llegó el 11 de enero a Yumbel, obviamente la manda se cumplió y la anciana por quincuagésima vez llega anticipadamente a Yumbel con el fin de concurrir “a la novena”, según dijo la viejecita lleva un vestido con los colores del Santo, se confunde entre los miles de peregrinos que ya se encuentran en el pueblo. “Tengo que venir hasta que muera. Me quedan pocas fuerzas y tengo poca plata pero este otro año voy a volver”. La mujer no tiene los medios para subsistir, razón por la cual, pide limosnas en la puerta de la iglesia parroquial de Yumbel. “Tengo diez mil pesos para volver y cuando terminen las fiestas creo que voy a juntar los cincuenta que necesito. No soy asegurada y mi única hija también es pobre como yo”. Dorasila recuerda que “antes nos demorábamos como cinco días para llegar y lo único que había era un tren que venía con gente hasta arriba del techo. De la estación había que venirse a pie y eso era pura arena. Algunas viejas como yo llegaban con los pies llenos de sangre y se desmayaban con el calor. Otros tenían la manda de venirse de rodillas y salía de amanecida. Dicen que muchos se murieron, pero yo no vi ninguno”. La anciana recuerda también que entonces el pueblo de Yumbel “era una sola calle no más. Todo lo que ahora hay aquí se lo deben al Santo”. Sus 86 años no han sido impedimento para que la viejecita vuelva a cumplir con su manda. ¿Qué razones existen para que miles de personas como Dorasila viuda de Sandoval, lleguen con sacrificios sobre humanos a Yumbel. La respuesta la da el Padre Yáñez Párroco del pueblo: “la gente llega impulsada por la religiosidad y la fe. El problema es cuando falta uno de esos elementos, porque la religiosidad sin fe es superstición y fe sin religiosidad es abulia”. El sacerdote aclara “el fenómeno que se produce en Yumbel es demasiado complejo, seguramente si sociólogos, psicólogos, antropólogos y teólogos analizaran el fenómeno no obtendrían una respuesta concreta”. (El Sur, Concepción. 19 de enero de 1969).

2.4. A QUIÉN SE LE HACE LA MANDA. DE LA RELACIÓN CON SAN SEBASTIÁN

En todos los casos que observamos, las mandas se dirigen a la figura del Santo objeto de devoción. Sin embargo, no en todas partes se visualiza a los Santos de la misma manera.

La manda genera una relación con el Santo y este vínculo tiene características que pueden ser deducidas del lenguaje que se utiliza para referirse al Santo, de la actitud que se adopta frente a él y de como es visto o significado el Santo.

Primero, se puede señalar que no existe ningún “apodo” o nombre con que se refieran de manera más íntima y cariñosa para nombrar a San Sebastián. Simplemente el medio de comunicación por excelencia lo constituye la Oración, y se refieren de manera unánime a él, como el Santo o San Sebastián.

Cuando consultamos al respecto obtuvimos respuestas como la siguiente:

“-¿Ustedes le dice San Sebastián no más, o le tienen algún nombre de cariño?

-Ah claro, gracias San Sebastián porque nos ha ido bien y, en cualquier cosa que nos puedas ayudar”. (Rosa. Yumbel. 18 de enero del 2001).

El medio para establecer la relación es la Oración. Ante la pregunta, ¿cómo se relaciona usted con San Sebastián? Obtuvimos las siguientes respuestas:

“A través de Oraciones, eso es a través de Oraciones se relaciona uno”. (René. Yumbel. 18 de enero del 2001).

“Por medio de la Oración, orándole y pidiéndole”. (Peya. Yumbel. 20 de enero del 2001).

Además, San Sebastián es visto como una fuente de recursos, cuando surge una necesidad se recurre a él, cuando preguntamos:

“-¿Después de la fiesta usted se mantiene vinculado con San Sebastián?

-Sí, a veces.

-¿Y cómo?

-A veces cuando uno necesita algo le pide a San Sebastián.”. (Rosa. Yumbel. 18 de enero del 2001). La relación con San Sebastián muchas veces se sustenta en la necesidad de formular una petición.

Se le atribuyen una serie de características al Santo, una de ellas es que es visto como castigador si no se le cumple. Además algunos devotos, aunque los menos, saben algo de su historia, y que luchó por difundir el cristianismo. También es reconocido como milagroso:

“-¿Cómo es San Sebastián, qué características tiene él como Santo?

-Bueno, que es un Santo milagroso, o sea que a medida que uno le pide y le cumple, el Santo cumple”. (Francisco. Yumbel. 18 de enero 2001).

Resumiendo sus características como Santo y ofreciendo algunas citas, es considerado: Milagroso, cumplidor, castigador, defensor del cristianismo, intermediario ante Dios; sin embargo, no es humanizado, sino que es visto como una imagen:

“-¿cómo es San Sebastián, cómo lo ve usted como Santo?

-Bueno San Sebastián es la imagen más que nada, él está en el cielo, como la Virgen, igual son imágenes de madera yo creo ¿o no? o sea yo lo veo, es de madera porque yo siempre lo he tocado, o sea uno lo toca así, no sé como se llama el material que tiene, pero yo lo veo hermoso”. (Delita. Yumbel. 18 de enero del 2001).

Como defensor del cristianismo:

“Bueno, yo poco sé de la historia, pero lo que me han contado es que luchó mucho por la religión, por Dios”. (Peya. Yumbel. 20 de enero del 2001).

Como intermediario ante Dios:

“San Sebastián es un intermediario hacia Dios, lógico, porque no le pides a él, pero tal vez el intercede por vos ante Dios, porque él está más cerca que nosotros, viste”. (Peya. Yumbel. 20 de enero del 2001).

3. EL SACRIFICIO EN LA MANDA O LA MANDA COMO SACRIFICIO

Aquí recogimos algunas opiniones de los devotos acerca de lo que interpretan como sacrificios.

Como un Don de agradecimiento:

“En rueda, un grupo de personas toma mate y comenta la jornada. Un hombre se arrepiente de haber ido ese día, que hay mucha gente y que el chiquillo casi se asfixió. La mujer contesta que hay que hacer el sacrificio, ya que el Santo hizo aparecer el buey que se les había perdido la semana anterior”.(El Sur, Concepción. 21 de enero de 1965).

“Partimos de Concepción el miércoles como a las once de la noche y llegamos a Yumbel a las dos de la mañana del viernes. Fueron 21 horas caminando y seis de sueño. Es la segunda vez que hacemos el sacrificio por San Sebastián como agradecimiento del bienestar de nuestras familias”. Así lo señalan Antonio Pérez y Fernando Torres, dos jóvenes penquistas que cumplieron juntos su “manda”.(El Sur, Concepción. 21 de enero de 1989).

Como dolor en las mandas:

“Significa sacrificio, pero ese sacrificio para uno no es nada, cuando uno las cumple, si uno ni siente, por lo menos esa vez que la hice de rodillas, no me dolieron las rodillas para nada”.(Rosa. Yumbel 18 de enero del 2001).

Como donar un algo:

“Sacrificio, dar algo, lo que yo entiendo, dar algo”(René. Yumbel 18 de enero 2001).

Como equivalente a una manda:

“El sacrificio que uno hace, el de ir de rodillas o el ir de pie, de un lugar a otro por pagar una manda, ese es un sacrificio creo yo, porque yo no lo haría”(Manuel. Yumbel 19 de enero 2001).

Como dar todo por nada a cambio:

“¿Sacrificio? Es a la familia, a los hijos, el sacrificio que uno hace por ellos encuentro yo, es entregar todo por nada”.(Mery. Yumbel 19 de enero del 2001).

Como cumplir:

“¿Sacrificio? Cumplirle al Santo, por ejemplo esto mismo que yo tengo que vestirme con el vestido rojo durante un mes entero, la gente dice que es un sacrificio, pero para mi no lo es porque yo lo hago con tanta fe que para mi es como cualquier otro tipo de color”.(Delita. Yumbel 18 de enero del 2001).

La vida misma como sacrificio:

“¿Sacrificio? Bueno, toda la vida es un sacrificio, porque tu te sacrificas por los hijos, por tu esposo, por la familia, por tu felicidad, eso es sacrificio, luchar por algo”.(Peya. Yumbel 20 de enero del 2001).

Todos estos datos constituyen la materia prima a ser interpretada en nuestra tesis sobre el sistema de mandas en dos fiestas religiosas.

V. DE LA TEORÍA

1. MARCO INTERPRETATIVO PARA AMBAS FIESTAS

Nuestras intenciones detrás del análisis de estas fiestas religiosas están lejos de ambiciones de orden inductivo en las que encontremos las grandes verdades de las fiestas religiosas en su conjunto. Muy por el contrario, y dado que entendemos la antropología como una conversación entre seres humanos, en la que se intercambian significados, sentidos de mundo, clasificaciones de la realidad, pretendemos con todas las modestias que cualquier realidad social, dado su complejidad, requiere, extraer de estas experiencias algunos tipos, analizar sus partes, establecer las posibles relaciones entre ellos, formular algunas clasificaciones generales. Todo esto a partir de un marco de referencia al que tuvimos acceso en una parte de nuestro mundo, el de las ciencias sociales, lo que conocemos como marco teórico. Ambas fiestas se nos presentaron como fenómenos altamente heterogéneos, nos enfrentamos a ellas con interrogantes de todo tipo, tanto morales como antropológicas. Éste capítulo tiene por objeto resolver las últimas.

Nuestra primera preocupación consistió en otorgar un marco de referencia para las fiestas en relación a lo que se ha dicho sobre las experiencias de lo sagrado y de lo profano. Para ello revisamos distintas perspectivas sobre el tema, sin embargo, debemos señalar que la columna vertebral de nuestro marco conceptual en lo que a religión se refiere, está constituido mayoritariamente por la perspectiva de Emile Durkheim. Cabe decir que, en parte, el ejercicio antropológico consiste en relacionar premisas teóricas con hechos de los cuales no nacieron y para los cuales no fueron originalmente diseñadas. Esta situación muchas veces nos llevo a creer que, en ocasiones, estábamos forzando un poco las cosas. Sin embargo, a medida que íbamos avanzando en el desarrollo de nuestro proceso de reflexión comprendimos que parte de nuestro esfuerzo para con una tesis de pre-grado tenía que ser medido en relación con nuestra capacidad de vincular adecuadamente teorías y hechos. La validez que va a tener nuestro marco interpretativo sólo podrá descansar en la eficacia que tenga para dar sentido a los hechos.

El texto que nos ordenó, no solamente una parte de la antropología en nuestras cabezas, sino que nos arrojó múltiples sentidos de las fiestas antes no vistos, fue “Las formas elementales de la vida religiosa”. Seguimos de cerca las observaciones que hace Levi-Strauss sobre la deuda de la antropología para con Durkheim, refiriéndose al recién mencionado texto: “Es que, por primera vez, observaciones etnográficas, metódicamente analizadas y clasificadas, dejaban de aparecer como un montón de curiosidades o de aberraciones, sea como vestigios del pasado, y se procuraba situarlas en el seno de una tipología sistemática de las creencias y de las conductas.”(Levi-Strauss. 1979: 50).

Uno de los objetivos que siempre nos preocupó a la hora de enfrentar la producción de una tesis antropológica era que incorporara un esfuerzo etnográfico, siempre lo pensamos como el método antropológico por excelencia, y nos apenaba la idea que nuestra tesis no lo llegara a incorporar. Levi-Strauss consciente de la relevancia del asunto cita el parecer de Durkheim: “las observaciones de los etnógrafos han sido con frecuencia verdaderas revelaciones que han renovado el estudio de las sociedades humanas”(Ibíd.: 47). Sin duda, la etnografía, es decir, el acceso directo al escenario que se desea observar abre muchas ventanas tanto en el orden de la investigación como en el orden de los cuestionamientos personales provenientes de las inquietudes de cada sujeto que se somete al proceso investigativo, y el como relaciona a este con su vida privada. He ahí uno de los aportes más significativos de la disciplina antropológica, esto es, con su mirada a lo distante, accede al privilegio de la comparación, y es con este ejercicio que pone en plena práctica su sentido crítico, al “poner al hombre entero en tela de juicio en cada uno de sus ejemplos particulares”(Ibíd.:35).

Es así como vamos indagando en la experiencia ajena, a través de nuestras propias nociones de lo que esa experiencia constituye, y esto no ocurre de manera distinta cuando tratamos de traducir la experiencia de lo sagrado en estas fiestas religiosas de Santos. Cuando una de nosotras se declaraba despojada de toda formación religiosa e inclusive “neutral”, la otra construía los objetivos fundamentales de su existencia desde el ámbito de lo sagrado, sin sentirse vinculada, ni menos representada por ninguna religión en particular. Estas dos posturas diferentes frente al tema, determinaron el curso de la investigación y afectaron

principalmente la obtención de los datos. Todas nuestras declaraciones rígidas de principios en relación con la religión, tenían su origen en el manejo de una categoría de religión dura que la vinculaba únicamente a la institución de la Iglesia Católica con su noción de culpa, castigo y una serie de elementos que nos parecían a ambas ajenos a lo que elegiríamos como valores a seguir en términos éticos personales. Esto conducía a una a rechazar toda religiosidad y a la otra a buscar la experiencia de lo sagrado en otros ámbitos lo más lejanos de lo que ofrece la Iglesia Católica. La posibilidad de acceder a la experiencia y participación en fiestas religiosas de Santos nos entregó otra noción de la religión, una bastante más flexible, que permitía la entrada a la diversidad que presentan las experiencias de lo sagrado. Por otro lado, fuimos descubriendo con la ayuda de Durkheim y su búsqueda de los “esenciales” detrás de toda religión, que hay una serie de nociones que forman parte de toda experiencia religiosa, es así como la idea de muerte, la noción de alma, de divino y una serie de otras eran reconocidas por nosotras, independientemente de la presencia o ausencia de una formación religiosa concreta y consciente. Es así como fuimos descubriendo que el asunto era un tanto más complejo y que mucho de lo que nos ocurría y pensábamos operaba en el ámbito inconsciente.

Nos parece necesario, sobretodo desde la antropología, que el primer paso fundamental, es definir la posición del investigador frente al tema, esto es lo que intentamos hacer en los párrafos anteriores. En segundo lugar, se puede intentar ordenar los datos a la luz de una teoría en particular y elaborar un marco conceptual de referencia. Eso es lo que pretendemos a continuación, comenzando con los planteamientos de Durkheim.

En su estudio, se propone como objeto la religión arcaica, pues, la considera la más apta para comprender la naturaleza religiosa del hombre. Además concibe que todas las religiones son comparables y contienen elementos esenciales que le son comunes: “En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras han podido revestir, tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen en todas partes las mismas funciones”(Durkheim, E. 1991:10). La idea consiste en identificar cuales de estas representaciones fundamentales

se reproducen en las fiestas observadas para el presente trabajo. Durkheim sostiene que los primeros sistemas de representaciones que ha hecho el hombre del mundo tienen un origen religioso. Para Durkheim el hombre en la raíz de sus juicios posee un cierto número de nociones esenciales que denomina categorías de entendimiento, estas nos sirven para clasificar el mundo que nos rodea, se trata de las nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, etcétera. Estas nociones son la base y los límites de nuestro pensamiento, e incluso este no parece poder liberarse de ellas pues: “no parece que podamos pensar objetos que no están en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc”(Ibíd.:15). Para Durkheim, estas categorías se encuentran y nacen “en la religión y de la religión; son producto del pensamiento religioso”(Ibíd.).

Define a la razón como un conjunto de categorías fundamentales que no dependen de nosotros y se nos imponen. El pensamiento funciona mediante categorías, estas permiten la existencia de lo social y nos sirven para pensar el mundo, en este sentido, la religión nos sirve para pensar el mundo. Estas ideas de Durkheim están en la base de su definición del fenómeno religioso. Identifica, enumera y explica una serie de nociones asociadas al fenómeno religioso que sirven para su entendimiento. Sin embargo por motivos de espacio y de necesidad solamente desarrollaremos aquellas nociones que sirvan a los propósitos del presente estudio.

La primera distinción útil que establece Durkheim consiste en que ubica a los fenómenos religiosos en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras las define como estados de la opinión y las considera como representaciones (colectivas); los segundos serían modos de acción determinados. “Entre esas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa al pensamiento del movimiento”(Ibíd.: 40). El objeto de un rito está expresado en la creencia, por tanto, no se puede entender el rito, sin antes entender la creencia que lo respalda. En este caso, no se podría entender el ritual-manda, sin antes comprender las características que conforman las creencias asociadas a las mandas.

Todas las creencias religiosas presentan un mismo carácter en común, esto es que suponen una clasificación de las cosas que se representan los hombres en dos clases opuestas: “La

división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso”(Ibíd.:41). Esta distinción la recogen muchos autores después de Durkheim, incluido Eliade, cabe decir que a medida que avancemos iremos comprendiendo la utilidad analítica de esta ya clásica distinción.

Ahora podemos agregar que los ritos son reglas de conducta que prescriben como el hombre debe comportarse ante las cosas sagradas, que son, en general, las cosas prohibidas, interdictas. Los Santos son figuras sagradas que no eximen a los hombres de una serie de conductas prescritas a seguir frente a ellos.

Para Durkheim, una religión se constituye cuando un cierto número de cosas sagradas mantiene unas con otras relaciones de coordinación y de subordinación, de manera que conforman un sistema en que el conjunto de creencias y de ritos constituye una religión. Sin embargo, le parece incompleta esta definición, si no se considera a la religión como algo inminentemente colectivo: “Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherir a ellas y practicar los ritos que les son solidarios. No solamente están admitidos, a título individual, por todos los miembros de esta colectividad; si no que son cosa del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que lo componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe común. Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una iglesia”(Ibíd.:46-47). Durkheim no entiende la iglesia como una institución en particular, o como la edificación con el signo de la cruz en su cima, su definición es bastante más amplia y fundamental, se trata de una comunidad moral, formada por todos los creyentes de una misma fe. Podríamos decir, entonces, que la gente que asiste a las fiestas religiosas de Santos y realiza rituales manda están efectuando prácticas idénticas en relación a un mundo que entienden de manera similar, conforman entonces una iglesia, es decir, una comunidad moral.

Luego de todas estas aclaraciones, finalmente Durkheim, ofrece una definición de religión: “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas

sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias de todos aquellos que se unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, y de todos aquellos que adhieren a ellas” (Ibíd.:49).

Nos parece importante destacar que Durkheim propone un método comparativo para el estudio de las formas elementales de la vida religiosa y, coloca énfasis en que, no importa tanto la cantidad de casos a ser comparados, sino que, importa más la calidad y profundidad con que se manejan los hechos a ser comparados, para él, una experiencia bien hecha, constituye una prueba universalmente válida.

En este trabajo pretendemos comprender las ideas que hay detrás del ritual de las mandas dentro del culto a los Santos. Sin embargo, no queremos que nuestro trabajo se transforme en una colección de creencias fragmentarias relativas a objetos muy particulares como lo son las figuras de los Santos. Creemos que el culto a los Santos forma parte de un sistema más vasto, dentro de una religión puede haber varios cultos. Sin embargo, cuando decimos “un sistema más vasto” queremos decir que no se trata aquí de meras creencias fragmentarias, estamos ante verdaderas visiones de mundo: “Todas las religiones conocidas han sido más o menos sistemas de ideas que tendían a abarcar la universalidad de las cosas y a darnos una representación del mundo”(Ibíd.:149). Los devotos clasifican y se representan el mundo sobre la base de los límites que su propia sociedad les permite. Los Santos, y la posibilidad de efectuar mandas dirigidas a ellos, constituye una operación simbólica paralela a una necesidad social: “los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de intereses sociales y morales”(Ibíd.: 324). El Santo permite acceder a una serie de cosas que la sociedad niega a los devotos, es como si el Santo ofreciera un sistema económico, de justicia, de salud, etcétera, paralelo al que no es lo suficientemente eficaz en la sociedad misma. En este sentido la religión, y dentro de ésta la fiesta, permiten al hombre afrontar con más confianza y seguridad al mundo. Siguiendo esta misma idea, para Durkheim, la religión es ante todo: “un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros, y las relaciones, oscuras y más íntimas, que mantienen con ella. Tal es su función principal; y, aunque metafórica y simbólica, esta representación no es, sin embargo, infiel.”(Ibíd.:234). La postura de

Durkheim es bastante radical, pues no concibe la posibilidad de existencia de un mundo sin religión. Tal vez el autor reduce demasiado el análisis del fenómeno religioso a tratar de establecer cuál es la función de la religión y su aporte al mantenimiento del orden social. En este sentido creemos que no se puede reducir un fenómeno tan complejo como el religioso solamente a intentar ver cómo es que resuelve en forma simbólica intereses sociales y morales concretos. Con esto queremos decir que en parte es cierto que la religión cumple una función social (por ejemplo ofrecer a los excluidos lo que la sociedad les niega), sin embargo, no se puede reducir el análisis de la religión a ese único aspecto. Hay toda otra vertiente de análisis, por ejemplo, la que ofrece Bataille en la que niega toda funcionalidad a la religión y busca entender la “parte maldita” del fenómeno religioso a través de los excesos. Este lado oscuro, no funcional del fenómeno se comentará con mayor detalle más adelante en este marco teórico.

Por otro lado, Malinowski trabaja una idea que sirve para comprender un aspecto de las peticiones que realizan los devotos. En su libro “Magia, Ciencia y Religión”, nos dice que la magia y la religión surgen de las necesidades emotivas de los hombres, tanto la magia como la religión proporcionan al hombre las fuerzas y la confianza necesarias para enfrentarse con las situaciones que escapan a su control. Las divinidades, y en particular, los Santos, no proporcionan una solución en la que el devoto no tenga que poner su cuota de esfuerzo, sino que, refuerzan el valor del creyente para perseverar en la obtención del fin perseguido. Este autor nos clarifica esta idea con un ejemplo referido a la magia, pero que se puede relacionar con la religión: “el nativo nunca fía en su magia solamente, aunque en algunas ocasiones prescindiera de esta en absoluto [...] pero recurrirá a ella siempre que se vea compelido a reconocer la impotencia de su conocimiento y de sus técnicas racionales” (Malinowski, B. 1993:27). Malinowski se refiere en esta cita a la magia que utilizan los melanesios para apoyar sus empresas prácticas (cultivo de huertos, construcción de canoas, etcétera). El hombre contemporáneo que asiste a las fiestas de Santos se encomienda a estos últimos para que lo apoyen en tareas como la búsqueda de un trabajo o la cura de alguna enfermedad, sin embargo, los devotos están muy conscientes de que no pueden dejar de realizar las acciones prácticas que requieren para lograr su meta. Por ejemplo, los devotos manifiestan que no se puede esperar encontrar trabajo si no se sale a

buscarlo. Tampoco podemos mejorar de una enfermedad si no seguimos y respetamos su tratamiento. Por lo tanto, el devoto comprende que no puede dejar toda la responsabilidad de la consecución de una manda en manos del Santo, por el contrario, en estricto rigor depende mucho del esfuerzo que el devoto dedique a su objetivo. En este sentido el Santo otorga un apoyo al devoto, le da fuerzas para enfrentar su problema.

Regresando a los planteamientos de Durkheim, otra de las nociones que destaca como común a toda religión, es el sentimiento de respeto. Es el indicador de lo sagrado por excelencia: “una cosa es sagrada porque inspira, por cualquier razón, un sentimiento colectivo de respeto que la sustrae a los alcances profanos”(Durkheim, E. 1991:271). Este sentimiento es generalizado ante las figuras de los Santos en ambas fiestas analizadas.

El sentimiento de respeto ante lo sagrado siempre va acompañado de una serie de actitudes rituales que orientan y limitan la relación con lo sagrado a través de un sistema de prohibiciones. Toda religión implica una serie de prohibiciones en relación a ciertas maneras de actuar frente a lo sagrado: “No hay religión donde no existan interdicciones y donde no desempeñen un papel considerable”(Ibíd.:312). Durkheim bautiza todo el sistema de prohibiciones rituales con el nombre de culto negativo. Ahora bien, toda prohibición esta siempre expuesta a transgresiones en potencia y estas violaciones de las interdicciones son recurrentes en los discursos de los devotos en ambas fiestas registradas para el presente trabajo.

Por ejemplo, constituye una creencia casi unánime que toda violación a las prohibiciones en la relación con la figura de los Santos determinan a menudo desórdenes materiales que según se piensa puede padecer el culpable por la falta cometida y se consideran como una sanción divina a su acto. En el caso de las mandas la mayor falta que se puede cometer, la transgresión más grave y peligrosa la constituye el falta de cumplimiento de la promesa hecha al Santo. No entregar al Santo la contraparte de lo que se le ofreció a cambio del favor pedido, esa es la falta más grave a cometer en el ritual manda.

El respeto a los Santos no sólo proviene del hecho que constituyan figuras sagradas, sino que, se sabe que las consecuencias de las transgresiones son considerables. Se suma a eso que la culpa atravesando por la mente del que ha cometido la falta lo conlleva a sugestionarse y relacionar todas las desgracias que le puedan ocurrir durante el año como consecuencias directas de su falta. Así, los devotos de San Lorenzo creen que castiga con fuego por ello cualquier incidente que vaya acompañado de éste elemento, quemaduras, agua hirviendo, insolaciones y toda aquella noción clasificable dentro de la categoría de fuego es considerada como una sanción.

Independientemente de las variantes particulares lo que interesa aquí es destacar la relevancia que otorgan los mismos devotos al respeto, a la interdicción religiosa, al cuidado extraordinario que hay que tener cuando se relacionan con lo sagrado. El extraño no se exime de las conductas a seguir frente a los Santos, debe asumir la actitud de respeto si no quiere alterar el orden material de las cosas.

Malinowski nos dice con respecto al tema de las prohibiciones: “el salvaje no respeta su tabú por miedo al castigo de la sociedad o a la opinión pública. Se abstiene de romperlo en parte porque teme las consecuencias maléficas que originará la voluntad divina, o las fuerzas de lo sagrado, pero principalmente, porque su responsabilidad y conciencia personal se lo vedan”(Malinowski, B. 1993:59). En la fiesta de Tarapacá podemos observar en todos los relatos relacionados a castigos proporcionados a través del fuego, un claro temor a las “consecuencias maléficas” que pueden desencadenarse si se transgreden las prohibiciones asociadas a las mandas. Por el contrario, en el caso de Yumbel, se respeta la promesa hecha al Santo no tanto por un temor a un castigo en particular, sino que, ese respeto tiene más relación con “la responsabilidad y conciencia personal que veda” al devoto.

El culto a los Santos está hecho como todos los otros cultos, de relaciones regulares entre lo sagrado y lo profano, que como dijimos antes están reguladas por una actitud ritual a seguir frente a las cosas sagradas que se traducen en prohibiciones que pueden tomar múltiples formas. Existen diversos tipos de prohibiciones, tales como las alimenticias y las sexuales,

todas ellas están orientadas hacia una misma dirección que resume el siguiente principio: “los actos característicos de la vida ordinaria están prohibidos mientras se desarrollan los de la vida religiosa”(Durkheim, E. 1991:316). Para que una forma de vida tenga éxito debe poseer su espacio y tiempo propio. Por ejemplo, para que la vida religiosa pueda desarrollarse hay que conseguirle un emplazamiento especial de donde esté excluida la vida profana.

El espacio donde se desarrollan los cultos a los Santos analizados son las instituciones de los Templos y los Santuarios que: “son porciones del espacio que están afectadas a las cosas y a los seres sagrados y que les sirven de hábitat; pues no pueden establecerse en el suelo más que con la condición de apropiárselo totalmente en un radio determinado”(Ibíd.:317).

Mircea Eliade también opina sobre este tema, entiende el espacio sagrado como algo fundamental una vez en el interior del recinto sagrado queda trascendido el espacio profano. Eliade concibe el templo como una abertura hacia lo alto que asegura la comunicación con los dioses. Los Santos de ambas fiestas se encuentran situados en altares, escaleras que se elevan considerablemente del nivel del suelo indicando que ellos como Santos se encuentran más cerca de Dios que el común de los mortales. “Todo espacio sagrado implica una hierofanía (manifestación de lo sagrado)²⁵, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y de hacerlo cualitativamente diferente”(Eliade, M. 1957:29). Para Eliade los Santuarios son puertas que comunican el cielo con la tierra.

Del mismo modo la vida religiosa no puede coexistir en la misma unidad de tiempo con la vida profana. Para ello se asigna a la primera días o periodos determinados en los que se abandonan todas las ocupaciones profanas. Así, dice Durkheim, han nacido las fiestas.

Sin embargo, sería incorrecto pensar esta división analítica de manera radical. En la vida real las cosas no son o blancas o negras se observan matices. Es inevitable que se filtren

²⁵ El paréntesis es nuestro.

cosas desde afuera, hay cosas sagradas fuera de los Santuarios y se introducen elementos profanos dentro del radio de los espacios sagrados. Claro está que cada cosa fuera de lugar adquiere un carácter secundario y no protagónico.

Esta ambigüedad de los espacios sagrados la observábamos en ambas fiestas, con mayor presencia en Yumbel por la excesiva cantidad de comercio en relación con las actividades sagradas. En Tarapacá el espacio sagrado se encontraba más protegido, sin embargo, no estaba exento de filtraciones.

Con todo lo expuesto hasta acá se puede comprender que hay una clara barrera que separa la vida sagrada de la vida profana. Debido a la existencia de tal barrera mental el hombre no puede entrar en relaciones íntimas y eficaces con las cosas sagradas a condición de despojarse de lo que hay de profano en él. Debe someterse a una serie de abstenciones rituales que lo irán aproximando a lo sagrado para poder vivirlo de manera más intensa.

Abstenerse de las cosas profanas, es decir, de esas cosas que forman parte de nuestro deseo, de nuestras ideas de placer, de comodidad, no puede llevarse a cabo sin experimentar un cierto malestar, una angustia. Estas abstenciones tienen mucha relación con la noción de sacrificio como algo que tiene que ver con el dolor, un dolor que tiene que ver con el cuerpo, dolor de hambre, de frío, de cansancio, de sueño. Dolor que, sin embargo, provoca una extraña transformación en nuestro estado de conciencia, es un dolor que libera un tipo de sensibilidad que llevamos todos dentro de manera latente, una sensibilidad distinta a la que manejamos en nuestras relaciones profanas, una sensibilidad apta para la vida religiosa.

“A la luz de estos hechos, puede comprenderse lo que es el ascetismo, el lugar que ocupa en la vida religiosa, y de donde provienen las virtudes que se le han, muy generalmente atribuido. No hay, en efecto, interdicción cuya observancia no tenga, en ningún grado, un carácter ascético”(Durkheim, E. 1991:320). La actitud ascética es, en este sentido, un vehículo clave hacia el estado mental que requiere la experiencia religiosa. Sin embargo, también encontramos otras vías de acceso a la experiencia sagrada, estas son las vías del exceso.

Aunque el ascetismo puede considerarse como un exceso de abstención, creemos que difiere del exceso en términos de derroche, de gasto de energía hasta la extenuación. El exceso del que hablamos es el exceso de baile, el exceso de alimentos, los excesos sexuales, etcétera.

Es así como llegamos a realizar una distinción fundamental entre ambas fiestas: Las vías de acceso hacia la experiencia de lo sagrado en Tarapacá están marcadas por la orientación del exceso. Por el contrario, en Yumbel, la comunicación con lo sagrado está marcada por una orientación ascética en la ritualidad observada en la fiesta.

Tanto las abstinencias y privaciones como los excesos corporales no están exentos de sufrimiento. Sin embargo, no se puede dejar de observar que algunas formas del exceso están más ligadas al opuesto del sufrimiento, la risa.

El dolor y la risa dolorosa impactan nuestro cuerpo, colocan en movimiento fuerzas que se atraen y se repelen a la vez. Es un movimiento de fuerzas que tiene que ver con la idea de que “Nos aferramos con toda la fibra de nuestra carne al mundo profano; nuestra sensibilidad nos ata a él; nuestra vida depende de él”(Ibíd.:321). Es así como el desprendimiento del mundo profano, no puede llevarse a cabo sin violentar nuestra naturaleza, porque el sacrificio es violencia, sin chocar con nuestros instintos. En esta lucha de fuerzas no podemos dejar de ver a la religión como uno de los puentes entre naturaleza y cultura, en donde “La cultura no está ni simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye, en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden”(Levi-Strauss, C. 1991:36). La religión y sus experiencias conforman lugares desde los cuales se puede observar como el hombre utiliza y sustituye a la naturaleza para sus fines religiosos. Sin embargo, también podemos observar como la naturaleza utiliza y sustituye al hombre cuando lo desborda, cuando lo hace perder todo control sobre sí mismo y sobre su cuerpo dominado por las fuerzas del exceso. Los bailes religiosos de la fiesta de Tarapacá ofrecen un ejemplo claro de la pérdida de dominio sobre el cuerpo que sufren los bailarines. Después de 4 ó 5 horas bailando de manera ininterrumpida cualquiera se ve perdido en los mares del trance. Lo mismo ocurre

con los hombres disfrazados de osos que bailan con cuarenta grados de calor en uno de los desiertos más áridos del mundo. La peregrinación o caminatas que realizan los devotos Yumbelinos también constituyen otro ejemplo en donde se produce una pérdida de control sobre el cuerpo.

El dolor del que habla Durkheim tiene un papel religioso fundamental, incluso, es considerado en sí mismo como una especie de rito que confiere el privilegio de ser un indicador de una mayor cercanía con lo sagrado. Además, es signo de que ciertos vínculos que atan al medio profano han sido rotos, es en cierta medida un instrumento de liberación de la carne.

El dolor como indicador de cercanía a lo sagrado es un elemento clave para entender uno de los posibles sentidos que tiene para los devotos, nos referimos a los de Yumbel, el realizar mandas físicamente dolorosas como el arrastramiento de rodillas que muchas veces destroza la piel liberando a la sangre para mezclarse con la tierra.

Georges Bataille realiza una enorme contribución que nos sirve a la hora de otorgar sentido a los excesos y derroches de energía y recursos observados en ambas fiestas. La contribución del autor la rescatamos de su libro titulado “La Parte Maldita”. Bataille hace un verdadero análisis de economía general, sin embargo, al contrario de la economía tradicional que se basa en el concepto de escasez, Bataille cree que todo el problema del hombre “consiste en saber cómo, en el seno de esta economía general, se utiliza el excedente”(Bataille, G. 1987:19). Para Bataille la acumulación del excedente tiene un límite, y este límite está dado por el propio espacio terrestre que a su vez tiene un límite. Solamente la muerte y el espacio que ella deja dan paso a nuevas formas de vida. Hay un principio general que dice que todo espacio que quede disponible en la tierra será rápidamente saturado por la vida. El objeto que se plantea estudiar el autor, consiste en conocer el movimiento de la energía de la tierra, movimiento de la energía excedente, que se manifiesta en la efervescencia vital. Para Bataille: “La fuente y la esencia de nuestra riqueza se encuentra en la radiación del sol, la cual dispensa energía –riqueza- sin contrapartida. El sol da sin recibir”(Ibíd.:64). El hombre se ve obligado a generar

mecanismos que permitan la pérdida de esta energía excedente si no quiere reventar, e ahí la utilidad de los llamados gastos improductivos como el lujo, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, el sexo en su versión “perversa” y las fiestas entre otras tantas formas de derroche. Además para Bataille: “La religión es el gusto que una sociedad confiere al uso de riquezas excedentes, al uso, o mejor, a la destrucción, por lo menos, de su valor útil. Esto es lo que da a las religiones su rico aspecto material, que solamente deja de ser atractivo cuando una vida espiritual emancipada quita al trabajo un tiempo que habría podido ser empleado para producir. Todo radica en la ausencia de utilidad, en la gratuidad de las determinaciones colectivas. Es cierto que sirven en algún sentido, en la medida en que los hombres atribuyen a estas actividades gratuitas consecuencias en el orden de una eficacia sobrenatural. Pero en este plano no sirven más que con la condición de ser gratuitas, de ser, desde el principio, consumos inútiles de riquezas”(Ibíd.:152). Bataille pone en tela de juicio el concepto de utilidad tan difundido por la cultura occidental, de esta manera su aporte se suma al de la antropología que ha consistido siempre en descubrir que ciertas nociones que se tenían por absolutas o como verdades universales no poseían ante las evidencias etnográficas más que un valor relativo.

Al poner en tela de juicio el concepto de utilidad, lo que hace Bataille es poner en jaque y cuestionar el concepto de función religiosa. A diferencia de autores como Durkheim(función social simbólica), Mauss(don- retribuido), Levi-Strauss(don-parentesco) y Malinowski(función) que en el fondo están buscando los pilares que mantienen unidos a los seres humanos en sociedad, Bataille(don-no retribuido) cree en las actividades inútiles y está obsesionado por estudiar todas aquellas manifestaciones en contra del mantenimiento de la sociedad que las denomina como “la parte maldita”. En aquél lugar se privilegia al individuo, se da rienda suelta al principio de placer y se derrocha energías más allá de la extenuación.

Identificamos en las fiestas religiosas de Santos todo un derroche de energía en masa. Primero, la gente que asiste a estas fiestas en su mayoría pertenece a las clases bajas, medias bajas y medias, por lo tanto, los recursos que invierten para participar en la festividad son extraídos del circuito de lo que pudiera ser destinado como ahorro y se

derrocha. Las mandas operan dentro de la misma lógica, se consume energía y recursos para realizarlas, es cierto que los devotos le atribuyen una eficacia, sin embargo, no dejan de ser actividades gratuitas en la medida en que si no resultan los devotos no le dan mayor importancia al asunto. En este sentido constituyen consumos inútiles de riqueza y energía, dilapidación pura.

Un ejemplo impresionante de la lógica que identifica Bataille de la dilapidación de la energía excedente lo constituye El “Festival Rústico” antes descrito en el presente trabajo. Allí observamos una puesta en escena en la que tuvo lugar un consumo suntuario que ocupó el sexo en su versión “perversa” pero simbólica como vía de derroche de energía excedente. Allí se hizo uso de todas las imágenes que transgreden la actividad sexual “normal”. Observamos travestismo, sexo desenfrenado, promiscuidad. Sin embargo, todo se desarrolló dentro de ciertos límites, procurando cubrir al Santo con una sábana para que no viera ni escuchara las “degeneraciones” que tendrían lugar. El “Festival Rústico” constituye una evidencia que el exceso de energía que los bailarines llevaban dentro no pudo ser derrochado en su totalidad a través del baile, es por ello que se generó una instancia más, destinada al derroche de la energía interior de cada participante del ritual.

Desde nuestro punto de vista las dos posturas son necesarias para entender el fenómeno religioso, tanto su aspecto funcional como su “parte maldita”. El fenómeno religioso reúne en su interior ambas caras de la moneda, el lado claro y el lado oscuro²⁶, es por ello que valoramos los aportes provenientes de ambas vertientes de pensamiento.

²⁶ La literatura siempre ha tenido la virtud de ofrecer imágenes más potentes de esta dualidad inherente al ser humano, un muy buen ejemplo lo constituye el ya clásico texto de Robert Louis Stevenson titulado *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hide*. De allí rescatamos algunos fragmentos del capítulo “La confesión de Henry Jekyll”: “fue, así, la rígida naturaleza de mis aspiraciones más que una particular depravación de mis faltas lo que me hizo ser lo que fui, por cuanto la misma frontera (más marcada en mí que en la mayoría de los hombres), que separaba en mí esos dos dominios del bien y el mal, era la misma que divide y conjunta a la doble naturaleza humana. Mi caso me llevaba a reflexionar profunda e insistentemente sobre la dura ley de la vida que se hunde en las raíces de lo religioso y que constituye uno de los manantiales más abundantes de sufrimiento. [...] Día a día, desde ambos frentes de mi inteligencia, el moral y el intelectual, avanzaba con firmeza hacia esa verdad, cuyo parcial descubrimiento me sentenciaba a tan terrible naufragio: que el hombre no es verdaderamente uno, sino dos. Digo dos, porque mis conocimientos no han ido más allá de ese punto. [...] Fue en el ámbito moral y en mi propia persona donde aprendí a conocer la cabal y primitiva dualidad humana; y vi que las dos naturalezas que contendían en el campo de mi conciencia podrían por separado ser yo, solamente porque yo era radicalmente ambas”(Stevenson, R. L. 1981:87-88). No se puede pretender

Regresando a Durkheim, otra noción clave trabajada por este autor es la de sacrificio. Lo ubica dentro de lo que denomina como culto positivo, que sería el conjunto de rituales que tienen por función reglar y organizar ese sistema especial de ritos que tienen por objeto ir santificando progresivamente para la aproximación a lo sagrado. El culto negativo o sistema de interdicciones prepara el camino para llegar al culto positivo que son los actos rituales en sí.

Uno de los cultos positivos más significativos lo constituye el sacrificio, que se encuentra muy emparentado con los principios del don. El sacrificio puede ser entendido como un tributo en que se: “da a los seres sagrados un poco de lo que recibe de ellos y recibe de ellos todo lo que les da”(Durkheim, E.1991:352).

Para Durkheim, el sacrificio estaría compuesto de dos elementos: Por un lado, es un acto de comunión, es decir, de congregación ritual. Por el otro, es un acto de oblación, es decir, en donde tiene lugar una ofrenda, una donación tangible o intangible. “Sacrificios y ofrendas no van sin privaciones que cuestan al fiel. Aún cuando los ritos no exijan de él prestaciones, le hacen perder tiempo y fuerzas.”(Ibíd.:324). Esta reflexión de Durkheim es clave para comprender el sentido que tienen los sacrificios en estas fiestas. Están lejos de la imagen donde se mata y donde corre sangre. Es un sacrificio que se define en relación con esta idea de “lo que le cuesta a la gente”, ya sea en términos materiales, espirituales o corporales. Es un sacrificio en donde se renuncia a algo de lo que duele desprenderse. “Sin duda el sacrificio es, en parte, un procedimiento de comunión; también es, y no menos esencialmente, un don, un acto de renunciamiento. Supone siempre que el fiel abandone a los dioses algo de su sustancia o de sus bienes.”(Ibíd.:353).

Vemos así como la idea de sacrificio no es ajena a la de don, tal vez podemos establecer que, en estricto rigor, no hay don sin sacrificio ni sacrificio sin don. Podemos adivinar aquí como Mauss estaba siguiendo de cerca el concepto de sacrificio que desarrolló su tío Durkheim, a la hora de elaborar su ensayo sobre los dones. El ritual manda reúne estas dos

condiciones claramente en ambas fiestas. Esta concepción del sacrificio no se contradice con la que propone Bataille en su teoría de la religión cuando nos dice que “Sacrificar no es matar, sino abandonar y dar”(Bataille, G. 1973:52). Para Bataille en el sacrificio, la ofrenda escapa a toda utilidad, es decir, se da lo que “sirve”. Cuando uno se desprende de algo que considera útil, tomando en cuenta que la utilidad ha pasado a ser un valor de primer orden en las sociedades occidentales, uno se está entonces desprendiendo de algo que cuesta dejar ir. Ese costo personal es, precisamente, el plus de toda manda.

Otro autor que nos incita a persistir en nuestro objetivo de ver qué hay de la lógica del don en las mandas, es Roger Callois. Para él, lo sagrado representa ante todo una energía peligrosa, difícilmente manejable, pero altamente eficaz. Todo el problema se reduce a como captar esta energía y utilizarla a favor de los propios intereses, y su vez protegerse de los riesgos inherentes al empleo de una fuerza de tal magnitud. Para el autor, mientras más importante sea el fin que se persigue, más necesaria se hace la intervención de la energía sagrada y más peligrosa se torna su puesta en marcha. Dicho esto se puede comprender su definición de la religión como “la administración de lo sagrado”(Callois, R. 1939:12). El mismo autor describe, cual sería la lógica que opera detrás de una petición a seres sobrenaturales: “Entonces, el solicitante, para obligarle a que se las concedan, no imagina nada mejor que anticiparse y hacerles un don, un sacrificio, es decir, consagrando, introduciendo a expensas propias en el dominio de lo sagrado algo que le pertenece y abandona o algo de que disponía libremente renunciando a sus derechos sobre ello. Así, lo sagrado, que no puede rechazar ese obsequio usurario, se convierte en deudor del donante, queda comprometido por lo que recibe y para no quedarse atrás debe conceder lo que se le pide: ventaja material, virtud, o indulto del castigo. Entonces el orden del mundo se restablece”(Ibíd.:22). Podemos afirmar con seguridad que el autor era conocedor del ensayo sobre el don de Mauss y lo seguía de cerca a la hora de interpretar la relación entre el hombre y lo sagrado. Pues, para él, mediante el sacrificio el hombre se hace acreedor, así, espera que las potencias le paguen la deuda que han contraído con él, y de este modo, con la contrapartida restablezcan el equilibrio que su “generosidad interesada ha comprometido en provecho de ellos”(Ibíd.:22). Podemos observar como el autor incorporaba el circuito de dar, recibir y devolver a su análisis de la relación del hombre y lo sagrado.

Finalmente, ya casi al llegar a sus conclusiones, Durkheim plantea que la eficacia moral de las ceremonias es real. Considera que los fracasos son la excepción: “Como los ritos, sobre todo los que son periódicos, no piden a la naturaleza otra cosa que seguir su curso regular, no es sorprendente que, lo más a menudo, ella parezca obedecerles. Así, si sucede que el creyente se muestra indócil a ciertas lecciones de la experiencia, es porque se funda en otras experiencias que le parecen más demostrativas”(Durkheim, E. 1991:372).

Esta reflexión que realiza Durkheim sobre la eficacia moral de los ritos, no deja de ser interesante, pues cuando en terreno preguntábamos a los devotos acerca del no cumplimiento de las mandas, qué ocurría cuando una manda no se cumplía, casi en forma unánime lo atribuían a una falta humana y no divina: “Los seres a los que apelan, en situaciones en las que se encuentran impotentes, tienen que ayudarlos, a menos que existan razones por las cuales no merecen ayuda. Aunque a veces se encuentran razones en la inadecuada celebración del ritual, se encuentran también con la misma frecuencia, cuando menos, en el incumplimiento de las obligaciones sociales. Dicho de otro modo, se piensa que el universo es un orden social dentro del cual los individuos no son castigados, a menos que lo merezcan”(Mair, L. 1988: 231). Es decir, los rituales-manda fallidos son responsabilidad de una negligencia humana, por ejemplo, que el devoto estaba equivocado en lo que estaba solicitando, o simplemente no cumplió su promesa. Por esta razón los devotos, en el caso particular de Tarapacá ponen particular cuidado en las palabras utilizadas frente al Santo a la hora de establecer la manda debido a que el cumplimiento de esta se puede ver afectada por un manejo inadecuado del lenguaje, y por lo tanto, el castigo sería respuesta a una falta del quien solicita la manda. Una forma peligrosa de efectuar una manda sería formulándola de la siguiente manera: “Si me cumples la manda voy a Tarapacá”. Esto debería formularse de la siguiente manera: “Si me cumples la manda haré todo lo posible por ir a Tarapacá”.

Otra situación interesante que provocaba la puesta en duda de la eficacia del cumplimiento de las mandas, generaba muchas veces que el devoto se encargara de relatar todas las historias que reforzaran como “experiencias más demostrativas” la eficacia del Santo. Por ejemplo, en Tarapacá, la repetida historia del “incendio de la oficina salitrera Rosario de

Huara”, dejaba en evidencia los poderes de San Lorenzo. Por otro lado, en Yumbel, la repetida historia de la imposibilidad de trasladar a San Sebastián “ni con yunta de bueyes” fuera del pueblo dejaba en evidencia su fuerza de voluntad. Ambas historias que podrían ser consideradas bastante inocentes, o tal vez un tanto ingenuas, tienen un sentido profundo. Reflejan la eficacia moral que ejercen las figuras de ambos Santos sobre la gente. Los consideran aptos para tomar determinaciones drásticas, por lo tanto, esas experiencias pesan más que cualquier caso aislado de ritual-manda fallido.

Ya en sus conclusiones, Durkheim deja ver su punto de vista, su esfuerzo básicamente consiste en encontrar, describir y sistematizar los universales comunes a toda religión. No creemos que pretenda restarle valor a la diversidad, sino que, simplemente le interesa extraer las semejanzas entre los hombres. “Por complejas que sean las manifestaciones exteriores de la vida religiosa, ella es, en el fondo, una y simple. Responde en todas partes a una misma necesidad y deriva en todas partes de un mismo estado de espíritu”(Durkheim,E.1991:423).

Para Durkheim, todas las religiones actúan sobre la vida moral, esta última supone a la sociedad ideal a la que aspiramos y esta supone a la religión. En este sentido, la religión no estaría ignorando a la sociedad real, por el contrario, podría considerarse su imagen; y reflejaría todos sus aspectos tanto los fastos como los nefastos. La religión ofrece un escenario en donde se torna factible que la vida venza a la muerte, donde el bien venza al mal y donde la justicia venza a la injusticia. Siguiendo la misma idea, el hombre a diferencia del animal tiene la facultad de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por otro mundo a donde él se transporta por el pensamiento.

Esta facultad no tiene nada de trivial, dado que, si podemos construir en nuestra imaginación el mundo al que aspiramos, el que nos haría feliz, es porque tenemos la capacidad de vivirlo en un tiempo y un espacio determinado. El antropólogo Clifford Geertz, consciente de la relevancia de esta facultad del hombre declara lo siguiente: “Puesto que la vida se mueve, la creencia se mueve con esta, y ayuda además a moverla. Sin más rodeos, y esté como esté Dios -vivo, muerto o simplemente enfermo-, la religión es una

Huara”, dejaba en evidencia los poderes de San Lorenzo. Por otro lado, en Yumbel, la repetida historia de la imposibilidad de trasladar a San Sebastián “ni con yunta de bueyes” fuera del pueblo dejaba en evidencia su fuerza de voluntad. Ambas historias que podrían ser consideradas bastante inocentes, o tal vez un tanto ingenuas, tienen un sentido profundo. Reflejan la eficacia moral que ejercen las figuras de ambos Santos sobre la gente. Los consideran aptos para tomar determinaciones drásticas, por lo tanto, esas experiencias pesan más que cualquier caso aislado de ritual-manda fallido.

Ya en sus conclusiones, Durkheim deja ver su punto de vista, su esfuerzo básicamente consiste en encontrar, describir y sistematizar los universales comunes a toda religión. No creemos que pretenda restarle valor a la diversidad, sino que, simplemente le interesa extraer las semejanzas entre los hombres. “Por complejas que sean las manifestaciones exteriores de la vida religiosa, ella es, en el fondo, una y simple. Responde en todas partes a una misma necesidad y deriva en todas partes de un mismo estado de espíritu”(Durkheim,E.1991:423).

Para Durkheim, todas las religiones actúan sobre la vida moral, esta última supone a la sociedad ideal a la que aspiramos y esta supone a la religión. En este sentido, la religión no estaría ignorando a la sociedad real, por el contrario, podría considerarse su imagen; y reflejaría todos sus aspectos tanto los fastos como los nefastos. La religión ofrece un escenario en donde se torna factible que la vida venza a la muerte, donde el bien venza al mal y donde la justicia venza a la injusticia. Siguiendo la misma idea, el hombre a diferencia del animal tiene la facultad de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por otro mundo a donde él se transporta por el pensamiento.

Esta facultad no tiene nada de trivial, dado que, si podemos construir en nuestra imaginación el mundo al que aspiramos, el que nos haría feliz, es porque tenemos la capacidad de vivirlo en un tiempo y un espacio determinado. El antropólogo Clifford Geertz, consciente de la relevancia de esta facultad del hombre declara lo siguiente: “Puesto que la vida se mueve, la creencia se mueve con esta, y ayuda además a moverla. Sin más rodeos, y esté como esté Dios -vivo, muerto o simplemente enfermo-, la religión es una

institución social y la fe una fuerza social. Describir el modelo de sus cambios no es ni coleccionar vestigios de revelación, ni reunir una crónica de errores. Es escribir una historia social de la imaginación”(Geertz, C. 1994:36). Ahora bien, este mundo ideal, este mundo de la imaginación, no tendría ninguna eficacia o al menos se vería altamente reducida si fuera una construcción individual. La fuerza se adquiere cuando las ideas son colectivas, de ahí la importancia de la congregación ritual. Constituye la oportunidad en que los hombres se reúnen para reafirmar en común sus sentimientos comunes. Para que persista la fe, el hombre tiene que encontrar en ella una razón de ser, debe poder justificarla, es decir, construir su teoría al respecto. Y, porque no decirlo, no hay mejor justificación de una creencia que tenemos, que otros hombres se muestren de acuerdo con ella. Pues, como individuos nos podemos dar cuenta que por encima de nuestras representaciones privadas existe un mundo de nociones-tipo que, querámoslo o no, influyen en como vamos regulando nuestras ideas. Si nos percatamos que estamos operando con las mismas nociones que un grupo al cual adherimos, nos sentimos parte de la totalidad.

Entonces se puede concordar con Durkheim en lo siguiente: “una representación colectiva, por que es colectiva, ya presenta garantías de objetividad; pues no es sin razón que ella ha podido generalizarse y mantenerse con una persistencia suficiente. Si estuviera en desacuerdo con la naturaleza de las cosas, no hubiera podido adquirir un extenso y prolongado imperio sobre los espíritus”(Durkheim, E. 1991:447). El agrupamiento de los individuos permite entonces la generación del pensamiento colectivo, el de ideas comunes y los objetivos comunes. He aquí la importancia de las fiestas religiosas en particular y de toda congregación de personas en general. Las fiestas tienen por efecto acercar a los individuos, reforzar sus creencias comunes y otorgarles las fuerzas necesarias para retornar al mundo real, ese mundo en el que no siempre ganan los “buenos”.

Las nociones que los devotos elaboran en torno a las mandas y al Santo en cierta medida pueden generalizarse. Primero, porque son compartidas por los devotos y en segundo lugar, porque la revisión de noticias sobre la fiesta desde 1930 hasta el presente, nos iba evidenciando la persistencia de estas nociones y prácticas en el tiempo.

2. LA MORAL DEL DON DETRÁS DE LAS MANDAS.

Desde los inicios de esta tesis, nos propusimos indagar si dentro del “ritual-manda” se podían observar elementos que dieran cuenta de la presencia de lo que denominaremos como la “moral del don”, en oposición a una forma más económica de actuar y relacionarse socialmente. Para ello revisaremos a continuación los principios del ya clásico ensayo sobre el don de Marcel Mauss. Además consideraremos interpretaciones más modernas del ensayo como las efectuadas por antropólogos como Marshall Sahlins y Maurice Godelier.

Esto constituyó una motivación teórica inicial, que sólo pretendíamos concretar si los hechos que observáramos con posterioridad lo permitieran. Una vez que logramos configurar los significados asociados al ritual-manda consideramos adecuado llevar a cabo nuestra interpretación de los hechos en el marco de la teoría sobre el don, dado que, los discursos de los devotos en relación con las mandas, sumado a lo que pudimos observar, dejaban entrever algunos principios afines al marco interpretativo inicialmente concebido para esta tesis.

Dicho esto, podemos dar inicio a nuestro ensayo interpretativo. Partiremos con Mauss. Como lo dice el título del ensayo del autor, realiza una reflexión sobre la razón y las formas que adquiere el intercambio en las sociedades primitivas. Parte de la idea que los hombres se donan cosas, se regalan cosas. Sin embargo, debemos aclarar desde un comienzo que, no solo se prestan, donan o intercambian bienes materiales, aquellos constituyen una parte mínima de las prestaciones, también se intercambian intangibles como gentilezas, amistad, amabilidades, fiestas, e incluso mujeres (como lo llega a postular Levi-Strauss). Mauss denomina a todo este acontecer con el nombre de “sistema de prestaciones totales”(Mauss, M. 1971:160). Para el autor, los dones que se ofrecen deben ser devueltos y basándose en esta premisa se formula algunas preguntas problema que cruzan toda la reflexión que hace en su ensayo, son las siguientes: ¿Cuál es la fuerza que obliga a devolver la cosa recibida?, ¿Cuál es la fuerza que obliga a ejecutar la donación?. Mauss ofrece algunas pistas de orientación: “no son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas

morales” (Ibíd.:159-160). Con “individuos morales” se refiere a personas que se representan de manera similar el mundo.

Para responder estas interrogantes, el autor manifiesta por casualidad encontrar la clave del problema en un relato de Tamati Ranaipiri, uno de los mejores informantes Maoríes de Elsdon Best: “Voy a hablaros de hau... El hau no es de ningún modo el viento que sopla. Imagínense que tienen un artículo determinado (taonga) y que me lo dan sin que se tase un precio. No llega a haber comercio. Pero este artículo yo se lo doy a un tercero, que después de pasado algún tiempo decide darme algo en pago (utu) y me hace un regalo (taonga) El taonga que él me da es el espíritu (hau) del taonga que yo recibí primero y que le di a él. Los taonga que yo recibo a causa de ese taonga (que usted me dio), he de devolvérselos, pues no sería justo (tika) por mi parte quedarme con esos taonga, sean apetecibles (rawa) o no (kino) He de devolverlos porque son el hau del taonga que recibí. Si conservara esos taonga podrían causarme daños e incluso la muerte. Así es el hau, el hau de la propiedad personal, el hau de los taonga, el hau del bosque. Kati ena (por hoy ya es suficiente)” (Ibíd.:166-167)

Entonces, los regalos así como todas las cosas de propiedad personal poseen una suerte de poder espiritual. Cuando uno recibe una cosa estaría obligado a devolver al que la donó lo que en el fondo es producto del hau del regalo que se recibió inicialmente de él. La idea detrás de esto consiste en que el regalo no es algo inerte: “Se comprende clara y lógicamente que, dentro de este sistema de ideas, hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma.” (Ibíd.:168).

El sistema de prestaciones totales comprende tres obligaciones, la obligación de hacer regalos, recibir regalos y la de devolver regalos. “Tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión”(Ibíd.:170). La comunión y la alianza que crean los intercambios entre los hombres y entre dioses y hombres, conforman un vínculo relativamente indisoluble. El lazo que se crea entre las personas que intercambian cosas, tiempo, gentilezas, promesas,

etcétera, trasciende el momento específico en que se realiza el cambio, el don. En el caso de estas fiestas religiosas se puede establecer que existe algo así como un “efecto-manda”, que hace sentir al devoto que le debe todo al Santo, independientemente de las mandas específicas que vinculen a ambas partes. Esto es particularmente cierto en el caso de Tarapacá, el vínculo con el Santo no se disuelve con el término de la fiesta, continúa más allá del espacio y tiempo de la fiesta. Podemos decir entonces que, instaurar una relación de reciprocidad con alguien no constituye una relación banal, forma parte de las decisiones de la vida seria: “Si se da una cosa y esta se devuelve, es porque uno se da y se devuelve “respeto”, nosotros decimos todavía cortesías, pero es también que uno se da, dando y si uno se da es que uno se “debe” – persona y bienes - a los demás”(Ibíd.:222). Uno respeta a los hombres que cumplen su palabra, a aquellos seres que son capaces de mantener el equilibrio en sus relaciones de dar, recibir y devolver.

Mauss, establece una suerte de continuo evolutivo en el que las sociedades atravesarían básicamente por tres estadios. La primera fase correspondería a la prestación total, que se produce de clan a clan, de familia a familia. Las sociedades que superan esta fase comienzan a operar con el principio de cambio-don. El autor nos dice sobre este tipo de sociedades que: “sin embargo, no han llegado al contrato individual puro, al mercado en que circulan el dinero, a la venta propiamente dicha y sobretodo, a la noción de precio estimado en moneda legal”(Ibíd.).

Si graficamos la teoría de Mauss en una línea evolutiva obtenemos el siguiente cuadro:



Una primera observación con relación a este esquema tipológico, tiene relación con la idea de que en la vida real las cosas no se dividen de manera tan tajante. Más bien, se producen mezclas en donde operan en algunos casos formas de actuar netamente interesadas y en otros absolutamente desinteresadas, sin embargo, la mayoría de las veces lo que

encontramos es interés y desinterés simultáneamente, voluntad y obligación a la vez. Por otra parte, no compartimos la idea de que todas las sociedades se dirigen en una sola dirección de cambio, solamente aprovechamos la utilidad analítica del esquema tipológico propuesto arriba.

Podemos certificar que en ambas fiestas se observa una serie de sistemas morales que se traducen en ciertas formas de actuar con relación al establecimiento de relaciones de intercambio. En ambas fiestas, por ejemplo, pudimos percatarnos de la existencia de una moral del contrato individual en donde opera la lógica del mercado en donde se efectuaba la compra-venta, es decir, un intercambio de un objeto determinado por un precio estimado en su equivalente en dinero. Esta forma de operar se observaba en toda la actividad comercial que se desarrollaba entorno a las fiestas, dentro de lo que se denomina como el espacio de la Feria. Esta forma de operar el intercambio era especialmente determinante en el caso de la fiesta de Yumbel, dado que, la Feria comercial desbordaba y dominaba con creces el espacio de la fiesta. Además el tipo de artículos en venta no guardaba ninguna relación de utilidad para con la fiesta.

Por el contrario, en la fiesta de Tarapacá, la llamada Feria ocupaba una parte ínfima del espacio total de desarrollo de la fiesta. Además puede destacarse que los artículos que se comerciaban en ella eran absolutamente funcionales a la fiesta misma, como utensilios de camping, negocios de santería y comestibles.

La lógica del cambio-don se producía en ambas fiestas en lo que a mandas se refiere. Sin embargo, tenemos una observación que hacer. Si se tuviera que ubicar a ambas fiestas dentro de la línea evolutiva antes mencionada, creemos que sería pertinente situar a la fiesta de Yumbel dentro de un sistema moral que oscila entre el cambio-don y el contrato individual. Por el contrario, tendríamos que situar a la fiesta de Tarapacá dentro de un sistema moral que oscila entre el cambio-don y la prestación total.

Ya al llegar a sus conclusiones, el autor cree posible extender estas observaciones acerca de las formas que adquiere el intercambio primitivo, a nuestras propias sociedades y nos dice:

“Una parte importante de nuestra moral y de nuestra vida se ha estacionado en esa misma atmósfera, mezcla de dones, obligaciones y de libertad. Felizmente no está todavía todo clasificado en términos de compra y venta”(Ibíd.:246). Para Mauss, en nuestras sociedades las cosas tienen todavía un valor sentimental: “Tenemos otras morales además de la del mercader; todavía hay gentes y clases que se conservan en las costumbres de otros tiempos, costumbres a las que todos nos sometemos, al menos en algunas épocas o en algunas ocasiones del año”(Ibíd.). Las fiestas religiosas y la congregación ritual que suponen, son oportunidades para aplicar esta “otra lógica” distinta a la del mercader. El autor postula que son las sociedades occidentales las que han hecho del hombre un “animal económico”, sin embargo, considera este hecho como algo muy reciente: “El hombre, durante mucho tiempo ha sido otra cosa. Hace sólo poco tiempo que es una máquina complicada con una máquina de calcular”(Ibíd.:257).

Para Mauss, este tipo de relaciones de prestación entre los hombres, forma parte de lo que él denomina como hecho social total, donde los asuntos son al mismo tiempo políticos, económicos, religiosos, morales, etcétera. Para el autor las sociedades han persistido y los individuos se han mantenido cohesionados, en la medida en que han comprendido la importancia de la donación: “Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones dando, recibiendo y devolviendo”(Ibíd.:262).

Lejos, su conclusión más decisiva, descansa en la idea de felicidad que propone, pues, no sólo deja entrever su propia visión de la vida, sino que, propone un modelo de sociedad ideal: “Los pueblos, las clases, las familias y los individuos podrán enriquecerse, pero sólo serán felices cuando sepan sentarse, como caballeros, en torno a la riqueza común. Es inútil buscar más lejos, el bien y la felicidad, pues descansa en esto, en la paz impuesta, en el trabajo acompasado, solitario y en común alternativamente, en la riqueza amasada y distribuida después en el mutuo respeto y en la recíproca generosidad que enseña la educación”(Ibíd.). No deja de ser impresionante su tesis acerca de la sociedad, está concibiendo el don como una especie de contrato de paz entre los hombres, como el mecanismo regulador de la distribución de los recursos entre los hombres. Si se sigue su

idea se puede explicar en parte el desorden del mundo contemporáneo, pues, se caracteriza por ser un mundo en el que no hay un equilibrio en la distribución de los recursos entre los hombres y en donde se ha generalizado una forma egoísta de relacionarse con los otros. Hay que decirlo, el principal requisito que necesita el don para funcionar es la generosidad. En otras palabras, negarse a donar es declarar la guerra.

El antropólogo Marshall Sahlins realiza una interpretación fascinante del ensayo sobre el don. Este autor identifica una reiteración de la idea de contrato social (Rousseau) a lo largo de todo el ensayo. Expone que el concepto fundamental del ensayo sobre el don, es la idea indígena Maorí del hau, que Mauss presenta como el espíritu de la cosa. Ese espíritu que obliga a realizar la devolución de la cosa. Todo el análisis hecho por Mauss depende del texto obtenido por Elsdon Best, del sabio Maorí Tamati Ranaipiri. Texto sobre el hau, que ya fue citado en el presente trabajo.

Antes de proponer su propio punto de vista acerca del ensayo de Mauss, primero expone las críticas de tres eruditos sobre la interpretación que hizo Mauss del hau. Los autores citados son Levi-Strauss, Firth y Johansen, sin embargo, Marshall Sahlins cree que ninguna de las críticas alcanza el verdadero significado del texto de Ranaipiri o del hau.

Levi-Strauss, cuestiona fundamentalmente la excesiva confianza que Mauss otorga a una racionalización indígena. Reconoce en Mauss su capacidad de ir más allá de lo empírico e indagar en el sistema de relaciones que sospechaba había detrás de la operación de la reciprocidad y sus diversas manifestaciones. Sin embargo, cree que Mauss no logró escapar del todo del positivismo y siguió entendiendo el intercambio tal cual como se presenta a la experiencia, es decir, fragmentado en las operaciones de dar, recibir y devolver. “Al considerarlo así en partes, en vez de tomarlo como un principio unificado e integral no pudo hacer otra cosa más que tratar de recomponerlo con su “cemento místico”, el hau” (Sahlins, M. 1974:172). El mismo Levi-Strauss nos dice: “El hau no es la razón última del cambio, sino la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en que el problema tenía una especial importancia, han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra”(Levi-Strauss, C. 1991:33).

Una segunda crítica la formula el antropólogo, Raymond Firth. Básicamente postula que el hau era un principio bastante más pasivo a como se había expuesto inicialmente: “El texto de Ranapiri no proporciona en realidad ninguna evidencia de que el hau trate apasionadamente de volver a sus fuentes”(Sahlins, M.1974:172). Para argumentar su idea, Firth acudió a los casos en que la reciprocidad no se producía, es decir, no se devolvía, o sencillamente se producía un robo. En esos casos, no es el hau la fuerza que obliga a reparar el daño causado, sino que, en las sociedades analizadas por Firth, la reparación de agravios se confía a la hechicería y no al hau. Firth busca explicaciones seculares para comprender el proceso de la reciprocidad e insiste en que el cumplimiento de la obligación reside en las sanciones sociales que se activan con la ausencia de cumplimiento y no en fuerzas espirituales. Se trata de: “- 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, R. 1959 a pág. 421. Citado por Sahlins, M. 1974:174).

Un tercer erudito citado por Sahlins es J. Prytz Johansen (1954). La observación que hace este autor, tiene relación con que había pasado desapercibido para todos que el discurso de Tamati Ranapiri sobre los dones no estaba hecho en el aire, por el contrario, correspondía a una suerte de introducción y una explicación de una ceremonia de retribución por medio del sacrificio hecha a la selva por los pájaros cazados por los Maoríes. “Por lo tanto, el propósito del informante en este pasaje expositivo era simplemente establecer el principio de reciprocidad, y “hau” sólo significaba “don retributivo”(Ibíd.:175). Para este autor, Mauss habría descontextualizado el relato del sabio Ranapiri y además se habría apresurado en generalizar el sentido de la palabra “hau”, sin considerar sus variaciones en contextos rituales específicos.

Una vez revisadas las críticas de estos tres eruditos, Sahlins se atreve a dar a conocer su propia interpretación del asunto. Inicia su reflexión con relación al discurso de Ranapiri de la siguiente manera: “ “todo se presenta como si” el maorí estuviera tratando de explicar un concepto religioso mediante un principio económico, lo que Mauss inmediatamente entendió al revés procediendo a desarrollar el principio económico por medio del concepto

religioso”(Ibíd.:175-176). Sin embargo, el autor se interesa por encontrar una explicación de otra naturaleza para comprender por qué se retorna, y por su puesto, no cree suficiente declarar que hay un espíritu en la cosa que la obliga a volver a su lugar de origen. Nos dice: “no es que los bienes retenidos sean peligrosos, sino que la retención de bienes es inmoral y por consiguiente peligrosa por cuanto el estafador queda expuesto a ataques justificados”(Ibíd.:180). Hay que tomar en consideración que las sociedades que analizaba Mauss, no operaban con un sistema en que la libertad para beneficiarse a costa de otros formara parte de la concepción de las relaciones y de las formas que adquiriría el intercambio. Sahlins considera el texto del anciano Ranapiri como una fábula con una gran moraleja: “El problema que él planteaba iba más allá de la reciprocidad, no se trata sólo de que los dones deban ser restituidos de una manera adecuada, sino de que, por derecho, deben retribuirse”(Ibíd.:181).

Estas observaciones de Sahlins son decidoras para comprender por qué el problema de la equivalencia en la retribución con los Santos, o el de “retribuir adecuadamente” no es visto como tal por los devotos de ambas fiestas. Ellos ponen énfasis en el movimiento de retribución, es decir, no importa la naturaleza de los bienes materiales o inmateriales que se le retribuyan al Santo, lo importante es retribuirle. De esta manera, la pregunta por la equivalencia en la retribución hacia el Santo pierde sentido, pues lo que importa aquí es la retribución en sí. La discusión entorno a la retribución es bastante compleja, dado que en el caso de las mandas hay ocasiones en que la retribución es imposible. Por ejemplo, cuando el Santo le salva la vida al hijo de algún devoto, ¿es acaso posible retribuir la vida de tu hijo con algo?. Los devotos de ambas fiestas están conscientes de la complejidad del movimiento de retribución al Santo, sin embargo, hay dos principios claves a considerar en ese movimiento. Primero, el Santo siempre tiene la razón, es decir, cualquier falla en el ritual-manda es responsabilidad exclusiva del devoto. En segundo lugar, dado la “imposibilidad” de retribuir realmente lo que el Santo entrega a los devotos, estos restan todo valor a cantidad, calidad y montos en términos utilitarios y le entregan todo el valor al acto de cumplir la palabra prometida y de esta manera comunicar al Santo su gratitud.

Por otro lado, Sahlins resume toda la sabiduría de Tamati Ranapiri en la siguiente idea: “los beneficios obtenidos por el hombre, deben ser devueltos a su fuente para que pueda ser mantenida como fuente”(Ibíd.:187). Este principio se aplica en el caso del ritual-manda. En ambas fiestas, todos los devotos recalcan que el cumplimiento de la manda era fundamental para no caer en desgracia con el Santo, pues no solo se perdía la fuente de recursos que significa un Santo, sino que, se transformaba en una fuente de desgracias.

Sahlins entiende el hau como un concepto amplio, como una categoría que no pertenece absolutamente al dominio de lo espiritual, ni del todo al dominio de lo material, sin embargo, es aplicable a ambos dominios, dado que es un concepto total. Es un principio general de productividad en tanto que vela por el mantenimiento de las diversas fuentes de recursos de que disponen los hombres, tanto humanas como divinas.

Una de las contribuciones más novedosas que realiza Sahlins, la constituye su análisis del ensayo sobre el don desde la perspectiva de la filosofía política: “Mauss, sustituye la guerra de todos contra todos, por el intercambio de todo entre todos”(Ibíd.). En este sentido, el don sería entendido como alianza, solidaridad y paz. “El equivalente primitivo del contrato social no es el Estado, sino el don”(Ibíd.:188). El don vendría siendo una suerte de racionalización de una necesidad más profunda que es la reciprocidad, cuya razón de ser reside en la amenaza de guerra. Mauss no deja de mencionarlo, los intercambios son efectuados de una manera voluntaria en apariencia, pero en esencia son obligatorios, pues negarse a dar, recibir o devolver es declarar la guerra. Cabe mencionar que en estos asuntos no hay término medio, o neutralidad posible. Es decir, se dona, se es amigo, o se rechaza el don, se es enemigo. Siguiendo estas ideas podría considerarse las figuras de los Santos como garantizadoras del contrato social.

Sahlins establece una relación muy interesante entre el ensayo del don y las leyes de la naturaleza enunciadas por Thomas Hobbes en su obra el “Leviatán”. La primera ley de la naturaleza consiste en buscar la paz y seguirla. El don operaría bajo esa premisa. Sahlins observa que desde la segunda hasta la quinta ley de la naturaleza emerge el principio de reciprocidad: “En una analogía más profunda de la reciprocidad podríamos yuxtaponer al

intercambio del don, la segunda ley de la naturaleza de Hobbes: “Que un hombre debe estar dispuesto, cuando los demás también lo están, y en la medida en que lo están, tanto para la paz como para la defensa de sí mismo cuando lo considere necesario, a renunciar a este derecho sobre todas las cosas; y conformarse con la misma libertad respecto de los demás, que les permitiría a los demás respecto de sí mismo”; y la tercera ley, “que los hombres traten de acomodarse al resto”. Pero de todos estos preceptos oportunos, es la cuarta ley de la naturaleza la que más se aproxima al don: la cuarta ley de la naturaleza: la gratitud” (Ibíd.:196-197). El don sería entonces un principio organizador de la sociedad que ocuparía el lugar de “la guerra de todos contra todos”. Introduce un “consenso” entre los hombres en el que cada hombre beneficia a los otros en persecución de su propio bien. Sin embargo, por razonable que parezca éste acuerdo entre los hombres para conseguir la paz, Sahlins advierte que, la razón no es suficiente para hacer que el hombre cumpla su palabra: “La mancomunidad puso fin al estado de naturaleza pero no a la naturaleza del hombre” (Ibíd.:197). Ya que los hombres no siempre cumplen su palabra, y ya que no se produce precisamente “el intercambio de todo con todos” algunos hombres recurren a otras fuentes más estables para efectuar el intercambio. Los Santos representan ese tipo de fuentes más cumplidoras. Los devotos jamás se arrepienten de su buena disposición para con el Santo, pues el Santo, a diferencia de los hombres, cumple. El Santo garantiza el contrato social.

“El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en ese dominio, como en todos los demás, el azar por la organización” (Levi-Strauss, C. 1991:68). La cultura entre otras cosas es intervención de la naturaleza, es prohibición, es clasificación. El don es un intento de regular las relaciones entre los hombres, sin embargo, la cultura no extingue por completo, en su intervención los deseos individuales. La cultura puede poner ciertas restricciones a la naturaleza, sin embargo, en ámbitos en los cuales queda a merced de la naturaleza, es allí donde surge la posibilidad de la emergencia de las religiones como formas simbólicas de “control” de la naturaleza. Estamos entendiendo el concepto de “naturaleza” en un doble sentido, por un lado, nos referimos a la naturaleza externa al hombre. Dentro del contexto de las mandas, un “incontrolable” por excelencia en la naturaleza externa, lo constituye la vida misma. Todas

las mandas hechas por causa de enfermedades catastróficas buscan una vía alternativa de solución y de control, ya que no se encontró una respuesta terrenal.

Por otro lado, estaría la naturaleza interna del hombre, que constituyen todas esas pequeñas y grandes “traiciones” que los hombres efectúan a diario en contra del grupo y a favor del individuo. Estas pequeñas traiciones al “contrato social”, introducen azar en las relaciones entre los hombres. Como respuesta cultural a esta situación, la religión ofrece la posibilidad de una regularidad en las relaciones con los hombres. Es en este sentido que se puede decir que la religión disminuye la angustia frente al caos.

No podemos dejar de mencionar el esquema de las reciprocidades que propone Sahlins. El autor entiende la reciprocidad como una relación entre la acción y reacción de dos partes, en la que se llega a un “acuerdo” que debiera ser satisfactorio para ambas partes. Sitúa la reciprocidad dentro de un continuo en el cual se encuentran toda clase de intercambios, que oscilan entre dos extremos opuestos: “En un extremo del espectro está la ayuda dada libremente, la pequeña dádiva del parentesco cotidiano, de la amistad y de las relaciones con los vecinos, el “don puro” como lo llamó Malinowski, con respecto al cual sería inconcebible e inasociable un acuerdo abierto de retribución. En el otro extremo, la apropiación egoísta, la obtención por medio de subterfugios o de la fuerza sólo correspondida por un esfuerzo igual y opuesto basado en el principio de la ley de Talión, “reciprocidad negativa” según la llama Gouldener. Los extremos son claramente negativos y positivos en un sentido moral. Los intervalos entre ellos no son tan sólo otras tantas gradaciones de equivalencia material en el intercambio, son también intervalos en la sociabilidad. La distancia entre los polos de reciprocidad es, entre otras cosas, distancia social”(Sahlins, M. 1974:209).

Cabe señalar que las distinciones de reciprocidades no son banales, pues existen variables decidoras a la hora de analizar un intercambio entre partes, tales como la expectativa de devolución, el grado de interés o desinterés puesto en el cambio, la impersonalidad o cercanía con que se maneja la relación entre otras cosas. Sahlins construye una tipología del espectro de las reciprocidades definida por sus extremos y por su punto medio.

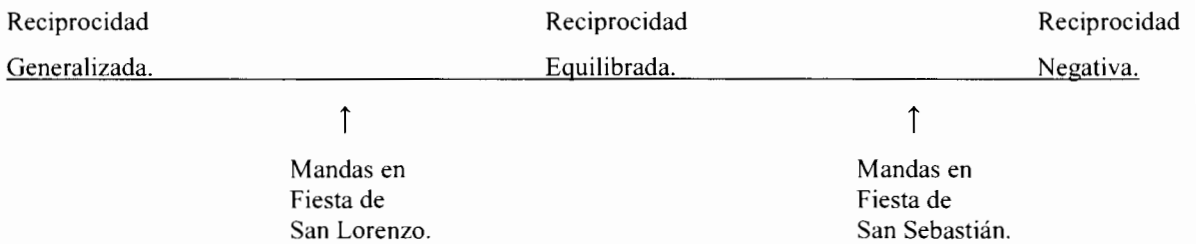
La primera, la denomina *Reciprocidad Generalizada* y la concibe como el extremo solidario. Aquí el intercambio entre las partes estaría dentro de la línea de la ayuda prestada, y en el caso de que fuera posible y necesario, de la ayuda retribuida. Sahlins nos explica los detalles de ésta forma de reciprocidad: “Esto no significa que entregar cosas de esta manera incluso a los “seres queridos” no genere una contra obligación. Pero esa contra obligación no se estipula por tiempo, cantidad o calidad; la expectativa de reciprocidad es indefinida.”(Ibíd.:212). El tiempo y el valor de la devolución quedan sometidos a un tipo de obligación más difusa y menos rígida, pues, que se lleve a cabo la devolución depende de factores tales como, lo que el dador ha entregado, de lo que éste pueda necesitar en un momento dado, así como también, depende de lo que el receptor pueda pagar y del momento en que pueda hacerlo. De esta manera la devolución puede ser muy rápida así como también no efectuarse nunca. Podemos agregar que las relaciones humanas rara vez se reducen a una “ayuda prestada” puntual. Entendemos las relaciones entre los hombres, bajo esta forma de reciprocidad, como si estuvieran marcadas por millones de gestos de ayuda mutua. Dentro de estos pequeños gestos, cualquier falta por ínfima que sea, puede dañar el carácter de la relación, así como no afectarlo en absoluto. Todo depende del momento y las circunstancias que atraviese la contraparte afectada.

Una segunda forma de reciprocidad que define Sahlins, la constituye la *Reciprocidad Equilibrada*, considerada como el punto medio del continuo de reciprocidades. “Se refiere al intercambio directo. En un equilibrio preciso la reciprocidad consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras. La reciprocidad perfectamente equilibrada, es decir, el intercambio simultáneo de las mismas clases de bienes en las mismas cantidades”(Ibíd.:213). Estamos frente a una forma de reciprocidad menos íntima que podría considerarse, siguiendo la opinión del autor, como más económica. Cualquier falta en el tiempo y la equivalencia acordada entre las partes altera las relaciones entre las personas bajo esta forma de reciprocidad.

Una última forma de reciprocidad descrita por el autor, corresponde a la llamada *Reciprocidad Negativa*, situada en el extremo negativo del continuo, “es el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad”(Ibíd.). Dentro de esta lógica

podemos ubicar actividades tales como, el regateo, el trueque, el juego, el robo, mendigar. La “reciprocidad”, si es que se la puede llamar así, en este caso, no busca otra finalidad más que la defensa del propio interés.

Hay que considerar que los intercambios empíricos que se producen, no siempre están situados directamente en los puntos medio o extremos del continuo señalados por el autor, por ejemplo si tuviéramos que situar el tipo de reciprocidad que opera en los rituales-manda descritos en ambas fiestas, podemos construir el siguiente esquema:



Situamos al ritual-manda que observamos en la fiesta de Tarapacá, en un punto medio entre la reciprocidad generalizada y la reciprocidad equilibrada. Y para el caso de Yumbel, lo situamos en un punto medio entre la reciprocidad equilibrada y la reciprocidad negativa. Sahlins se formula una pregunta clave, que nos sirve como punto de partida para intentar explicar porque situamos de esta manera los rituales-manda en ambas fiestas: “¿es posible especificar las circunstancias sociales o económicas que empujan a la reciprocidad hacia una u otra de las posiciones estipuladas, es decir, hacia la reciprocidad generalizada, equilibrada o negativa? Yo creo que sí”(Ibíd.:214).

El autor, introduce tres variables para explicar porque razón la reciprocidad se inclina hacia uno u otro extremo. La primera tiene que ver con la distancia de parentesco entre los que intercambian, otro aspecto tiene relación con la posición socio-económica de las partes. La hipótesis que maneja el autor, consiste en que a mayor distancia de parentesco, la reciprocidad se inclina a su extremo negativo. Por el contrario, a mayor cercanía, la reciprocidad se inclina hacia su extremo positivo. En relación con las riquezas, la hipótesis que maneja, consiste en que a mayor fortuna de una de las partes, mayor debiera ser la generosidad que expresa. “El desequilibrio económico es la clave del despliegue de

generosidad”(Ibíd.:227). La generosidad crea seguidores, y un Santo es una figura en extremo generosa.

En Tarapacá, el ritual-manda opera bajo una lógica en la que al pedirle ayuda prestada al Santo, se contrae una obligación con él. Sin embargo, la devolución queda abierta a las posibilidades del receptor, es decir, cuando pueda pagar. El tiempo, la calidad y la cantidad de la retribución no tienen un valor absoluto, pues quedan sujetos a la voluntad y a las posibilidades del devoto. De todas formas, no se puede situar el ritual-manda en Tarapacá en el extremo positivo, pues no considera la posibilidad de no efectuar la devolución independiente de las demoras y la calidad de la misma. Este tipo de reciprocidad se hace muy expedita en Tarapacá, pues los devotos ven al Santo como a un ser humano, lo consideran como un “amigo” en el que realmente se puede confiar y establecen relaciones de carácter muy íntimo con el “Lolo”. Le cuentan sus penas y alegrías a modo de una conversación mental que establecen con él. No podría concebirse la reciprocidad que establecen los devotos con San Lorenzo si no establecieran una relación tan íntima con él.

En el caso de Yumbel, el ritual-manda, tiende a operar bajo una lógica en la que los términos del intercambio quedan bastante más establecidos. Es decir, los devotos tienden a buscar un equivalente preciso a lo que le piden al Santo, tanto en términos de cantidad, calidad y tiempo. Esta situación se ve reflejada en que la forma por excelencia de pagar mandas la constituye el dinero. Por ejemplo, un devoto le pide ayuda para encontrar trabajo durante el año, y a cambio, le ofrece traer en enero, mil pesos y tres velas al Santo. Cabe señalar, que esta forma de realizar el intercambio es más fácil en la medida en que la relación entre las partes no tiene un carácter demasiado personalizado. En Yumbel, esta condición se cumple, pues los devotos ven a San Sebastián como una imagen de madera que representa a un hombre virtuoso que alguna vez existió y que sirve como intermediario ante Dios. Nunca deja de ser un pedazo de madera, y esta situación incita a un tipo de reciprocidad distinta a la que opera en Tarapacá.

Cabe destacar que no podemos situar a ninguna de las fiestas en el extremo negativo del continuo de reciprocidad. Por ejemplo, en ambas fiestas era considerado casi como una

falta de respeto, pedirle al Santo ganarse la lotería, o encontrarse dinero. Creemos que esta reprobación por parte de los devotos, tiene que ver con una disposición no a lugar en estas fiestas. Pues, pedir algo como la lotería, es en el fondo intentar establecer una relación de reciprocidad negativa en un contexto moral incompatible con esta forma de intercambio.

Podemos agregar que el ambiente que domina a ambas fiestas es bastante diferente. Por un lado, en el caso de Tarapacá, nos atrevemos a decir que impera un espíritu cercano al “don-puro”, una moral del don, pues el ambiente está inundado de gestos generosos de parte de todos con todos. Se observa que, sobre todo destaca el valor social de los alimentos, la gente comparte la comida y la bebida en forma constante. Se puede ver una suerte de banquete generalizado. Todos los grupos de familias realizan comilonas y asados durante todo el desarrollo de la fiesta. No se trata de un almuerzo modesto, se trata de comida en exceso. Sin ir más lejos, no pasó ningún solo día de nuestra estadía en terreno en la que no fuéramos invitadas a comer. La hospitalidad que se nos ofreció, fue sorprendente para nosotras, pues no éramos más que lo que en la ciudad se entiende por un desconocido. Todo el mundo mostraba una muy buena disposición con los demás hombres, todos estaban dispuestos a darse a los otros.

Por el contrario, en el caso de Yumbel, el ambiente era bastante más cercano a una moral del contrato individual, o una reciprocidad equilibrada. La gente caminaba con otra disposición frente a los otros. Por un lado, estaba la Feria en la que todo se reducía a un intercambio tasado en valor de moneda legal. Por otro lado, se observaba la relación con la comida, la gente no compartía los alimentos de manera generalizada, se observaba un consumo reducido a las familias nucleares, y por lo demás el consumo era bastante modesto con características de picnic, en donde circulaban cosas como emparedados, huevos duros, naranjas, entre otras cosas.

Lo que queremos decir con todo esto, es lo siguiente: el tipo de relación que se establece con los Santos puede observarse reproducido en el tipo de relación que se establece con los demás asistentes a la fiesta. Es así como en Tarapacá impera un ambiente muy amistoso y personalizado, en donde los asistentes comparten bromas, comidas y rituales. Por el

contrario, en Yumbel, el tipo de relación que se establece con el Santo, es bastante impersonal y esta actitud se reproduce con los demás asistentes a la fiesta. Cada uno hace su manda y se retira sin manifestar una actitud favorable a la alianza.

3. CARIDAD V/S HONOR

Un último autor cuyas ideas sirven a nuestros propósitos, pues, ofrece una interpretación interesante del don es Maurice Godelier. Deseamos mencionar aquí algunos de los planteamientos de su obra “El enigma del don”. Lo que pretendemos rescatar de la obra de Godelier es que nos permite dar sentido al don dentro del contexto del mundo actual. El autor inicia su reflexión con la siguiente interrogante “¿Por qué haber emprendido un nuevo análisis del don, de su papel en la producción y reproducción del vínculo social, de su lugar y su importancia cambiantes en las diversas formas de sociedad que coexisten hoy día en la superficie de nuestro planeta o [en las que] se han sucedido en el transcurso de los tiempos?”(Godelier, M. 1998: 11). Inmediatamente el autor se responde a sí mismo: “Porque el don existe en todas partes, aunque no sea el mismo en todas partes.”(Ibíd.).

Para el autor el nuevo contexto sociológico en donde opera el don, no le pertenece en particular. Sin embargo, considera que está a la vista de todos y se trataría del contexto de una sociedad occidental en donde se multiplican los excluidos, se trata de un sistema económico que para mantenerse competitivo (dentro de la lógica capitalista de la ganancia cada vez mayor), recurre a mecanismos como reducir costos, aumentar la productividad del trabajo, buscar mecanismos para disminuir el número de los que trabajan, crear empleos flexibles, es decir, en resumidas cuentas arrastrar a una cantidad considerable de la población hacia un desempleo sostenido. “Para estos últimos, cada vez comienza una extraña existencia social, una existencia de asistidos permanentes”(Ibíd.:12). Sin embargo, cabe recordar que en nuestras sociedades occidentales pertenecer a una familia no le garantiza a nadie sus condiciones de existencia de por vida. Por muy fuerte que sea la solidaridad existente entre sus miembros, los individuos que ayudan son escasos y sus propias vidas tienen un límite. Además, el contexto contemporáneo hace cada vez más

precarias las condiciones de existencia personales, por lo tanto, se podría considerar que ayudar a otros en la actualidad se constituye prácticamente en un lujo.

El autor propone que este contexto de contradicciones e impotencias es el que convoca nuevamente al don. Desde el ámbito institucional se hace un llamado a la solidaridad, se puede observar una emergencia de innumerables organizaciones caritativas. Los medios de comunicación masiva juegan un rol importante en este nuevo escenario del don, a través de programas caritativo como por ejemplo en el caso de Chile, “Alo Elí”. No podemos dejar de mencionar campañas masivas como “La Teletón”, que reúne dinero para discapacitados, haciendo un llamado a la solidaridad de la población y “como en el Potlatch, también se anuncia el nombre de aquellas personas, ciudades y empresas que se han mostrado más generosas”(Ibíd.:27). La demanda de dones se ha modernizado, es decir, hace uso de los medios de comunicación para sensibilizar e impactar a la población, nos exhiben el espectáculo de todas las exclusiones y sufrimientos del mundo entero, invocando así la generosidad de cada uno de nosotros. Estos son mecanismos oficiales generados para apañar las contradicciones del sistema económico imperante, sin embargo, existen mecanismos subalternos para activar las redes solidarias de la gente en distintas esferas de su existencia, estos son por ejemplo, las ollas comunes, las tomas de terreno, etcétera. También nos atrevemos a incluir a las fiestas religiosas de santos como fragmentos de espacio y tiempo en los que los “excluidos” tienen la oportunidad acceder a los favores de un Santo, y a reforzar vínculos sociales. En este sentido la religión permitiría ligar a las personas, integrarlas, hacerlas sentirse parte de algo dentro de un sistema que lo único que hace es excluir.

Una de las hipótesis de trabajo de Godelier consiste en que la caridad retrocede en la medida en que disminuyen los excluidos y avanza la justicia social. Por lo tanto, para el autor la caridad hoy “vuelve a hacerse necesaria ahora que hay cada vez más excluidos, ahora que ya no basta con el Estado para preocuparse que haya menos injusticias, menos soledades abandonadas.”(Ibíd.:14). El viejo mito de la teoría del chorreo en la que iba a acumularse tanta ganancia que todos nos íbamos a ver recompensados con ella no ha desaparecido del todo y pide paciencia y espera. “Pero mientras se espera es preciso durar,

y para durar es preciso donar.”(Ibíd.:15). La lectura que hace Godelier del don lo posiciona *dentro de una lógica de la oferta y la demanda de dones en el mundo contemporáneo*. La generosidad nace de la escasez y no de la abundancia, por lo tanto, en un mundo moderno en donde crece la cantidad de excluidos, aumentan a su vez la demanda y oferta de dones.

Resulta importante intentar re situar al don en el mundo contemporáneo, pues, en las sociedades capitalistas contemporáneas nos encontramos en el polo opuesto de las sociedades que Mauss analizaba en su ensayo. Puede decirse siguiendo las palabras de Godelier que: “nuestras sociedades se caracterizan en el fondo por “una economía y una moral del mercado y la ganancia”, y que, por el contrario, las sociedades que figuran en el “*Essai sur le don*” aparecen ante Mauss profundamente marcadas por una economía y una moral del don”(Ibíd.:28). Sin embargo, podemos decir que ninguna de las dos morales opuestas invaden todo el campo de lo social, es así como en nuestras sociedades actuales podemos seguir encontrando instancias en las que persiste la moral del don.

Godelier desvía su análisis hacia lo que no se dona y plantea que tanto aquí como en otras partes existen cosas que se deben guardar y no se deben donar. Las asocia principalmente con objetos sagrados y todo aquello que se guarda (ritos, saberes, objetos preciosos, etcétera), todas estas cosas que se guardan “afirman la existencia de *diferencias de identidad* entre los individuos, entre los grupos que componen una sociedad o que quieren situarse unos con relación a otros en el seno de un conjunto de sociedades vecinas conectadas entre sí por diversos tipos de intercambios.”(Ibíd.:54-55). El análisis de Godelier conlleva a la idea de que ambas estrategias la de donar y guardar, cumplen funciones diferentes pero complementarias.

Si las sociedades de hoy ya no son las que otrora analizaba Mauss, cabe preguntarse lo mismo que sugiere Godelier ya casi al final de su ensayo: “¿Qué espacio le queda al don en nuestras sociedades occidentales?”(Ibíd.:295). En primer lugar, debemos tener presente que el don ya no es un medio indispensable, como lo era en aquellas sociedades, para producir y reproducir el funcionamiento básico de la sociedad. Hoy en día se ha convertido en una cuestión más subjetiva en el sentido en que es un instrumento opcional para establecer

relaciones personales que se sitúan más allá del Estado y del mercado. Por qué decimos más allá, porque entre personas próximas como parientes y amigos existe una obligación que se caracteriza por la ausencia de cálculo. No es bien visto utilizar a los seres queridos para conseguir fines propios. “Así, en nuestra cultura, el don sigue dependiendo de una ética y de una lógica que no son las del mercado y el beneficio, a las cuales el don incluso se opone y se resiste”(Ibíd.). Estamos ante una sociedad en la que el Estado cada vez más se está desentendiendo de la educación, de la salud y del empleo y de las necesidades de la gente y es en este contexto en donde el don generoso sin retorno se hace indispensable para ayudar a resolver la cantidad innumerable de problemas sociales.

Sin embargo, tenemos una observación que hacer en relación con este nuevo posicionamiento del don en las sociedades occidentales y tiene que ver con el concepto de honor. Si recordamos a Mauss, él formula tres consideraciones claves que nos sirven a la hora de intentar entender el por qué del éxito de masividad de las fiestas religiosas de Santos. En primer lugar: “El don contiene dos elementos fundamentales: Dar otorga honor y prestigio” (Mauss, M. 1971:166). En segundo lugar: “La limosna es resultado de una noción moral del don como principio de justicia”(Ibíd.:175) y por último: “La caridad, todavía hoy, es hiriente para quien la acepta”(Ibíd.: 246). Nos atrevemos a decir que hasta el día de hoy la caridad rompe la honorabilidad de las personas.

En todas partes existe el don, sin embargo, en el mundo contemporáneo el don no se posiciona de una sola manera, existen diversas formas a través de las cuáles se puede posicionar el don, pues las sociedades que habitamos hoy en día son pluriculturales, multiétnicas, en otras palabras, conviven en ellas simultáneamente diversas visiones de mundo e identidades.

Hasta este momento hemos podido identificar dos formas muy distintas a través de las cuáles se articula el don en la sociedad actual. Por un lado, vemos que hay una manera institucional, mediática que funciona con lo que podría denominarse Don-Caritativo. En esta forma de don, se establece una relación asimétrica entre las partes en la que una se ve engrandecida con honor y prestigio y la otra parte queda empequeñecida. A nuestro juicio,

esta forma de don es funcional al sistema capitalista, pues le sirve para dilatar y esconder las contradicciones del sistema económico imperante. Por otro lado, hemos podido identificar otra forma de posicionamiento del don, que constituye una forma más honorable de acceder a ciertos beneficios que el sistema no ofrece a todos. Es lo que denominaremos con el nombre de Don-Honorable. Esta forma de don es la que se puede observar en las fiestas religiosas de Santos a través del ritual-manda.

Estamos siguiendo el concepto de honor que propone el antropólogo Julián Pitt-Rivers: “El honor es el valor de una persona para sí misma, pero también para la sociedad. Es su opinión sobre su propio valor, su *reclamación* de orgullo, pero también es la aceptación de esa reclamación, su excelencia reconocida por la sociedad, su *derecho* al orgullo”(Pitt-Rivers, J. 1979:18). El valor que se otorga a los individuos varía de sociedad en sociedad. Pero, cada sociedad de una u otra manera propone el valor ideal de persona a personificar. “Así, pues, el honor proporciona un nexo entre los ideales de una sociedad y su reproducción en el individuo mediante su aspiración a personificarlos”(Ibíd.). Cuando uno logra adquirir una posición en la sociedad, adquiere el derecho al orgullo y “la posición se establece mediante el reconocimiento de una identidad social determinada”(Ibíd.). Ahora, el honor para no quebrantarse requiere una conducta honorable a seguir: “El sentimiento del honor inspira una conducta honorable, la conducta recibe reconocimiento y establece la reputación”(Ibíd.:19). El honor no sólo tiene relación con la conducta a seguir, también tiene que ver con la palabra: “el honor exige no faltar a la palabra y el hacerlo o mentir es la conducta más deshonrosa”(Ibíd.:31). Citamos esto porque evaluamos que tiene un íntimo nexo con la relación que se genera en la promesa de la manda: “Eso explica la importancia del juramento en relación con el honor. Compromete el honor del que jura”(Ibíd.:33).

Consideramos que las fiestas religiosas de Santos constituyen una excelente oportunidad para los “excluidos” o aquellas personas que la sociología clasifica dentro de lo que se conoce como cultura popular, para establecer relaciones de reciprocidad con la lógica del don-honorable. Ya en el acto de la manda, la promesa de pagar un algo a cambio del favor recibido permite al devoto tener acceso a demostrar que es una persona honorable, es decir, que cumple su palabra. Todos aquellos que han tenido la oportunidad de convivir con

personas de las clases medias bajas y bajas, pueden en cierta medida confirmar que dichos tan comunes como “pobre, pero digno” tienen un significado profundo. Las relaciones que se establecen por medio de la caridad, no permiten al que recibe la oportunidad de devolver. Por lo tanto, no constituyen formas honorables de intercambio. Decimos honorables entendiendo que la sociedad propone un tipo ideal de persona a ser encarnada. Las posiciones honorables en ésta sociedad materialista tienen estrecha relación con la capacidad adquisitiva de los sujetos. Aunque todos sabemos que dicha relación no siempre se cumple. Por lo tanto, someterse a un tipo de relación caritativa es en alguna medida quedar en evidencia ante el tribunal del honor, -que es la opinión pública-, de que no se encarna la posición social privilegiada que promueve el sistema como la ideal.

En resumidas cuentas, creemos que una de las razones de éxito de las fiestas religiosas de Santos, en lo que a masividad de asistencia se refiere, está dado porque constituyen un espacio en el que la reclamación del orgullo de la gente no se ve perjudicada.

4. DEL SACRIFICIO NECESARIO EN LA RELACIÓN ENTRE LOS HOMBRES Y LOS DIOSES

Al interiorizarnos en el tema de la religiosidad, tanto por medio de las lecturas como por nuestro contacto directo con los devotos, nos percatamos que los seres humanos y Dios no se encuentran en una relación inmediata. Los Santos, en parte vienen a cumplir un rol de intermediarios entre los seres humanos y Dios, rol necesario e imprescindible en la cosmovisión católica popular. Esta idea nos la deja bien establecida Job al no poder enfrentarse directamente a Dios “Yo no puedo encararme con Dios como con los otros hombres”(Job.9:32). A los seres humanos, al igual que a Job sólo les resta la resignación frente a las pruebas que Dios les pone durante su vida. Pero los hijos de Dios en la actualidad cuentan con la colaboración de los Santos, quienes abogan por ellos ante Dios, ya que estos se encuentran en una posición privilegiada frente a Dios con relación a los comunes mortales, y su posición se encuentra mucho más cercana a los seres humanos que la de Dios. Sin embargo, a pesar de la proximidad que pueden alcanzar humanos y Santos,

éstos últimos siguen perteneciendo al ámbito de lo sagrado, y es esta realidad, el mundo sagrado, a la que los seres humanos no pueden llegar y acceder.

Se requiere de acciones específicas y determinadas para lograr este acceso. Una de las vías es el sacrificio como ritual que permite a los seres humanos, profanos por excelencia, entrar en contacto con el ámbito de lo sagrado.

Revisaremos la postura clásica de Hubert y Mauss, quienes realizaron uno de los primeros trabajos referidos al sacrificio. También revisaremos otras teorías del sacrificio como la de Girard, quien nos relaciona el sacrificio con el control de la violencia. Una visión más moderna del tema nos la entrega Morandé, donde se refiere a las transformaciones del sacrificio.

Todas las posturas coinciden en que “el sacrificio es el medio por excelencia para comunicarse con lo sagrado”(Mauss, M. 1970:70), las diferencias radican en los fines que persigue este ritual según los distintos autores revisados.

Mauss en colaboración con Hubert, persiguieron definir la naturaleza y la función del Sacrificio. Para ello citaron las definiciones que habían entregado previamente Tylor y Robertson Smith.

Tylor pretendió realizar una génesis del sacrificio, por medio de la comparación de hechos tomados de diferentes civilizaciones. Para este autor “el sacrificio es una ofrenda, que el salvaje hace a seres sobrenaturales con los que quiere congraciarse. Después, cuando los dioses crecieron y se alejaron del hombre, la necesidad de continuar transmitiéndole esta ofrenda da nacimiento a los ritos sacrificiales, destinados a hacer llegar a estos seres espirituales las cosas espiritualizadas. A la ofrenda le sucedió el homenaje, en el que el fiel ya no expresó ninguna esperanza de regreso. De ahí a que el sacrificio se convirtiese en abnegación y renuncia, no había más que un paso; de ese modo, la evolución hizo pasar el rito de los presentes del salvaje al sacrificio de sí mismo.”(Ibíd.:144) Esta definición no dejó conforme a Mauss ya que sólo describía el sacrificio, en ningún momento lo explicaba.

Robertson Smith fue el primero que intentó buscar una explicación para el sacrificio. Por su parte relacionó el origen del sacrificio con las prácticas del culto totémico. “A sus ojos, se trataba de una comida en la que los fieles, al comer el tótem, lo asimilan y se asimilan a él, se alían entre sí o con el tótem. El único objetivo de la muerte sacrificial era permitir la ingesta de un animal sagrado y, por ende, prohibido.”(Ibíd.). R. Smith dedujo que el sacrificio era un acto de la comunidad, y que de este sacrificio comunal derivan los sacrificios expiatorios o propiciatorios, es decir, los sacrificios de ofrenda u honorarios. El fin del sacrificio para este autor era establecer la alianza rota, de ahí la expiación. Mauss no concuerda totalmente con esta definición, ya que hay indicios de la existencia de prácticas sacrificiales en comunidades que no conocen ni conocieron el sistema totémico.

La idea de reestablecer la alianza rota es retomada posteriormente por René Girard. Para este autor “el sacrificio siempre ha sido definido como una mediación entre un sacrificador y una “divinidad”(Girard, R. 1983:14). Las comillas en la palabra divinidad se explican por el nulo interés que este autor daba al tema de lo religioso. Para él este tema es irrelevante y no duda en calificarlo de falso. Pero no niega la realidad del sacrificio y el rol fundamental que este desempeña dentro de la sociedad tradicional. El sacrificio es un acontecimiento comunitario, pero que persigue fines totalmente diferentes al que plantean los otros autores. “El sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos”(Ibíd.:22). Nuestra sociedad carece de ritos sacrificiales en los términos planteados por Girard. Lo religioso por medio de los ritos sacrificiales controlaba y reprimía la violencia en las sociedades tradicionales, pero en la modernidad son otras las instituciones que se preocupan y se encargan de esto. Las leyes, los sistemas judiciales y las fuerzas policiales son las encargadas de reprimir y controlar la violencia y los posibles conflictos que ésta pueda generar. Según el autor, esta situación hace que la religión pierda su razón de ser en el mundo contemporáneo. “No tenemos necesidad de lo religioso para resolver un problema del que se nos escapa hasta la existencia. De modo que lo religioso nos parece desprovisto de sentido. La solución nos oculta el problema y el desvanecimiento del problema nos oculta lo religioso en tanto que solución”(Ibíd.:26).

A pesar de su desprecio por la utilidad de la religión, Girard nos entrega algunas características del sacrificio que son útiles para un entendimiento de este en el ámbito de lo religioso o sagrado. Él establece que es un acto comunitario, que consta de un sacrificador y de una víctima, y de quienes esperan resultados de ese sacrificio. Además nos aclara que “en el sacrificio no hay nada que no esté rígidamente fijado por la costumbre”(Ibíd.:46). Las formas en que los hombres enfrentan el sacrificio están formuladas de antemano por la sociedad.

Volviendo a Mauss y a los autores que él cita. Mauss descarta la hipótesis de Tylor por ser meramente descriptiva, y la de R. Smith por una mala elección metodológica de este autor. R. Smith pretendía establecer una genealogía del sacrificio, en cambio él pretende comprender la naturaleza y función del sacrificio. Y para ello realizan un esquema general del sacrificio, basándose en los ejemplos que les otorga el Antiguo Testamento (con los rituales semita) y los Textos Hindúes (con los rituales védicos).

Mauss define sacrificio de la siguiente manera: “El sacrificio es un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de determinados objetos por los cuales dicha persona se interesa”(Mauss, M.1970:155).

En nuestra revisión bibliográfica acerca del sacrificio nos pudimos percatar que este término había sido muchas veces comprendido como el sacrificio sangriento, ejemplos claros son Girard, que todo su análisis lo formula sobre la base de los sacrificios de sangre semitas y de la antigua Grecia; Jensen en su texto “Mitos y Cultos entre Pueblos Primitivos” habla derechamente de sacrificios sangrientos. Lo cual nos hacía pensar que tal vez estábamos erradas en el término, ya que los devotos al referirse al tema se encontraban completamente alejados de la sangre. Fue el texto de Mauss con la siguiente cita el que nos dio un pequeño indicio de lo que puede llegar a abarcar este término: “A pesar de que el uso parezca reservar la palabra sacrificio para la designación exclusiva de los sacrificios sangrientos, debemos llamar sacrificio a toda oblación, incluso vegetal, todas las veces en las que la ofrenda, o una parte de ella, es destruida.”(Ibíd.:154). El principio del sacrificio así es la destrucción de algo, cualquier cosa, que se ofrece a los dioses. En el caso de las

fiestas de San Lorenzo y de San Sebastián, las velas constituyen un buen ejemplo, son una de las ofrendas más populares, y ellas contienen la idea de destrucción. Pero el concepto de ofrenda-sacrificio contiene la idea de destrucción. Todo lo que se ofrece a la divinidad, no es recibido por ella de manera física como se entrega algo a cualquier persona, depositándolo directamente en sus manos. Para lograr que el Santo reciba efectivamente la ofrenda se hace imperioso destruirla. Con su muerte simbólica ya no permanecerá más en este mundo, pasando así al mundo de lo sagrado, al mundo de la divinidad. La muerte es la forma más eficaz que tiene la humanidad para abandonar el mundo de lo profano. Es en este sentido en que los sacrificios de sangre, donde se daba muerte a la víctima lo que en realidad se buscaba era transportarla hacia el otro mundo, hacia las manos de la divinidad.

Una reflexión de gran utilidad para entender la idea de sacrificio que hoy tienen los devotos y su relación con los sacrificios de sangre de antaño es el que nos entrega Girard con el concepto de “chivo expiatorio” y al respecto nos dice: “Se intenta buscar una nueva víctima tan parecida como sea posible, no a lo que la víctima original era realmente, sino a la idea que se tiene de ella”(Girard, R. 1982:62). El objeto ofrendado, entonces viene a ocupar el sitio dejado por la víctima original. Siguiendo esta idea podemos establecer la evolución que ha sufrido el sacrificio con relación al chivo expiatorio que sirve para ejecutar el ritual. En un primer momento, la víctima por excelencia la constituía el ser humano, se trata del sacrificio humano. En un segundo momento la víctima sacrificial es sustituida por un animal. En el libro del Génesis²⁷ encontramos un excelente ejemplo del tránsito desde el sacrificio humano hacia el sacrificio animal, cuando Dios le pide a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac. Abraham se muestra dispuesto a sacrificar a su hijo y realiza todos los preparativos, sin embargo, cuando llega el momento, Dios al ver que Abraham estaba dispuesto a sacrificar a su único hijo le dice que lo reemplace por un cordero. En ese momento queda establecida la primera sustitución de la víctima en el mundo Judeo-Cristiano. En un tercer momento aparecen aquellos sacrificios que sustituyen al cordero por la destrucción de otro bien. En el caso de las fiestas religiosas analizadas en el presente trabajo, la destrucción de velas constituye un ejemplo, pero otro bien de mayor peso simbólico lo constituye la ofrenda en dinero. Meter un billete por el agujero de la alcancía

²⁷ Ver *La Biblia*.

es como enterrarle el cuchillo al cordero. Cabe destacar que en ninguno de los tres momentos evolutivos del sacrificio las ofrendas constituyen elementos sin valor para los seres humanos que se desprenden de ellas. Un hijo es el bien máspreciado de un padre, un cordero es un bien de alto valor para un pastor o un campesino, y el dinero en el mundo contemporáneo ha pasado a ocupar un lugar en el que es extremadamente valorado, por no decir el más valorado de la humanidad.

Las ocasiones para realizar actos de sacrificios son diversas, y los efectos deseados innumerables. Los medios para realizar un sacrificio son tan diversos como los fines perseguidos. Esto no impide, a los ojos de Mauss, alinear categorías.

Una primera división entre el extenso universo de sacrificios es la que se hace entre sacrificios personales y sacrificios objetivos. Los primeros corresponden a aquellos en los que la personalidad del sacrificante resulta directamente afectada por el sacrificio. Los segundos, son aquellos en los que la acción sacrificial se proyecta sobre objetos reales o ideales.

Otra distinción es la siguiente: Sacrificios expiatorios, Sacrificios de acción de gracias, Sacrificio-petición, Sacrificios ocasionales, Sacrificios votivos, Sacrificios constantes y Sacrificio comunal.

“Entre las formas de sacrificio existe una continuidad. Son simultáneamente muy diversas y muy parecidas para que sea posible dividir las en grupos demasiado caracterizados. Todas tienen el mismo tronco; y en esto consiste su unidad”(Ibíd.:160). Un mismo ritual puede presentar distintos rasgos de sacrificio, por ejemplo un sacrificio puede al mismo tiempo ser comunal y votivo, o de petición y expiatorio.

De todas estas categorías de sacrificio la más útil para nuestra investigación es la de Sacrificio-petición. En este tipo de sacrificio “se busca principalmente producir ciertos efectos definidos por el rito. Si el sacrificio es el cumplimiento de una promesa hecha de antemano, o si se realiza para redimir a alguien de la obligación moral y religiosa que ha contraído, en tales casos, la víctima tiene un cierto carácter expiatorio. Si por el contrario,

se pretende comprometer a la divinidad por medio de un contrato, el sacrificio tiende a revestir la forma de atribución. Si se trata de agradecer a la divinidad una gracia particular, puede servir de regla el holocausto...”(Ibíd.:216). En ambas fiestas observadas el sacrificio es relacionado por los devotos al pago de promesas hechas de antemano, en el caso de Tarapacá, tanto por una cuestión contractual como por la devoción que se tiene por la figura de San Lorenzo. En Yumbel, a modo general, parece imperar solamente el sacrificio contractual.

Volviendo al tema del esquema general del sacrificio que nos entrega Mauss. Vemos como un primer requisito es que los sacrificios no pueden ser realizados en cualquier momento y en cualquier lugar. “El sacrificio es un acto religioso que sólo puede realizarse en un medio religioso y a través de agentes esencialmente religiosos”(Ibíd.:161). Como momentos previos al rito nada de lo que participa en el tiene el carácter religioso requerido para la ocasión, entonces “la primera fase del sacrificio tiene por finalidad otorgarles ese carácter. Son profanos; es necesario que cambien de estado”(Ibíd.:162). Para lograrlo existen los ritos de introducción, en la fiesta de San Sebastián destacan la peregrinación y la confesión. Gran número de devotos yumbelinos caminan muchos kilómetros para llegar al Santuario, y el acto de la confesión es necesario para congraciarse con Dios: “mi manda es ir a la novena todos los días y a la procesión, todos los días comulgo y también, o sea el mismo día del inicio de la novena confesarme para estar en gracia de Dios, o sea para poder yo comulgar, porque si yo no me confieso estaría en pecado” (Delita, Yumbel 18 de enero del 2001).

En el ritual del sacrificio Mauss destaca el rol del sacrificante y el del sacrificador. El sacrificante es el sujeto que recoge los beneficios del sacrificio o sufre sus efectos. El oficio de sacrificante puede recaer tanto en un individuo como en una colectividad. En este último caso la colectividad puede participar en su totalidad o delegar la función en un representante de esta.

El sacrificador es quien ejecuta las acciones necesarias para la realización del sacrificio. Quien sustenta este cargo hace las veces de intermediario o guía, y por lo general recae en

las manos de algún sacerdote, ya que estos se encuentran en una relación más estrecha con el mundo de lo sagrado.

Por regla general, ambos roles recaen en la misma persona, en las fiestas de Tarapacá y Yumbel. Quien ejecuta el acto del sacrificio es quien recibe los beneficios de este o sufre los efectos de su incumplimiento. Pero también existen casos donde los papeles de sacrificante y sacrificador recaen en personas diferentes. Son los casos de peticiones de salud de algún pariente cercano o amigo íntimo. “La señora Inés nos dice que las mandas que ella ha realizado han sido con motivo de la salud de su hijo...esta consistía en ingresar al Templo de rodillas con nueve velas en sus manos”(Fragmento del Diario de Campo). En este caso la señora Inés actúa como sacrificadora, ella es quien recorre el Templo de rodillas, y en sus manos las velas derraman la esperma caliente. Este acto es definido por ella misma como un sacrificio. Y quien recibe los beneficios de este ritual su hijo. Cabe destacar que el sacrificio es un acto eminentemente público, es decir, es un ritual que para su eficacia²⁸ necesita ser visto por lo demás miembros de la comunidad moral. Es público en varios sentidos, en primer lugar, porque requiere estar situado en un tiempo y espacio específicos que son el tiempo y espacio sagrados. Arrastrarse de rodillas, vestirse de oso entre otras cosas no son actitudes aprobadas por la colectividad en otro momento que no sea uno ritual. Otro elemento que demuestra el carácter público del sacrificio es el grado de actuación y parafernalia que le otorgan los devotos. Esta situación se observó en ambas fiestas, los espacios sagrados se transformaban en una suerte de gran escenario en donde los devotos pasaban a ocupar el papel de actores y espectadores unos de los otros. En Yumbel cuando un devoto se aproximaba a depositar dinero en la descomunal alcancía no podía no ser visto por los demás, las personas que se arrastraban de rodillas por el campo de oración no estaban desconectadas de su público, parecía que mientras más uno las miraba, más se quejaban y ostentaban su dolor. En Tarapacá ocurría algo similar, muchos devotos al dirigirse al cuarto de velas a ofrendar a San Lorenzo, muchas veces no se conformaban con una vela sino que le encendían un cirio de gran tamaño. Los bailes religiosos constituyen un

²⁸ No pretendemos desarrollar aquí la gran discusión en antropología sobre la *Eficacia Simbólica* en donde Levi-Strauss analiza la relación entre el enfermo y la cura shamanística, cruzando la discusión con la noción de manipulación simbólica. No creemos que en la relación devoto-Santo la eficacia de la manda y del sacrificio pueda explicarse en términos exclusivos de una suerte de manipulación de las ideas.

excelente ejemplo del valor que adquiere el sacrificio como acto público en términos de eficacia. Los bailes, atuendos y música no podían ser ignorados por los asistentes a la festividad, era como si estuvieran diseñados para cautivar al público.

El momento, el lugar y los instrumentos utilizados para la realización del sacrificio no son elegidos al azar. Hay momentos determinados por la costumbre, que por lo general, corresponden a las fiestas. Los lugares para su ejecución también deben contar con la aprobación de la comunidad y con el carácter sagrado necesario. Son los Templos y Santuarios los lugares indicados para estas acciones. Yumbel y Tarapacá son lugares sagrados, y cuentan con sus fechas específicas para realizar sus fiestas, que son los momentos sagrados por excelencia. Los instrumentos que intervienen en los actos sacrificiales no cuentan con un carácter sagrado inmanente a su existencia, tal carácter debe ser adquirido, por medio de consagraciones o purificaciones, es lo que sucede con las ropas de los bailarines religiosos de Tarapacá, al iniciarse su manda, deben bendecir las ropas haciendo la señal de la cruz en la sotana de San Lorenzo, una vez realizado este acto, las ropas son sagradas y deben ser tratadas como tales, existen una serie de prohibiciones a quienes visten las ropas, no pueden consumir alcohol, ni fumar, ni “pololear” mientras vistan la ropa de baile. Si se remiten a la etnografía de Tarapacá, recordarán por qué razón se afligió tanto “Jim” cuando el lente de la cámara lo captó con su traje puesto, empinándose una lata de cerveza.

Una vez finalizado el ritual del sacrificio, quienes participaron en el deben despojarse de ese carácter sagrado, este carácter sagrado los aísla del mundo profano y es necesario que vuelvan y para eso se realizan rituales de salida. Un ejemplo es el Festival Rústico realizado por la Diablada de Devotos de San Lorenzo de Tarapacá²⁹.

Al finalizar el sacrificio, y pese a los rituales de salida. Quien ha participado en el ritual del sacrificio ha adquirido un carácter especial, “ha mejorado su suerte, bien porque ha suprimido el mal que sufría, porque ha recuperado el estado de gracia, o bien porque ha adquirido una fuerza divina”(Mauss, M.1970:211).

²⁹ Remitirse a la Etnografía de la fiesta de San Lorenzo de Tarapacá.

Girard concuerda con Mauss en la importancia de la relación entre la víctima y el fin del sacrificio. “Cuanto más aguda la crisis, más “preciosa” debe ser la víctima”(Girard, R.1983:26), y para Mauss “la importancia de la víctima está en relación directa con la gravedad del voto...los caracteres especiales de la víctima dependen de la naturaleza de la cosa deseada”(Mauss, M.1970:216). En este punto la idea de los devotos no concuerda con la de los teóricos. Los seres humanos no se encuentra en el mismo nivel de Dios ni de los Santos, lo que se ofrece no podrá nunca adquirir una equivalencia con lo que se pide a cambio. La “fortuna” del Santo siempre será superior a la de cualquier humano. En ambas fiestas pierde sentido preguntar por la equivalencia en el intercambio, los devotos manifiestan que es imposible devolver al Santo todo lo que les da. Simplemente concentran sus energías en devolver.

Morandé hace una reflexión acerca de la transformación del sacrificio como “gasto festivo” a un sacrificio como “ahorro ascético”, dentro de nuestra sociedad occidental capitalista y de la relación del sacrificio con el trabajo³⁰.

Los autores tratados anteriormente nos hablan de los sacrificios celebrados en las sociedades tradicionales, el que correspondería al sacrificio como gasto festivo, donde el fin era alcanzado por medio de la destrucción de bienes útiles (en los sacrificios sangrientos, las víctimas correspondían a las mejores presas de la caza o a los animales mejor dotados del ganado. En los sacrificios donde se destruían vegetales, estos correspondían a alimentos rigurosamente preparados. Y en los casos donde lo sacrificado eran objetos inertes, estos se destacaban por su valor brindado por el esfuerzo que implicaba el conseguirlos).

Morandé define de la siguiente manera el sacrificio festivo: “El sacrificio es en estos casos el momento culminante de una festividad solemne en donde se dilapidan de manera ritual recursos económicos, sin referencia ninguna a una utilidad productiva que pueda resultar de esta dilapidación. No sólo cabe considerar como gasto festivo la destrucción física de la

³⁰ Morandé sigue de cerca en sus reflexiones a Bataille con la “Parte maldita”; a Octavio Paz con “Posdata” y a Duvignaud con el “Sacrificio inútil”.

víctima inmolada o de su sustituto simbólico, sino también el conjunto de recursos destinados a la producción de objetos explícitamente consagrados para la festividad y que serán consumidos o destruidos durante su realización.”(Morandé, P.:89). La idea de sacrificio festivo expresada por este autor se acerca mucho a la idea de sacrificio que se nos presenta en la fiesta de San Lorenzo en Tarapacá. Esta fiesta es una verdadera dilapidación de recursos económicos. Las personas que asisten a esta fiesta pertenecen principalmente a los estratos socioeconómicos bajos, y medios bajos, lo que implica que subsisten basándose en sueldos que les permiten satisfacer casi exclusivamente las necesidades básicas. Entonces, el sólo hecho de llegar al poblado nos hace referencia a un gasto extraordinario de dinero por parte de las familias que acuden a él. Durante el período de permanencia en el pueblo, las personas realizan diariamente verdaderos banquetes, consistentes en asados y comidas opulentas (como la típica calapurca, caldo a base de cinco tipos diferentes de carne), bebidas alcohólicas y de fantasía en exceso, acompañamientos, postres, etcétera.

Las ofrendas tarapaqueñas, también implican, a los ojos del capitalismo un gasto que no persigue ninguna utilidad productiva. Los trajes usados por los bailarines son útiles solamente dentro de este contexto, y hay quienes podrían llegar a pensar que el costo que estos tienen no guarda relación con su uso. Los “recuerdos de San Lorenzo” que reparten algunos devotos en la noche de vísperas, son puro simbolismo, no tienen ninguna utilidad productiva, lo que de ninguna manera resta su carácter valioso, “evidentemente esta dilapidación festiva supone la producción de bienes “valiosos”. No tiene sentido ofrecer lo que no sirve o lo que sobra, sino por el contrario, aquello que es posible conseguir sólo con el resultado conjunto del esfuerzo social”(Ibíd.:89).

La quema de fuegos artificiales es el mejor ejemplo de la destrucción de bienes, los fuegos artificiales son opulentos por excelencia, cabe señalar que en la fiesta de Tarapacá los fuegos artificiales no tenían nada que envidiarle a los descargados en la capital para el año nuevo.

Morandé nos habla de la ofrenda como algo contrario a la necesidad, la ofrenda no representa la superación de la necesidad. Nosotras pensamos que tanto la fiesta como gasto

festivo y la ofrenda, si persiguen superar la necesidad. En las sociedades tradicionales, como lo manifiesta este autor, la festividad y la ofrenda, por medio de la consagración del trabajo a las divinidades, perseguía ayudar al mantenimiento del orden cósmico. Pero en la actualidad, las personas, individualmente como colectivamente, no tienen injerencia en el orden establecido, en este caso el sistema capitalista. Entonces ellas por medio de las fiestas y su relación con las divinidades, los Santos, buscan las fuerzas necesarias para mantenerse, para subsistir dentro de un sistema que les es hostil.

Los devotos de Tarapacá entienden por sacrificio los esfuerzos que las personas realizan para poder ir a saludar a su Santo Patrón el día de su fiesta, y todo lo que ello implica, las incomodidades y el gasto monetario que significa acudir y permanecer en un pueblo de difícil acceso, donde además deben someterse a una serie de incomodidades como dormir en carpa, carecer de agua potable, de ducha y baño como en la ciudad.

Morandé dice que sólo en el sistema occidental capitalista se produce la transformación del sacrificio como gasto festivo a sacrificio como ahorro ascético. El capitalismo no comprende el gasto festivo y la destrucción aparentemente inútil de bienes, y al no comprenderlo lo niega y lo rechaza. El capitalismo se funda en la acumulación del excedente. Ahora está todo determinado a producirlo, cualquier despilfarro en el presente pone en jaque el futuro del sistema. Y es en esta idea de estabilidad futura donde el sacrificio pasa a ser ahorro. “El sacrificio se convierte ahora en acumulación y ahorro. Esta nueva definición obliga necesariamente al sacrificio a retirarse de la escena pública para pasar al dominio del productor privado. En efecto, el sacrificio ya no es más acción, sino omisión, no es hacer algo, sino dejar de hacerlo”(Ibíd.:91). Esta idea puede apreciarse en las festividades de San Sebastián en Yumbel. De hecho no podemos referirnos a esta celebración como una fiesta propiamente tal. Las personas acuden al Santuario exclusivamente a cumplir con su manda, que por lo general es pago de dinero. No hay interacción entre los distintos individuos que acuden. Una vez realizado el pago de mandas nada los detiene en el pueblo, salvo comprar productos de diversa índole en los cientos de puestos observados en la Feria. La estadía de los devotos en Yumbel se reduce a algunas horas, a lo sumo un día.

En Yumbel no hay destrucción de bienes, salvo el detalle de las velas. No hay espíritu de gasto dilapidario, sino todo lo contrario, y esto se refleja hasta en la comida de estos devotos que se reduce a emparedados, galletas, jugos o gaseosas. Los restaurantes del centro de la ciudad nunca estuvieron repletos de gente, era fácil encontrar una mesa, a pesar del enorme número de personas que acuden para la festividad.

Los devotos de San Sebastián, en su mayoría, entienden por sacrificio, a la vida misma, la que esta llena de esfuerzos para lograr alcanzar ciertas metas, que en su mayoría consisten en ir accediendo lentamente a poseer bienes materiales, televisor, auto, la casa apropiada, los estudios.

Se puede observar que el concepto de sacrificio que manifiestan los devotos no deja de tener una finalidad, es decir, uno se sacrifica con el objetivo de mejorar las condiciones de vida. Sin embargo, existe un autor que critica aquella visión del sacrificio útil y plantea más bien la existencia de un “Sacrificio inútil”, que también podría entenderse como un don inútil. Este autor se llama Jean Duvignaud y no queremos dejar de mencionar su opinión acerca de la fiesta y el sacrificio, opinión que no deja de ser interesante.

El autor concibe al don desprovisto de nuestras categorías de negocio o comercio. Todas aquellas actividades desprovistas de utilidad, entre ellas la fiesta, las propone como actividades que nos parecen irracionales, y que para comprenderlas necesitamos conceptos irracionales. Nos dice: “Para el análisis, probablemente lo más difícil de aprender sea la naturaleza de esos estados “a-estructurales”, esas “zonas de sombra” que sólo la literatura, con más fuerza, ha tratado de experimentar.”(Duvignaud, J. 1979:28).

Para el autor, la virtud de la fiesta es que permite a los individuos experimentar papeles distintos de aquellos que les ofrece la vida social, les permite despojarse momentáneamente de la función que ejercen en la sociedad económica. Se liberan del estereotipo al que están sometidos en su vida cotidiana, dejan de ser el empleado público, el profesor, el oficinista, el taxista, etcétera. Y pareciera que: “la experiencia del trance parece brindar, durante

algunas breves horas y en un marco limitado, una posibilidad delirante: la de ya no tener “uno mismo”(Ibíd.:24). Pareciera que el trance nos permite destruir el “yo” “dejando el campo libre a una posibilidad indefinida, abierta”(Ibíd.:25). Para el autor la fiesta si tiene una finalidad liberadora y subversiva en el sentido en que pone en jaque el orden social: “Aquí, todo concurre para romper la costra dura que encierra a los individuos en una función”(Ibíd.:28).

Es interesante esta visión de la fiesta que propone Duvignaud, sin embargo, nos llama más la atención la ácida crítica que hace a la noción de sacrificio visto como un ritual utilitario. Para él el acto de pedir no se puede definir en términos de economía de mercado, ni del intercambio y nos dice: “Quién no ve en esa obligación de devolver una proyección de la economía de mercado y de ese juego del valor de cambio en que Marx nutre su Crítica de la economía política y el primer capítulo del Capital”(Ibíd.:138). El autor insiste majaderamente en esta crítica a un marcado etnocentrismo en el análisis del sacrificio y del don: “La idea de un comercio mercantil con Dios o con los dioses parece exactamente una proyección del mundo europeo de la producción: dar para que se devuelva, he ahí un término que huele a su economía de mercado y a su negociante. ¿Puede la definición del valor de un objeto en un mercado ser trasladada fuera del círculo, mucho más reducido de lo que se piensa, en que se efectúa la transacción comercial? ¿No hemos, con los términos de cambio, de “derroche”, de don y de contra-don, y de obligación de devolver, proyectado nuestra imagen del valor?”(Ibíd.:139). Para Duvignaud, somos nosotros los que hemos inventado que el sacrificio era una transacción. El autor considera que: “Esa comercialización del sacrificio es inquietante. Revela que nuestro análisis difícilmente escapa a las categorías etnocéntricas del sistema de mercado”(Ibíd.:149).

No desconocemos que existen actos sacrificiales que no tienen nada de utilitarios, sin embargo, creemos que no se puede pretender a estas alturas de la historia que existan hoy en día individuos que estén absolutamente ajenos a las categorías del sistema de mercado. Sería una visión teñida por la noción de autenticidad, que supone que hay sujetos en estado puro y no contaminados por los valores de occidente. En el caso del presente estudio no podemos adherir a la crítica que formula Duvignaud al sacrificio, pues creemos que los

devotos y cualquier individuo viviente en la actualidad se encuentra inserto en el sistema mundial imperante y que antes que naciera ya operaban las categorías del sistema de mercado. Creer que existe alguien que no está en conocimiento de aquellas categorías es pecar de ingenuidad dado que no sería posible sobrevivir en este mundo sino se manejaran aquellas categorías que Duvignaud ve tan ajenas a aquellos hombres y mujeres que no poseen nada o casi nada.

VI. REFLEXIONES FINALES

Haber abordado un tema religioso desde la antropología resultó bastante más enriquecedor de lo que esperábamos, tanto en términos teóricos, metodológicos como personales.

Queremos dar inicio a estas reflexiones finales con una observación de orden metodológico. En lo que se refiere al acceso a los escenarios y a las personas que les daban vida, tuvimos distintas llegadas con los devotos de ambas fiestas. En el caso de Tarapacá fuimos invitadas por el tío Pocho a la fiesta, el nos presentó a sus amigos del sitio y además nos prestó su porción de terreno dentro del mismo. Esta situación hizo que los devotos nos recibieran como un pariente al que no han visto nunca, pero que es necesario ayudar. Esto condujo a que tuviéramos acceso a información de carácter más íntimo y profundo, cosa que es fundamental a la hora de enfrentarse a la temática religiosa. Podemos asegurar que de no haber tenido tan excelente carta de presentación nos habría significado tener que realizar un esfuerzo muy superior al que hicimos. Por el contrario, en el caso de Yumbel, no fuimos invitadas por nadie, no conocíamos a ningún devoto que nos pudiera abrir las puertas del lugar. Creemos que esto determinó en gran medida el carácter menos íntimo del tipo de información que obtuvimos. Nos veíamos obligadas a reiterar en bastantes oportunidades que éramos estudiantes universitarias y debíamos declarar nuestro propósitos y recalcar que era un trabajo serio. Si en Yumbel había que solicitar las entrevistas en Tarapacá te las ofrecían.

Otra observación de carácter metodológico que viene al caso mencionar surgió de una conversación informal que tuvimos con el caporal de la Diablada de devotos de San Lorenzo. Cuando terminó la fiesta y los bailes ya se habían despedido del Santo, nos acercamos a éste hombre con la intención de solicitarle una entrevista. Creíamos más prudente hacerlo después de que concluyera la fiesta, pues, el hombre estaría libre de sus obligaciones rituales. Sin embargo, el hombre nos hizo comprender lo equivocada que nos encontrábamos. Nos dijo que ya no tenía ganas de hablar del tema pues ya lo había terminado de vivir intensamente hace unas pocas horas. Además, nos dijo que siempre a un bailarín había que pillarlo bailando para preguntarle lo que sentía. El dilema metodológico

al que estamos refiriéndonos es ilustrado por el antropólogo Clifford Geertz de la siguiente manera: “Cuando los antropólogos conversan con la gente sobre su religión –lo que, por supuesto, y sin importarnos cuantas observaciones completas llevemos a cabo o cuantos tratados teológicos leamos, debemos hacer si hemos de entender algo al fin y al cabo- lo hacemos casi invariablemente en un marco tan alejado del religioso como es posible lograr. Hablamos con ellos en sus hogares, o a la mañana siguiente de alguna ceremonia, o en el mejor de los casos mientras se hallan observando pasivamente un ritual. Raramente podemos, si es que alguna vez es posible, abordarlos cuando se hallan realmente implicados en el culto”(Geertz, C. 1994:135-136). A partir de esta observación, Geertz formula una distinción analítica entre religión experimentada y religión rememorada. En la última, los hombres ya han retornado a la vida cotidiana, por lo tanto, observan las cosas en términos cotidianos. Geertz establece un paralelo entre la interpretación de los sueños de Freud y la interpretación de cualquier ritual, llegando a la conclusión de que al despertar (del sueño o del ritual), olvidamos partes de la experiencia, la mayor parte probablemente, entonces al contarla al antropólogo se deforma y se elabora el resto con la intención de darle un sentido. Nos parece de vital importancia a la hora de enfrentar el análisis de rituales, tener presente este dilema metodológico que nosotras como principiantes desconocíamos.

En un principio, esta investigación tenía la intención de abordar como objetivo principal el concepto de manda en las dos fiestas analizadas en el presente trabajo. La propuesta consistía básicamente en articular entorno al concepto de manda el conjunto de la tesis. Para configurar el concepto de manda se procedió a identificar toda la ritualización asociada a las mandas, allí nos percatamos de su estrecho vínculo con la noción de sacrificio. Además, indagamos en algunos de los peligros y negligencias asociadas a las nociones de manda y sacrificio. Todo esto otorgó luces sobre la relación que establecían los devotos con el Santo a través de las mandas y pudimos observar así como era que significaban al Santo de su devoción.

Sin embargo, debemos reconocer que más importante que estas descripciones del ritual y las creencias asociadas al mismo, resultaron de mayor trascendencia las temáticas hacia las cuales nos vimos derivadas en el estudio de las mandas.

En primer lugar, a través del análisis de estas fiestas pudimos identificar otra lógica religiosa distinta a la lógica católica tradicional. Estamos ante una lógica católica popular en la que los devotos se apropian de las festividades y de algunos elementos que ofrece la Iglesia como las imágenes de los Santos. No se puede categorizar a los devotos de las fiestas como “mal católicos”, simplemente su forma de apropiarse del ritual no es la que la Iglesia quisiera. En este sentido, podríamos decir que la institución de la Iglesia Católica hasta el presente no ha podido lograr a cabalidad y con eficacia el cumplimiento del objetivo que se viene proponiendo desde los inicios de la conquista: esto es la conquista de las almas.

En segundo lugar, creemos que estas fiestas religiosas de Santos brindan a los devotos la oportunidad de acceder a una fuente de recursos simbólica, para obtener todas aquellas necesidades (salud, educación y trabajo principalmente), de las que el sistema económico imperante los margina. Esta función que asignamos a las fiestas religiosas de Santos nos sirvió para contextualizar el posicionamiento del don en el mundo contemporáneo. El don que se establece con el Santo en estas fiestas permite a los devotos conservar su honor, dado que, en la relación que instauran con el Santo a través de la manda, la posibilidad de devolver es la que permite a los devotos reclamar su derecho al orgullo. Por el contrario, la persona humilde que se ve obligada a apelar a la otra forma de posicionamiento del don en el mundo contemporáneo, el don- caritativo, no tiene la posibilidad de preservar su honor, pues , en la caridad no hay cabida a la devolución, la caridad destruye la honorabilidad.

En tercer lugar, creemos posible establecer un estrecho vínculo entre los orígenes de las fiestas y como estos determinan el desarrollo actual que presentan las festividades. Con esto queremos decir que, las formas en cómo acontecieron los encuentros y desencuentros culturales de los distintos flujos humanos que se concentraron y transitaron por las zonas correspondientes a las fiestas, determinaron algunos elementos que se observan en la constitución de las fiestas en la actualidad. Para el caso de Tarapacá los múltiples elementos culturales en contacto favorecieron un proceso de hibridación que se ve reflejado en la fiesta de hoy. *Por el contrario, en Yumbel el contexto que reinaba en los orígenes de la festividad siempre fue un ambiente fronterizo, de guerra en un comienzo y de conflictos*

Inter-culturales hasta el día de hoy entre los mapuches y la población chilena. Este contexto puede explicar la frontera simbólica que inunda a la fiesta de San Sebastián. Esto quiere decir que no se observan elementos indígenas en la fiesta. Una imagen muy potente resume el espíritu de la mencionada fiesta: San Sebastián murió asañado, es decir, fue muerto con flechas. Todos sabemos que los únicos que tenían flechas eran los indios. Además, San Sebastián era un soldado que luchaba por defender el cristianismo, por lo tanto, perseguía a los infieles idólatras. En este sentido, San Sebastián constituye la imagen perfecta a ser colocada en una zona de indígenas sublevados, para así instalar una frontera simbólica que ponga freno al avance del “paganismo”.

Llegados a este punto de la investigación con todos los datos y reflexiones sobre las festividades ofrecidos hasta el momento, el lector podrá estar de acuerdo con nosotras en que la fiesta de San Lorenzo cumple de manera más evidente el carácter de fiesta propiamente tal incluyendo los bailes, banquetes y risas propios de un festín. Por el contrario, la fiesta de San Sebastián no pareciera merecer el apelativo de fiesta por carecer de los excesos del vientre asociados a toda fiesta en términos antropológicos. Ahora la pregunta que emerge ante este contraste consiste en lo siguiente: ¿Por qué razones en Tarapacá observamos una fiesta y en Yumbel dudamos en otorgarle ese carácter? Una primera razón, la más simple, es que no hallamos sido capaces de percibir el carácter festivo de San Sebastián por el punto de referencia que manejábamos en nuestras cabezas, que era Tarapacá. Otra razón muy vinculada con la anterior, consiste en que estábamos ante aspectos festivos campesinos que desconocíamos como tales y por lo tanto no fuimos capaces de percibirlos. Otro motivo que creemos nos permite intentar explicar la ausencia de elementos festivos en Yumbel tiene relación con que entendemos a la fiesta como constitución de comunidad, en Yumbel lo que se observa es un mercado. Esta situación puede tener una estrecha relación con la inexistencia de una comunidad ancestral que respalde la festividad de Yumbel, más bien se trataba de campesinos aislados, dispersos y su único lugar y momento de encuentro lo constituía el mercado que se formaba alrededor de la fiesta una vez al año. En el caso de Tarapacá el contexto histórico es otro, no sólo existe una comunidad ancestral, sino que esta dejó un enorme legado cultural aprovechado en la fiesta que se ve reflejado en los bailes, los trajes, las máscaras, los usos del alcohol, la

reciprocidad, la música entre otros. Un último motivo que puede constituir una buena razón para entender por qué en Tarapacá observamos fiesta y en Yumbel no la vemos tiene estrecha relación con quienes se apropian del dinero que se genera con las festividades. En el caso de Tarapacá son los devotos los amos y señores de los fondos que se juntan por los aportes en dinero de parte de la gente. El comité organizador de la fiesta jamás ha permitido que la Iglesia se apropie de los dineros de San Lorenzo³¹. Esta autonomía administrativa permite al comité tomar decisiones e invertir dinero en actividades que aumenten el carácter festivo de los rituales como pagarle a la banda para animar la fiesta y realizar la decoración del pueblo. Básicamente el control del dinero de la fiesta permite a los devotos tener la suficiente libertad creativa para ir mejorando y renovando su fiesta. Por el contrario, en el caso del Yumbel, no son los devotos sino que la Iglesia los que tienen el absoluto dominio sobre los fondos que se reúnen con la festividad. La descomunal alcancía situada tras el altar mayor de San Sebastián³² dentro del campo de oración refleja el poder que tiene la Iglesia sobre el curso de la festividad.

Finalmente, quisiéramos destacar que estas fiestas religiosas de Santos constituyen ejemplos etnográficos claros que dan cuenta de la diversidad de creencias y formas de apropiación de la religiosidad existente en nuestro país.

³¹ En una entrevista a Fermín Méndez (presidente del comité organizador de la fiesta) y su esposa nos contaron un incidente en el que el pueblo se vio obligado a defender su autonomía frente a la Iglesia:

“-...felizmente tenemos un comité de directorio que maneja todos los ingresos de la fiesta, no la toman los sacerdotes ni el obispado. Hemos tenido luchas sí.

- Te acordai tu del [] trató de llevársela y le pegaron, le quitaron la plata

- Tres años atrás vino un grupo que quería llevarse los fondos, y yo llamé por alto parlante a todos los pobladores, vinieron a defender la limosna, llegaron todos y rodearon la alcancía allá adentro, generalmente la alcancía más grande la tiene San Lorenzo ahí. Se pusieron todos los Tarapaqueños para que nadie (los curas enviados por el obispado de Iquique) tocara la alcancía hasta el otro día”.(Tarapacá. Marzo del 2000).

³² Ver foto de la alcancía en etnografía de la fiesta de San Sebastián.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Acuña, María Elena. *Santa Rosa, el soldado y el campesino: genero y religión. Estudio antropológico sobre el culto a Santa Rosa de Lima en la zona de Pelequén*. Tesis para optar al título de antropóloga, Departamento de Antropología, Facultad de ciencias sociales, Universidad de Chile. Santiago. 1994.

Aguirre Baztán, Ángel. *Diccionario Temático de Antropología*. Barcelona. Editorial Boixareu Universitaria. 1993.

Bastide, Roger. *Antropología Aplicada*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1971.

Bataille, George. *El Erotismo*. España. Tusquest Editores. 1979.

- *La Parte Maldita*. España. Editorial Icaria. 1987.

- *Teoría de la Religión*. España. Taurus Humanidades. 1981.

Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche. Santiago*. Ediciones Sur. 1985.

- “Modernidad, comunidad y Política”. En: **Revista de la Academia**. Universidad academia de Humanismo cristiano. Número I, Primavera, 1995. Pág. 11-26.

- “Pequeña propiedad y formación del latifundio en Ñuble”. En: *Historia social de la agricultura chilena*”. Tomo II. Santiago. Ediciones Sur. 1990. Pág. 139-150.

Bernand, Carmen; Gruzinski, Serge. *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México. F.C.E. 1992.

Caillois, Roger. *El Hombre y Lo Sagrado*. México. F.C.E. 1942.

Cousiño, Carlos. *Razón y Ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América latina*. Santiago. Cuadernos del Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica De Chile. 1990.

Cousiño, Carlos y Valenzuela Eduardo. *Politización y monetarización en América latina*. Santiago. Cuadernos del Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile. 1994.

Conrad, Joseph. *El corazón de las tinieblas*. España. Editorial Alianza. 1976.

Durkheim, Emile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. México. Editorial Colofón. 1991.

Duvignaud, Jean. *El Sacrificio Inútil*. México. F.C.E. 1977.

Eco, Humberto. *Cómo se hace una Tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura*. España. Editorial Gedisa. 1998.

Eliade, Mircea. *Lo Sagrado y Lo Profano*. Barcelona. Editorial Labor. 1992.

- *El mito del eterno retorno*. México. Editorial Artemisa. 1985.

Faron, Louis. *Los Mapuches: su estructura social*. México. Edita Instituto Indígena Interamericano. 1969.

Figuroa Cox, Elisa. *Un estudio antropológico de la manda*. Tesis para optar al título de antropóloga, Departamento de antropología, Facultad de ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago. 1990.

Firth, Raymond. "La religión en la realidad social". En: *Elementos de Antropología social*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1976. Pág. 234-269.

Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago. Editorial Universitaria. 1993.

- "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios". En: *Culturas de Chile. Etnografías*. Santiago. Editorial Andrés Bello. 1996.

García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1992.

Geertz, Clifford. "La religión como sistema cultural". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Editorial Gedisa. 1997. Pág. 87-117.

- *Observando el Islam*. Barcelona. Editorial Paidós. 1994.

Girard, René. *La Violencia y Lo Sagrado*. Barcelona. Editorial Anagrama. 1983.

- *El misterio de nuestro mundo*. España. Ediciones Sígueme S.A. 1982.

Godelier, Maurice. *El Enigma del Don*. España. Editorial Paidós Básica. 1998.

González, Sergio. *Hombres y mujeres de la pampa*. Iquique. Taller de Estudios Regionales. 1991

Hammersley, Martín; Atkinson, Paul. *Etnografía. Métodos de Investigación*. España. Editorial Paidós. 1994.

Harris, Tomás. *Cipango*. Santiago. F.C.E. 1996.

Hernández Sampieri, Roberto. Et. al. *Metodología de la Investigación*. México. M^c. Graw Hill. 1991.

Jensen, AD.E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México. F.C.E. 1966.

Kessel, Juan Van. *La Iglesia católica entre los Aymaras*. Santiago. Ediciones Rehue. 1989.

Lafaye, Jacques. *Quetzalcoatl y Guadalupe*. México. F.C.E. 1977.

Larraín, Jorge. *Identidad Chilena*. Santiago. Ediciones Lom. 2001.

Levi-Strauss, Claude. “El campo de la antropología”. En: *Antropología Estructural. Mito, Sociedad y Humanidades*. México. Editorial Siglo XXI. 1979. Pág. 9-36.

- “Capítulos I, III y V”. En: *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona. Editorial Paidós. 1981. Pág. 35-44, 65-78 y 91-108.

- “La eficacia simbólica” En: *Antropología estructural*. Barcelona. Editorial Paidós. 1992. Pág. 211-227.

Mair, Lucy. “¿Qué es la religión”. “La religión y la sociedad”. En: *Introducción a la Antropología Social*. Madrid. Editorial Alianza. 1970. Pág. 203-250.

Malinowski, Bronislaw. *Diario de campo en Melanesia*. España. Ediciones Júcar. 1989.

- *Magia, ciencia y religión*. Barcelona. Editorial Planeta Agostini. 1993.

Mauss, Marcel. “Ensayo sobre los dones. Motivos y formas del cambio en las sociedades primitivas”. En: *Antropología y Sociología*. España. Editorial Tecnos. 1971. Pág. 155-263.

- “De la naturaleza y de la función del Sacrificio”. En: *Obras*. Tomo I. Barcelona. Barral Editores. 1970. Pág. 143-262.

Méndez, Fermín. *San Lorenzo de Tarapacá. Historia de su Santo, su iglesia y su pueblo*. Iquique. Gráfica Zavala. 1990.

Mires, Fernando. *La colonización de las almas*. Costa Rica. Departamento Ecuménico de Investigaciones (D.E.I.). 1987.

Morales Castillo, Isidro. “Los chinos en el norte de Chile”. En: **NORTE, Revista de divulgación de Ciencia, Tecnología y Cultura**. N° 3. Año 3. ISSN0717-2450. Pág. 54-65.

Montesinos, Sonia. *Madres y Huachos*. Santiago. Editorial Sudamericana. 1991.

Morandé, Pedro. *Cultura y Modernización en América Latina*. Santiago. Cuadernos del Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile. 1984.

- *Ritual y Palabra: aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Lima. Centro Andino de Historia. 1980.

Mörner, Magnus. *El mestizaje en Iberoamérica*. Estocolmo. Biblioteca e Instituto de estudios Ibero-americanos de la Escuela de Ciencias Económicas. 1960.

Núñez, Lautaro. *La Tirana del Tamarugal. Del Misterio al sacramento*. Antofagasta. Departamento de Teología de la Universidad del Norte. 1989.

Olivares, Miguel de. “Historia militar, civil y sagrada de Chile”. En: *Colecciones de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*. Tomo IV. Santiago. Imprenta del Ferrocarril. 1864.

Parker, Cristian. *Otra Lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. F.C.E. Chile. 1993.

Pérez de Arce, José et al. *Chinos. Fiestas rituales de Chile central*. Santiago. Proyecto FONDECYT 92-0351. 1993.

Paz, Octavio. *Posdata*. Chile . F.C.E. 1994.

Phillip Kottak, Conrad. *Antropología*. México. M^c Graw Hill. 1994.

Pinto, Jorge. “Frontera, Misiones y Misioneros en Chile”. En: *Misioneros en la Araucanía. 1600-1900*. Temuco. Ediciones Universidad de La Frontera. 1988.

- “Entre el pecado y la virtud. Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile”. En: *Misticismo y Violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco. Departamento de Humanidades. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de La Frontera. 1991.

Pitt-Rivers, Julian. “Antropología del honor”. En: *Antropología del honor o política de los sexos*. Barcelona. Editorial Crítica. 1979. Pág. 17-40.

Revista **Allpanchis. La fiesta en Los Andes**. Volumen VII. 1974.

Rossi, Ino; O’Higgins, Edward. *Teorías de la Cultura y Métodos Antropológicos*. Barcelona. Editorial Anagrama. 1981.

Sahlins, Marshall. *Economía en la Edad de Piedra*. Madrid. Akal Editor. 1977.

Saignes, Thierry. “Estar en otra cabeza”: tomar en Los Andes”. En: *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en Los Andes*. Bolivia. Editorial Hisbol/IFEA. 1993. Pág. 11-22.

Salazar-Soler, Carmen. “Embriaguez y visiones en Los Andes. Los jesuitas y las “borracheras” indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII). En: *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en Los Andes*. Bolivia. Editorial Hisbol/IFEA. 1993. Pág. 23-42.

Salinas, Maximiliano. *Historia del pueblo de Dios en Chile: la evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago. Ediciones Rehue. 1987.

Semán, Pablo. “Religión y Cultura Popular en la ambigua modernidad latinoamericana”. En: Revista **NUEVA SOCIEDAD 149**. Mayo-junio 1997. Pág. 130-145.

Stevenson, Robert Louis. *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hide*. Madrid. Ediciones Generales Anaya. 1981.

Taylor, S. J.; Bogdan, R. *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación*. España. Editorial Paidós. 1987.

Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del otro*. México. Editorial Siglo XXI. 1987.

Vachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española. (1530-1570)*. España. Alianza Editorial. 1971.

DIARIOS

- “Sesenta mil fieles en Tarapacá”. Diario *La Estrella*, Iquique. Chile. 11 de agosto del 2000.

- “Reseña histórica de San Lorenzo”. Diario *La Estrella*, Iquique. Chile. 11 de agosto de 1998.

- “Hoy comienza fiesta de San Lorenzo”. Diario *La Estrella*, Iquique. Chile. 8 de agosto de 1974.
- “Destacan éxito de la fiesta”. Diario *La Estrella*, Iquique. Chile. 11 de agosto de 1999.
- “Tarapacá y sus tradiciones esperan a turistas y a fieles”. Diario *La Estrella*, Iquique. Chile. 5 de agosto de 1981.
- “¿Qué pasó con San Lorenzo?”. Diario *La Estrella*, Iquique. Chile. 7 de agosto de 1983.
- “La iglesia separa el trigo de la cizaña que rodean a San Sebastián”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 22 de enero de 1984.
- “El campo de oración”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 20 de enero de 1968.
- “Día de San Sebastián es ya una tradición”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 20 de enero de 1966.
- “Peregrinos en Yumbel. Fruto de 500 años de evangelización”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1993.
- “Romería en Yumbel. 160 mil devotos pagaron a San Sebastián”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1990.
- “De distintos puntos viajan los fieles a pagar sus “mandas””. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1979.
- “En Yumbel veneran hoy a San Sebastián que, según tradición, no pudieron trasladar su imagen a Chillán”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 20 de enero de 1946.

- “Triste retorno del Santo. Procesión en Yumbel se hizo sin sacerdotes”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1999.
- “San Sebastián, Yumbel prepara fiesta del 20 de enero. Ánimos tranquilos descartan desórdenes como los registrados en 1999”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 19 de enero del 2000.
- “Fieles celebraron tres siglos de la peregrinación a Yumbel”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1964.
- “Hablan los peregrinos. “lo principal es tener fe””. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1985.
- “Tecnicolor y epistolario de Glorioso”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 19 de enero de 1975.
- “Casos y cosas de peregrinación a la ciudad de Yumbel”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1980.
- “La tradición y la fe se vieron en Yumbel”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1968.
- “Testimonio al pasar de la historia”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 19 de enero de 1969.
- “Miles de peregrinos rindieron su homenaje a San Sebastián”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1965.
- “Peregrinos pagaron sus mandas a San Sebastián”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1989.

- “Masiva demostración de fe en Yumbel. Miles de peregrinos pagaron ayer sus mandas”. Diario *El Sur*, Concepción. Chile. 21 de enero de 1982.
- “Mapa de la religiosidad de los chilenos: Creyentes flojos y Rezadores”. Diario *El Mercurio*. Suplemento Artes y Letras. Santiago. Chile. 02 de diciembre del 2001.

