



Universidad de Chile.
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Departamento de Ciencias Históricas.
Programa de Licenciatura en Historia.

CONSTRUCCIÓN, DECONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE MITOS.

Ritualidad: memoria e identidad en los Andes del Loa.

**Una aproximación desde la Fiesta de San Santiago y la Ceremonia de Limpia de Canales en la
comunidad de Toconce.**

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciatura en historia.

Nombre: Colomba Elton Duhart.
Profesor guía: Jaime Moreno Garrido.

Santiago, Chile.

2006.

**A Santiago Berna,
Por todas las conversaciones.**

TABLA DE CONTENIDOS.

Portada.....	pág. i.
Tabla de contenidos.....	pág. ii.
Dedicatoria.....	pág. iii.
Resumen.....	pág. iv.
Introducción.....	pág. 1.
Marco teórico.....	pág. 5.
Metodología.....	pág. 16.
Fiesta de San Santiago.....	pág. 21.
Limpia de Canales.....	pág. 30.
Conclusiones.....	pág. 42.
Glosario.....	pág. 46.
Bibliografía.....	pág. 53.

RESUMEN.

La presente investigación se orienta sobre el principio que reconoce a la memoria como fundamento de identidad. Dentro de este contexto, mi interés va dirigido hacia las ceremonias rituales que actualmente se practican al interior del área andina meridional, advirtiendo en ellas la presencia de una estructura compleja de símbolos mediante la cuál los miembros de cada comunidad comunican sus principios y valores fundamentales. El ritual, entonces, es comprendido como una instancia en la cuál se renueva y legitima la memoria activa del conjunto social, dónde los miembros de una colectividad se encuentran y reconocen como herederos de una tradición que garantiza la conservación de la cultura de la que forman parte y, en este sentido, el ritual nos revela los fundamentos identitarios sobre los que se construye la realidad comunitaria.

Esta hipótesis me ha remitido tanto a los principios de la Historia de la Mentalidades, que ha ampliado el campo del trabajo historiográfico hacia el plano de la significación de las representaciones colectivas, como a los postulados de la Semiótica de la Cultura encabezada por la Escuela rusa de Tartu la cual dentro de sus planteamientos sostiene que toda manifestación cultural es una expresión del lenguaje de dicha cultura, en la medida que la cultura misma es comprendida como un sistema de modelización que permite conservar y acumular información. Dentro de este contexto, es posible afirmar que cada cultura establece los diferentes sistemas de signos (textos) sobre los que se construyen las estructuras cognitivas de la colectividad. De tal suerte, en el ritual, como texto dentro de un sistema sígnico particular, es posible distinguir la existencia de una serie de códigos comunes para los miembros que lo practican, que posibilitan la comunicación entre los participantes y una lectura aproximativa por parte del observador.

El método utilizado, por lo tanto, ha sido un análisis semiótico a partir de dos textos descriptivos elaborados en una primera instancia de trabajo de campo en el poblado de Toconce, ubicado en la precordillera de la II región, para ocasión de la Fiesta del patrono San Santiago y la Ceremonia de Limpia de Canales. La participación en los rituales y la convivencia con los habitantes de Toconce permitieron el traspaso del texto cultural a texto escrito y asimismo facilitaron la comprensión, o aproximación más bien, a los códigos culturales de los toconceños. Posteriormente, el análisis semiótico aporta una lectura interpretativa basada en la construcción, deconstrucción y reconstrucción de las formas en que se organizan ambas ceremonias, lo que permitió un acercamiento a las estructuras mnemotécnicas sobre las que se construye la identidad de la comunidad de Toconce.

INTRODUCCIÓN.

Las posibilidades del conocimiento parecen ser inagotables. La pregunta, entonces, que por azar dio curso a esta investigación se pierde en el tumulto, o se nutre más bien, de una serie de nuevas preguntas, de nuevas respuestas, que son a su vez fundamento para otras preguntas. Y no puede ser de otro modo, porque el rumor de nuestras reflexiones no se calla nunca ni se sacia con nada. Todo es estímulo que exige ser considerado e interrogado en el acto. De esto resulta que cuando indagamos en algún problema o sujeto histórico, junto con el *Qué* o el *Quién* surja invariablemente la pregunta por el *Cómo*: *Cómo* aprehendemos la realidad, *Cómo* comprendemos la historia; *Cómo* nos aproximamos al otro; *Cómo*, a la larga, damos sentido al sentido del otro, y *Cómo*, en ese ejercicio, nos damos sentido a nosotros mismos. Porque, estudiar y escribir la historia conlleva, de alguna u otra forma, sospechar de todo lo que hasta ahora era presentado como certeza, desconfiar incluso de nuestros propios ojos que examinan el mundo, de nuestro raciocinio apresurado, del prejuicio, del pretérito, del presente y de todo aquello que pretenden inculcarnos. No se puede, por tanto, atenuar el vigor de la pregunta; ella, por muy azarosa o específica que parezca en un principio, no termina nunca en su enunciación. Ahora, todo consiste en tener una cierta conciencia de los límites, para no enmudecer ante la incertidumbre.

Por esto, después de una larga travesía a través del lenguaje de los mitos, del mito como historia y de la historia como sentido, derivé por antojo en las playas de los ritos, sin saber muy bien lo qué buscaba. Sólo sabía que los ritos hablaban de un saber oculto, que contaban algo, que comunicaban y permitían la comunicación a través de la experiencia, del acto sin aclaraciones. Y todo eso me parecía apasionante porque reconocía ahí una forma de contar una historia resguardada de las letras. Imaginaba, también, que su organización y su práctica no eran casuales ni arbitrarios, intuía que por ahí residía su eficacia, que todo estaba dispuesto de tal forma que tuviese sentido, un sentido implícito en ese lenguaje de símbolos, en esa estructura tan rígida, en esos gestos que se repiten y se repiten, aunque todo fuera del ritual cambie, aunque la humanidad se califique de moderna o posmoderna. Todos estos presentimientos me llevaban, de alguna u otra forma, a asociar los ritos con los textos, con el vestigio y con las obras arte, con todo aquello que busca o permite la inmortalidad, en el fondo, con la historia misma. Y así fue como mientras leía, mientras reflexionaba, mientras vivía y sentía y pensaba el rito, fui descifrando en su propio lenguaje los signos de una memoria protegida de las horas, de los años, de los influjos externos, de una memoria que se conserva en una actividad permanente y que en su

resistencia al olvido se convierte en un soporte identitario de la cultura. El ritual, entonces, era memoria y la memoria identidad y, de este modo, varias cosas se iban aclarando.

Al mismo tiempo, una inclinación emotiva hacia las tierras áridas y los espacios aparentemente ilimitados me había guiado hacia el Norte Grande de nuestro país. Ahí fue dónde la suerte me llevó a Toconce¹, una comunidad que pese a estar sufriendo un despoblamiento acelerado en las últimas décadas², conserva fielmente sus tradiciones y costumbres ancestrales mediante la práctica de numerosas fiestas y ceremonias rituales a lo largo de todo el año³. La ritualidad en esta área de los Andes se ha conservado invariable en el tiempo. Algunas modificaciones propias del proceso de aculturación que han sufrido los pueblos desde la Conquista hispana hasta el día de hoy, no han impedido que las fiestas y ceremonias mantengan el sentido e importancia originarios que siempre han tenido para estas comunidades, ya que son instancias donde confluyen tanto las exigencias de la vida cotidiana, por ser actividades constitutivas del trabajo agrícola y ganadero, como las necesidades de orden existencial relativas al mantenimiento del equilibrio entre el hombre, la comunidad y su entorno natural y sobrenatural.

¹ Toconce se ubica en el sector precordillerano de la II región, a unos 3.600 metros de altura en las proximidades del río Salado.

Desde el siglo XVI nace como un caserío de estancias para el pastoreo que en sus inicios habría albergado a alrededor de seis familias (provenientes en su mayoría del sector de Lipez en Bolivia y de las estancias aledañas como Cupo, Turi, Inacaliri, etc.). Con el paso de los años fue transformándose paulatinamente en pueblo con el aporte de poblaciones de otras comunidades altiplánicas y desérticas, alcanzando su consolidación definitiva alrededor de 1920.

² Como muchos pueblos originarios, Toconce ha debido enfrentar numerosas políticas de homogenización cultural y la desvalorización de sus medios de producción tradicionales. Actualmente, el principal problema que afecta a estas comunidades radica en la llamada “crisis del agua”, debido a que los grandes enclaves mineros que existen en la región han monopolizado los derechos de propiedad de las fuentes naturales de abastecimientos hidráulico, lo que ha obligado a la mayoría de sus habitantes a emigrar a las ciudades cercanas, principalmente a Calama, en busca de nuevas oportunidades laborales. No obstante, los toconceños que residen en Calama mantienen vivos los lazos con su comunidad, conservando algunos sus sembradíos y ganado y, esencialmente, mediante las visitas periódicas al pueblo, en ocasión de las numerosas fiestas y ceremonias rituales que se celebran durante casi todos los meses del año. Este fenómeno da cuenta de la ambivalencia en la que viven los toconceños, imbuidos por una parte en la modernidad y, por otra parte, identificados profundamente con su origen prehispánico.

³ En efecto, como en toda el área andina meridional, el calendario anual se rige según los ciclos de producción agrícola-ganadero. Según la clasificación de Domingo Gómez Parra, quien ejerció bastante tiempo de profesor en la escuela de Toconce, durante el año se celebran alrededor de veintitrés festividades de las cuales las más relevantes serían las de origen precolombino tales como los Enfloramientos, el Carnaval, la Limpia de Canal, la fiesta del patrono San Santiago y Todos los Santos. Hay que aclarar, que si bien de las festividades mencionadas por lo menos tres guardan relación con la Iglesia Católica, esto se debe a que como tantas otras costumbres, las fiestas en el área andina debieron adaptarse por fuerza a la tradición cristiana. No obstante, hasta la fecha han guardado el sentido que tenían originalmente. Por ejemplo, el Carnaval coincide con la fiesta que se realizaba en la época de cosecha, San Santiago se relaciona con el dios de la lluvia y se celebra como preludio a la temporada de siembra y en Todos los Santos se celebra a los difuntos como ancestralmente se hacía en los Andes en la misma fecha. Ver: GOMEZ PARRA, Domingo. Fiestas y ceremonias toconceñas. Editado por la Universidad de Chile a través del Instituto de literatura nortina e investigaciones etnoculturales. Antofagasta, 1980.

Pues bien, aunando el rito y el norte, ya tenía mi sujeto de estudio. Surgía entonces el conflicto del *Cómo*, Cómo lo hacía para “leer el rito” y hacer de él un texto nuevo, escrito, un trabajo histórico; tenía que convertir el acto en verbo y más aún, analizarlo.

Fue así como me valí de dos propuestas metodológicas complementarias. En una primera instancia, efectué un trabajo de campo a partir de dos viajes que realicé a Toconce durante el año, primero en el mes de julio, para la fiesta de San Santiago y luego a fines de septiembre, para la Ceremonia de Limpia de Canales. Básicamente, estas visitas posibilitaron, por una parte, la adquisición del material de análisis mediante la composición de los textos descriptivos de ambas ceremonias y, por otra parte, la observación participante en las fiestas y la convivencia con el modo de vida de los toconceños me permitieron tanto una sensibilización del sentido de los rituales en el plano de la experiencia, como una aproximación a los códigos propios de los toconceños, requisito fundamental para la comprensión o la traducción del ritual como texto cultural⁴.

Posteriormente, sobre los textos descriptivos realicé una lectura semiótica a partir de la interpretación del lenguaje simbólico con que se expresan dichas ceremonias. Para esto me valí de los postulados de Jurij Lotman⁵ quien sostiene que la cultura actúa como un sistema de modelización al otorgar significación a los signos en que se expresan sus miembros, según lo cual toda manifestación de la cultura puede ser concebida como texto de esa cultura. La cultura, según este principio, es en sí misma un fenómeno de significación y como tal, sus diferentes manifestaciones pueden ser estudiadas como formalizaciones del lenguaje natural, en tanto se constituyen como sistemas de signos dentro del amplio sistema sígnico de la cultura, estableciendo e incrementando en su desarrollo relaciones particulares de significación y procesos de comunicación social.

⁴ Los relatos obtenidos tras los dos viajes realizados a Toconce son fruto de mi experiencia particular en terreno. Por lo mismo, no se limitan a ser una descripción puntual de los rituales observados, ya que la experiencia de por sí implica que los márgenes de apreciación, en este caso materializados en forma de relato, se definan según prioridades personales y nociones propias de temporalidad. Es por esto que los textos resultantes de ambas experiencias, además de la descripción de los rituales observados, incluyen como parte integral de éstos las apreciaciones previas y posteriores al viaje, algunas percepciones sobre la gente, el paisaje, los ritmos y formas de vida que personalmente me conmovieron o me tocó incidentalmente presenciar. Asimismo, el análisis aplicado al texto enfatiza en las partes o aspectos de los rituales que personalmente consideré más relevantes, en base a la única y pequeña autoridad que me atribuye el hecho haber estado ahí.

⁵ Jurij Lotman, crítico literario y semiólogo ruso, forma parte de la Escuela de Tartu de Estonia. Dicha escuela ha desarrollado, a partir de la década del 60, una corriente de análisis semiótico extendido a la cultura en tanto ésta se concibe como un sistema de modelización que proporciona tanto la noción de estructuralidad como los códigos que permiten la comunicación entre los miembros de cada grupo social. “La cultura aparece así como un sistema de lenguaje cuyas manifestaciones concretas son textos de esa cultura”. LOTMAN, Jurij. y Escuela de Tartu. *Semiótica de la cultura*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 1979. p. 24.

Bajo este contexto, el ritual podía ser leído como un texto cultural. No obstante, ya me enfrentaba a otro conflicto, ya que tampoco mi lectura podía ser más que una interpretación unilateral o ambigua del mensaje-sentido que suponía implícito en su estructura de signos. Por una parte; porque la comprensión plena de los códigos culturales de una cultura ajena a la propia es impensable, ya que se debe pertenecer a la cultura en cuestión para dominar los códigos en su integridad; por otra parte, porque al expresarse el ritual en un lenguaje simbólico me veía enfrentada a la característica principal del símbolo que es su carácter polisémico, es decir, su multiplicidad de lecturas que abrían el campo a una interpretación infinita del mensaje emitido. Sin embargo, pronto comprendí que mi interpretación no pretendía llegar a ninguna verdad prescrita en los rituales, que de hecho, tal sentido único no podía desentrañarse porque no existía sino como una aproximación emotiva y existencial determinada por la experiencia particular de las comunidades andinas. De este modo, llegaba a la sencilla conclusión que llegaron tanto los semióticos como los deconstructivistas en su momento, que mi lectura no era más que una traducción, traducción de un texto que había sido primeramente construido a partir de mi observación participante, que luego había sido deconstruido mediante el análisis al cuál lo había sometido y que finalmente había reconstruido al dotarle de ese sentido propio, mío, al convertirlo en una nueva narración.

MARCO TEÓRICO.

Tantas son las ideas que quieren exponerse, que se pierde la razón en su arremeter confuso y apresurado. Es que el límite hiere el orgullo del todo, porque nada quiere ni puede ser ajeno a la pregunta, por muy acotada que ésta intente ser. Es que esa pregunta, al principio pequeña y concreta, digamos: *¿Qué es el mito?*, desató una cadena inagotable de dudas, elaboró teorías que se caían a cada paso, despertó a la mayor de las incertidumbres, a la pregunta por el sentido. Porque, ¿de qué nos habla el mito sino del sentido con el que cada cultura ha tratado de explicar su existencia? Entonces, el mito, en la medida que es sentido, es lenguaje y como lenguaje es forma y esto nos lleva a un cuestionamiento de nuestra propia disciplina, pues ¿no es acaso la historia un llamado al reconocimiento de las formas, de las formas en que se nos revela el mundo, de las formas con que uno mismo se define en relación a los otros, en relación a este tiempo y este espacio del cuál somos testigos? ¿Qué es escribir la historia, sino un intento nunca acabado por organizar en una trama inteligible la existencia de estas formas? ¿No buscamos en la historia una respuesta, una clave que nos muestre cómo llegamos a estar ahora aquí, en esta realidad formada por nosotros mismos sobre los cimientos que antes levantaron todos los muertos de otras eras?

El historiador holandés Johan Huizinga nos dice: “La Historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado” –a lo que agrega- “Cada cultura crea y tiene necesariamente que crear su propia forma de Historia”⁶.

Estas palabras revelan en su breve sencillez un conflicto tremendo, porque según ellas la disciplina histórica ya no se ocupa de recopilar información y organizarla de modo coherente o relativamente “objetivo”. El historiador no es tan sólo un interlocutor entre un pasado enterrado y un presente ávido de relatos, ni tampoco un coleccionista de hechos impresos en papeles de otras épocas, ni siquiera es esa autoridad intelectual que por “saber” de historia conoce las reglas y el orden en que se

⁶ HUIZINGA, Johan. El concepto de historia y otros ensayos. Fondo de Cultura Económica. México. 1946. pp. 94-95. Huizinga es considerado uno de los precursores, o pioneros más bien, de la Historia de las Mentalidades, Escuela que se desarrolla primeramente en Francia a partir de la década del 60 aproximadamente. De ahí que su noción de historia probablemente difiera de esas antiguas definiciones tales como “relato de los hechos que ocurrieron en el pasado”, ya que la “otra historia”, como la llama Philippe Aries, amplía el universo de estudio hacia las representaciones, actitudes y comportamientos procedentes tanto del campo de lo no reflexivo, como de las sensibilidades y del imaginario colectivo. Asimismo, los historiadores de las Mentalidades aceptan la utilización de diversos tipos de fuentes, no necesariamente escritas, lo que los aproxima decididamente hacia otras disciplinas como la antropología, la sociología social, etc. Ver: TORRES Dujisin, Isabel. Historia de las Mentalidades: concepto y método. Documento de trabajo programa Flacso Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Número 275, Santiago, 1985.

debe escribir o relatar la historia. Hoy, superada como creo (o como quiero) la disputa entre las diferentes vertientes favorables a un análisis positivista o interpretativo de la historia, nos vemos enfrentados a un problema mucho mayor que el de una historiografía objetiva o subjetiva, pues, asumiendo al subjetivismo como madre irremediable de nuestra ciencia⁷, el conflicto actualmente deriva en cómo hacemos ahora para interpretar esas formas de las que nos habla Huizinga sin destrozarlas desmedidamente, sin pervertirlas, sin hacer de ello una masacre de la cual no puedan recuperarse sus partes, perdiéndose la forma y con ella su posibilidad de ser leída.

Por otra parte, cuando se acepta que “cada cultura crea y tiene necesariamente que crear su propia forma de Historia”, se desprende otro gran conflicto, al menos para mí, la base misma de este trabajo por cierto. Se trata de las diversas formas en las que se expresa la historia, esas formas no verbales, que escapan del documento, esas formas sin tiempo, pero que sin embargo nos hablan de historia.

En efecto, las formas rituales hasta la fecha han sido material de análisis preferentemente para la disciplina antropológica, también para las recientes ciencias etnográficas y arqueológicas. Sin embargo, al parecer se duda de su valor historiográfico, tal vez por su falta de palabras, por su carácter eminentemente sensible, por expresarse en el marco de la experiencia, porque se escapan del encuadre cronológico del devenir, quién sabe. No obstante, la semiótica contemporánea ha ampliado las perspectivas del lenguaje asumiendo y reconociendo el carácter significativo de las acciones, de los gestos, de las imágenes, los sonidos, etc., como sistemas de comunicación igualmente expresivos que el lenguaje oral o escrito. Como afirma muy sintéticamente Roland Barthes:

⁷ La nueva filosofía de la historia se ha constituido sobre la base de un replanteamiento de la disciplina histórica en virtud de su función epistemológica. Numerosos autores cuestionaron la pretendida exactitud del conocimiento histórico aduciendo a la imposibilidad de reconstruir el pasado “tal cual como sucedieron los hechos”, como habría idealizado en el siglo XIX el historiador alemán Leopold Von Ranke. Actualmente se acepta, como explica la filósofa Andrea Fuentes Marcel, que “Toda realidad, todo hecho en sí mismo, el hecho escueto por sí solo no es nada, no existe, y es del contacto entre el logos y el hecho que surge la narración, que siempre es una de las formas de develar el enigma que toda cosa, todo hecho y toda palabra contiene”. FUENTES Marcel, Andrea. Ese relato que somos; Octaedro, Barcelona, 2002; p. 32.

Es decir, desde que se asume que el historiador antes de ser un recopilador de “lo que pasó” es un traductor que en su labor se encarga, justamente, de otorgar un significado a la información que posee, se acaba por fin la exigencia de atenerse a un “conocimiento objetivo” a la hora de aproximarse a la historia. Así, hoy día, como sostiene el mismo Huizinga: “La Historia tiene más conciencia que nunca de la plenitud de su valor y de su intangibilidad. En su carácter inexacto, en el hecho de que no puede ser jamás ni necesita ser una ciencia normativa, es precisamente donde reside su propia integridad.” HUIZINGA. Op. Cit. p. 71

“Entenderemos por lenguaje, discurso, habla, etc., toda unidad o toda síntesis significativa sea verbal o visual (...) Hasta los objetos podrán transformarse en habla siempre que signifiquen algo”⁸.

Bajo este contexto, el ritual se presenta como un texto portador de significado que expresa a través de un lenguaje simbólico⁹ las estructuras cognitivas de la colectividad que lo practica. Así, siguiendo los postulados de Jurij Lotman, el ritual viene a ser una manifestación concreta de un sistema de signos¹⁰, expresión del lenguaje propio de una cultura particular que permite, a través de la convención de códigos comunes, la comunicación entre los miembros de un mismo medio cultural. Dentro de este marco, la cultura, según el mismo autor, se concibe como un sistema de signos organizados de determinada forma en base a la construcción de un sistema de prohibiciones y prescripciones que son propias de ese sistema en particular. La cultura, por tanto, actúa como un sistema de modelización, cumpliendo la función de estructurar la realidad dada. De ahí que podamos establecer una correlación directa entre cultura y lenguaje. Al respecto, el biólogo Humberto Maturana nos habla desde su perspectiva, precisamente, de las relaciones que se establecen dentro del marco de cada cultura, aludiendo a que todo accionar es, en fin de cuentas, una forma de comunicación, de conversación, y entonces otra vez todo resuena a semiótica, toda expresión se convierte en texto, toda relación en lenguaje:

“Una cultura es una red de coordinaciones de emociones y acciones en el lenguaje que configura un modo particular de entrelazamiento del actuar y el emocionar de las personas que la viven. Yo llamo conversar, aprovechando la etimología latina de la palabra, que significa dar vueltas juntos, al entrelazamiento del *lenguajear*¹¹ y el emocionar que ocurre en el vivir humano en el lenguaje. Más aún,

⁸ BARTHES, Roland. Mitologías. Editorial siglo XXI. México, 1981. p. 201. Para completar esta afirmación Lotman nos explica que “un fenómeno puede convertirse en portador de significado sólo a condición de que entre a formar parte de un sistema y, por tanto, establezca una relación con un no signo o con otro signo”. LOTMAN. Op. Cit. p. 42.

⁹ El profesor de filosofía Manuel Maceiras, quien introduce el libro de Paul Ricoeur, Tiempo y narración, ofrece una definición del símbolo como una “expresión en la que un sentido primario, literal, tomado de la experiencia cotidiana, designa otra cosa figurativamente, pertenece a la experiencia interior, a la vivencia de una experiencia existencial o, por el contrario, posee significaciones concernientes al origen del mundo, el origen de la totalidad de las cosas. Posee, pues, una doble expresividad: cósmica y psíquica” RICOEUR, Paul. Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico. Editorial Siglo XXI. México, 1998.p. 16.

¹⁰ En términos de Jurij Lotman el signo “situado siempre en el seno de una colectividad donde se intercambia información, es el equivalente material de los objetos, de los fenómenos y de los conceptos que expresa (...) El signo es un portador de significado para lo cual debe establecer una relación con otro signo o con un no-signo. No se define en la relación significado-significante, sino como una unidad cultural completa”. LOTMAN. Op. Cit. p. 22

¹¹ Maturana utiliza el término *lenguajear* para dar cuenta del carácter dinámico relacional del lenguaje

sostengo que todo quehacer humano ocurre en el conversar, y que todas las actividades humanas se dan como distintos sistemas de conversaciones”.¹²

Ahora, estaría bien detenerme un tanto en esta exposición y explicar por qué énfasis en el tema del lenguaje. En efecto, la insistencia en el concepto de *forma* responde a que ésta alude al revestimiento material en el que se expresa el lenguaje (ya sea su forma oral, escrita, visual, auditiva, gestual, escénica, etc.), es manifestación del contenido que la subyace, permitiendo que los significados del lenguaje se hagan tangibles o perceptibles en el ámbito de los sentidos y puedan de este modo ser aprehendidos por nuestro intelecto¹³. La historia, como llega a nosotros, es siempre forma, forma de relato que revela en su composición, precisamente, el contenido de sí misma concretándose como una unidad completa en el lenguaje. En este sentido, escribir la historia es darle una forma, y con ella un contenido, a los datos que proporcionan las fuentes. Dentro de este marco, el trabajo histórico puede ser equiparable a la actividad poética en cuanto intenta representar la realidad a través de una construcción narrativa que cumple la labor de originar, de componer el sentido de una acción.¹⁴

“En la narración, la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que también es una obra de síntesis: en virtud de la trama, fines, causas y azares se reúnen en una unidad temporal de una acción total y completa. Y es precisamente esta síntesis de lo heterogéneo la que acerca la narración a la metáfora. En ambos casos, lo nuevo –lo no dicho todavía, lo inédito- surge en el lenguaje: aquí, la metáfora viva, es decir, una nueva pertinencia en la predicación; allí, una trama fingida, o sea, una nueva congruencia en la disposición de los incidentes”.¹⁵

¹². MATURANA, Humberto. El sentido de lo humano. J.C. Sáez Editor. Chile, 2003. p. 139

¹³ Las definiciones de *forma* pueden ser múltiples y variadas dada la amplitud de campos en donde se utiliza el término. Sólo en el diccionario filosófico es posible hallar definiciones diferentes del concepto de *forma* según su sentido filosófico general y metafísico, y su sentido epistemológico y estético. En relación a éstos dos últimos, que son los que interesan para este caso dice: “En general (en sentido epistemológico) se trata de estructuras que hacen posible ordenar el material de la experiencia –o de lo dado en la experiencia- convirtiéndolo en objeto de conocimiento”. Al mismo tiempo, en sentido estético, trata de la relaciones entre forma y contenido y dice: “se han propuesto numerosas doctrinas que pueden reducirse a las dos siguientes: (1) La forma es separable del contenido en el sentido por lo menos de que puede describirse y juzgarse independientemente del contenido. (2) Forma y contenido son inseparables”. Personalmente me inclino hacia la segunda postura pues creo que no se puede hablar de forma sin contenido ni de contenido sin forma ya que ambas, como unidad, dan existencia a la obra en sentido estético, y significación al signo en términos lingüísticos. FERRATER Mora, José. Diccionario de filosofía de bolsillo. Compilado por Priscilla Cohn. Alianza Editorial, Madrid, 1997. pp. 334-335.

¹⁴ Paul Ricoeur en su análisis de la Poética de Aristóteles desarrolla esta temática bajo los conceptos de *Mythos* y *Mimesis*. “El *mythos* – dice el autor-se pone como complemento de un verbo que quiere decir componer. La poética se identifica de este modo, sin otra forma de proceso, con el arte de componer tramas. El mismo criterio debe emplearse en la traducción de *mimesis*: dígase imitación o representación (...) La imitación o la representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama”. Siguiendo estos criterios, el historiador como el poeta es un creador de *mythos*, y su trabajo es, asimismo, fruto de la actividad mimética. RICOEUR. Op. Cit. pp. 83-85.

¹⁵ IBID. p. 31.

La historia, según este criterio, es narración, narración siempre nueva, que se extiende y robustece en cada lectura, cada vez que se cuenta, cada vez que se escribe. Y es aquí donde uno se encuentra con el mito, que podría decirse el hijo pródigo de la historia y la poesía. Porque si la narración se acerca a la metáfora por ser ambas creación en el lenguaje, en algún momento éstas han de haberse unido y parido juntas al mito, esa forma que las contuvo a ambas en igual proporción, haciéndolas una sola. O quizás fue al revés y poesía e historia no existían previamente al mito, y éste no fue el hijo, sino el padre y la madre que las contenía a ambas como una sola unidad y fue el tiempo quien después las separó y determinó que una era arte y la otra ciencia, divorciándolas por siglos y excluyendo de todo este desarrollo al mito, haciendo de él un simple relato fantástico que alguna vaga relación guarda con la historia y una un poco más estrecha con la poesía. Ahora, sin contar aquí con el espacio para detenerme mucho más en esto de las relaciones entre historia y poesía y dirigiéndome puntualmente al tema del mito, no cabe duda que el segundo criterio coincidiría con la opinión de muchos quienes ven en el mito un lenguaje creador de realidades.

En efecto, si pudiésemos imaginar una situación previa al origen de todo por tan sólo un momento, tratar de visualizar un estado fuera del espacio, antes del tiempo, sumergirse en la constante de la quietud absoluta, tratar de pensar en la nada, donde simplemente nada es todavía, posiblemente no lograríamos más que enredarnos en un juego mental demasiado peligroso y desafortunado, donde la impresión más próxima a la que podríamos arribar, según las nociones que disponemos, sería seguramente no una imagen, sino una vaga idea del silencio, de un silencio tan profundo y tan inmenso como alcance a concebirlo nuestra limitada capacidad de abstracción. Entonces se comprende por qué en diversas culturas se explica la creación del mundo a través de la palabra: Nombrando los dioses las cosas éstas habrían cobrado forma, rompiendo el silencio se habría diseminado el cosmos y despertado la vida: “Así fue en verdad cómo se hizo la tierra –dice la cosmogonía maya- ¡Tierra! Dijeron, y al instante fue hecha”¹⁶. Así, entonces, como la palabra divina fue el impulso de un movimiento cósmico, también la palabra entre los hombres habría dado origen a su realidad inmediata. La capacidad de crear lenguaje fue para los hombres el medio a través del cuál la realidad adquirió vida, mediante la nominación de las cosas éstas cobraron existencia y el caos, ese caos de doble faz¹⁷, habría comenzado a desperezarse, a organizarse, saliendo del silencio estático y homogéneo para ser movimiento múltiple y dinámico:

¹⁶ POPOL VUH. Las antiguas historias del Quiche. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 24.

¹⁷ “En el inicio era el caos, o tal vez dos; el caos de lo diferente, donde cada cosa es diferente a la otra; y el caos de lo igual, donde cada cosa es igual a cualquier otra. Ambos son refractarios a la idea de orden, que sólo puede existir en la línea fronteriza entre la diferencia y la similitud”¹⁷. FOUCAULT, Michel. Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte. Editorial Anagrama. Barcelona, 1981.p. 9.

“La articulación del mundo de la realidad en cosas y en procesos, en aspectos permanentes y en transitorios, en objetos y en acciones, no precede al lenguaje como un sustrato de hechos ya dados, sino que es el lenguaje mismo quien inicia tales articulaciones y las desarrolla en su propia esfera”¹⁸.

De este modo el lenguaje, al poner en movimiento las diferentes fuerzas que conforman la realidad, otorgándoles con su nombre un orden que se acepta como sentido de la existencia, faculta en este ejercicio la constitución de estructuras que permiten al hombre orientarse entre los seres y las cosas, determinando los principios y valores sobre los que se organiza su comunidad y su entorno. En este sentido, es a través del lenguaje que la realidad es segmentada, ordenada y jerarquizada, dando así origen a la cultura ¹⁹.

Dentro de este contexto, el mito, según Ernst Cassirer, vendría a ser una objetivación de primer grado en el lenguaje²⁰, instituyéndose, como ya he dicho, como una primera forma de crear la realidad, no de re-crearla y, en este sentido, podemos advertir en el lenguaje mítico una suerte de instrumento demiúrgico en el plano cognitivo²¹. Bajo este supuesto, el nacimiento del mito, como generador de estructuralidad, puede ser asociado al instante (si es que puede determinarse de alguna forma) en el que el hombre adquiere conciencia de sí, de su presencia y relación con el mundo, conciencia ontológica – según palabras de GUSDORF- que se presenta como un intento por otorgar sentido a lo que antes de ser aprehendido y nombrado no tenía razón de ser, ni siquiera existencia. Sobre el carácter de esta conciencia ontológica el mismo autor afirma:

¹⁸ CASSIRER, Ernst. Mito y lenguaje. Ediciones Galatea-Nueva Visión. Buenos Aires. p. 17.

¹⁹ La cultura –dice Lotman- “proporciona a los miembros del grupo social el sentido intuitivo de la estructuralidad; precisamente aquel, con su sistematicidad evidente (...), con su transformación del mundo “abierto” de los *realia* en mundo cerrado de los nombres, obliga a los hombres a interpretar como estructuras fenómenos cuya estructuralidad, en el mejor de los casos, no es evidente”. LOTMAN. Op. Cit. p. 70.

²⁰ “Llámesse objetivación de primer grado la que realiza en cercanía psicológica (no necesariamente temporal) con la experiencia vivida. El lenguaje de este tipo de objetivación es altamente emotivo dada la dependencia psicológica recién señalada. Se manifiesta en exclamaciones, en figuras, comparaciones, metáforas. Es el reino de la poesía, del símbolo polisémico”²⁰. CASSIRER, Ernst. Antropología filosófica. Fondo de Cultura Económica. México, 1971. En MORENO, Jaime. La Noción de Mito. Documento realizado para efectos del curso “Historia, Religión y Cine: El miedo”. II semestre 2004.

²¹ “El mito está ligado al primer conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo y de su contorno; más aún, es la estructura de este conocimiento.” GUSDORF, Georges. Mito y metafísica. Editorial Nova, Buenos aires, 1960. p. 13

“Antes de ser ontología consciente, especie de programa para el ejercicio filosófico, es una ontología vivida, desplegada en el nivel de los comportamientos humanos, acuñada sin cesar en el sinfín de actitudes, gestos y palabras de cada uno.”²²

Lo afirmación anterior puede ser bastante sugerente, ya que cuando se habla de una “ontología vivida” se asume que el acto, y principalmente el acto codificado, da cuenta justamente del carácter de ese primer estado de conciencia que es el mito. Entonces, si seguimos este eje y nos atrevemos a especular en torno a los comportamientos de aquellos hombres que por primera vez de-signaban su realidad para encontrarle sentido a una existencia aparentemente desestructurada, parece normal que antes incluso que la transcripción de esta primera lectura al plano reflexivo o la elaboración de relatos mitológicos, el mito, como estructura de lenguaje, se haya manifestado en el marco de la acción, por ser ésta una instancia en la cual el signo se torna visible, sensible diríamos, donde sus significados se aprehenden directamente a través de la experiencia²³. Y es aquí donde yo sitúo al rito, como una de las formas a través de la cual el mito, como estado de conciencia, se expresa y consolida. Roger Caillois dice al respecto:

“(Al individuo) le es preciso el acto (...) Así, la mayoría de las veces el mito aparece acompañado por un rito (...) el rito realiza el mito y le permite vivir. Es la razón por la que con frecuencia se encuentran asociados; a decir verdad, su unión es indisoluble y, en realidad, su divorcio siempre ha sido causa de su decadencia. Al margen del rito, el mito pierde, si no su razón de ser, cuando menos lo mejor de su poder de exaltación: su capacidad de ser vivido²⁴.”

Ritos y ceremonias rituales²⁵, por lo tanto, son formas de expresar el mito como estructura de lenguaje, de hacerlo tangible, de “escribirlo” podríamos decir metafóricamente, en tanto responden a esa necesidad tan humana de patentizar de forma material y concreta el orden que se reconoce como existente. Los ritos funcionan así como un instrumento a través del cual se establecen y perpetúan las

²² IBID. p. 41.

²³ Creo necesario destacar la distinción que existe entre el mito como estado de conciencia y el mito como relato, ya que el concepto aquí utilizado hace referencia al primero de estos términos. Al respecto Gusdorf señala: “El mito-narración, emparentado con el cuento o la leyenda, elemento de las mitologías, no representa más que una fuerza tardía y degenerada, como fosilizada, del mito viviente y eficaz (...) El mito es sentido y vivido antes de su inteligibilidad y formulación”. GUSDORF. Op. Cit. p. 18.

²⁴ CAILLOIS, Roger. El mito y el hombre. Brevarios del Fondo de Cultura Económica. México D.F, 1972. pp. 29-30.

²⁵ Jean Cazeneuve establece una distinción entre las categoría de “rito” y la de “ceremonia ritual”, en el primero – dice- se inscriben las prácticas mágicas, los tabúes, las plegarias, y sacrificios, mientras que las segundas hacen referencia a secuencias rituales que incluyen varios de estos ritos. Siguiendo esta definición, la fiesta de San Santiago y la Limpia de Canal se catalogarían como ceremonias rituales. Ver: CAZENEUVE, Jean. La sociología del rito. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1972, p. 29.

estructuras preestablecidas por la comunidad, donde cada cultura expresa y legitima sus posibles límites y contenido. Desde la perspectiva de la semiótica de la cultura, los ritos actuarían entonces como sistemas de comunicación y conservación del lenguaje dentro del sistema sónico al cual representan, ejerciendo la función de asegurar la existencia de la colectividad en la medida que sus miembros se reconocen y definen en relación a la adherencia e identificación con los códigos que le son propios. Siguiendo este curso, se puede afirmar que los ritos albergan en su estructura la memoria colectiva del grupo social, instituyéndose por ello como portadores de un principio de identidad que da sentido a la existencia y a los modos en que se organiza cada cultura en particular.

Ahora, quisiera detenerme brevemente en este último aspecto, ya que la conservación de la memoria parece ser una de las principales funciones de las prácticas rituales.

Etimológicamente, el término “Memoria” provendría de la raíz *men*, “tener en mente”, de lo que se deriva *mna*, mencionar. De la misma raíz *men*, derivarían en latín *moneo*: “avisar, amonestar” y *mens*: “mente”. Asimismo, *Mnemosyne*, la memoria de los griegos, madre de las nueve Musas de la cultura, tendría según la concepción griega una presencia y una duración tanto material como espiritual, siendo en ambos casos garante de la permanencia. Dentro de este marco, el profesor Jaime Moreno destaca la correlación semántica que se puede establecer entre Memoria- Recuerdo- Evocación:

“Recordar”, por una parte, se vincula con el iterativo “volver (re) a la cordura (cuerdo)”, y “cuerdo” deviene de *cor*, *cordis*: “corazón”: “la vuelta a la cordura es, por tanto, la vuelta o la insistencia iterativa sobre el corazón, asiento original del pensamiento según la antropología antigua”.

Al mismo tiempo, “Evocar”, es “llamar desde...”, traer a la presencia desde...”.

Esto coincide a su vez con el sustantivo *zikkarôn* (memorial) que deriva del verbo hebreo *zakar* (recordar): “El *zikkarôn* celebrado anula las fronteras del tiempo y del espacio, de tal manera que quien participa en tal celebración se hace contemporáneo de lo recordado y recíprocamente, lo de entonces es traído al presente: Tan fuerte es esta “presentización” que el “hoy de ahora” se hace el “hoy de entonces”: Hoy es entonces; entonces es hoy”.²⁶

A partir de las definiciones anteriores, es posible determinar que la memoria posee una doble propiedad; por un lado, la de registrar y conservar los contenidos últimos de nuestro pensamiento como representación de la realidad individual o colectiva; y por otro lado, la de suscitar y hacer presente estos contenidos cada vez que se los evoque. De tal suerte, la memoria actúa como un mecanismo que alberga y da significación a los códigos de un sistema sónico particular, permitiendo la identificación

²⁶ Ver: MORENO, Jaime. La sacralización de la memoria. Documento de trabajo.

del individuo y la comunidad con un lenguaje y un pasado común que los vincula a un mismo escenario cultural. Así, la memoria es el lugar donde se establecen las bases que garantizan la comunicación entre los miembros de un mismo grupo social y donde se asegura la conservación de la cultura²⁷. Por ello es que los hombres, cualquiera sea su época u origen, siempre se han empeñado en llevar un registro de su memoria colectiva o individual, a fin de hallar ahí una respuesta por su existencia, el origen de su presente, las raíces de su identidad, los significados de los códigos en que se expresan, la posibilidad de permanecer en el tiempo más allá de una muerte inexorable. Bajo este criterio, yo creo que el hombre del mito encontró en el rito esa posibilidad de registrar su memoria, si no ¿en que se funda la subsistencia de los ritos en el tiempo?, ¿por qué su estructura se mantiene sin grandes modificaciones pese a las afluencias externas del tiempo y de los otros?, ¿por qué sus resultados muchas veces no se comprueban empíricamente y sin embargo se sigue creyendo en su eficacia?, ¿cuál es la necesidad de que el ritual y sus partes se repitan y se repitan incansablemente?²⁸

En efecto, la rigidez y la repetición en el rito son condiciones que apuntan a asegurar la continuidad de las formas que se consideran válidas al interior de un sistema social. De tal suerte, estas características determinan la organización del calendario ritual y el tiempo interno de los ritos, permitiendo fijar una estructura sincrónica dentro del desarrollo diacrónico del devenir, sin pretensión de anularlo, sino por el contrario, a fin de revitalizarlo al dotarle de un sentido que parece proyectarse hasta el infinito. Hablamos, pues, de una concepción cíclica del tiempo, donde el origen es fin y la muerte es nacimiento, donde la cultura siempre vuelve sobre sí misma, para afirmarse reconociéndose: “Podría decirse –como sostiene Gusdorf- que se trata del principio de identidad aplicado al tiempo y que asegura en todos los casos la preponderancia de lo Mismo ontológico sobre lo Otro histórico”²⁹. De este modo, la rigidez y la repetición en el ritual anulan las fronteras espaciales y temporales entre el pasado y el presente, entre el antes y el después, asegurando la estabilidad sin desconocer el movimiento continuo³⁰.

²⁷ “Puesto que la cultura se concibe a sí misma como existente tan sólo si se identifica con las normas constantes de su propia memoria, la continuidad de la memoria y la continuidad de la existencia, ordinariamente, coinciden”. LOTMAN. Op. Cit. p. 73.

²⁸ Otra vez aludo aquí a Cazeneuve quien sostiene que “un rito exhibe el aspecto de una acción que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya ejecución no se advierte que produzca efectos útiles”. De ello se desprende que en el rito podamos reconocer tres condiciones elementales, a saber: la repetición, la rigidez y su eficacia extraempírica. Ver, CAZENEUVE. Op. Cit. p. 19.

²⁹ GUSDORF. Op. Cit. p 33.

³⁰ “El rito busca superar las oposiciones entre diacronía y sincronía, periodicidad y aperiodicidad, reversibilidad e irreversibilidad; busca, en definitiva, entranarle a la comunidad la experiencia gratificante de acceso al sentido de ser en vinculación a un origen y a un destino”. SEPÚLVEDA, Fidel. La fiesta ritual. Perspectiva estética y antropológica. En: XVI Temporada de arte y cultura tradicional. La fiesta ritual: valor antropológico, estético, educativo. Editado por la Facultad de Filosofía y el Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica. Col. Aisthesis, 1999 p. 12.

Falta, por último, destacar algunas características propias de los ritos, más allá de las funciones que hasta ahora les he atribuido. Primero, quiero acudir nuevamente a la etimología que siempre es mucho más sugerente de lo que uno supone:

La palabra Rito deriva de la raíz sánscrita *rta*:

“El sentido más antiguo de la palabra *rta* se encuentra en el Rigveda. Significa el orden inmanente del cosmos y es sinónimo de *Dharma*: ley fundamental, inherente al cosmos. De ahí se sigue el sentido de *ritu*: las tareas que se deben cumplir en cada estación, en conexión con las leyes cósmicas... La palabra *ritayya* designa los ladrillos del altar de fuego que simbolizan el año, la totalidad, la potencia creadora que va a permitir al celebrante recorrer el camino de los dioses”³¹

De esta definición etimológica se desprenden, a mi modo de ver, cuatro de las principales características de los ritos: Por una parte, éstos manifiestan la organización que se reconoce como efectiva para la comunidad y que se adapta, justamente, al orden primordial del cosmos donde las leyes que gobiernan son las de la naturaleza (reciprocidad, equilibrio, renovación)³². Dentro de este contexto, los ritos se deben cumplir periódicamente en consonancia con los ciclos de la naturaleza, determinando, como ya he dicho, una concepción cíclica del tiempo. Asimismo, los ritos y rituales representan en el acto las estructuras de lo existente como una totalidad. Y, por último, la instancia ritual permite el contacto y la participación entre la esfera profana de los hombres y la esfera sagrada de las fuerzas sobrenaturales.

Este último punto -el menos desarrollado hasta ahora y uno de los más importantes- exige de una explicación un poco más detallada. En el fondo, en esa relación entre lo profano y lo sacro³³, se

³¹ RIES, Julien. Les rites d' initiation et le sacré, En Les rites d' initiation, Coll. Homo Religiosus 13. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20-21 novembre 1984, Lovain-la-Neuve 1986, pp. 27-37. Cfr. pp. 30 s. Citado por MORENO, Jaime En La sacralización de la memoria. Documento de trabajo.

³² Esto no es extraño en la medida que en el lenguaje del mito, como postula Ernst Cassirer, los niveles de categorización están determinados por una aproximación sensitiva u emotiva hacia los fenómenos y, por lo tanto, orientados todavía por la constitución biológica del hombre y de su entorno. En efecto: “La naturaleza junto con la sobrenaturalaza, devela al ser en su totalidad. Consagra el establecimiento ontológico de la comunidad, por el vínculo de la participación fundamental entre el hombre viviente, la tierra, las cosas, los seres y aún los muertos, que continúan frecuentando la morada de su vida. Esta geografía cordial y existencial permite, no un refugio transitorio del hombre en la extensión objetiva, sino un anclaje trascendente del ser en el mundo”. GUSDORF. Op. Cit. pp. 55-56.

³³ Voy a entender lo profano como lo inmanente, como lo propio de la condición humana entendiendo ésta como “el conjunto de las determinaciones impuestas al individuo, o, en otros términos, el condicionamiento general o el total de las condiciones a las que su acción está sometida y que limitan el campo de su libre arbitrio o de su indeterminación”. Por otra parte, lo sacro se refiere a lo trascendente, a una fuerza superior que produce tanto temor como atracción en el hombre. Rudolf Otto es bastante claro cuando al referirse a lo sacro utiliza el término

define en gran parte la necesidad que impele el nacimiento del rito. Lo sacro se manifiesta como una fuerza oculta que interviene invariablemente sobre el acontecer humano y cuya principal característica es ser inaprensible e indecible. Asimismo, se manifiesta en fenómenos imposibles de prever, y permanece como misterio siempre, aunque la razón le otorgue nombres y explicaciones. Lo que queda, entonces, para matizar la angustia que genera en el hombre la falta de respuestas, es interpretar esta fuerza y precisamente al rito se le puede reconocer esta virtud. En efecto, el rito posibilita una lectura del misterio mediante la valorización y la exaltación de los símbolos por los que éste se manifiesta. Este fenómeno se presenta de forma exclusiva como una síntesis y un estadio de convergencia entre lo propio del mundo profano y lo sacro, haciendo posible la participación -dentro del margen establecido por la regla- de la existencia humana en el plano de lo sobrenatural.³⁴ De este modo, lo sacro, conservando su naturaleza indecible, se integra en la estructura simbólica del lenguaje, insertándose así en el sistema sónico de la cultura y al mismo tiempo los hombres superan el mayor de los sinsentidos, la ausencia de certeza como primera condición de la existencia.

Por último, considerando y resumiendo lo hasta ahora expuesto en este referente teórico, se puede sostener que la necesidad que motiva el rito es, por sobre todo, la necesidad del sentido. Mediante la remembranza y legitimación de las formas con las que se concibe la realidad, el hombre se permite alcanzar la estabilidad y la conservación de su cultura, la posibilidad de ser y de estar inmerso en el complejo entramado de la vida, aceptar e incorporar para sí lo infalible del misterio, de aquello que nunca va a tener una explicación definitiva; asumir la acción del tiempo, de lo invisible, de lo imprevisible, de la muerte y superar así las limitaciones y contradicciones propias de su condición humana. De este modo, el rito es efectivo en tanto ha sido creado necesariamente, porque se cree en lo que él representa como totalidad.

“El rito es ante todo una manifestación vivida de la vida comunitaria, el acto mismo de la conciencia del pueblo, por consecuencia, su propia historia”³⁵.

“numinoso” el cual define como un “sentimiento originario y específico, del cual la noción de lo sagrado no sería sino el resultado último y cuya principal característica consiste en que es misterioso”. El misterio, continúa, “es a un tiempo *tremendum* y *fascinans*. Lo *tremendum* caracteriza al elemento inquietante de lo numinoso; motiva el sentimiento de terror que induce a rehuirlo. Lo *fascinans* es lo que, contrariamente, hace que se lo desee por él mismo, que se sienta inclinación hacia él y que, en ocasiones, se procure identificarse con él. Ver: CAZENEUVE. Op. Cit. pp. 28 y 34-35.

³⁴ Lo mismo se puede observar en la fiesta, como parte constitutiva del ritual religioso. Dumezil la describe como “el momento y la ocasión donde confluyen el Gran Tiempo y el tiempo ordinario, con lo cual aquel vacía en éste una parte de su contenido, y los hombres, favorecidos por semejante osmosis, pueden influir sobre los seres, las fuerzas y los acontecimientos de que está henchido el primero”. Emecé Editores S.A, Buenos Aires, 2001. y DUMEZIL, George. Temps et mythes. Citado por CAZENEUVE. Op. Cit. p. 203.

³⁵ ALLPANCHIS. Ritos y rituales andinos. Vol. IX. Cusco, 1979.p. 7.

METODOLOGÍA.

La consideración del ritual como texto hace de mi observación y participación en él una lectura, lectura que, como he dicho, se basa en la presunción de que no existe una verdad subyacente en el rito que deba ser revelada, ya que tal verdad sólo adquiere forma de sentido para la comunidad lo practica y que conoce los significados últimos de los símbolos, producto de una convención establecida desde antaño y perpetuada en el registro oculto de su memoria. Lo que yo puedo hacer no es más que una aproximación, una traducción mediada por mi experiencia, en este caso, único garante del sentido que particularmente le atribuí a las formas de relación que percibí entonces. No pretendo, por tanto, ofrecer una explicación categórica sobre el sentido de los rituales o las funciones estructurales que en ellos pudiesen existir³⁶. Todo afán de certeza ha de ser desplazado desde el momento en que se asume la intervención de lo sensible en el campo metodológico, no necesariamente en oposición a lo inteligible como habitualmente se lo sitúa, sino como medio para llegar a comprender un fenómeno cuya esencia original es la experiencia en sí.

Dentro de este contexto, hay que mencionar que la experiencia, desde la era moderna en adelante, ha perdido parte importante de su valor ya que se la ha relegado de su condición primaria como medio que permite transmitir lo vivido, transformándola en la base de la comprobación empírica del método cartesiano. La ciencia moderna ha buscado la certificación de la experiencia a través del experimento y su comprobación, intentando así resolver la aporía de la falta de certeza como fundamento básico de toda experiencia. Sin embargo, actualmente, las múltiples contradicciones que ha debido enfrentar el método científico, principalmente en el ámbito de las humanidades, ha permitido una gradual aceptación de un conocimiento impreciso del hombre y de su accionar en el tiempo. La imposibilidad de dictaminar leyes generales sobre el comportamiento humano ha devuelto a la experiencia su carácter esencial, esto es, su capacidad de dar significación a los acontecimientos³⁷.

De ahí que la experiencia en este caso sea la base de mi propuesta metodológica; el relato descriptivo resultante de ella, mi fuente primaria; mis propias emociones y reflexiones, su lectura interpretativa. Se trata, en el fondo, de volver a asignarle a la experiencia el lugar que antiguamente le

³⁶ Asumo, por lo tanto, una desvinculación con las tesis estructuralistas en vista de que estas admiten la existencia de un límite y un centro definidos al interior de las estructuras que permitirían reconocer en ella funciones específicas.

³⁷ Ver: AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo editora. 3º Ed. Argentina, 2004. Cap. I. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia. pp. 5-93.

concedían los cronistas, esos vagabundos de grandes ojos que a través del testimonio franqueaban las distancias y establecían la comunicación entre imágenes y voces que nunca habrían tenido la posibilidad de encontrarse.

¿Cuáles son las condiciones que se me han de exigir entonces para que mi experiencia tenga validez en su función comunicativa? Por una parte; reconocimiento y respeto hacia el otro, hacia quienes son sujetos de este estudio, y ante todo; conciencia de los límites que existen en cualquier proceso donde se transmite información.

Hace ya algunos años que el problema de la objetivación del sujeto en el campo de las ciencias humanas me produce conflicto. El hecho de indagar en el otro con la finalidad de revelarlo, de someterlo a análisis y extraer de ahí respuestas definitivas, me parecía un ejercicio un tanto coercitivo y bastante improcedente, pues la sola acción de mantenerse a distancia del sujeto –requisito preliminar del conocimiento objetivo- me parecía el primer impedimento para extraer de éste afirmaciones concluyentes³⁸. Fue entonces cuando los postulados de Rudolf Bultmann me aclararon ciertas nociones que matizaban esta contradicción. Bultmann destacaba la diferencia entre dos conceptos de historia que en nuestro idioma se confunden pero que en la lengua alemana encuentran su definición bajo los términos de *Historie* y *Geschichte*. La *Historie* –señala este autor- busca determinar el *Was* de las cosas, es decir, “lo que son” sustancialmente las cosas. De este modo, el dominio del *Was* permitiría decretar leyes generales de comportamiento al reducir al sujeto a una unidad siempre deducible y determinable a partir de la constante de causas y efectos en el que se inserta, según esta visión, todo orden de cosas. La *Historie*, por lo tanto, puede traducirse como la historia fáctica, donde el afán por explicar los fenómenos demuestra una inclinación evidente de *Anspruch* (imponer dominio) por parte del observador hacia el sujeto de estudio, ya que a éste último se le desconoce su singularidad y autonomía. Por otra parte, la *Geschichte* alude a la historia en cuanto sentido, por tanto, responde a la pregunta por el *Dass* del otro (el hecho de ser). Dicha aproximación –agrega el autor- requiere un conocimiento existencial³⁹, diferente al conocimiento objetivo en vista de que lo que se busca no es “explicar” los

³⁸ El término *objetivo* deriva de la conjugación latina *ob-jicere*, que hace referencia a “lanzar”, “arrojar”. Al adquirir una postura objetiva frente a las cosas estamos, pues, “lanzando” el objeto fuera de nosotros, por ende, negando cualquier vinculación entre el objeto y el sujeto. De este modo, el conocimiento objetivo sólo aporta una pre-comprensión del objeto, una determinación puramente conceptual que al estar basada en una apreciación superficial y desvinculada, impide conocer los contenidos más profundos del objeto.

³⁹ Una vez más la etimología confirma el carácter con el que se aplica el concepto: *existencial* deviene de la raíz latina *ex-sistere*, que hace referencia a “salir de...”, “instalarse fuera de sí”. Por esto es que el conocimiento existencial permite un conocimiento mucho más acabado del objeto, ya que sólo ampliando los márgenes de la propia individualidad, saliendo hacia lo otro, es posible establecer una conexión tanto con la forma como con el contenido del objeto.

fenómenos, sino antes, “comprenderlos” a partir del reconocimiento de su forma única e irrepetible⁴⁰. De tal suerte, el conocimiento existencial amerita de una sumisión incondicional del observador hacia el sujeto de estudio, de una renuncia absoluta a todo *Anspruch* sobre el otro. Se debe, por tanto, reconocer la alteridad del otro sin perder a su vez la propia alteridad. Así, al renegar de cualquier ansia de posesión, el sujeto conocedor se encuentra en comunión con el que entra en su horizonte de conocimiento y de esta manera lo comprende en toda su individualidad. Esta forma de conocer denota para Bultmann el más hondo respeto por la identidad del otro, pues no hay sólo una conceptualización del *Was* del otro desde mi apreciación, sino una subordinación al otro que, al ser desinteresada, posibilita el ingreso del ser del otro en mi propio ser⁴¹.

Siguiendo esta vertiente, el lenguaje del mito busca ser principalmente *Geschichte* -según se desprende de lo descrito anteriormente y en el marco teórico- y, por lo mismo, puede ser comprendido, pero nunca explicado. Dentro de este marco, y aceptando el carácter indecible del mito como premisa, lo único que se puede hacer es abandonarse a la experiencia intentando aportar una lectura del ritual a partir de la cohesión entre yo-observador y ellos-sujeto, la cual se produce en el lugar común que se cree existe entre la conciencia mitológica y nuestra conciencia contemporánea:

En efecto, “la conciencia mitológica es, por principio intraducible en una descripción de otro plano (...) está cerrada en sí misma, y (...) no se comprende por tanto más que desde el interior y no desde el exterior (...) A la luz de estos elementos, la posibilidad misma de describir el mito en el espíritu de la conciencia contemporánea sería extremadamente dudosa, si no fuera por el carácter heterogéneo del pensamiento, que conserva en sí mismo ciertos rasgos con la lengua mitológica. De este modo, es precisamente el carácter heterogéneo de nuestro pensamiento el que nos permite, en la

⁴⁰ Debo mencionar, sin embargo, que esta distinción no supone la anulación de un concepto de Historia por el otro, de una sobreestimación de la *Geschichte* en detrimento de la *Historie*, como podría entenderse en una primera lectura. De hecho, es el propio Bultmann quien reconoce que la labor historiográfica conlleva intrínsecamente la integración de ambos conceptos. En efecto, la *Historie*, al igual que la *Geschichte*, es creación en el lenguaje, ya que aún cuando pretende atenerse desinteresadamente a una constante de causas y efectos, no puede ni podrá ser nunca una mera transcripción de los hechos, pues, como ya he mencionado en alguna parte de este trabajo, el hecho por sí solo no existe. Bajo esta consideración, lo me interesa destacar es la diferencia sustancial entre la pregunta que el historiador se formula cuando se inclina por la *Historie* o la *Geschichte*, es decir, la diferenciación que existe entre el *Was* y el *Dass*.

⁴¹ Maturana concede un importante lugar a la necesidad de respetar al otro si lo que se pretende es indagar en los comportamientos humanos. Todo proceso de conocimiento -sostiene este autor- debe ir precedido por el reconocimiento de la singularidad del otro en su calidad de sujeto, a fin de impedir la elaboración de juicios restringidos o arbitrarios: “Dónde comienza el respeto al otro, o a lo otro, comienza la legitimidad del otro, y se acaba la aceptación de ideologías que justifican su negación y legitiman su control. Donde comienza el respeto al otro comienza la muerte de las filosofías sociales y políticas que pretenden poder señalar el curso inevitable de la historia o el orden sociopolítico justo desde una verdad trascendente que valida el sometimiento de unos seres humanos a otros bajo el argumento de que están equivocados”. MATURANA. Op. Cit. p. 140

construcción de la conciencia mitológica, apoyarnos en nuestra experiencia interior. En cierto sentido, comprender la mitología equivale a recordarse”⁴².

Lo anterior permite inferir que ya sea a nivel de un pasado-infancia común de la humanidad o ya sea a nivel de un pasado-infancia individual, existiría una posibilidad de interpretar el lenguaje simbólico de la conciencia mítica. Dentro de este contexto, Humberto Maturana desde un enfoque biológico ratifica en alguna medida la posibilidad de hallar un pasado-infancia común de la especie humana, asumiendo la existencia de un lugar de encuentro entre culturas diametralmente distintas, es lo que el autor define como el fenómeno de *la sincronía*:

“Todos los seres humanos –afirma Maturana- somos parte de un proceso integrado de transformaciones de la corteza terrestre, de modo que todos los seres vivos están históricamente interconectados en una red de relaciones que se va transformando en un presente cambiante. Si miramos este presente cambiante en cada instante, los distintos elementos de ese presente aparecen desconectados, pero si los miramos en su historia, vemos que se encuentran conectados en su origen”.⁴³

De la anterior afirmación se puede extraer que en el “origen” todas las culturas conformamos un sustrato común, por tanto, compartimos un mismo lenguaje y que si indagamos en nuestras respectivas historias podemos arribar a conectarnos con ese pasado y por ende con ese lenguaje.

Asimismo, reflexionando sobre la misma temática pero ahora desde el contexto de los comportamientos de la sociedad moderna, Walter Benjamin sostiene que la adultez supone el cierre de las mayores capacidades perceptivas del individuo, esencialmente a causa de las formas y medios en que la educación y el mercado condicionan la relación entre el sujeto y el mundo material que lo rodea. En esta relación el adulto busca la utilidad de las cosas, ansía poseerlas y definir las dentro de un margen estrecho, manejable. Por el contrario -prosigue el autor- en la infancia el individuo se relaciona con los objetos buscando lo que tienen de distintos y de múltiples en sí mismos, explorando la posibilidad de sus formas, permitiendo mediante el juego de semejanzas una disolución de sí mismo en los objetos. Esta forma de relación supone para Benjamin la experiencia auténtica, aquella donde no existe una pretensión de determinar ni de conceptualizar la realidad, donde la percepción se amplía hasta el máximo sus posibilidades. Asimismo, traslapando esta apreciación hacia el devenir histórico, Benjamin

⁴² LOTMAN. Op. Cit. p. 124.

⁴³ MATURANA. Op. Cit. p. 72.

postula que el hombre de la edad del mito se relaciona con su realidad de forma similar al niño, en términos de complementariedad y mimesis⁴⁴.

Así pues, aunando la opinión y las diferentes perspectivas desde las que reflexionan Maturana y Benjamin, parece ser la infancia el lugar donde es posible aproximarse a la conciencia mítica del hombre. No obstante, quiero volver a insistir sobre las limitaciones que existen en este ejercicio. El reconocimiento de los límites debe ser la premisa más importante quizás en lo que respecta a cualquier proceso cognitivo que involucra a la individualidad del otro. Para explicar esta limitación en términos científicos, Lucien Goldmann -quien ha desarrollado una teoría sobre la capacidad de registro de la memoria-, sostiene que nuestra conciencia se estructura de tal forma que permite el paso de cierta cantidad de información y de cierto tipo de mensajes que conforman nuestra “conciencia real”; asimismo, otra parte de la información sencillamente no pasa o pasa de manera incompleta o deformada, constituyendo nuestra “conciencia posible”⁴⁵. Bajo estos supuestos, sólo se puede aspirar a tener una conciencia posible del significado del lenguaje mítico puesto que, como ya he dicho, la comprensión íntegra de los códigos en que se expresa una cultura sólo es asequible para quienes forman parte de dicha cultura.

Por último, falta señalar que tanto la transcripción de los rituales como el análisis posterior, se fundan en la sospecha de que el texto -cualquiera sea su naturaleza- se entrama como una unidad indisoluble de múltiples formas y múltiples fondos⁴⁶ que se hallan siempre en movimiento. Mi lectura podría definirse entonces como una apropiación de una de estas formas, la cual en el momento mismo de escindirse del texto cobra vida, pasando a constituir un texto nuevo, diferente al que le dio origen. De este modo, el texto precedente, mi relato, es fruto de un amplio proceso de diseminación en el que lenguaje simbólico del rito es expuesto a desplegar sus innumerables semblantes, es una prolongación de ese movimiento continuo en el que se engendran y disgregan infinitos los sentidos de los signos, es una creación que si bien remite a un origen, en su singularidad se revela, invitando asimismo a ser diseminada⁴⁷.

⁴⁴ Ver: BENJAMIN, Walter. Sobre la facultad mimética. En: Ensayos escogidos. Traducción de H. A. Murena. Editorial Sur, Buenos Aires, 1967

⁴⁵ Ver: GOLDMANN, Lucien. “Importancia del concepto de conciencia posible para la comunicación” En: Coloquios de Royaumont. El concepto de información en la ciencia contemporánea. Trad. Florentino M. Torner. Siglo XIX Editores. México, 1970. pp. 31-40.

⁴⁶ Insisto en que forma y fondo en este caso no son comprendidos como dos conceptos diferentes que en su combinación binaria darían origen al texto, sino como una sola unidad indivisible en el texto, en tanto sin la una la otra carecería de existencia.

⁴⁷ “El texto es plural (...) de una pluralidad irreductible. El texto no es una coexistencia de sentidos, sino paso, travesía; no puede por tanto depender de una interpretación, ni siquiera de una interpretación liberal, sino de una

LA FIESTA DE SAN SANTIAGO.

Viaje I.

Martes 19 de julio.

Amanece.

Mi mirada y el camino se dirigen hacia el este, insinuando algún final, algún descanso entre tanta tierra, entre tanto cielo. Siempre hacia el este, hacia arriba y hacia el este. Hacia el sol naciente.

Calama atrás, cada vez más pequeña, desaparece.

La certeza no era más que el deseo siempre frustrado por detener la fuerza del todo incansable, por reservar un silencio en blanco de entre el murmullo del mundo, por defenderse ante el error continuo entre las gentes, por inventarse un reducto de descanso en medio de todas las palabras, todas las imágenes, todos los nacimientos y todas las muertes. ¿Qué podemos afirmar?, Incansablemente me repito una y otra vez las mismas preguntas y, sin embargo, las respuestas son siempre distintas.

La línea del camino serpentea en ascenso. El desierto, a ambos lados de la ruta, se despliega y recoge infatigable; montes y quebradas rojizas, motas de pastos amarillos, gruesos cactus inmóviles.

Todo es calma y polvo.

El hombre con sus obras, cada vez más ausente, desaparece.

¿Por qué no me satisface una sola respuesta?, ¿Por qué la necesidad de encomendarse al cambio, a los designios mutables, a la promesa de un futuro abierto?, ¿Por qué no ser como ellos, que reconocen en su historia la razón suficiente del estar ahora aquí, siendo?

La inquietud de la duda, el deseo insaciable me separa de ellos, ¿Será esa la frontera del otro?

Cuatro enormes cerros nevados indican la pronta llegada, vigilan los pueblos, atentos.

“Esta es la Tierra”, me digo.

explosión, una diseminación”. BARTHES, Roland. El susurro del lenguaje; más allá de la palabra y la escritura. Editorial Paidós, Barcelona, 1987. p. 77.

Esta es la Tierra. No es el suelo que pisamos, no es sólo el barro y la arena donde brota la semilla. Ella es la Madre, tierna y terrible. Ella es origen, engendro, embrazo, parto, alimento, cuidado, reproche, límite, refugio, descanso, muerte. En todo está ella y en ella está el todo.

“A la Tierra se la respeta porque ella nos cuida y nos da de comer. Por eso hay que agradecerle”, me dijeron por ahí.

¿Dónde está la Tierra para nosotros?

Tras una curva aparece Toconce. Encaramado sobre un manto de terrazas de sembradío. Sus casas bajas, de barro y piedra, están dispuestas como una media luna siguiendo una orientación este-oeste. En un extremo la Iglesia, en el centro la cancha de fútbol, la posta cerrada, la pequeña escuela, la comisaría.

El sol resplandece en lo alto, no proyecta sombras.

El Sentido. Vuelve la pregunta por el sentido, expresado en cientos de imágenes que todavía acompañan mi viaje. Las palabras se acumulan, todas ellas desplazándose y entrelazándose en mi mente, en las voces que hablan desde la experiencia de los otros, desde todos esos rostros que se encuentran a diario. Pero ninguna de ellas se basta por sí sola, por el contrario, cada palabra, cada gesto, cada imagen, parece ocultar aún más el sentido que inútilmente busco desentrañar. ¿Vale la pena esta búsqueda?, ¿Es que se debe buscar algo?

Camino por la única calle desierta. La mayoría de las puertas clausuradas con candados indican el avance del despoblamiento que afecta la zona desde la crisis del agua, la falta de trabajo, la marginalización, el cansancio, el hambre.

Silencio.

El desarraigo amenaza con la amnesia colectiva.

Del suelo se aferra la raíz, y según los componentes de cada suelo se nutre una planta diferente. Entonces, ¿Cómo ha de hacerse el trasplante para que no afecte a la semilla, para que la información genética se conserve?, ¿Qué pasa cuando en el proceso se cortan las raíces de la planta? Parece que no necesariamente muere, pero dicen que después no crece y que, a veces, ya no da más frutos.

Una mujer aparece por el vado de una puerta. Su cara ancha, morena, llena de luz; sus ojos rasgados como dos pequeñas almendras; su pelo en una trenza, bajo el sombrero de paja. Sonríe.

- “Buenos días”, me dice sin extrañeza.

- “Buenos días”, respondo agradecida.

Me invita a pasar.

Por una pequeña puerta nos introducimos en una habitación que se haya en penumbras. En el suelo arde un fuego, sobre el cual reposa un enorme cántaro de greda. Ella se acucilla y con las manos negras de hollín comienza a revolver unos granos de maíz blanco que al contacto con el calor saltan descontrolados: “poc, poc, poc”.

- “Conversemos un ratito”, me dice.

El debate interno entorpece cualquier intento por teorizar acerca del sentido del otro. Trato de separar el estudio de la experiencia, de no involucrarme, de definir un objetivo. Trato de traducir estas sensaciones, de traer las palabras aquí donde no hay palabras.

¿De qué se trata realmente todo esto?, ¿Porqué asumo que puedo hablar así, libremente, del sentido del otro?, ¿Qué clase de autoridad me adjudico para estar ahora aquí, relleno con letras vacías este montón de papeles?

Quisiera no tener que decir nada.

Miércoles 20 de julio.

En tres días más comienza una de las tantas festividades que se realizan en Toconce. Se celebra a San Santiago, patrono del pueblo. Se espera que vengan alrededor de 250 personas, que permanecerán en el pueblo durante al menos cuatro días. Según la costumbre todos los visitantes deberán ser atendidos por la comunidad, para nadie habrá de faltar, a modo de obsequio, la comida ni la bebida mientras duren las fiestas. Por tal motivo, ya comienzan a llegar los primeros toconceños residentes en Calama, cargados de harina, verduras y animales. Es necesario llegar con antelación suficiente para preparar los cientos de panes y almuerzos que habrán de alimentar al gentío.

En dos días, desde el amanecer hasta el ocaso, todos los hornos del pueblo humean sin cesar. Ya se han llenado dos piezas repletas de pan. No hay descanso ni fatiga, el trabajo no repara en distinciones y todas las manos están ocupadas.

Es difícil determinar las motivaciones que hacen que un pueblo entero detenga sus actividades cotidianas y disponga de la totalidad de sus fuerzas y recursos en la realización de una fiesta de la cual

no se obtendrán mayores beneficios que la gratificación misma de la instancia festiva. Podríamos argüir que se trata de una suerte de sacrificio, donde la entrega y la participación en la fiesta se instituyen como vínculos entre la existencia profana de los hombres y la trascendencia propia de las fuerzas sagradas o sobrenaturales. Podríamos sostener, con suficientes argumentos, que la fiesta y todos los ritos que la constituyen serían formas simbólicas de agradecer o de pedir el favor de las fuerzas consideradas como superiores, medios mediante los cuales el hombre se comunica con las divinidades. Sin embargo, en voz de los propios participantes, esta disposición desinteresada, el esfuerzo y la disciplina que se requieren, responden a un motivo mucho más simple, a la sencilla razón de que así se ha hecho desde que se tiene recuerdos.

Lentamente se reavivan las calles.

Los candados en las puertas desaparecen.

Los habitantes de Toconce vuelven a Toconce.

De este modo, la fiesta o la ceremonia ritual parecen ser, antes que nada, la ocasión en la cual el pueblo se reúne, la representación tangible de la memoria colectiva, el lugar donde se sostiene la tradición heredada de los antiguos, por lo tanto, donde el pueblo, como comunidad, manifiesta y reivindica sus principales valores y fundamentos, el carácter propio de su identidad. Así, ante la pregunta por los motivos o el sentido de la fiesta o ceremonia ritual, la respuesta va a ser siempre la misma: “porque así lo hacían los abuelos”, “porque así es costumbre en este pueblo”.

Sábado 23 de julio.

El sol aún no aparece tras los cerros cuando algunos de los habitantes del pueblo se reúnen frente a la Iglesia para compartir una taza de chocolate caliente con *churrascas*. Esta mañana habrá que traer en peregrinación a la virgen de Ayquina, pueblo que se emplaza unos buenos kilómetros más abajo, hacia el Oeste y con el cual se guardan estrechos vínculos de amistad y parentesco.

La tradición dicta que la Virgen debe visitar al Santo en su día y éste debe hacer lo mismo para la celebración de su Señora.

En Ayquina esperan con un segundo desayuno para todos los concurrentes.

La caminata es larga en medio del viento, surcando el desierto. El grupo de peregrinos es reducido. Se marcha a paso lento y pausado para alternar a los portadores de la imagen que, cubierta

por un velo de raso blanco y con una *lliclla* coronada con una rosa, anima la fe de los devotos. Adelante, algunos jóvenes llevan los estandartes; les sigue un hombre viejo que golpea incansablemente un tamborcito de cuero: “tuc, tuc; tuc, tuc”; en el medio va la virgen cargada por dos personas; a su lado alguien lleva en la espalda una canastilla con el niño Jesús; al final del grupo, dos mujeres cantan por un megáfono que apenas funciona unos cánticos católicos.

A lo largo del trayecto hay cuatro descansos señalados por unas pequeñas construcciones de barro con techo de paja, en ellas se introduce a la virgen, quien recibe entonces el homenaje de las bandas y bailarines que se han adelantado en vehículos junto a los demás asistentes de la fiesta.

Entre el viento, los trajes de colores, la música y el baile, entre el entusiasmo de la fiesta que algunos ya han comenzado dentro de los autos, entre el día familiar de algunos curiosos y los rosarios que recitan otras señoras en silencio, entre los niños que corren y los comerciantes que aparecen ofreciendo bebidas y empanadas, entre los cerros silenciosos que siempre vigilan, destaca un pequeño grupo de orantes, mayoritariamente de edad, que rodean la casita de la virgen, convidándole vino y hojitas de coca a la tierra, frente a los pies de la imagen. *El pago*, le llaman a esta ofrenda. Ellos a su vez beben vino y mascan coca, haciendo transitar el vaso y la *chuspa* de mano en mano.

Las cosas resultan ser mucho menos evidentes de lo que uno supone. La religiosidad del hombre andino, no se expresa tanto en los términos de las antiguas creencias, sino que se reviste formalmente de un catolicismo-evangélico profundamente piadoso. La devoción se manifiesta en una relación directa con un Dios-padre que sintetiza todas las posibilidades de lo sacro. Al parecer, no es la Pachamama, los Apu o los Mallku, fuerzas independientes del Dios eclesiástico, tampoco son personificaciones de este Dios único, sino que son parte de su inmensa creación y por ello se les respeta y venera. Sin embargo, probablemente, esta forma de religiosidad sea una de las tantas maneras mediante las cuales la cosmovisión andina se expresa implícitamente. Quizás, las nociones originarias de la relación hombre-comunidad-mundo se vieron obligadas a adaptarse a las nuevas doctrinas introducidas desde el exterior, justamente, para no perderse. La adopción de la fe católica y actualmente de la fe evangélica, serían, entonces, mecanismos de supervivencia, maneras de conservar sus creencias que, tal vez inconscientemente, pujan por hacerse un lugar en la mentalidad de los hombres que viven habitualmente en contacto con su medio natural, el mismo en el que anteriormente habitaron los antiguos. En el fondo, es imposible establecer una pérdida o un distanciamiento de las creencias ancestrales, porque, en la práctica, el hombre andino sigue dependiendo del favor de las fuerzas de la naturaleza; el sol y el agua siguen siendo fuentes de vida; los animales y las plantas sustento; el viento y el hielo nocturno límites inquebrantables.

Un hombre me dijo: “Yo no sé muy bien si yo soy católico, a veces creo que sí, a veces creo que no tanto, ¿Cómo saberlo, cierto?” Y en otra ocasión él mismo me dijo “...yo sé, porque mi corazón me lo dice, que en esa piedra hay fuerza, que esa piedra tiene poder sobre mí. Porque Dios la creó. Porque en esa piedra está todo el poder de Dios”.

Después de todo, creo que existe una suerte de adaptación de las creencias y principios que ha determinado la experiencia particular del hombre andino, a otros sistemas religiosos provenientes del exterior, que cumplen, precisamente, con ciertas características que les permiten ser homologados a las formas locales de religiosidad. De este modo, las creencias ancestrales no se han perdido, sólo que no se hablan, se viven.

Esta tarde es la primera *Boda*, así llaman al gran almuerzo que ofrece la comunidad a los que visitan el pueblo. Desde temprano se han preparado en inmensas ollas los platos típicos de esta fiesta: cazuela de primero, *patasca* de segundo, bebida, pan y vino para todos. Al interior de la Sede Comunal se han instalado largas mesas cubiertas de *pisingalla*, ají pebre y los bebestibles. Hombres y mujeres de todas las edades se esmeran en la preparación y servicio del almuerzo. Hasta en la calle se aglutina la gente con sus cucharas en mano. Entre medio danzan los bailarines y suenan los bronces de las orquestas que se alternan para comer sin que se detenga jamás la animación de la música.

La reciprocidad se expresa en todo momento. Toda acción conlleva el dar y el recibir, el ahora tú y luego yo. En la mesa, en el trabajo, en las ceremonias, en una simple conversación. Así me contaba una señora: “Esto nos ha sido dado gratuitamente, así, completito. Y así se agradece, devolviendo con lo que uno puede dar”.

Así se comprende la vida, en relaciones de complementariedad; entre los hombres, la comunidad, el entorno natural, lo invisible, lo conocido y lo desconocido. Relaciones duales en las que se sabe de antemano que las partes se necesitan para el funcionamiento del todo. Sin diálogo no hay entendimiento, sin las partes no hay todo, sin el todo no hay partes. Sin conciencia de unidad nada existe y esto se sabe a partir de la experiencia que, particularmente en lo alto de estos cerros, en lo ardiente de este suelo y en el frío de estas noches, enseña que todo lo que existe en esta tierra espreciado. Cada gota de agua cumple una función en la conservación de la vida, nadie desperdicia el agua, nadie la acumula y nadie la niega al que la pide.

Entrada la tarde, y durante los tres días que se oficia *la Boda*, se realiza a continuación la tradición de *la Cera*. En esta ocasión se instala una mesa en el extremo oeste de la Sede, donde se presentan las ofrendas de velas, flores, comida, vino y coca que se depositarán más tarde, durante la

misa, a los pies de la Virgen, del Santo y las demás imágenes que se veneran en el pueblo. En torno a la mesa se sientan *los Principales* de la comunidad y algunos invitados importantes, destacan el Presidente de la Junta de Vecinos, *el alférez* cuando lo hay y los más ancianos del pueblo.

Mientras las bandas no dejan de entonar *trotes* y *huainos* invitando a los participantes a iniciar el baile y entre el alboroto de los más jóvenes, transcurre en el extremo de la sala un antiguo ritual en el que se bendicen las ofrendas. Sobre la mesa hay dos pequeños cántaros, cada concurrente que se acerca asperja vino y deposita hojas de coca sobre los cántaros, en uno con la mano izquierda y en el otro con la mano derecha, luego, tras la aprobación del hombre más anciano que preside el grupo, bebe un vaso de vino hasta el fondo y mastica un puñado de hojitas. Los que están sentados en la mesa realizan continuamente el mismo rito, *tinkando* y *coqueando* durante toda la ceremonia. Pregunto por el significado de los cántaros; el que se ofrenda con la mano izquierda es para *las almas* de los difuntos; el que se ofrenda con la derecha es para la Virgen, dicen los jóvenes católicos, y para la *Pacha* y *los antiguos* dicen los más viejos.

Todo el cambio opera, por tanto, sólo en la esfera del discurso. Lotman diría, tal vez, que se trata de un sistema sígnico adaptante. Hay una transformación del significante, pero no del significado. La forma, entonces, es flexible y el contenido inmutable, por ser la invariabilidad, la conservación de la memoria, los rasgos propios de las sociedades tradicionales. De este modo, no hay peligro alguno en la diversidad de explicaciones que puedan existir para un mismo fenómeno, así como tampoco en las contradicciones que existen entre algunas creencias católicas o evangélicas y las creencias de los ancestros. La conservación de la memoria y, con ella, de la existencia de la comunidad, son necesidades que superan con creces cualquier cambio en el revestimiento de la forma.

El hielo y la luna se imponen, tiñéndolo todo de una luz blanquecina. Las ofrendas de la mesa ritual son repartidos entre los presentes; una vela, un ramillete de papas y zanahorias, una flor, cada quien lleva algo a la iglesia que espera, adornada de globos de colores, la llegada de los fieles. Un sacerdote venido de Calama oficiará la misa.

No todos van a la iglesia, algunos se quedan ordenando la Sede y preparando *el caliente* que se repartirá luego de la misa. La mayoría prefiere quedarse bebiendo.

El alcohol es un elemento indispensable en todas las ceremonias rituales que se practican en los Andes. Desde temprano en la mañana, los hombres principalmente, comienzan a beber. La ebriedad no se condena, tampoco se enaltece, sino que se comprende como una parte integral de la instancia festiva o ritual. Indagando en los motivos de esta práctica recibí la misma respuesta que

siempre: “No puede haber una fiesta sin alcohol, los abuelos tomaban igual, menos sí, pero tomaban, que yo me acuerde siempre se toma y se curan los hombres, no sé por qué, pero es la costumbre, por eso se toma”.

Concluida la misa comienza el baile. Prácticamente se baila toda la noche, al menos hasta que apagan el motor de luz auxiliar que ha enviado la municipalidad especialmente para la fiesta. Jóvenes y ancianos bailan por igual, siempre los mismos pasos, los mismos ritmos: bronces, bombos, zampoñas, bandas que recorren los diversos pueblos de esta área de los Andes, conocidos por todos. La alegría es insuperable, no hay reposo, no hay cansancio. Hay que bailar.

Al parecer, el ritual es ante todo sentido. Sentido que se vive, que se siente, que se expresa. Sentido que en la experiencia clama ser reiterado y celebrado, una y otra vez. Invariablemente las mismas voces, los mismos bailes, los mismos gestos, decretados en un tiempo que sólo alcanza el recuerdo, validados por la memoria que relatan los antiguos, transformados levemente por los influjos de lo externo, por la asimilación de lo nuevo. Estático y dinámico, rígido y flexible, sincrónico y diacrónico, el ritual permanece y se alimenta de sí mismo, en la medida que la comunidad que lo practica se encuentra y se reconoce en el sentir de la experiencia.

Amanece.

En los días sucesivos la intensidad y el entusiasmo del primer día no disminuyen, por el contrario, se incrementan. El itinerario es básicamente el mismo. Antes de la salida del sol ya están los comuneros pelando papas, carneando los animales, rallando zanahoria, picando cebolla, riendo. Todo el tiempo se ríe.

Y el pasado. Constantemente se está aludiendo al pasado: “esto antes era así”; “Antes, te acuerdas, se hacía de otro modo”; “los abuelos, antes, también hacían esto”... El pasado en el presente, revivido, reviviendo, en cada conversación, en cada acto. Y jamás una fecha, sólo el “antes” en cualquier tiempo, fuera del tiempo, en el origen.

En la conciencia de origen se haya el valor de la pertenencia. En ese pasado-presente que es también promesa de futuro, se encuentran y reconocen los miembros de la comunidad. Ahí es dónde se fijaron los códigos que hoy, sin arreglos ni aclaraciones, les permiten comunicarse.

Lunes 25 de julio.

Día de San Santiago.

Al medio día todas las imágenes son sacadas fuera de la iglesia. En la parte más alta del pueblo se ha instalado una mesa sobre la cual descansarán las vírgenes y los santos para que todos los bailes, con sus mejores trajes, los saluden como corresponde.

La danza, el fervor de la plegaria obsequiada a través del cuerpo. En el espíritu de los participantes es ella, la danza, la certeza y en ella misma se evidencia su comprobación. Ella es el sentido y eso lo sabe el que la vive, el que la recibe y la entrega. El cansancio no existe.

Martes 26 de Julio.

La primera claridad del día anuncia el término de la fiesta. Otra vez el chocolate caliente y las *churrascas* frente a la iglesia. Y el frío profundo.

“Esta es la fe”, me dicen las mujeres.

Esta es la fe: Todo este trabajo, todo el esfuerzo, todo el entusiasmo, toda la entrega, todos estos días de fiesta, simplemente porque se cree. ¿En qué se cree? No importa, cada uno cree calladito en lo suyo, lo importante es que en esa fe, en esa certeza, reposa y se alimenta el espíritu.

Una fila de camionetas, autos e incluso buses se pierde tras la curva del camino.

Ya se va la Virgen de vuelta a Ayquina, nuevamente el tamborcito: “tuc, tuc; tuc, tuc” y el “Dios te salve María” a través del megáfono sordo.

La peregrinación, cada vez más distante, desaparece.

El sol recién saliendo tras las cumbres de los cerros. Toconce otra vez vacío. Los candados en las puertas.

Silencio.

El ritual. Un espacio en el espacio. Un tiempo en el tiempo. Se abre y se cierra en el instante, en la experiencia misma determinada y, afortunadamente, también ilimitada, a la espera de su próxima actualización. Cómo puede, entonces, definirse la emoción que deja, cuando el final no es más que el

comienzo de un nuevo ciclo, pero asimismo, no deja de ser término, de ser cierre. Cuando aun siendo la promesa certera, no se puede evitar el sentimiento de pérdida, de despedida.

¿Será la nostalgia un mal inventado en occidente?

Miércoles 27 de julio.

Todo lo que ha sobrado se reparte en porciones iguales a cada miembro de la comunidad. Luego de un día de descanso se termina de hacer aseo en la calle, en la iglesia, en la Sede.

Los últimos toconceños que residen en Calama vuelven a sus rutinas. Habrá que desempeñarse bien y rápido, en un mes más vienen las fiestas para la virgen de Ayquina.

Hay que volver también. Voy a despedirme de la mujer que tan amablemente me recibió a mi llegada.

- “Alo”, grito.

- “Pase no más, acá atrás estoy”.

Entro. La misma habitación en penumbras, la misma imagen: el fuego, ella en cuclillas, el cántaro de greda, el maíz saltando, “poc, poc, poc”.

- “Y parece que volvemos al comienzo”, le digo.

Se ríe.

Las laderas de los cerros se tiñen de un naranja intenso. En la quebrada el viento. En el camino el polvo tras las ruedas.

Toconce, cada vez más pequeño, desaparece.

Todo se mezcla. Cierro los ojos y sólo veo los cactus que se encuentran en el cerro que está atrás del pueblo, esas siluetas acentuadas por el sol que tantos ojos han visto, en todos estos años. Y me pregunto: ¿Qué ven esos ojos?, ¿Qué sienten?, ¿Qué piensan?

Cómo saberlo, cómo, cuando no se puede penetrar en un conocimiento que compromete a una tradición que está íntimamente ligada a esta tierra, cuando el sentido se comprende en el valor de la pertenencia heredada de los antepasados, de esos hombres que construyeron las terrazas y los canales por los que todavía hoy día corren las aguas.

Yo sólo puedo hablar desde lo que mis ojos han visto. Nada más.

Lunes 1 de Agosto.

Aquí, de vuelta en la ciudad, en esta noche oscura y aparentemente tranquila, brotan todavía en mí, incansables, las imágenes. La memoria se nutre y crece en el recuerdo mil veces convocado. En la medida que va pasando el tiempo, más lejanos, pero a la vez más nítidos, más presentes, parecen estar los momentos, las conversaciones, las miradas, las voces. El pasado así cobra vida y se enriquece. Y me pregunto: ¿Es que el tiempo pasa realmente?, ¿Sigue en este mismo instante, en esta noche, existiendo Toconce?, ¿Puede ser que haya algo fuera de mi conciencia de lo existente?, ¿Es, entonces, Toconce estas imágenes animadas y recreadas insaciablemente en mi mente?, ¿Es mi memoria el lugar donde reside este pueblo que he creído ver suspendido en las alturas de los Andes?, ¿Existe Toconce si lo olvido todo?

Parece ser que el recuerdo es la forma y la medida de la inmortalidad y, entonces, el olvido sería la muerte.

Por eso quizás la tradición, por eso tal vez el rito.

LA LIMPIA DE CANALES.

Viaje II.

Miércoles 28 de Septiembre.

Regreso.

Volver implica siempre re-conocer, re-crear, re-nacer en parte.

Así, retrocediendo paso a paso sobre mis pasos, que ya son otros, pasos de tantos, hago que todo Sea, que todo Exista de nuevo.

Indago en la oscuridad, al otro lado de la ventana, debería estar el desierto.

Jueves 29 de Septiembre.

En lo alto, bajo el sol de medio día, Toconce se anuncia en calma. En calma también voy reencontrando sus cerros, sus casas, su calle, su gente; toconceños de Toconce, toconceños de Calama, reunidos otra vez, como tantas otras veces.

Creo haberme equivocado al temer al reencuentro por posibles desencuentros. Pronto descubrí que el reencuentro es siempre encuentro nuevo, con toda la expectación, disposición y sorpresa que ello conlleva. No se trata entonces de un eterno retorno, sino de un comienzo eternamente activo que se legitima y fortalece en cada encuentro.

Mientras tanto, en medio del silencio, asciende el humo desde los hornos de barro, ya se ha empezado a hacer el pan, preludio ineludible de las fiestas.

La víspera: *El Santo Waki:*

La primera oscuridad de la tarde congrega a la comunidad en la casa más antigua de Toconce, situada en el sector alto del pueblo, hacia el noreste. En el extremo suroeste de la vivienda se ha instalado una mesa orientada hacia el este, alrededor de la cual se sientan las personas de mayor rango o prestigio de la comunidad; por una parte, los miembros principales de la *Asamblea Comunal*, por otra, los cargos más importantes de esta ceremonia: dos *Purikamani*, el *Capitán de hombres* y el *de mujeres* y los más ancianos del pueblo. El resto de la gente se va integrando en silencio, sentándose en los largos *poyos* que circundan el interior del recinto. Cada concurrente porta su *tinka* y su *chuspa*, en el cuello los hombres y en la mano las mujeres. Sobre la mesa han dispuesto dos cántaros de greda, una *tinka*, un pañuelo extendido con hojas de coca, una vela, algunos ejemplares de papas y choclos, harina de quínoa y maíz.

Todo símbolo puede y debe ser leído. La ubicación y el contenido de personas y objetos obedecen a una lógica interna, representación de la trama lingüística (en el sentido amplio del término) sobre la que se organiza la realidad comunitaria. Bajo este contexto, el significado del símbolo siempre es múltiple y de ser unívoco depende de la comunidad que lo emplea, por lo que probablemente un observador externo no llegue nunca a comprender ese sentido primario sin indagar previamente en la cosmovisión de la cultura que le dio origen.

En este caso, como en la mayor parte de los ritos que se celebran durante estos días, las ofrendas se realizan siempre en dirección este, hacia los cerros, divinidades más importantes en esta área de los Andes. Los vegetales que se ponen sobre la mesa son siempre los mismos y corresponden a las variedades más consumidas tradicionalmente en esta zona. Por otra parte, la distribución de los participantes al interior del recinto responde al orden jerárquico que se solicita para esta ceremonia, sin embargo, cabe destacar que los cargos aquí, como en todas las ceremonias u organizaciones de la comunidad, son rotativos y elegidos por votación abierta, por lo que a todos les toca en su momento formar parte de la mesa. Asimismo, también se puede observar una división entre sexos y edades que responde al lugar que ocupan éstos dentro del orden social establecido.

Luego de encender la vela *el Presidente* da inicio a la ceremonia aludiendo a la importancia de la tradición y pidiendo por el buen desarrollo de los trabajos de este año. Lo mismo hace uno de los *Purikamani*, quien posteriormente, en un acto de profunda solemnidad, asperja ofrendas de vino y coca sobre la tierra y sobre cada uno de los cántaros. Luego, todos los asistentes, comenzando por *los principales*, se van aproximando de a uno a la mesa ritual imitando los gestos del *Purikamani*, y realizando el intercambio de sus *chuspas*, las cuales besan en un extremo y luego obsequian a los que están en la mesa, quienes a su vez entregan las suyas en un gesto de reciprocidad:

“Dos cantaritos se ofrendan, pa’ las almas benditas y pa’ los antiguos, uno con la mano izquierda, el otro con la derecha. *Pastito*, vino, harina se ofrenda, así se hace *el Waki*”, me explican.

Hasta la media noche se está así, *tinkando* y *coquiando*, hasta que los comensales de la mesa, una vez rebasado el contenido de los cántaros, envuelven cada uno de éstos en una *lliclla* y se retiran con estas ofrendas fuera de la habitación para realizar un rito privado, donde al parecer entierran uno de los *Waki* y el otro lo lanzan al canal, ofrenda para la tierra y el agua, dicen, para los cerros que ofrecen el agua.

La relación del hombre andino con su entorno natural y sobrenatural se entrama de una forma tanto más compleja de lo que pensaba. No sé a qué adherirme. No sé cómo responder a ese cambio en el discurso desde la fiesta de San Santiago cuando todo giraba en torno a Dios y la Virgen, hasta ahora, cuando sólo escucho hablar sobre las almas benditas y la Pachamama. Dos nombres para designar lo mismo, dos formas para un sólo contenido, o tal vez, dos representaciones absolutamente distintas e independientes que sencillamente no se contradicen, ni se anulan, ni se mezclan, ni se ensamblan. Recuerdo algunos conceptos como sincretismo, aculturación, transculturación, palabras que ahora me parecen demasiado pretenciosas o insuficientes, porque, ¿Cómo saber la intensidad y el modo en que las creencias ancestrales y las cristianas se aúnan en la mente de estas comunidades?, ¿Cómo saber si se superpone una a la otra, si son lo mismo, si permanecen en dos extremos distintos de su fe? Porque si la virgen y la Pachamama son lo mismo, como aseguran los estudios de religiosidad andina, ¿Por qué entonces hoy día siguen existiendo estos dos nombres para denominarlas?, pero a la vez entra la duda pues, ¿Por qué las formas de devoción de la Virgen se parecen tanto a las formas en que se venera a la Pachamama? Preguntas sin respuestas, al menos para mí. Lo único que puedo afirmar por el momento es que aquí la Tierra sigue siendo la misma Tierra que adoraban los antepasados.

Por último, se hace entrega de los *putu* y las *waskas* a los *Capitanes*; el *putu* más grande para el *Capitán de hombres*, el más pequeño para el *Capitán de mujeres*. Estos instrumentos son los que con sus fuertes sonidos y en medio de la alegría general, dan término a la ceremonia en medio de los gritos de “*pai señores*”, “*pai señoras*”, frases de agradecimiento que resonarán con frecuencia a lo largo de estos días.

Finalmente, todos se retiran cautelosamente de la sala para dirigirse a sus casas, ya en medio del frío y la oscuridad de una noche sin luna.

Viernes 30 de septiembre.

Amanece.

Antes de la salida del sol, en cada uno de los hogares, las mujeres ya sirven el desayuno a los hombres. Simultáneamente, preparan con sumo cuidado y diligencia una *tinka* (pago de las mujeres) y una tetera con vino caliente y te (pago de los hombres), elementos que junto a sus *chuspas* deberá portar cada *palire* para cumplir con los ritos de ofrenda que exige la costumbre.

Junto al sol que se asoma tras los cerros, mientras se derrite la escarcha nocturna, resuena desde lo alto del pueblo tres veces el grito agudo de los *putu*, llamado que todos reconocen, invitación al trabajo.

Siguiendo el curso, ahora seco, de la larga acequia que alimenta todas las terrazas del pueblo, se van encontrando los *palire*, cargados de *tinka*, tetera, *chuspa* y pala. En el sector más bajo esperan los *Purikamani* y los *Capitanes*, controlando la puntualidad de los trabajadores, bromeando alegremente en contra de los retrazados, los cuales son recibidos con un *waskaso* suave a modo de reprimenda.

El rigor y la disciplina en el trabajo revelan el profundo respeto que exige y amerita la costumbre. Respeto que involucra a la voluntad más entrañable, donde la obediencia se transforma en disposición, donde acatar la norma es sinónimo de suficiencia. Por esto, el castigo propinado por las faltas cometidas no pretende causar daño, sino más bien hacer un llamado a esa voluntad que sabe cuáles son las condiciones para que el trabajo y el ritual sean efectivos.

Inmediatamente, se dispone una *mesa* orientada hacia los cerros, sobre la cual se depositan las *tinkas* y las *chuspas* de cada *palire*. Alrededor ésta, los *comuneros* se ordenan en forma de media luna y tras pasar lista de los presentes y luego de pronunciar un discurso de agradecimiento, uno de los *Purikamani* da inicio a la ronda de ofrendas de vino y coca, las cuales se depositan con la mano derecha dentro del canal y sobre las palas. Al mismo tiempo, se intercambian las *chuspas* y se comparte el vino caliente con te hasta que se vacía completamente el contenido de las teteras y de las *tinkas*.

Sólo entonces se puede dar inicio al trabajo de limpieza, el cual consiste, básicamente, en remover los escombros, de plantas y barro que se han acumulado en la acequia durante el invierno y que impiden el buen flujo de las aguas de regadío.

Los trabajadores forman una larga fila al costado del canal, precedidos por el *Capitán de mujeres* y por *los principales*, quienes van *tinkando* y agradeciendo, cierra la fila el *Capitán de hombres*. Así, siempre bajo las órdenes y la animación de los *putu* y las *trutruucas*, los trabajadores van avanzando, pasando el último delante del primero y así sucesivamente, sólo cuando todos han terminado su tramo. Este orden evita, tanto que queden tramos sin limpiar, como los posibles accidentes que pueden ocurrir en un trabajo tan riesgoso (el canal en Toconce circunda el pueblo y sus alrededores, bordeando en algunos sectores altos acantilados y quebradas rocosas). Hasta el medio día continúa arduo el trabajo, con algunas interrupciones en lugares específicos para los descansos, donde nuevamente se tiende una *mesa* y se realizan ritos de ofrenda similares a los de la mañana.

El mundo está vivo. Todo respira: La tierra, el agua, los cerros, el cielo, las piedras, el hielo, la hierba, los muertos. Todo palpita, todo siente, todo piensa, todo da y pide. Da el mundo en abundancia y pide tan poco. Pide que se trabaje y se festeje por lo obtenido, un poquito de vino, un poquito de coca, sólo un trago del vaso que se toma, unas cuantas hojitas. Pide tan poco por todo lo que da. Sólo pide que se le recuerde, que nadie se olvide de que todo está vivo.

Mientras todo esto sucede en el exterior, al interior de cada vivienda, las mujeres, ayudadas por alguna parentela que ha venido de visita o incluso por su marido en caso de que tengan a un *peón* contratado para la limpia, se esmeran en la preparación tanto del almuerzo de ese día, como de los diferentes alimentos que deberán ser servidos al día siguiente en el almuerzo y la cena comunal. La cocina es un trabajo igualmente exigente, disciplinado y fatigoso que el de la limpia. Cada alimento que será ofrecido en las mesas comunales debe sobresalir por su abundancia, sabor y presentación, siguiendo, por lo demás, reglas estrictas en su preparación y contenido. En efecto, el jueves en la tarde, en todas las casas por igual, se ha preparado el pan, el viernes a primera hora se preparan las empanadas y se carnean y asan los animales, esa tarde se hacen la *pisingalla* y las *churrascas*, por la noche se dejan listos los vegetales y trozada la carne para los guisos que se terminan de cocer el sábado muy temprano en la mañana. Asimismo, no se puede descuidar de atender a *los palire* llevándoles vino y chicha de maíz a los lugares de descanso y sirviéndoles un copioso almuerzo y cena cuando vuelven del trabajo, siendo esta la forma en que las familias expresan su agradecimiento.

El trabajo es, sin duda, un acto de sacrificio. Se sacrifican recursos, se sacrifican las obligaciones diarias, se sacrifican horas de sueño, se sacrifican los mejores animales, se sacrifica el cuerpo cansado. Sin embargo, el sacrificio no es sufrimiento, así como tampoco duele la herida cuando uno mismo se la infiere. Por el contrario, el sacrificio como opción y la herida autoinflingida

evidencian la capacidad del arrojo y el poder tremendo de la creencia. Tal vez por eso se dice que la víctima del sacrificio se contacta con los dioses.

Luego del almuerzo, que en este día se efectúa en cada casa, los *palire*, convocados por los *putu*, vuelven al trabajo. La organización y desarrollo de las actividades de la tarde no difiere demasiado al de la mañana. No obstante, se observa una diferencia notable en la primera *mesa* que se ofrece, pues esta vez también participan las mujeres en una *mesa* aparte tutelada por su *Capitán* y las ofrendas se depositan principalmente sobre un hueco en la tierra. En esta ocasión, además, se eligen los *Capitanes* para el año siguiente; por votación abierta, hombres y mujeres eligen a su *Capitán* respectivo, los cuales se conmemoran alzándolos sobre los hombros de los actuales capitanes quienes les dan *waskasos* suaves en medio del alboroto y las risas de todos los presentes. También es esta la instancia donde se discute comunitariamente sobre las sanciones que recibirán quienes hayan faltado de alguna forma al trabajo o a los ritos correspondientes.

El individuo es en la medida en que se encuentra en comunidad. En el nosotros el yo cobra sentido, sólo ahí se reconoce, porque en el otro encuentra el ser la definición de sí mismo. De ahí que la identidad se forje en comunión con los demás y que la decisión únicamente sea válida cuando es decretada por el grupo en su conjunto.

El sol declina, la luz semeja una bruma espesa que tiñe los cerros de un amarillo pálido, el polvo asciende desde la tierra y los hombres cesan al fin el trabajo de este día. Comienza, entonces, la llamada *ronda de preguntas* donde los *principales*, secundados por algunos *comuneros*, van pasando por cada una de las casas del pueblo preguntando a las mujeres qué van a servir para el día siguiente en las *mesas comunales* y deseando buenos augurios para las siembras de este año.

La comitiva marcha lento y alegremente, anunciándose mediante el sonido de los *putu*. Comenzando por la casa más antigua del pueblo, avanzan desde el sector alto hacia el bajo, desde el oriente hacia el poniente. En cada hogar se ha instalado una mesa en el extremo oeste, con choclos de diferentes colores, hojas de coca, papas, una vela y una bandeja con cuatro vasos, junto a esta se sientan los *Purikamani* y los *Capitanes*. Entre tanto, las mujeres presurosas, ofrecen una *tinka* de vino a los invitados y mientras las fuertes voces de los hombres pregonan un “*pai señores, pai señoras*” uno de los *capitanes* se levanta y tras pronunciar unas palabras en quechua, lanza un vaso de vino hacia el techo, así queda consagrada la casa y favorecida la familia.

De pronto pareciese que el sentimiento de la experiencia quisiera rehuir el sentido lógico que justamente la fundamenta. De este modo, el ritual que, de alguna u otra forma, se sostiene teóricamente sobre una estructura funcional se comprende, en una primera instancia, a través de la emotividad que suscita en su experimentación. Aparentemente, entonces, uno se estaría enfrentando a un proceso cognitivo donde la forma ha sido desplazada por el fondo, según lo cual el segundo sería absolutamente prescindible de la primera, bastándose a sí mismo. Sin embargo, luego me pregunto: ¿Es que realmente debe establecerse tal diferenciación?, ¿Requiere necesariamente el ejercicio de comprensión inclinarse sólo hacia el reconocimiento de la forma o, por el contrario, concentrarse únicamente en el desciframiento del fondo?, ¿O no será más bien que forma y fondo apuntan hacia lo mismo y que su unidad es indisoluble? Aceptando esto último como dado, entonces, ambos análisis, tanto el de la forma en cuanto a estructura, como el del fondo en cuanto a experimentación, confluirían en un mismo resultado, en un sentido único y completo.

Aún después de la media noche se escucha con fuerza el canto de los *putu* que escapa por alguna ventana abierta.

Sábado 1 de octubre.

Amanece.

Tres veces llaman los capitanes desde lo alto, al tiempo que el sol se levanta tras los cerros. Otra vez, *tinka*, *tetera*, *chuspa* y pala, salen los *palire* prestos al trabajo. Hoy es el día en que deben finalizarse las labores de limpieza y en que se llevarán a cabo las grandes comidas comunales y algo así como un leve nerviosismo, o expectación quizás, se respira en el aire.

Los hombres se reúnen en el mismo sector donde acabaron los trabajos del día anterior, y repiten uno a uno los ritos correspondientes. Las mujeres duplican sus manos y sus ánimos para que todo esté dispuesto en orden y a la hora en los sectores de merienda que se ubican a las afueras del pueblo, en los cerros, bordeando el tramo más alto del canal. Quienes disponen de vehículos ayudan a sus vecinos cargando con todo lo necesario: manteles, leña, botellas, canastos, ollas, fuentes y sacos de comida, cuando no hay espacio se lleva en las manos, caminando por el extenso borde del canal, con mucho cuidado para que nada se dañe.

Mucho más profundo que un pragmatismo severo, la eficacia del ritual se confirma y consolida en razón de su propia existencia. La práctica y la vigencia del rito corroboran la validez del mismo,

siendo una instancia que se instituye tanto como medio como fin en sí misma. Medio para ser, para ser y para estar, fin en la medida que apela precisamente a la conservación del cosmos, de la comunidad y del hombre, que a través del rito se encuentran y cobran vida. El ritual es en sí y nunca fuera de sí, es forma que comunica el carácter de su propia forma, es afirmación que se afirma a sí misma, es pregunta que en su anunciación ofrece la respuesta.

El almuerzo:

Al medio día, luego que los *palire* han limpiado el trecho más largo del canal, llegan al sector donde se servirá el almuerzo, al costado del cerro, sobre la quebrada. Ahí ya esperan las mujeres, quienes con mucho esmero se han preocupado de tener caliente los platos y ordenados los puestos de sus maridos y trabajadores. Previamente cada una ha estirado, sobre el rectángulo de *poys* de piedra que existe en el lugar, una *lliclla* o una manta que sirve al hombre para reconocer el lugar donde debe sentarse. Sólo los hombres y los *forasteros* se sientan a la *Mesa Comunal*. Una condición fundamental en esta parte de la ceremonia es que nadie se quede sin comida, por lo que los *forasteros* son invitados por algún *comunero* a compartir su almuerzo, sentándose al lado derecho de éste. Asimismo, también es indispensable que nadie transite por el sector de la *mesa* durante el almuerzo con excepción de los *Capitanes*.

Luego de la bendición de los alimentos que realiza uno de los ancianos del pueblo mediante un cántico católico, el “Alabado”, canto que siempre se entona para esta ocasión, la gente se puede sentar y comenzar a servirse. Frente a cada trabajador se ha dispuesto una *mesa-mantel* dentro de la cual se han puesto empanadas, *pisingalla*, huevos duros, pan amasado, *churrascas* y carne asada, al costado derecho de esta se ha colocado una botella de vino tinto, un tarro de duraznos al jugo y alguna bebida gaseosa.

El almuerzo se lleva a cabo en un ambiente alegre y bullicioso. Se sirven dos platos, cazuela de primero y un guiso de carne y verduras de segundo. Entre medio se inicia la *ronda de recados*, en donde cada *comunero* manda una porción de su *mesa-mantel* a algún *forastero* a través de los *Capitanes*, quienes a su vez agregan algún mensaje picaresco para el obsequiado causando ruidosas risas entre los presentes. Todos los regalos deben recibirse y agradecerse y cuando son muchos y no se pueden consumir, se pueden guardar, de modo que al final del almuerzo todas las visitas se van cargadas de enormes sacos llenos de comida.

Todo lo que se puede dar se da, porque el exceso siempre es poco para demostrar la gratitud por lo recibido. Con abundancia se devuelve lo que en su momento fue dado y se confía, también, que abundante será la retribución. De este modo se mantiene el equilibrio y se rememoran las alianzas.

Acabada la comida y una vez que se ha repartido todo el contenido de las *mesas-mantel*, se distribuye entre todos los presentes *el poncho*, manta que contiene gran cantidad de alimentos secos aportados previamente por todas las familias de la comunidad. Por último, solemnemente, todos se ponen de pie y después de un nuevo discurso de uno de los *Purikamani*, donde se menciona el importante aporte de *los antiguos* que construyeron el canal que ahora se limpia, se reparte *el postre*, tacho que contiene *ulpo*, el que tras un aviso de los *putu* es lanzado al aire, salpicando a todos y causando, nuevamente, la risa generalizada.

Entonces, me contaban las señoras, debería haberse efectuado el “aplausos a las cocineras”, rito fundamental que cerraba normalmente esta parte de la ceremonia, pero esta vez, *los Capitanes* lo habían olvidado, porque “no sabían bien las costumbres”.

El olvido de algunas prácticas ancestrales preocupa profundamente a las generaciones mayores. La sabiduría de los antiguos, junto con el quechua, lengua originaria de estos pueblos, ha sido paulatinamente enterrada en las últimas décadas junto a los ancianos difuntos que conocían todos los fundamentos y detalles de la tradición. Si bien los ritos no han perdido su valor y vigencia, puesto que los jóvenes no sólo participan activamente sino que reconocen la importancia de la conservación de los ritos para la subsistencia del pueblo, la alteración de ciertos aspectos de su contenido revela el peligro que asecha a estas comunidades, el miedo a la extinción por la pérdida de la memoria. Entonces, otra vez me pregunto, como lo hice en ocasión de un caso similar para San Santiago: ¿Se pierde realmente el sentido del rito cuando se altera su estructura?, dejo abierta la pregunta y al borde de la contradicción todas las afirmaciones que he enunciado hasta el momento.

Luego del copioso almuerzo el trabajo en el canal continúa con renovadas energías, esta vez con descansos más breves pues el tramo por limpiar es mucho más corto que el de la mañana. Simultáneamente, las mujeres trasladan todos los implementos de cocina hacia un sector aún más alto, siguiendo el curso de la acequia, donde se efectuará la cena comunitaria.

Una vez concluida la limpieza, hombres y mujeres se reúnen en un espacio designado desde antiguo, próximo a la bocatoma donde se almacena el agua. Ahí, nuevamente, se realiza un *Waki*, un cántaro los hombres, otro las mujeres, con vino tinto, chicha de maíz y hojas de coca que cada asistente ha llevado hasta el lugar en sus *tinkas* y sus *chuspas*. Inicia el rito uno de los *Purikamani*, quien con una rodilla en el suelo, posa sus manos sobre los cántaros murmurando algunas palabras de agradecimiento. Luego asperja vino y coca sobre los cántaros y sobre la tierra, tras lo cual él bebe y *coquea* invitando a los demás a que repitan su acto. Todo transcurre en un ambiente muy formal, pero a la vez alegre,

animado por los *putu*, las *trutrucas* y los “*pai señores, pai señoras, pai capitán*” que cada quien debe proferir en voz muy alta cuando deposita su ofrenda. Antes de que se acabe por completo el contenido de las *tinkas*, las mujeres mayores son invitadas a *coquear* y *tinkar* en la *mesa* de los hombres, después se cierran los cántaros dentro de sus *llicllas* y un *Purikamani* pide por la abundancia en las prontas siembras y cosechas. Luego, entre hombres y mujeres se agradecen mutuamente dándose las manos en un gesto fraternal y ceremonioso. Finalmente, se reparte otra vez un tacho con *ulpo* y hojas de coca. Entonces, todos se enfilan al borde del canal, con sus tachos en mano y en medio de la mayor expectación se larga por fin el agua, la cual lentamente se desliza llenando el canal y recibiendo las ofrendas de los *postres* causando una explosión de gritos de alegría y satisfacción: “que venga el agüita, que corra haaarto el agüita”. Por último, los *Purikamani* lanzan el contenido del *Waki* al canal, principal ofrenda y sello de unión entre los hombres y la naturaleza.

El sentido más profundo del ritual deviene, finalmente, de una lógica autoimpuesta. Nada era antes de ser nombrado y mucho menos antes de ser valorado por su nombre. El ritual nominó y enmarcó la ponderación de las fuerzas, desde la fuerza limitada de los hombres, hasta la fuerza inconmensurable del cosmos. Estableció el orden y la alianza entre estas fuerzas, describió la forma de todo y la relación de las pequeñas fuerzas que se mueven dentro del todo. En su lenguaje simbólico, mimético, metafórico, el ritual representó, creándolo, al mundo en un acto y le dio sentido a la existencia de los hombres. Por eso es necesario.

El atardecer se precipita. La quebrada se transforma en una cuna opaca y taciturna abrigada por las sombras alargadas de los cerros. Sin embargo la energía no declina, por el contrario, crece en el saber que se ha cumplido la parte más difícil del trabajo, tal cómo tenía que hacerse. Ahora ya comienza a expandirse el entusiasmo de la fiesta que en pocas horas más comenzará en el pueblo.

Otra vez se hace una *mesa* para compartir la cena, la cual se lleva a cabo de la misma manera que el almuerzo, con excepción del *postre* que ya fue lanzado al canal.

Saciados y contentos se vuelve al pueblo, caminando bajo la oscuridad del ocaso, siguiendo el curso del agua que corre pura y cristalina por el canal hacia abajo.

Tras un breve descanso se realiza en la Iglesia una misa en agradecimiento por la labor realizada. Ahí se recuerda, nuevamente, la importancia de mantener la tradición y el legado que dejaron los antepasados, enfatizando en el sacrificio de éstos, quienes sin mayores recursos y con gran noción de ingeniería construyeron el largo canal que fue limpiado durante estos días.

La memoria dota al grupo de un soporte identitario. En ese pasado común encuentra la comunidad el origen de sus códigos, de sus relaciones, de su entendimiento. De este modo, los antepasados se recuerdan como cuna y como ejemplo, su forma de vida se concibe como origen y también como fin de la cultura.

Principalmente aquí, donde el extranjero no entiende cómo se ha optado por un lugar tan agreste y desolado, donde la vida crece con tanto esfuerzo, donde sin grandes adelantos técnicos se crearon sistemas tan eficientes de producción, donde cada día requiere de una entrega completa para mantener lo que se tiene, no se puede sino admirar e intentar mantener la labor y la sabiduría de quienes fundaron los pueblos.

Concluida la liturgia, frente a la iglesia, se reúne la comunidad para compartir un vino caliente alrededor de una gran fogata, *la luminaria*. En ese momento aparece *el arpa*, instrumento que se conserva guardado durante todo el año para ser utilizado sólo en esta ocasión y que sólo algunos hombres saben tocar gracias a un conocimiento heredado por generaciones. Entonces se da inicio al primer baile de la noche, el *pa'atras pa'delante* que junto a *la ventana* son las únicas dos melodías que se pueden entonar durante las fiestas de la limpia. *Los Capitanes* forman las parejas, las cuales se alinean ordenadamente, los hombres a un lado, las mujeres al otro y bajo la animación y al compás de los *putu* que marcan el paso, comienza el interminable flujo del baile.

La reiteración parece ser una característica imprescindible en la orgánica del ritual. Ella le da su consistencia y connotación valórica al perpetuar, mediante la insistencia de ciertas fórmulas, las estructuras mnemotécnicas reconocidas y aceptadas por la comunidad. Asimismo, la reiteración actúa, como sucede con la música y el baile en este caso, como mecanismo extático mediante el cual se alcanzan estados semejantes al transe místico. De hecho, tanto las reglas de la composición musical como las estructuras del baile, se organizan sobre esquemas de bases muy simples que se repiten constantemente durante un tiempo que podría parecer extremadamente prolongado. Este ejercicio, que exige un esfuerzo notable de los sentidos, generando una saturación tanto auditiva como corporal, alcanza su grado máximo de expresión cuando el danzante adquiere o se entrega al movimiento casi por inercia. Entonces, el cansancio desaparece y el baile ya no tiene fin, ya es un fluir constante, irrefrenable. De este modo, el hombre, dotado de una fuerza inagotable, se integra en el movimiento del cosmos, influyendo mediante este acto en la conservación de dicho movimiento. “Así como corre el agua por el canal, así tiene que ser el baile, no puede parar”, me dijeron por ahí.

Durante dos días y dos noches y media continúa el baile. En cada casa se arma una *ramada*, donde cada familia recibe a *los principales* y al acompañamiento de música y danza con algún tipo de alcohol y una mesa instalada en el sector oeste, ataviada con los mismos elementos que se requerían en las ocasiones anteriores. La comitiva va avanzando siguiendo el mismo trayecto que en la *ronda de preguntas*, comenzando la noche del sábado en la casa más antigua del pueblo, mismo lugar donde concluirán las ramadas la madrugada del martes. De este modo, el itinerario de la fiesta se estructura prosiguiendo un periplo circular; comenzando por arriba desde el este hacia el oeste; devolviéndose por el sector bajo, desde el oeste hacia el este, hasta llegar al punto de partida.

Entonces se entiende aquello de la abolición del tiempo. En este baile que se repite, en esta música que se repite, en este transitar de casa en casa, donde siempre parece ser la misma casa, porque en la habitación que se entra siempre se encuentra lo mismo: la mesa en el oeste, los choclos blancos y negros, las papas, el pañuelo con hojas de coca, la tinka, la vela, los poyos de piedra y el arpa que entra y se instala en su esquina y comienza a entonar una “ventana” con tal vigor que pareciese ser la primera. Y de hecho, lo es. Lo es y no lo es, porque ya no se sabe cuándo comenzó a ser. Lo es y no lo es, porque también podría ser la última en vez de la primera. Entonces, ya no importa, porque ya no hay origen ni fin, sólo el ahora, un ahora eterno.

Martes 4 de octubre.

Sólo la luz titilante de las velas ilumina la habitación. El *arpa* entona aún la melodía que ya tararean todas las mentes, todos los cuerpos, todas las voces del pueblo, como si el ritmo marcado por sus cuerdas fuese el pulso en que se mueve el universo. El baile no se ha detenido ni un momento, pero el sopor de los cuerpos no afecta todavía el vigor de los ánimos y se baila aún con más entusiasmo que en un principio.

La última ramada concluye con un *Waki* similar al del día primero. Todos los asistentes aportan una *tinka* y se bebe y se *coquea* en torno a la mesa, intercambiando *chuspas* y ofrendando siempre “a la Santa Tierra Pachamama y a las *almas benditas* para que sea buena la cosecha”. Los *Capitanes* han dejado sus *putu* sobre la mesa, a ambos costados de los cántaros y también se asperja vino y coca sobre ellos.

Alrededor de la una de la madrugada se anuncia el último baile. Esta vez sólo los mayores de la comunidad bailan, también lo hacen los *Purikamani* y los *Capitanes* quienes por ese instante pueden dejar sus puestos.

Ya es hora de terminar la ceremonia, *el Presidente comunal* toma la palabra y agradece a todos los presentes por el trabajo realizado, pidiendo por el bienestar del pueblo, por la tradición y por la abundancia de las cosechas, lo mismo hacen los demás *principales*. Finalmente, los *Purikamani* agregan conformes: “Señores, hemos hecho nuestras costumbres”, y todos, despacito y alegres, se retiran hacia sus casas.

Nada de esto se explica. Esto no es más que una traducción. Traducción de un lenguaje sin palabras a otro donde sólo hay palabras, traducción que es, en su origen, creación nueva, historia de otra historia, de una historia que se lee sólo en este rito, en este espacio y en este tiempo y que se queda aquí, como memoria de este pueblo.

CONCLUSIONES.

Probablemente las conclusiones se revelan por sí mismas en los relatos precedentes. Por eso tal vez narré mi experiencia de ese modo, incorporando entretejidamente las reflexiones que fueron surgiendo en el momento y según la forma en que se me representaban los hechos. Es que quizás, como primera conclusión de este trabajo, queda la satisfacción de constatar que no es posible desentenderse de los sucesos y de los sujetos que estudiamos, porque en el proceso de conocer y comunicar se despiertan fuerzas, voces, exclamaciones y preguntas que antes no estaban, reflexiones y sentimientos que surgen del contacto con el otro, sólo con ese otro, en ese espacio y en ese tiempo específico. Por eso es que el análisis, en realidad, no es posterior a la experiencia, ni secundario a la lectura, sino que corresponde a su naturaleza íntegra, porque en el instante mismo en el que los ojos se encuentran con un texto ya lo están interrogando, ya están vertiendo en él parte de su carácter, de sus intenciones, de sus juicios, y esto ocurre, creo yo, aún en la más desinteresada de las lecturas.

Por otra parte, mi observación y participación en la fiesta de San Santiago y en la Ceremonia de Limpia de Canales, me permitieron corroborar lo que en una primera instancia creía, que el ritual refuerza la identidad del pueblo por ser la vía mediante la cual se actualiza y conserva la memoria colectiva. Entonces se entiende por qué todos los ritos en Toconce se denominan “las costumbres”, costumbres que se respetan y llaman a efectuarse cada año sencillamente porque existen desde tiempos remotos, porque son prácticas que instauraron *los antiguos* y por eso son buenas. Nadie tiene otra explicación al respecto, las costumbres son la memoria viva de la comunidad y la memoria es el lugar donde “los ancestros queridos”, como llaman a los antepasados en Toconce, depositaron su sabiduría que es la fuente de donde emana toda su cultura, donde se revalidan sus principios y sus valores fundamentales. Por lo mismo, el ritual representa una totalidad, aquella que al instante de estarse haciendo se despliega completamente, en todas sus facetas, con lo cual el ritual se transforma en un libro abierto que nos habla de cómo conciben la realidad los miembros de ésta cultura particular.

En cuanto a las particularidades de la identidad toconceña sólo puedo ofrecer esa síntesis que se desprende de mis relatos, síntesis que no puede ni quiere ser una descripción acabada de la cultura andina, ya que además de tratarse de un caso local y de fenómenos particulares, existieron muchas contradicciones que no pude resolver. Sin embargo, yo me confié en que los rituales hablaron por sí solos, y por lo mismo no creí que hicieran falta mayores aclaraciones, ni intentos por insertar la coherencia ahí donde no pude hallarla. En el fondo, la ausencia de precisión no debe comprenderse como un error de lectura o como un vacío generado en el proceso de transmitir la información, sino que ésta es el resultado propio de lo que yo alcancé a percibir o desprender de la estructura significativa de los rituales. De tal suerte, la identidad de los toconceños sencillamente se manifestó así; clara y coherente en algunas ocasiones; difusa e inconexa en otras, lo cual revela justamente la crisis, o la ambivalencia más bien, de una cultura que actualmente se debate entre una forma de vida y de creencias provenientes de un pasado ancestral, y una nueva forma de vida y creencias determinadas por las exigencias de un sistema religioso, económico, político y social impuestos desde el exterior de su sistema cultural de origen. No obstante, la conciente preocupación de los toconceños por mantener las estructuras de los ritos y por respetar el ciclo calendárico que éstos enmarcan, son factores que indican, según mi modo de ver, que la comunidad se sigue identificando entrañablemente con la conciencia mítica de sus ancestros prehispanicos, esa conciencia de un tiempo cíclico, de unidad cósmica, de fuerzas integradas en relaciones de reciprocidad y equilibrio.

Asimismo, quiero insistir en mis conclusiones que esta aproximación a la cultura toconceña, esta lectura que hice de sus manifestaciones, esta interpretación de sus símbolos, este sentido que le otorgué a sus prácticas rituales, no es más que una visión sesgada por los límites de mi propia conciencia, una visión enmarcada por los márgenes de mi experiencia, la cual consta de una temporalidad y una especialidad probablemente distinta a la que describirían los propios toconceños u otro espectador de los mismos rituales. Por lo mismo, el sentido aquí propuesto es un sentido provisorio, que tal vez mañana cambie, que de hecho lo hará desde el momento en que otro lo haga suyo, desde que incluso yo misma lo reinterprete. En el fondo, el sentido, como verdad trascendente, no existe, no prevalece a la sombra de las formas, no se descubre ni se encasilla como un mensaje al fin descifrado, porque su condición, su única condición quizás, es el movimiento continuo. Por ello, si estos rituales tienen un sentido original, es un sentido que existe en la conciencia y en la memoria de cada mujer y cada hombre de Toconce, determinado por su historia, por su sangre, por sus genes, por su paisaje, por sus actos, por la realidad que consensualmente construyó su lenguaje y que sólo ellos pueden comprender a cabalidad.

Por último, quiero señalar que hay algo que me intranquiliza, una inquietud sosegada en parte pero todavía latente. Se trata de una autocrítica o una crítica a la exigencia de explicarlo todo en realidad. Sucede que de alguna u otra forma siento que todo el soporte teórico y metodológico de este trabajo de investigación fue insertado a la fuerza para validar lo que para mí valía por sí solo, es decir, para legitimar mis relatos y mi experiencia en terreno. Aún más, compruebo inútilmente que me debato en una paradoja estéril, porque en realidad ya el mismo hecho de transcribir el ritual -que es de por sí un acto que sólo tiene razón de ser en el marco de la experiencia-, me sugiere una inconsecuencia tremenda, porque temo estar desconociendo la principal propiedad del rito; la de suscitar una comprensión del acto a través del abandono de cualquier pretensión lógica. De hecho, fue mi propia experiencia la que me enseñó que el rito se comprende sólo cuando la entrega es desinteresada, cuando existe una confianza en la integración de las fuerzas que ahí operan, cuando se admite que la conciencia puede sumergirse en un estado de lucidez que es de por sí indescriptible, cuando se logra realmente que la comunicación se entable en un lenguaje sin palabras donde las formas son simbólicas y los contenidos indecibles. Sin embargo, ¿Qué se puede hacer?, no es difícil darse cuenta que esta conclusión lo único que logra es encasillarme en una gran aporía, pues según estas reflexiones nada podría decirse sobre los rituales y este trabajo no tendría razón de ser. Pero entonces me pregunto: ¿Podría haber llegado a formularme esta crítica si no fuese a través de una vía lógica de desarrollo?, ¿No es acaso la palabra un medio apto y eficaz para expresar que también existe un lenguaje exento de palabras?, ¿Podemos someter a juicio nuestro discurso y nuestros conceptos si no es mediante la utilización de ese mismo discurso y esos mismos conceptos?, ¿Cómo puede la conciencia dar cuenta de sí misma si no es a través de su propio proceder? Por ahora, al menos, dejo abiertas éstas preguntas.

GLOSARIO. *

* Este glosario ha sido confeccionado fundamentalmente a partir de las definiciones presentes en el libro “Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos milenarios andinos”, elaborado por Victoria Castro, Varinia Varela, Mauricio Uribe y Claudio Mercado, junto a algunos aportes personales. Los términos no castellanos provienen de los diccionarios de Gonzáles Holguín (quechua) y Ludovico Bertonio (Aymara).

- *Abuelos, Antiguos, Antigiüai*: espíritu de los difuntos que se sabe vivieron en estos lugares, pero sin un recuerdo de parentesco por haber fallecido hace mucho tiempo, antes del arribo de los españoles. También reciben el nombre de “gentiles”, término que a fines del siglo XV en la eclesiástica de San Agustín era usado para referirse a los paganos. Son los espíritus protectores de la comunidad.
- *Alférez*: Persona que por opción propia atiende y auspicia la *Boda* durante uno o más días a fin de obtener el favor de las divinidades a quienes encomiendan una petición específica.
- *Almas benditas*: Espíritus de los difuntos recientes o contemporáneos, que aún mantienen sus lazos de parentesco con los comuneros. Se tiene la creencia de que las almas de los muertos vigilan y protegen a sus parientes y a la comunidad en general; como éstos difuntos siempre cumplen esta labor, sus almas pueden castigar a los vivos si es que se lo merecen, por tanto deben ser bien recordadas y recibir ofrendas habitualmente.
- *Apu*: Espíritus de los diferentes elementos de la naturaleza a los cuales se les pide favores y se les rinden ofrendas para que protejan a la comunidad.

- *Asamblea Comunal*: Instancia formal de expresión democrática de las actuales comunidades del río Salado. En ella se resuelven por medio del consenso de la gente del pueblo los problemas que afectan a la comunidad, su relación con otras comunidades y con el Estado.
- *Arpa*: Instrumento de cuerdas proveniente del Viejo Mundo que fue incorporado en el área andina durante los primeros siglos de la conquista hispana. El “arpa andina” cuenta con una caja relativamente pequeña, con 20 y 30 cuerdas y es afinada en una escala menor natural. Este instrumento es utilizado sólo para la Limpia de Canal ya que su sonido evoca el ruido de las aguas que corren por las acequias.
- *Boda*: Almuerzo comunal que se ofrece gratuitamente a la comunidad, visitas y forasteros que arriben al pueblo durante las fiestas.
- *Caliente*: Bebida caliente preparada con pisco y leche condensada que se sirve en la *luminaria* después de la misa. También se refiere a veces a la combinación de vino caliente con te que es presentada como ofrenda de los hombres para la Limpia de Canal.
- *Capitanes*: Cargo que desempeñan dos hombres, uno representando a las mujeres y otro a los hombres, ambos son elegidos a partir del consenso de cada grupo de sexo por votación abierta un año previo a la Limpia de Canales donde ejercerán su puesto. Su función es velar por el cumplimiento de las tradiciones y por el buen desarrollo de los trabajos y de la fiesta mientras dure la ceremonia de Limpia de Canales.
- *Cera*: Ceremonia en donde se bendicen las ofrendas de velas, verduras y flores que serán entregadas a las vírgenes y santos que se veneran en el pueblo. Se realiza a continuación de la *Boda* para ocasión de casi todas las fiestas patronales de ésta área de los Andes.
- *Comuneros*: Habitantes de los pueblos de la región que poseen tierras y/o ganado, lo cual les da derecho y obligación de participar tanto en las decisiones de la *Asamblea Comunal* como en las fiestas y ceremonias del calendario ritual de su pueblo.
- *Coquear*: Acción ritual y tradicional que consiste en tomar hojas de coca de una *mesa* o de una *chuspa* enterrarlas o esparcirlas sobre la tierra, el agua o un *waki* y posteriormente llevarse otro poco a la boca para masticarlas.

- *Chuspa*: Bolsa pequeña policroma de tejido fino donde se guardan y transportan las hojas de coca. Son de propiedad individual y sólo la utilizan los adultos para fines ceremoniales.
- *Churrascas*: Sopaipilla gigante preparada con harina de trigo o maíz, fritas en aceite o grasa de llama.
- *Forasteros*: Hombres y mujeres que visitan el pueblo durante las fiestas y ceremonias. Generalmente se trata de personas que viven en los pueblos aledaños y que acuden a Toconce a prestar su ayuda y a participar de los trabajos donde sean requeridos.
- *Luminaria*: Fogata ritual que se realiza en la plaza de la iglesia, luego de la liturgia con el aporte de leña que cada comunero ha llevado al lugar. Alrededor de ésta se reparte el *caliente* y se realiza el primer baile para la Limpia de Canales.
- *Llicllas*: Voz aymara que designa una pieza textil de forma cuadrada o levemente rectangular, decorada con listas de colores vivos y que es usada cotidianamente por las mujeres para cargar sobre la espalda a sus niños pequeños, leña u otros objetos.
- *Mallku*: Deidades tutelares andinas. Cada comunidad invoca el poder de estas deidades nombrándolas y ofrendándolas en todas sus ceremonias. Distinguen a cada *mallku* por sus capacidades para hacer llover, producir riquezas minerales, salud, bienestar y multiplicación del ganado. En cada pueblo se reconoce un *mallku* principal que puede ser personificado como masculino o femenino. En Toconce el *mallku* tutelar es el *Potrero Mallku* (cerro Toconce) que se yergue sobre el sector noreste del pueblo.
- *Mesa*: Término que designa un espacio que puede estar delimitado por un pañuelo, alguna piedra o una mesa, que dotan al lugar circunscrito de un carácter sagrado. Sobre la mesa se depositan las ofrendas de alcohol y coca, actuando de este modo como un espacio que vincula a los hombres con sus deidades.
- *Mesa Comunal*: Se refiere en este caso a los espacios comunales donde se realizan los almuerzos y cenas colectivas. Estos lugares se ubican en la ladera de los cerros, bordeando la parte alta del canal en Toconce. Están delimitados por bajos muros de piedra que sirven de asiento a los hombres y *forasteros* que participan de la Limpia de Canales.

- *Mesa-mantel*: Bulto que se coloca a los pies de cada *comunero*, *palire* o *peón* a la hora de merienda y cena, fabricado a partir de un pañuelo blanco, bordado con fuertes colores y con diseños de flores, frutos, aves y otros animales. En su interior se colocan diferentes alimentos secos: *pisingalla*, empanadas, carne asada, huevos duros, *churrascas*, pan amasado, a su lado izquierdo se pone una botella de vino tinto, un tarro de duraznos al jugo y una bebida gaseosa. Los alimentos de la *mesa-mantel* deben ser repartidos como obsequio a los forasteros por medio de los *Capitanes*, de modo que no se puede dar por concluida la merienda hasta que no se vacíe completamente su contenido.
- *Pa`tras Pa`delante*: Tipo de música que es tocada para la fiesta de Limpia de Canales usando el *arpa*, su tañido y la voz. El baile colectivo que se ejecuta en base a esta música recibe el mismo nombre, y su característica principal es el enfrentamiento de dos filas, una de hombres y otra de mujeres, que a partir de un paso de trote se arrinconan unos contra otros, al son del *arpa* y de letras picarescas que son avivadas por los *putu* de los *Capitanes*. Se repite dos o tres veces por *ramada*.
- *Pachamama, Santa Tierra*: *Pacha* es voz quechua que significa en primer término tiempo, suelo y lugar. Esta deidad ancestral y los *mallku* son invocados en todas las ceremonias rituales del ciclo calendárico de esta zona de los Andes. En su favor se realizan los *pagos* por la fertilidad de la tierra los cuales se realizan en conjunto con los *pagos* a los *mallku* por la abundancia de agua. De este modo, agua y tierra están indisolublemente unidos, lo cual deja ver una relación masculino/agua-femenino/tierra que es la que origina y perpetúa la vida.
- *Pago*: Corresponde a un tipo de ofrenda sacrificial en que se retribuye, agradece y honra a las divinidades. Generalmente se realiza asperjando alcohol y hojas de coca sobre la tierra y el agua a la vez que se hacen ruegos y oraciones.
- *Pai señores, pai señoras*: Contracción de “Dios se lo pague señores, Dios se lo pague señoras...” Son frases semicantadas con que se agradece en voz alta y que se repiten constantemente mientras dura la ceremonia de Limpia de Canales.
- *Palire*: Oficio (y cargo temporal) específico de la Limpia de Canales y realizado exclusivamente por hombres. Pueden ser los jefes de familia, hijos o parientes, o un peón, que se encargan de la limpieza de los canales con sus palas.

- *Patasca*: Guiso típico de esta zona de los Andes preparado en base a verduras (papa, zanahoria, zapallo, arvejas y aliños) y carne de llama o cordero trozada.
- *Peón*: Hombre que se contrata para los trabajos de limpieza del canal en el caso de que la unidad familiar no cuente con un hombre que se pueda ocupar de esta tarea.
- *Pisingalla*: Granos de maíz inflados, conocidos también como palomitas de maíz o cabritas.
- *Poncho*: Manta tejida de gran tamaño, dentro de la cual se depositan diferentes alimentos secos aportados por todas las familias de la comunidad para ser repartidos por los *Capitanes* al final de los almuerzos y cenas comunales en ocasión de la Limpia de Canales.
- *Postre- Ulpo*: Líquido de función ceremonial necesario para cumplir con uno de los ritos de ofrenda durante el almuerzo y la lanzada del agua en la Limpia de Canales. El *ulpo* es una bebida compuesta de chicha de maíz y harina tostada que se sirve en jarros enlozados, al cual se agrega a veces hojas de coca y vino tinto.
- *Presidente*: Es el cargo de mayor rango y prestigio dentro de la *Asamblea Comunal*. En el pasado recibían el nombre de “alcaldes del pueblo”, tratándose en ambos casos del interlocutor válido entre las comunidades indígenas y el gobierno (estatal y anteriormente colonial). Este cargo es elegido por todos los miembros de la comunidad a través de votación directa y debe ser renovado cada dos años.
- *Principales*: Término que reúne a todos los comuneros de mayor edad, jefes de familia que han ganado prestigio dentro de la comunidad, por su sabiduría, trayectoria y funciones dentro de la jerarquía social que cada pueblo reconoce. Son quienes representan la tradición, siendo los primeros en iniciar las ceremonias y a quienes se les consulta en caso de problemas que afecten a la comunidad.
- *Purikamani*: Es el cargo de mayor especialización y prestigio dentro de la Limpia de Canales. En quechua, *purini* es andar, caminar, correr lo líquido y *camani*, dar parte. En aymara, *pura* significa entre nosotros y *camani* el más digno. Ambas lenguas dan el significado de este cargo. Es el responsable de que la tradición se cumpla y, por lo tanto, su elección recae en una persona que conozca bien las costumbres, para presidir, inaugurar y despedir cada rito dentro de la ceremonia y la fiesta. Su poder religioso, político y social al mismo tiempo en términos andinos, descansa en su

sabiduría, expresada en el conocimiento de las partes y el todo de la ceremonia, su respeto, sus gestos y sus palabras. En Toconce son dos los *purikamani*, éstos son elegidos por toda la comunidad y tradicionalmente deben rotar año a año.

- *Putu*: Instrumentos musicales de viento compuestos por un par de cachos de buey con boquillas de metal. Son los instrumentos que utilizan los *Capitanes* como elemento distintivo de su poder de mando y que usan para animar con su fuerte sonido el trabajo y la fiesta mientras dura la Limpia de Canales. El *putu* más grande, que emite el sonido más grave, es entregado al *Capitán de hombres* y el más pequeño, de timbre más agudo, al *Capitán de mujeres*.
- *Ramada*: Se refiere tanto al espacio habilitado para la fiesta como a los bailes que se desarrollan en el lugar durante la Limpia de Canales. Desde el sábado por la noche hasta la madrugada del martes, los músicos y el acompañamiento se trasladan de *ramada* en *ramada*, comenzando por la casa más antigua del pueblo. Cada familia ofrece, en una pieza acomodada para la ocasión, los *pagos* requeridos para esta ceremonia en una *mesa* situada en el extremo oeste de la habitación, además de alcohol suficiente para atender a todos los concurrentes. En cada *ramada* se deben bailar por lo menos dos *pa`tras*, *pa`delante* y una *ventana*. Las *ramadas* concluyen en la misma casa donde comenzaron el primer día.
- *Ronda de preguntas*: Instancia en la cual los *Purikamani*, los *Capitanes* y el acompañamiento recorren las viviendas del pueblo preguntando a las mujeres qué alimentos servirán en las *mesas comunales*. Asimismo, es la ocasión en que se bendice el hogar y se dan buenos augurios para las siembras y cosechas de la familia.
- *Ronda de recados*: Costumbre que se realiza durante el almuerzo y la cena comunal, donde cada trabajador envía regalos de alimentos a las visitas y forasteros que han acudido a observar o ayudar en la Limpia de Canales. Los obsequios son entregados a través de *los capitanes* quienes incluyen recados picarescos del que lo envía, generando un clima alegre y bullicioso. Estos dones tienen un carácter obligatorio para los *comuneros*, asegurando los lazos de reciprocidad y agradecimiento con las personas que están participando en la ocasión.
- *Tinka*: En esta oportunidad se refiere al vino tinto que es puesto en botellas de pisco y que se usa en cada uno de los *waki* o *pagos* que se efectúan durante la ceremonia de Limpia de Canales. Sin

- embargo, tiene un sentido más amplio de hacer un *pago* y se *tinka* en todas las ceremonias que se celebran en el año. El componente esencial de toda *tinka* es algún tipo de alcohol.
- *Tinkar*: Acto de ofrendar con alcohol, asperjándolo primero y bebiéndolo después. *Tinku* es voz quechua que significa unir dos elementos.
 - *Trutruca*: Instrumento musical de viento, posiblemente de origen precolombino, compuesto por una larga caña hueca de unos 3 metros de largo que en su extremo superior tiene una apertura de cuero en forma de campana y en su parte inferior una boquilla elíptica por la cual se sopla. Se utiliza sólo para la Limpia de Canal, únicamente durante la faceta de limpieza. Tradicionalmente este instrumento se denominaba *Clarín*, pero actualmente en Toconce se utiliza más el término *trutruca*, probablemente porque el sonido que emite es similar al del instrumento mapuche.
 - *Ventana*: Es el otro baile colectivo de la fiesta en la Limpia de Canales. En este caso consta sólo de música de *arpa*, sin canto. Su estructura es bastante compleja y por lo mismo entretenida; se compone de un “tronco”(un varón que conoce bien la danza), a partir del cual se alternan varios hombres y mujeres como “ramas”, siendo la idea básica que cada uno de ellos, sin soltarse de las manos, pase por debajo de los brazos levantados (*la ventana*) de una pareja, las que se van turnando partiendo desde la derecha del tronco hasta el fin de la ronda, y luego se devuelven para terminar nuevamente en el tronco. Generalmente se baila sólo una vez por *ramada*.
 - *Waki*: En uno de sus sentidos más amplios es el rito en el cual se ofrenda y agradece a las divinidades, *las almas* y *los antiguos*. Por lo tanto, el *waki* comprende necesariamente la existencia de alcohol, hojas de coca y el acto de asperjar estos sobre la tierra o el agua. Esta ceremonia se efectúa principalmente cuando se va a llevar a cabo un acto importante o sagrado a nivel comunal o familiar. Los cántaros u otros contenedores de la ofrenda también reciben el nombre de *waki*. En lengua aymara *waki* significa parte, porción, precio. Este acto sagrado está siempre presente en el ciclo calendárico, pero en el transcurrir cotidiano del grupo familiar pueden existir muchas razones para hacer un *waki*, de modo que el concepto es muchísimo más complejo.
 - *Waska*: Voz quechua que significa soga o cordel grueso. Similar a un látigo corto, lo portan los *Capitanes* para reprender a los que cometan algún error en la Limpia de Canales.

BIBLIOGRAFÍA.

AGAMBEN, Giorgio. Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Trad. Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo editora. 3º Ed. Argentina, 2004. Cap. I. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia.

ALLPANCHIS. Ritos y rituales andinos. Vol. IX. Cusco, 1979.

BARTHES, Roland. El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura. Editorial Paidós Comunicación, Barcelona, 1994.

BARTHES, Roland. Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, voces, gestos. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, 1995

BARTHES, Roland. Mitologías. Editorial siglo XXI. México, 1981.

BENJAMIN, Walter. Sobre la facultad mimética. En: Ensayos escogidos. Traducción de H. A. Murena. Editorial Sur, Buenos Aires, 1967.

CAILLOIS, Roger. El hombre y lo sagrado. Brevarios del Fondo de Cultura Económica. México D.F, 1942.

CAILLOIS, Roger. El mito y el hombre. Brevarios del Fondo de Cultura Económica. México D.F, 1972

CASSIRER, Ernst. Mito y lenguaje. Ediciones Galatea-Nueva Visión. Buenos Aires

CASTRO, Victoria. MARTINEZ, José Luis. Poblaciones Indígenas de Atacama. En HIDALGO, Jorge. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Editorial Andrés Bello, Santiago, 1996.

CASTRO, Victoria, VARELA, Varinia. Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos. Impresión Kuppenheim y Cia. Santiago, 1994.

CAZENEUVE, Jean. La sociología del rito. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1972

Coloquios de Royaumont. BELLET, BONSAK, COUFFIGNAL, FRANK, GOLDMANN, GRANGER, GRENIOWSKI, GUÉROLT, LWOFF, MANDELBROT, MOLES, PEREZ-LADISLAV,

- DE POSSEL, DE SANTILLANA, WIENER, ZEMAN. El concepto de información en la ciencia contemporánea. Trad. Florentino M. Torner. Siglo XIX Editores S.A, México, 1970.
- DEL VALLE Rojas, Carlos. Desarrollo local y desarrollo cultural: el rito como construcción simbólica del sujeto y la comunidad frente a la producción económica de la cultura. Revista Líder. Centro de Estudios del desarrollo local y regional.
- ELIADE, Mircea. El Mito del Eterno Retorno. Arquetipos y repetición. Emecé editores, Buenos Aires, 2001
- ELIADE, Mircea. Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso. Taurus Ediciones, Madrid, 1974.
- FERRATER Mora, José. Diccionario de filosofía de bolsillo. Compilado por Priscilla Cohn. Alianza Editorial, Madrid, 1997
- FOUCAULT, Michel. Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte. Editorial Anagrama. Barcelona, 1981
- FUENTES Marcel, Andrea. Ese relato que somos; Octaedro, Barcelona, 2002
- GOMEZ PARRA, Domingo. Fiestas y ceremonias toconceñas. Editado por la Universidad de Chile a través del Instituto de literatura nortina e investigaciones etnoculturales. Antofagasta, 1980.
- GUSDORF, Georges. Mito y metafísica. Editorial Nova, Buenos aires, 1960.
- HUIZINGA, Johan. El concepto de historia y otros ensayos. Fondo de Cultura Económica. México. 1946
- LEVY-BRUHL, Lucien. La mitología primitiva. El mundo mítico de los australianos y de los papúes. Editorial Península, Barcelosna, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
- LOTMAN, Jurij. y Escuela de tartu. Semiótica de la cultura. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 1979.
- MALET, André. Mythos et Logos. Le pensée de Rudolf Bultmann. Labor et Fides, Genève, 1962.
- MATURANA, Humberto. El sentido de lo humano. J.C. Sáez Editor. Chile, 2003.
- MERCADO Claudio, RODRIGUEZ Patricia, MIRANDA Pablo. Pa`que coman las almas. Lom Ediciones, Chimuchina records, Stgo, 1997.
- MERCADO Claudio, RODRIGUEZ Patricia, URIBE Mauricio. Tiempo del verde, tiempo de lluvia. Carnaval en Ayquina. Lom ediciones, Chimuchina records, Stgo, 1996.
- MORENO, Jaime. La Noción de Mito. Documento realizado para efectos del curso “Historia, Religión y Cine: El miedo”. II semestre 2004.
- MORENO, Jaime. La sacralización de la memoria. Documento de trabajo.

RICOEUR, Paul. Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico. Editorial Siglo XXI. México, 1998.

SEPÚLVEDA, Fidel. La fiesta ritual. Perspectiva estética y antropológica. En: XVI Temporada de arte y cultura tradicional. La fiesta ritual: valor antropológico, estético, educativo. Editado por la Facultad de filosofía y el Instituto de estética de la Pontificie Universidad Católica. Col. Aisthesis, 1999

TORRES Dujisin, Isabel. Historia de las Mentalidades: concepto y método. Documento de trabajo programa Flacso Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Número 275, Santiago, 1985.

URIBE, Mauricio. Religión y poder en los Andes del Loa: Una reflexión desde la alfarería. (Periodo Intermedio Tardío). Memoria para optar al título profesional de arqueólogo. Universidad de Chile.1996.

