



**Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Antropología**

# **Discurso y Ritual**

## **Fragmentos desde la Religiosidad Popular**

**DANIEL NICOLÁS GONZÁLEZ HERNÁNDEZ**

**Memoria para optar al Título de Antropólogo Social**

**Profesor Guía: Dr. ROLF FOERSTER G.**

**SANTIAGO DE CHILE**

**JUNIO 2012**

## Índice.

<b>Agradecimientos</b> .....	pag. 4
<b>I. Introducción</b> .....	pag. 6
<b>II. Parte Teórica: Discurso y Ritual: la (im)posible descripción</b> .....	pag. 7
Anexo 1: La Percepción de la Voz.....	pag. 52
<b>III. Parte Etnográfica: Descripciones</b> .....	pag. 58
1. Crónicas de las Fiestas y la Cofradía.....	pag. 61
2. Documento Etnográfico Audiovisual.....	pag. 86
3. Registros de Audio.....	pag. 89
4. El Poder y los Ritos. Una Mirada Final.....	pag. 94
Anexo 2: Crónicas de Juan Uribe Echeverría.....	pag. 96
Anexo 3: Crónica de Luis Enrique Délano.....	pag. 104
<b>IV. Parte Antropológica: Ensayos</b> .....	pag. 110
1. La Fiesta No es Una.....	pag. 111
2. La Palabra <i>Chino</i> .....	pag. 126
Anexo 4: Entrevista a Laureano Barrera. 1895.....	pag. 147
3. Etnografía de un Rumor.....	pag. 160
<b>V. Bibliografía</b> .....	pag.189

Las definiciones están faltas de valor para la ciencia porque son siempre insuficientes. La única definición real es el desarrollo de la cosa misma, que no es nunca una definición. Para saber y mostrar qué cosa es la vida, debemos investigar todas las formas de la vida y representarlas en su interconexión.

F. Engels "Anti-Duhrings"

Todo conocimiento debe contener un poquitito de contrasentido. Lo decisivo no es la prosecución de conocimiento a conocimiento, sino el salto de cada uno de ellos. El salto es la marca imperceptible de autenticidad que los distingue de las mercancías en serie elaboradas según un patrón.

W. Benjamin "Signo Oculto"

## **Agradecimientos.**

Por supuesto, a mi familia que sin su amor y permanente apoyo nada de esto hubiera nacido. A mi padre y mi madre, por su amor eterno.

A quienes me han acompañado en estos años de investigación sobre las fiestas rituales: Agustín Ruiz quien me invitó por primera vez a Cay Cay y a conocer los bailes chinos, el dialogo con él siempre ha sido fructifero. A Rafael Contreras, gran amigo, sin su esfuerzo y ayuda gran parte de esta tesis no se hubiera logrado, sobre todo por la producción documental. A Sebastián Lorenzo, amigo de toda la vida, compañero en muchos viajes y terreno, su dialogo y ayuda también ha sido un aporte en esta investigación y en otras. A Danilo Petrovich, su gran ímpetud y trabajo en terreno ha ayudado a concretar varias de estas ideas.

A toda la comunidad de Cay Cay, al baile chino y sus familias, que sin su confianza, disposición y ayuda este documento jamás hubiera sido posible. A todos y todas, nuestra gratitud y más sincera amistad.

A los distintos Bailes Chinos de la Región de Valparaíso que nos han tratado con cariño y paciencia: Baile de los Hermanos Prado, Baile de La Gruta, Baile del Carmelo, Baile de Granizo, Baile de Pachamamita, Baile de La Cruz de Mayo de Tabolango, Baile de Petorquita, Baile Niño Dios de Las Palmas, Baile de Puchuncaví, Baile de Pucalán, y Baile de Loncura. A todos ellos muchas gracias.

A los distintos alféreces por su total generosidad al permitir registrar sus cantos. Con especial gratitud a Don Avelino Noguera por querer contar y cantar su experiencia y conocimiento. A Johnny Lizama y Juan 'Perico' Cisternas por

compartir sus cantos e historias en bella poesía. A Don Alvaro Herrera por su profundo testimonio acerca de la fe popular. A Jaime Cisternas por su tremenda capacidad de cantar la escena social de la fiesta. A todos los que participan de la fiesta: Don Guido Aly y Mario Muñoz (quienes ya no nos acompañan), Omar Huerta, Rubén Olivares, Juan Bernales y Tito León.

Muchas personas colaboraron desinteresadamente para que esta tesis saliera adelante: Jessica Bruna, Cristián Chamblas, Florencia Muñoz, Diego Artigas, Leonardo Cortés, Mauricio Pineda, Andrés Fortunato, Gerardo Mora, Fernando Venegas, Claudio Mercado, Eugenio de Val, Elizabeth Wenk, alumnas y alumnos de musicología de la PUC, Johanna Villanueva, Mod Thompson. A Don Gilberto Sánchez, Juan Pablo González, Rolf Foerster y Daniel Flores. A Iván Arellano y familia. A Rodrigo, Andrés y Lucho Costa. A Ana, Gustavo y René González. A las personas del CNCA, Edmundo Bustos y Gabriel Saxton. A Romina Irarrázabal del CRCA. A las autoridades de Olmué, Mariana Bustamante y Tomás Aranda.

## **INTRODUCCIÓN**

Cierta experiencia ritual, ha sido, por años, lo que ha cautivado mi mirada. Pues, entonces, de esto trata esta tesis: de lo ritual. Y de cómo nos entendemos con esa experiencia desde un punto de vista etnográfico, histórico y teórico. Qué tipo de discurso es este discurso ritual. Y cómo el discurso se ha referido al ritual. Lo que se quiere hacer es describir tres momentos, tres niveles: la experiencia ritual, el discurso ritual y el discurso sobre lo ritual. Cada uno de estos niveles implica distintos tipos de descripción: audiovisual, etnográfica y antropológica. Además que nos obliga a diferenciar distintos tipos de discursos, figuras del discurso, cuando este trata sobre un objeto en particular.

Hemos elegido esta perspectiva, la de analizar las distintas relaciones que se establecen entre el discurso y lo ritual, pues hay un conjunto no menor de ensayos sobre lo ritual y sobre lo religioso popular que enmarcan esta experiencia ritual como una forma pre-conciente o de alteración de la conciencia y que la obligan a una concepción mágico religioso o mística de esa práctica cultural, un participativismo primitivista que de alguna manera obliga al ritual a quedarse en silencio. Para nosotros el ritual habla mucho, en él hay un habla crítica que reivindica el lugar de la cultura en que ese habla a sido posible.

## **Parte Teórica**

Dos direcciones de gravitación: una en la cual el lenguaje es ‘de situación’, es decir, cuenta con elementos extralingüísticos de complemento (lenguaje práctico); otra, en la cual el lenguaje procura constituir un todo tan cerrado como sea posible, con tendencia a hacerse completo y preciso, a usar palabras-términos y frases-juicios (lenguaje teórico de formulación).

**Círculo de Praga**

## **Introducción**

Enmarcarse dentro de las prácticas de la religiosidad popular y sus ritos nos lleva a un terreno paradójico de la reflexión antropológica, el de tratar de construir una teoría descriptiva acerca de la oralidad. Decimos paradójica, pues el terreno de la escritura, el nuestro, no traduce las técnicas de la palabra hablada de los otros, es más, la traiciona. Son las posibilidades de esa traición o las imposibilidades de una traducción, las que irán marcando este itinerario reflexivo.

La puesta en escena de nuestro análisis crítico lo entendemos como la imposibilidad de fundamentar, y del fundamento, para sostenerse en su propia crítica. Lo que queda no es más que el camino de nuestras propias transgresiones en el orden del pensamiento, tal como nos lo ha enseñado la disciplina. La ur-antropología no será reivindicada.

## Discurso y Ritual: la (im) posible descripción

El movimiento del lenguaje  
es la condición básica de  
su trasgresión<sup>1</sup>.

Prevenir la subversión mediante  
la representación...he aquí  
una de las funciones del rito.<sup>2</sup>

La Historia es la historia de nuestros encuentros con el Otro, de aquel conflicto. Los que parecen encontrarse en un primer momento -para luego olvidarlo por las razones que diremos al final de esta sentencia- son los sistemas simbólicos, grandes sistemas de creencias: el cristianismo y el paganismo. Que al enfrentarse se quiebran, se difieren, se leen en sus fracturas. Siguiendo a Bataille:

La vida humana no comienza más que con la quiebra de tales sistemas.<sup>3</sup>

Sistemas abiertos y articulados, nunca completados, mitos en circulación, reinventados en el rito, que se estructura y des-estructura en acto. Por ello, un sistema entendido como un discurso y sus ritos que lo ponen en práctica. La colonización nos dejó como legado este proceso de quiebre:

Limitémonos a subrayar que la conquista española, concebida en el sentido más lato no sólo acabó en prohibiciones, destrucciones y aboliciones. Tuvo implicaciones menos espectaculares aunque igualmente disolventes en el largo plazo. Implicaciones latentes, mudas,

---

<sup>1</sup> COLODRO, MAX. 2004. *El silencio en la palabra*, pag. 84. Cuarto propio.

<sup>2</sup> AUGE, MARC. 1993. *El Genio de Paganismo*, pag. 337. Muchnik.

<sup>3</sup> BATAILLE, GEORGES. 1987. *La parte maldita*, pag. 42. Icaria.

que adoptaron tanto la forma de la descalificación (de lo oral), de la descontextualización (del lenguaje pictográfico respecto a sus referentes habituales, o de los elementos de este lenguaje respecto a la totalidad que los organizaba), como de la singularización, del encogimiento del campo de las connotaciones o del distanciamiento. Esas inflexiones, esos desplazamientos no fueron juegos mentales o producto de un enfrentamiento abstracto entre grandes entidades que por comodidad llamamos culturas, sino resultados concretos de prácticas tan diversas como la pintura de grifos, la puesta por escrito, el dibujo cartográfico o la creación plástica.<sup>4</sup>

Nosotros queremos dejar en escena los discursos que nacen en el ámbito de lo religioso y que a la vez lo definen, la eficacia de sus elementos, de sus signos y de sus acontecimientos, los de su irrupción. La autoridad del discurso, sus referencias y autorreferencias, su reproducción social, la competencia de sus hablantes, sus desvíos históricos, sus omisiones y exclusiones. No basta una descripción del discurso a partir de los elementos de su estructura, habrá que consagrar además su circulación, la producción y reproducción social de sus signos y palabras, no sólo unos actos de habla sino también sus actos de lectura.

Así entonces, esta tesis no pretende ser una historia de la religión, ni una antropología de lo religioso, ni una antropología teórica (que de a poco vamos a ir denunciando), no busca corresponderse con ninguno ni otros de esos géneros, pues justamente lo que busca es evidenciar todo lo discursivo que hay detrás estos, todo el peso de su textualidad para así desvasijarlos, cada uno, en una serie de transgresiones que ellos mismo tratan de encubrir. Pero entonces debemos cuidarnos de no presentar al discurso como el límite absoluto de esos géneros, como aquella trascendencia que los define, y que a la vez se define a sí mismo como trascendental: la de una escritura exiliada del acontecimiento

---

<sup>4</sup> GRUZINSKI, SERGE. 2007. *La colonización del imaginario*, pag. 76. Fondo de cultura económica.

que narra. Sino que a la vez definir el discurso como acontecimiento en cuanto tal, describible en cuanto hecho.

Será, pues, la estructura y sus transgresiones, los que definirán toda la productividad y maquinaria de un texto y que posibilitará que “enunciados que son diferentes en su forma o están dispersos en el tiempo pueden ser puestos en contactos si se refieren a un mismo objeto”<sup>5</sup>. El viejo juego de lo mismo y lo otro.

El ámbito que abren nuestros discursos y rituales es el de la religiosidad. Largas son las batallas que tratan de definir el ‘hecho religioso’, batallas que no sólo involucran a una “antropología de las religiones” sino también a la mirada misionera colonial y su consecuente evangelización. La diversidad de manifestaciones religiosas pone en jaque el discurso universalista del catolicismo ¿Qué hacer con toda esa materialidad de las creencias religiosas? Y no sólo encontramos diversidad en las manifestaciones sino también en las teorizaciones que hacemos de estas. ¿Cómo conjugar todas estas categorías y discursos sobre lo religioso? No pretendemos hacer una revisión total de las teorías, pero sí saber cuál es el lugar de la religión, el lugar de nuestra mirada y de la mirada que describe o describió el hecho religioso.Cuál es aquella categoría o discurso que desconstruye esa mirada y se desconstruye a la vez así misma.

---

<sup>5</sup> CLARO, ANDRÉS. 1996. *La Inquisición y la Cábala, volumen I*, pag. 21. Lom.

## I. Discursividad

Atendamos a una definición de discurso que da James Clifford –basado en Benveniste- en su artículo sobre la autoridad etnográfica que nos resulta ejemplar dada la heterogeneidad de los elementos que pone en juego:

“El discurso, según la clásica discusión de Emile Benveniste (1971:217-230), es un modo de comunicación en el cual la presencia del sujeto hablante y de la situación inmediata de la comunicación es intrínseca. El discurso está marcado por pronombres (yo, y tu), por indicadores deícticos –este, aquel, ahora, etc.- que señalan la instancia presente del discurso más que algo que se encuentra más allá de él. El discurso no trasciende la ocasión específica en el cual un sujeto se apropia de los recursos del lenguaje para comunicarse dialógicamente.”<sup>6</sup>

Vayamos enumerando los elementos que se nos aparece en esta cita: hay allí un “sujeto hablante”. Tomando en cuenta la decimonónica distinción Sausseriana lengua/habla aquí ya se ha optado por el habla, por el ejercicio efectivo del lenguaje, y no por el sistema como orden lógico-estructural de distinciones, y no es un simple habla el considerado sino que es un “sujeto hablante”. Frente al sistema-lengua, nos coloca un sujeto-habla ¿Qué clase de sujeto será este? Podríamos decir que es el sujeto de la enunciación. Pero el modo de comunicación entablada por el discurso no sólo involucra un “sujeto hablante” sino también una “situación inmediata”, es decir, una referencia, una positividad; todos los aportes son aquí los de una filosofía analítica ligada a una propuesta lógico-formal del lenguaje y se advierte este formalismo, pues la relación comunicacional entre “sujeto hablante” y “situación inmediata” es intrínseca. El sistema de la lengua vuelve a tener un lugar, podríamos decir un

---

<sup>6</sup> CLIFFORD, JAMES, 1991. “Sobre la autoridad etnográfica”, en REYNOSO, CARLOS. *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*, pag. 157. Gedisa.

sujeto, pero ya no el de la enunciación sino como el sujeto del enunciado, el sujeto de la verdad.

Toda una tradición del pensamiento sobre el lenguaje se articula aquí, desde una apuesta por la referencia hasta una concepción performativa del discurso y sus actos de habla.

Pronombres e indicadores deícticos marcan las mismas dos instancias del discurso que hemos enunciado (performativa y referencial). El pronombre Yo nos consagrará una teoría del sujeto como sujeto metafísico (desde la fundación cartesiana del Cogito), como sujeto político (el dominio en que se produce las instancias comunicativas del discurso es un dominio de la autoridad, de una política de autor y un *ejercicio* del poder, pues la eficacia enunciativa del enunciado es un *acto*), y finalmente como sujeto genealógico (toda fundación metafísica del Yo y toda su autoridad política presente en acto no es más que el encubrimiento de una falta y no la realización plena de una identidad.)

La última sentencia de aquella definición (“El discurso no trasciende la ocasión específica en el cual un sujeto se apropia de los recursos del lenguaje para comunicarse dialógicamente”) no sólo reafirma lo que ya hemos dicho acerca del sujeto, la referencia y la enunciación, sino que nos saca de alguna forma, más abajo diremos genealógica, hacia un terreno más antropológico de las instancias del discurso. Su situación dialógica, su comunicación entre sujetos presentes en una ocasión específica, y no trascendente, nos lleva a considerar el discurso como una realización oral, con todo lo específico que ello significa, con todo lo combativo que se nos presenta esta oralidad frente a las instancias escritas del discurso (el libro, el archivo). Aquella situación

comunicacional intrínseca, antes definida, dependerá aquí, entonces, de una tecnología de la palabra.

Cada palabra envuelve determinada concepción del oyente, del fondo perceptivo de éste, el grado de su receptividad, y envuelve una distancia determinada. Todo esto es sumamente importante para comprender la vida histórica de la palabra. La ignorancia de estos momentos y matices conduce a la materialización de la palabra (a la extinción de su dialogalidad natural)<sup>7</sup>.

Una organización social de la escritura diferenciada de una realización ritual de lo oral. Aparece así la ritualidad como una realización efectiva del discurso. El acto de habla como rito.

Reconsideremos todo lo dicho de manera más extensa.

---

<sup>7</sup> BAJTIN, MIJAIL M. 1986. *Problemas literarios y estéticos*, pag 183. Editorial arte y literatura.

## 1. Analiticidad

(Proponer un discurso, en tanto que análisis y método descriptivo de los fenómenos que hemos de enmarcar dentro de lo que se ha nombrado como “religiosidad popular”, nos lleva, antes que todo, a esclarecer la propia escritura del análisis, a dar cuenta de la *analiticidad del análisis* tal como se ha dado en la tradición. Pues son las tradiciones intelectuales mismas las que han conjeturado su propio límite.)

Hay un gesto que ha marcado toda la escena del pensamiento y el lenguaje, y del pensamiento sobre lenguaje, tal como se dio en el siglo pasado y hasta hoy. ¿No es acaso el gesto de una escritura por venir?, como si todo la escena filosófica posterior no será y fue más que el esfuerzo de capturar tal movimiento y su irrupción de haber acontecido. Me refiero al pequeño y poderoso párrafo número 7 del Tractatus Lógico-Philosophicus de Wittgenstein:

- De lo que no se puede hablar hay que callar.

Parágrafo final de un libro que pretendió haber resuelto, en general, los problemas de la filosofía. Tal éxito es finalmente nuestro silencio. La querella analítica del esclarecimiento definitivo del significado tiene cómo soporte un fundacionalismo ontológico que a pesar de todos los esfuerzos no logró erradicarse, como dice Alfred Ayer: el triunfo wittgensteniano de acabar definitivamente con los problemas de la filosofía, tal como lo anuncia en el prólogo del Tractatus, choca insuperablemente contra su propio silencio.

Digresión: ¿No estará definido también el éxito de la antropología en alguna clase de mutismo?

“El joven se mantenía en un silencio obstinado; no me quitaba los ojos de encima ni por un instante. A pesar de estar desfigurado por trazos negros, rojos y azules, a pesar de sus orejas recortadas y la perla que le colgaba de la nariz, era fácil percibir la nobleza y la sensibilidad que animaban aquel rostro. ¡Cómo me percataba de su decisión de no amarme! Podía leer en su corazón la historia de todas las desgracias con que los europeos aplastaron su patria”.<sup>8</sup>

Cita de Chateaubriand, donde evidenciamos todo el romanticismo trágico a que se enfrentó la querrela cristiana-humanista frente a la alteridad radical de los paganismos (del Otro), a la cual el antropólogo Marc Augé agrega:

“El arte, el gesto, la belleza: la palabra silenciosa de los otros. Las relaciones del cristianismo con el paganismo, de Occidente con todos los otros, pasan ante todo por la prueba del silencio y del malentendido: palabra sin eco, gestos sin palabras, comportamientos absurdos, sorpresas, decepciones, rencores, resentimientos. Muchas veces el imperialismo del verbo romperá el silencio: los misioneros tendrán la inteligencia necesaria para querer traducir, traducir a toda costa, la Biblia y el catecismo. Pero esta vez, traducción y traición son una y la misma cosa”<sup>9</sup>.

Segunda disgresión: La religiosidad popular no deberá definirse entonces como aquel discurso que define un tipo específico de identidad y relaciones, sino como aquel que esconde un hiato en su discurrir, un mutismo, una herida en nuestra experiencia histórica. No será el despliegue majestuoso de una identidad, sino la respuesta a una crisis, una imposibilidad necesaria, un desencuentro constitutivo: el de la traducción convertida en traición.

---

<sup>8</sup> CHANTEAUBRIAND, Françoise, “Essai sur les révolutions”, en AUGE, MARC. 1993. *El Genio de Paganismo*, pag. 14. Muchnik.

<sup>9</sup> AUGE, MARC. 1993. *El Genio de Paganismo*, pag. 15. Muchnik. Quizás esta tesis no querrá plantearse más que, y tomando en cuenta el proyecto de Foucault, una Arqueología del Silencio.

Pero volvamos a nuestras disquisiciones filosóficas. Discursividad, en el campo crítico-analítico, es entonces nuestra posibilidad de significar, y es antes que todo, el juego significativo y lógico de esas posibilidades; de dar cuenta de un sistema, de signos, de una estructura y de sus transformaciones, de fórmulas, de representaciones, de sintaxis, de semánticas, de positivities, todo en una estructura que se va desmembrando hasta llegar a sus unidades más básicas.

“La descripción de una estructura no es más que la construcción de un modelo metalingüístico, percibido en su coherencia interna y capaz de informar del funcionamiento, en el seno de la manifestación, del lenguaje que se propone describir.”<sup>10</sup>

Todo el proyecto crítico-analítico, en su parte epistemológica, versa sobre la descripción de la forma del enunciado, lo que Wittgenstein llama la proposición con sentido y del cómo nos representamos tal enunciado en tanto “ley formal de construcción de todas las proposiciones posibles”<sup>11</sup> en el lenguaje, sin considerar el uso particular que hacemos de esos enunciados, el significado de un término quedará esclarecido sólo en relación a la posición sintáctica que ocupa dentro de enunciados más generales. Y en su parte

---

<sup>10</sup> GREIMAS, ALGIRDAS. 1967. “Estructura e Historia”, en *Problemas del Estructuralismo*, en VV.AA., pag. 125. Una correspondencia en el plano antropológico de este proyecto descriptivo lo anuncia Radcliffe-Brown: “La ciencia...no se interesa por lo singular, lo único, sino sólo por lo general, por categorías, por hechos que se repiten... Lo que necesita la ciencia es el registro que adopta una estructura.” Citado en M. Stuchlik, *La vida en mediería*, pag 13. Por otro lado M. Fortes apunta: “Cuando describimos estructuras estamos tratando sobre principios generales, muy alejados de la complicada madeja del comportamiento, los sentimientos, creencias, etc., que constituyen el entramado de la vida social real. Estamos, por así decirlo, en el dominio de la gramática y la sintaxis, no en el de la palabra hablada.” Citado en RUBIO CARRACEDO, JOSE. 1976. Carracedo *Levi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, pag. 58. Istmo.

<sup>11</sup> Afirma Wittgenstein que la “forma general de la proposición” es el único símbolo primitivo que hay en lógica (Cf. Op. Cit. Proposición 5.472, p. 139). La forma general de la proposición –que se obtiene aplicando a las proposiciones elementales la operación lógica de la negación conjunta- es una ley formal de construcción de todas las proposiciones posibles del lenguaje. En Andrea Costa y Silvia Rivera. Implicancias epistemológicas del pensamiento de Wittgenstein. *Revista observaciones filosóficas n°4* disponible en <http://www.observacionesfilosoficas.net>.

ontológica construye finalmente una metafísica de la presencia, la del significado en su acceso directo a través del lenguaje<sup>12</sup> y la posibilidad de los átomos del lenguaje: todo sistema de significación debe ser reducido a sus elementos más simples asignificativos. La esencia de un átomo del lenguaje es su capacidad de relacionarse con otros átomos, pues entonces su esencia no es un problema de definición sino de descripción del conjunto de relaciones que sostiene y en la cual, a la vez, es sostenido. Entonces el límite de la descripción lógica del mundo es la propia metafísica que sostiene el análisis,

“En los tiempos del *Tractatus*, Wittgenstein parece haber sobrevalorado el poder de la lógica para producir conclusiones ontológicas directas. Llegó a la sorprendente conclusión de que los últimos constituyentes del mundo han de ser tales que las proposiciones más simples que se ocupen de ellos tienen que ser todas completamente independientes las unas de las otras ; que no se pueden extraer ninguna conclusión sobre la verdad y falsedad de ninguna de ellas a partir de la verdad y falsedad de cualquiera otra.”<sup>13</sup>

¿Cómo puede, entonces, una metafísica sostener el análisis si lo que se ha pretendido es que la descripción lógica daría todas las coordenadas de lo que acaece? Si el acto de esclarecimiento del significado mediante la descripción lógica de los hechos es exhaustivo, ¿para qué una ontología? ¿Quién sostiene a quien? Será el silencio la que defina en última instancia la opción analítica. ¿Por qué ese silencio en un libro que es la base del positivismo lógico? ¿Por qué esa declaración escrita sobre la imposibilidad del habla? Extraña forma de cerrar, magistralmente, la escritura fundacional de la Filosofía Analítica. Todo el positivismo se valida en esa ausencia de palabra, en un mostrarse, en un aparecer-desaparecer del significante, absoluta presencia

---

<sup>12</sup> “Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?”, FOUCAULT, MICHEL. 1998. *Las Palabras y las Cosas*, pag. 298. Siglo XXI.

<sup>13</sup> STRAWSON, PETER. 1997. *Análisis y Metafísica*, pag. 82. Paidós I.C.E./U.A.B.

del significado (en su huida silenciosa), por ello en Wittgenstein el misticismo colinda con el positivismo, lo que se muestra es tanto Dios, como los Objetos y sus Lógicas. No hay lógica de la lógica, ésta finalmente se muestra, y muestra las posibilidades del mundo. No hay mundo del mundo, el sentido del mundo radica fuera de él, “*en lo más alto*”, pero de ello no se puede hablar, es lo místico, “no *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea”, la descripción del mundo es parte de las posibilidades lógicas de una ciencia, su existencia está fuera de esa posibilidad,

El mundo, vemos que ya no se sostiene, pues aun en el discurso científico está claro que de él no hay el menor atisbo.<sup>14</sup>

Si ha de escribir un libro será de esta forma:

“El mundo tal como lo encontré, debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no,”

qué objetos me son contiguos, qué hechos me son contemporáneos, pues no habrá más que hechos contemporáneos (es una forma de acabar con la historia),

“El presente mismo no es posible más que por la diferencia”.<sup>15</sup>

La estructura del mundo se esclarece en la estructura del lenguaje, y finalmente se esclarecen en los gestos del mostrar y del callar. Sólo gestos y mutismo: ¿Fin del mundo? ¿Comienzo del sujeto metafísico? En mi descripción

---

<sup>14</sup> LACAN, JACQUES. 1992. *Aun*, Seminario 20, pag. 48. Paidós.

<sup>15</sup> WAHL, FRANCOISE., *El estructuralismo en filosofía*, pag. 216, ed. Losada. Y Lévi-Strauss nos recuerda: “Llevado hasta el término, el análisis de los mitos alcanza un nivel donde la historia se anula a sí misma.” LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1997. *El Hombre Desnudo, Mitológicas IV*, pag. 547. Siglo XXI.

he de suprimir los acontecimientos y al individuo, y si puedo decir “*mi* descripción” es porque los límites de mi mundo significan los límites de mi lenguaje. De todas maneras el sujeto, tal como se planteó en los inicios de nuestra modernidad cartesiana, parece quedar intacto:

5.6 Los *límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo.

5.62 Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites *del* lenguaje (*el* lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.

5.621 Mundo y vida son una sola cosa.

5.63 Yo soy mi mundo. (El microcosmos.)

5.631 El sujeto pensante, representante, no existe. Si yo escribiese un libro *EL mundo como yo lo encuentro*, yo debería referirme en él a mí cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente sólo de él no se podría hablar en este Libro.

5.632 El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

5.641 Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico. El yo entra en filosofía por el hecho de que «el mundo es mi mundo».

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo.

Parágrafos de Wittgenstein, ante los cuales Alfred Ayer se pregunta:

“Y ¿qué es este sujeto metafísico? Aquí llegamos a un punto en que no podemos decir nada más.”<sup>16</sup>

A lo que Lacan agrega:

---

<sup>16</sup> AYER, ALFRED. 1986. *La Filosofía del Siglo XX*, pag. 142. Crítica.

Es innegablemente la consecuencia estrictamente determinada de una tentativa de suturar al sujeto de la ciencia, y el último teorema de Gödel muestra que fracasa, lo cual quiere decir que el sujeto en cuestión sigue siendo el correlato de la ciencia, pero un correlato antinómico puesto que la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo.

Los pilares del racionalismo clásico aún siguen íntegros en la propuesta fundacionalista de la filosofía analítica, pues tal sujeto metafísico sigue siendo el correlato de un *cogito*, de un sujeto de la ciencia. ¿Y que queda para nosotros que queremos seguir diciendo y no callar?, la respuesta se elabora desde las mismas posibilidades metodológicas de descripción del lenguaje y que Lacan lo articula como la estrategia de contraponer a aquel *sujeto de la ciencia* un *sujeto de la enunciación*:

El caso de la lingüística es más sutil, puesto que debe integrar la diferencia del enunciado y la enunciación, lo cual es ciertamente la incidencia esta vez del sujeto que habla, en cuanto tal (y no del sujeto de la ciencia). Por eso se va a centrar sobre otra cosa, a saber la batería del significante, cuya prevalencia sobre esos efectos de significación se trata de asegurar. Es también efectivamente por ese lado por donde aparecen las antinomias, que se dosificarán según el extremismo de la posición adoptada en la selección del objeto. Lo que puede decirse es que se va muy lejos en la elaboración de los efectos del lenguaje, puesto que puede construirse en ella una poética que no debe nada a la referencia al espíritu del poeta, como tampoco a su encarnación...

...Prestar mi voz para sostener estas palabras intolerables: "Yo, la verdad, hablo..." va más allá de la alegoría. Quiere decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad, de la única, a saber que no hay metalenguaje (afirmación hecha para situar a todo el lógico positivismo), que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo.

Lacan siguiendo a Benveniste, contrapone al sujeto metafísico clásico el sujeto de la enunciación. Este último se define como el que produce el acto efectivo de la comunicación, produce la realización material del enunciado, pero que a la vez queda atrapado en la red significativa que produce, toda la identidad de su autoría enunciativa se disuelve en una serie de diferencias, queda diferido:

“En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizás durante años, habré de pronunciar aquí, hubiera preferido poder deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible.”<sup>17</sup>

Debemos ir distinguiendo, entonces, el programa de un *análisis de la lengua* del programa de una *descripción del discurso*:

“El problema que plantea el análisis de la lengua –anuncia Foucault- , a propósito de cualquier hecho del discurso, es siempre: ¿según que reglas se ha constituido tal enunciado, y por tanto, según qué reglas podrían construirse otros enunciados semejantes? La descripción del discurso plantea un problema muy distinto: ¿por qué ha aparecido tal enunciado y no otro en su lugar?”<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, MICHEL. 2005. *El Orden del Discurso.*, pag. 11. Tusquet.

<sup>18</sup> VV.AA. 1970. *Análisis de Michel Foucault.*, pag. 233. Tiempo contemporáneo.

Aquella pregunta consagrará un formalismo, ésta una materialidad, prosigue Foucault:

“Antes de enfrentarnos con una ciencia, con novelas, con discursos políticos, con la obra de un autor o inclusive con un libro, el material que se tratará en su neutralidad primera es una población de acontecimientos en el espacio del discurso en general. De esta manera aparece el proyecto de una *descripción pura de los hechos del discurso*”<sup>19</sup>.

Las positividades anuncia el acontecimiento que irrumpe en el discurso, inauguración de un campo genealógico. En Wittgenstein tal irrupción fue consagrada desde el silencio, de ello nada podemos decir.

Hacia el elogio del silencio es entonces como se relega el mito de la presencia plena arrancada a la diferencia y a la violencia del verbo...Apertura violenta... Sin duda es necesario suspender rigurosamente la instancia ética de la violencia –para nosotros ‘lo sagrado’- para repetir la genealogía de la moral.<sup>20</sup>

Debemos plantearnos, entonces, desde otro lugar.

---

<sup>19</sup> Idem, pag. 233.

<sup>20</sup> DERRIDA, JACQUES. 2005. *De la gramatología*, pag. 180. Siglo XXI.

## 2. Positividad

Hemos entonces de plantear un lugar a razón que no sea más que un motivo para olvidarlo, encontrarse con él en una primera instancia y luego dejarlo atrás, como aquella escalera que arrojamos una vez que hemos subido por ella. Nuestra descripción, entonces, nuestra crítica ha de tener un lugar, un espacio lógico que, de a poco, se transformará en nuestro archivo<sup>21</sup>. ¿Cómo entender aquel espacio, cómo construirlo a través de lo que podemos llamar nuestro Complejo Crítico?

“Puede sospecharse que hay regularmente en nuestras sociedades una especie de nivelación entre los discursos: los discursos que <<se dicen>> en el curso de los días y de las conversaciones, y que desaparecen con el acto mismo que los ha pronunciado; y los discursos que están en el origen de cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos, discursos que indefinidamente, más allá de su formulación, *son dichos*, permanecen dichos, y están todavía por decir<sup>22</sup>. Los conocemos en nuestro sistema de cultura: son los textos religiosos o jurídicos, son también esos texto curiosos, cuando se considera su estatuto, y que se llaman <<literarios>>; y también en cierta medida los textos científicos.”<sup>23</sup>

Nuestro propósito será el de presentar el juego de la discursividad en sus positivities, en mostrar el darse efectivo de estos discursos en lo que

---

<sup>21</sup> “Llamaré *archivo* no a la totalidad de los textos que han sido conservados por una civilización, ni al conjunto de las huellas que pudieron salvarse de su desastre, sino al juego de la reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su remanencia y su eclipse, su existencia paradójica de *acontecimientos y cosas*.” VV.AA, *Análisis de Michel Foucault*. 1970, pag. 237. Tiempo contemporáneo

<sup>22</sup> La referencia que hemos hecho al parágrafo 7 del libro de Wittgenstein quiere dar cuenta de estos decires.

<sup>23</sup> FOUCAULT, MICHEL. 2005. *El Orden del Discurso*, pag. 26. Tusquet.

podemos llamar sus <<figuras antropológicas>> tal como se nos presentarán en nuestra crítica.

Lo primero que se nos aparece es la figura del *comentario*: su juego parece inacabable, siempre es el comentario de algún otro comentario, fluctuante en su aparición; figura incesante, mítica en su reelaboración incansable, deja parlotear a una memoria estrictamente adaptada a la verdad de los actos<sup>24</sup>. El comentario es la memoria fecundada por el viento,

“el cabrilleo indefinido de los comentarios es activado desde el interior por el sueño de una repetición enmascarada: en su horizonte, no hay quizás nada más que lo que era su punto de partida, la simple recitación. El comentario conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta: permite decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto el que se diga, y en cierta forma el que se realice. La multiplicidad abierta y el azar son transferidos, por el principio del comentario, de aquello que podría ser dicho, sobre el número, la forma, la máscara, la circunstancia de la repetición. Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno.”<sup>25</sup>

Factualidad pura del decir, orden por discontinuidad y no por equilibrios constantes; desajuste estructural, que no será más que su acontecer radical que permite, finalmente, toda estructuración, por ello cercano al archivo, que es la factualidad pura de la historia.

Así entendido el comentario constriñe la interpretación, quizás la interpretación no sea más que su enmascaramiento, pues el comentario es <<la

---

<sup>24</sup> Ciertamente tiene algo de incontinencia oral, que es la del mito, frente a la continencia escrita de la historia.

<sup>25</sup> FOUCAULT, MICHEL. 2005. *El Orden del Discurso*, pag. 29. Tusquet.

palabra insignificante>>, casi muda<sup>26</sup>, cercano al rumor (el elemento más sutil del aire circundante<sup>27</sup>) que se va complejizando desde dentro, la interpretación no será más que uno de sus efectos, entendida como aquel acontecimiento que retorna al comentario, será entonces su exégesis, pues no todo es igualmente interpretable, la nivelación de los discurso supone la desigualdad de estos:

“Ninguna cultura viva, comprendida la nuestra, se abstiene de comentar, de glosar, de agregar algo a lo que se dice, a la serie continua de sus acciones y de sus gestos. La exégesis es el comentario incesante, y también inmediato, que una cultura se da de su propio simbolismo, de sus prácticas, de todo lo que la constituye como cultura viva. Palabra parasitaria, que aprehende todo lo que puede evocar, la exégesis prolifera desde dentro; es una palabra que alimenta y hace crecer la tradición a la que se liga y de la que extrae su propia sustancia. No hay tradición viva sin el susurro que las exégesis se dan de sí misma y que la habitan, que forman con ella una unidad inescindible... Para que la interpretación se instituya es menester ponerse a discutir la tradición, comenzar a criticarla. Dejando de lado la censura implícita e inconsciente del grupo que rehúsa decir y volver a decir, la distancia crítica no tiene sitio en el orden memorial, en el seno de la tradición de la boca y el oído... Aparece una distancia que es, ya una voluntad de rechazo, ya un sentimiento de ruptura, pero siempre a partir de lo que hace posible la crítica de las historias de la tribu, es decir, la escritura como un sitio diferente desde el cual se habla y desde el cual se escribe el discurso de la tradición.”<sup>28</sup>

Profundo párrafo en el cual el autor frena la voluntad omnicomprendiva de la interpretación y muestra que la distancia crítica que impone no es más que un acto, quizás violento y dominante, del ejercicio de una escritura que se realiza frente al comentario y su exégesis oral.

---

<sup>26</sup> ...de nuevo hemos bordeado el silencio...

<sup>27</sup> Metáfora de Marcel Detienne en *La Invención de la Mitología*. Península.

<sup>28</sup> DETIENNE, MARCEL. 1985. *La Invención de la Mitología*, pag. 89. Península. A lo que Levi-Strauss puede agregar: “Los mitos del grupo no se discuten, se transforman creyendo que se repiten”

“El amo de la interpretación es el amo a secas”.<sup>29</sup>

Concurramos ya a nuestra segunda figura del discurso, la del *autor*. El principio del autor limita el azar de la enunciación por el juego de una identidad que tiene la forma de la individualidad y del yo<sup>30</sup>. El autor proyecta su genio en alguna época a través de la organización de un texto que puede ser adscrito como suyo, es el responsable de la presencia o ausencia de una determinada parte de la historia<sup>31</sup>. Distintos son los autores y la red autorial que ellos instauran, si queremos evaluar de alguna forma las estrategias de la evangelización he aquí unos de sus principales pilares. El más importante es Las Casas y lo que Gruzinski llama la Red Lascasiana, pero también encontramos a Colón y su visión naturalista, a Cortés y su doble esfuerzo mitológico y evangelizador, a los primeros franciscanos y ese primer trabajo etnográfico americanista, Sahagún y su etnolingüística, la retórica de aquellos cronistas, los talleres gráficos de Pedro de Gante, la ideología mestiza de Durán, ya ubicándonos en Perú podemos ver a José de Acosta, su etnografía comparada, la ideología barroca de Francisco de Ávila, las distintas miradas y políticas de los Concilios Limenses con respecto a la evangelización del indio cristiano e idólatra. Esta compleja red autorial dialoga directamente con el poder imperial de España, es su representante, su escritura. Conforman cierta retórica, una teología política, un milenarismo religioso, educan al indio, producen una plástica, una política de la imagen, una astuta urbanidad. Defienden al indio del conquistador a través de la servidumbre de la evangelización. Construyen una ética humanista, misional e imperial.

---

<sup>29</sup> TODOROV, TZVETAN. 2003. *La Conquista de América*, pag. 72. Siglo XXI. Y un poco antes el mismo autor se pregunta: “¿Será que los españoles vencieron a los indios con ayuda de los signos?”, (ídem, pag. 70).

<sup>30</sup> FOUCAULT, MICHEL. 2005. *El Orden del Discurso*, pag. 32. Tusquet.

<sup>31</sup> TODOROV, TZVETAN y DUCROT, OSWALD. 2003. *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, pag. 370. Siglo XXI.

Nuestra tercera figura es la del *Archivo*: Si en el mito *escuchamos* la palabra originaria, en el archivo *leemos* la escritura originaria. El hecho puro de la historia, la escritura de su acontecer radical. Lévi-Strauss dice:

“la virtud de los archivos es la de ponernos en contacto con la pura historicidad... por una parte, constituyen al acontecimiento en su contingencia radical; por otra parte, dan una existencia física de la historia, porque sólo en ellos se supera la contradicción de un pasado remoto y un presente en el que sobrevive. Los archivos son el ser encarnado de lo ‘acontecimentado’.”<sup>32</sup>

Como ya dijimos estas “figuras de antropológicas del discurso” anuncia una desigualdad de estos, sus distintas materialidades. Para entender mejor lo que distingue al archivo de lo que, por dar un ejemplo, puede ser la figura del autor comparemos dos extensos párrafos que revelan cada una de estas estrategias de escritura. Primero observemos una descripción ‘autoral’ del mundo rural azteca que hace el jurista y funcionario real Alonso de Zurita con un entusiasmo humanista y romántico muy cercano a Las Casas:

“Los días que en sus repúblicas trabajan y trabajan es dentro de sus mismos pueblos. El trabajo era y es poco: eran y son bien tratados: no salían ni salen de entre sus casa y de entre sus mujeres e hijos y deudos: comían y comen su ordinario, y a sus horas concertadas, y hacían y hacen las obras de común y con mucho regocijo, porque es gente para poco trabajo cada uno por sí, y juntos hacen algo: seis peones no harán tanto como un español, porque así como es su comida poca, son para poco y su trabajo poco. Sus templos y las casas de los señores y las obras de república siempre se labraron en común, mucha gente con gran alegría unos con otros. Salían de sus casas entrado el día, pasado el frío de la mañana, habiendo comido lo que les bastaba, según su modo y miseria: cada uno trabaja un poco y como podía: no les daban prisa ni los maltrataban sobre ello. Alzaban de obra con tiempo, muy temprano, antes que resfriase la

---

<sup>32</sup> LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1997. *El pensamiento Salvaje*, pag. 351-352. Fondo de cultura económica.

tarde en invierno y en verano, por guardarse de la destemplanza del frío, porque todos en común andaban desnudos o con tan poca ropa que es como si no la trajesen. A cualquiera agua que caía se escondían y esconden y guardan de ella, porque en dándoles, por muy poca que sea, tiemblan de frío, y así andan concertados y consolados. Recóngense a su casa, que como son pequeñitas son muy abrigadas y les sirven de ropa. Tiénenles sus mujeres hecha lumbre y su comida: huelgáanse con ellas y con sus hijos, y jamás se trata entre ellos de paga por esto.”<sup>33</sup>

Rescatemos ahora un documento de archivo que también versa sobre una comunidad rural, pero esta vez del Perú, se trata de un extracto de una causa de idolatría, dentro del contexto de lo que se llamó la Nueva Extirpación de la Idolatría en Perú del siglo XVII, guardada en el Archivo Arzobispal de Lima y rescatada por el antropólogo Pierre Duviols: se trata de la apelación de Don Alfonso Callan Poma, pues ha sido acusado de idólatra (en la localidad de Mangas 1662). El procurador defensor de Don Alfonso quiere poner en entredicho la veracidad de los testimonios de los indios que han acusado a Don Alfonso:

“En esta causa el procurador de los naturales protesta que todos los testigos que han declarado contra don Alonso han mentido y que lo han acusado por malicia, que en general los indios lo que querían mal <<por berle estar amigo de los españoles>> y porque la mayor parte de ellos querían vengarse de él con el pretexto de las idolatrías. Viene a continuación la lista de los agravios que le reprochan, con los motivos que tiene cada uno para vengarse de él. Violante Quillay le quería mal porque la <<hiso asotar muchas veces porque a más de veinte años esta amancebada con Hernando Libiac>>. Isabel Santa porque <<le dio palos con la vara que traya porque le perdió el respecto y porque quitaba el agua de las chacaras>>; Pedro Rimay Chagua le tiene odio y mala voluntad porque <<le han apresado la paga de una deuda que le debia y otras

---

<sup>33</sup> ZURITA, ALONSO DE. *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* (escrito entre 1566 y 1570), citado en KEEN, BENJAMIN. 1984. *La Imagen Azteca*, pag. 113. Fondo de cultura económica. Sobre Zorita en el mismo libro, pag. 109-113.

faltas de ganado siendo el pastor de mi parte>>; es decir, de don Alonso; <<Ana [...] es una yndia bieja decrepita que molestada y afligida con la larga prisión de quatro o cinco meses con amensas del bisitador dixo lo que no sauia contra mi parte, presumiendo que desta suerte le soltaria como lo declarara la dicha yndia y porque la a castigado debersas beces por faltar a doctrina y a misa públicamente y a Simon Raurra su hermano con que es grande la enmiga que a mi parte tiene>>; <<Sebastian Julca porque le hizo quitar mi parte el oficio de sacristan por su mal proceder>>; <<Maria Ramires mestiza sus hermanos son capitales enemigos de mi parte porque saco prohibición para hecharles del pueblo por mestisos perjudiciales. Antonio de Mendoza quiere mal a mi parte porque le castigo como cacique y le hizo pagar los daños que hasian sus mulos en las chacaras de los yndios; Maria Caia soltera porque la hizo castigar por que acudiese a la doctrina y por amancebada>>; <<Gracia Rosa le tiene mala voluntad a mi parte porque la castigo en publico por falta de tributos>>; <<Juan de la Cruz porque no acudio a covrir un altar y arcos el dia de Corpus, y asi a todas sus deposiciones no se debe nadie dar fe ni credito y los tacho y los contradigo>>.<sup>34</sup>

Mientras el primer texto consagra un mundo, una concepción general de mundo: la de los aztecas, en esa gran comunión descrita entre trabajo y naturaleza. El segundo da una fría mirada a seres desprovistos de gloria, y que más bien, están llenos de patéticas envidias y rencillas, es la “antigua ruta de los hombres infames”<sup>35</sup>, consagrados, no ya, desde el sacrificio sino desde el archivo, son hombres y mujeres

“que no estuviesen dotado de ninguna de esas grandezas instituidas y valoradas – nacimiento, fortuna, santidad, heroísmo o genialidad-, que perteneciesen a esos millones de existencias destinadas a no dejar rastros, que en sus desgracias, en sus pasiones, en sus

---

<sup>34</sup> DUVIOLS, PIERRE. 2003. *Procesos y Visitas de Idolatrias (Cajatambo, Siglo XVII)*, pag. 130-131, IFEA-PUC Perú, Fondo editorial.

<sup>35</sup> Interesante sería provocar una comparación metodológica, es decir, según las potencialidades de descripción, que nos brindan los libros “La antigua ruta de los hombres perversos” de R. Girard y “La vida de los hombres infames” de M. Foucault.

amores y en sus odios hubiese un tono gris y ordinario frente a lo que generalmente se considera digno de ser narrado<sup>36</sup>.”

Mientras que el texto de Zorita apuesta a la reivindicación lascasiana de una construcción del hombre natural, desde un orden jurídico (de hecho, uno de los objetivos del cronista es mostrar las complejidades y desarrollos de la institución tributaria y laboral de los aztecas). El relato proporcionado por el archivo nos ubica, ya, en lo que se ha llamado la caída del hombre natural, y es que cualquier autonomía del discurso jurídico ha quedado desplazada en la medida que el imperio colonial español construye su gloria burocrática. El vocabulario es menos jurídico y cada vez más policial. Son las micro-estrategias del poder las que moldean a los nuevos personajes sociales. Triunfo del archivo:

“Tomistas, lascasianas, neoplatónicas, las redes del siglo XVI eran ante todo renacentistas, y por ello copiadas de lo antiguo: se referían al pasado prehispánico. Estas nuevas idolatrías [la del archivo] se perciben esencialmente a través de la experiencia directa del observador y en el marco prosaico, por no decir policiaco, de una extirpación de las creencias indígenas. El aparato erudito, abrumador en Las Casas, desaparece aquí... se acabaron, pues, las oleadas de erudición, los grandes frescos americanos, el enfoque panorámico, ‘hollywoodense’, de culturas suntuosas sobre un fondo de ‘torres’ deslumbrantes, de soles de oro y de cadáveres ensangrentados. Se acabaron también los cuadros retocados, arreglados y aun embellecidos que pintaban Durán, Molina, Alva Ixtlixóchitl o Garcilazo. En vez de ello, tenemos el cuadro apagado de la represión episódica, localizada, curiosa del menor gesto, preocupadas por las prácticas discretas, anodinas, pero de una insignificancia engañosa. Se acabaron los teóricos de la sociedad y de la religión de ambiciones desmedidas, de pretensiones universales. Llegó la era de los extirpadores, de los inquisidores de indios, cazadores de supersticiones que se limitan

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, MICHEL. 1996. *La Vida de los Hombres Infames*, pag. 124. Altamira

a filtrar sus provincias... Un aire de interrogatorio policíaco, una curiosidad siempre alerta sustituyen a la seguridad imperturbable y el rigor de los análisis lascasianos y hasta la serenidad luminosa de Garcilazo. Perdemos en erudición y aparente claridad lo que ganamos en agudeza de la mirada, en afán maniaco a veces por el detalle.”<sup>37</sup>

Hasta aquí esta política antropológica del discurso. Que si propusimos estas figuras es porque nos ayudarán a reunir y describir una serie diseminada de texto que nos hemos encontrados en nuestras disquisiciones sobre la religiosidad popular. Es un método para la dispersión del discurso, para establecer sus heterogeneidades constitutivas. Pero no todo queda concluido desde estas positivities, más bien nos obligaremos a avanzar hacia cierta negatividad constitutiva, hacia algún ámbito que no permita su cierre definitivo, tal como Wittgenstein arremetió en su ascenso hacia lo inefable. El orden crítico que hemos propuesto oculta cierto ámbito social que lo define por el ejercicio mismo de ese ocultamiento, ejercicio que posibilita esa crítica colocándola frente a sus propios límites.

El análisis lógico del lenguaje permite constatar su propia limitación ya que en su camino se ve obligado a reconocer al fin que todo intento por precisar las reglas que explican los pasos y las implicaciones generativas de un uso lingüístico, *oculta niveles inviolables*, que no pueden ser analizados desde una lógica puramente formal.<sup>38</sup>

Salimos entonces de la crítica y entramos a un cuadro genealógico. Dejemos entonces aquellas positivities y definamos una negatividad.

---

<sup>37</sup> BERNAND, CARMEN y GRUZINSKI, SERGE. 1992. *De la idolatría.*, pag. 130-131. Fondo de cultura económica.

<sup>38</sup> COLODRO, MAX. 2004. *El silencio en la palabra*, pag. 63. Cuarto propio.

### 3. Negatividad

A poco andar entre estudios y etnografías sobre la religiosidad nos damos cuenta que, a pesar de las múltiples variantes de los enfoques que presentan, todos parecen enfrentarse a una misma experiencia que no logran domesticar completamente. Y, no es que tal experiencia se muestre como un muro insoportable, más bien, aparece siempre precaria, pobre, derrotada.

Se trataría entonces de una negatividad tan negativa que ni siquiera se le podría llamar así... confesar la negatividad en silencio es acceder a una disociación de tipo no clásico entre pensamiento y lenguaje.<sup>39</sup>

Es quizás este estado de excepción el que ha permitido de alguna manera su sobrevivencia y que a la vez define a aquellos discursos que la constriñen. Nos referimos a la experiencia de la oralidad que por doquier irrumpen en nuestros textos y prácticas. Revindiquémosla.

La tradición de la filosofía del lenguaje tiene un recorrido doble, una polaridad constitutiva, enunciado en nuestro exergo:

Dos direcciones de gravitación: una en la cual el lenguaje es 'de situación', es decir, cuenta con elementos extralingüísticos de complemento (lenguaje práctico); otra, en la cual el lenguaje procura constituir un todo tan cerrado como sea posible, con tendencia a hacerse completo y preciso, a usar palabras-términos y frases-juicios (lenguaje teórico de formulación).<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> DERRIDA, JACQUES. 1998. *La escritura y la diferencia.*, pag. 51, Anthropos. Sobre la confesión en silencio ver BAEZA, RENÉ. 2001. *Resistencias.*, pag. 68. Cuarto Propio

<sup>40</sup> Circulo Lingüístico de Praga, citado en TODOROV, TZVETAN y DUCROT, OSWALD. 2003. *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, pag. 367. Siglo XXI.

Como ya hemos visto, uno de sus pilares es la posición analítica del lenguaje que forjó un formalismo fundacionalista del significado, la verdad de éste depende de sus relaciones estructurales dentro del conjunto de enunciados, y además, esto permite afirmar que la única función del lenguaje es la de descripción de los enunciados formales. Frente a este recorrido surge una filosofía del lenguaje más pragmática, interesada en el proceso mismo de la comunicación, aquí se postula que, con el lenguaje, también podemos realizar cosas, son actos, no meras posibilidades lógicas de descripción, lo importante para descifrar el significado de los términos enunciados son las competencias del hablante y del oyente, junto al contexto en que esta comunicación tiene efecto. Ahora no sólo el enunciado corrobora el significado de los términos lingüísticos sino también el hecho de la enunciación, esta última definida como

Las marcas dejadas en el interior de un mensaje lingüístico por el contexto en el cual se produjo: las personas que habla, el tiempo y el lugar de esa palabra. Eso permitía anclar la gramática a la vida.<sup>41</sup>

Vida definida por la experiencia de la oralidad. El significado, aquí, parece depender del hecho de estar frente al otro y de su presencia y del desciframiento contextual, y no formal, de tal momento. El referente es el propio hecho de estar comunicando algo a alguien y el orden de los objetos dependerá de ese ejercicio de comunicación y, ya no, de una presuposición formal y lógica. La oralidad de nuestra experiencia cognitiva ha expandido nuestra apuesta formal a un acto comunicativo, esto es, a un acontecimiento no discursivo. La filosofía dejaría la puerta abierta, dado que ya no pretenderá una formulación fundacional del significado, a una ciencia que logrará dar cuenta de los actos de comunicación, es lo que se ha llamado la naturalización de la filosofía. Así los

---

<sup>41</sup> TODOROV, TZVETAN. 2003. *Deberes & Delicias*, pag. 59. Fondo de cultura económica.

filósofos, en su mayoría, se han dirigido hacia las ciencias cognitivas, nosotros nos dirigiremos hacia una antropología de la comunicación, con especial atención al ámbito de la oralidad.

Una antropología de la oralidad se fijará, entonces, en tal acto comunicativo como mero acontecimiento, como mero ejercicio material de la voz, que es siempre fuga<sup>42</sup>, pues el contexto siempre estará, en algún grado, indeterminado. No habrá que engañarse entonces, ya que el referente, que en la versión analítica es postulado como la presencia metafísica de los átomos del lenguaje, posibilidad última del análisis, ahora se encuentra definida por un contexto de opacidad que rodea al hablante y al oyente. Por ello, que la presencia corporal de los sujetos no nos obligue a una metafísica transparente. El hecho del discurso, su acontecer, en tanto que voz, se nos aparece más radical, contingente y fragmentario que los cuerpos presentes:

¿Podría hablarse de enunciado si no lo hubiese articulado una voz, si en una superficie no se inscribiesen sus signos, si no hubiese tomado cuerpo en un elemento sensible y si no hubiese dejado rastro-siquiera por unos instantes- en una memoria o en un espacio? ¿Podría hablarse de un enunciado como una figura ideal y silenciosa? El enunciado se da siempre a través de un espesor material, incluso disimulado, incluso si, apenas aparecido, está condenado a desvanecerse.<sup>43</sup>

Pero el discurrir incesante, sin centro de esta voz-acontecimiento, material e incorporeal, siempre va exigir una inscripción, su presencia no es más que este juego, acaso ritual, de inscribirla en un espacio ya sea por medio de una escritura, de unos cuerpos o de una geografía.

---

<sup>42</sup> Ver anexo II

<sup>43</sup> FOUCAULT, MICHEL. 1991. *La Arqueología del Saber*, pag. 167. Siglo XXI.

El formalismo del lenguaje a acabado ahí donde comienza una oralidad constitutiva, pero debemos advertir que una reducción metafísica fundacional de la presencia del significado también debe cesar. La oralidad está desde ya siempre inscrita, pero esa inscripción no es más que su huella, toda la positividad que puede definir, no es más que el efecto de haber dejado esa marca fugaz en su tránsito, en su acontecer radical.

¿De qué ha servido haber desarrollado esta negatividad? Primero, de desembarcarnos de un tipo de metafísica muy pesada y que sólo nos conducía al silencio. Para superarla postulamos que es posible entender al lenguaje como acto, como acontecer, pero este acontecer no debería llevarnos más a postulados metafísicos tal como los que estábamos tratando de evitar. La oralidad no es ningún tipo de experiencia originaria, ni fundacional, sino el efecto de su propia inscripción, de su propia ausencia, dada su radical materialidad.<sup>44</sup> Inscripción que hemos de definir, desde ahora, como ritual. Por ello la antropología tiene un papel en estas divagaciones filosóficas que buscan en las ciencias, y ya no en la metafísica, las posibles definiciones de la experiencia del lenguaje:

“El problema es colocarse en un punto tal que no se deje perder nada de parte de uno y de otro, de procurar los medios de un perpetuo ir y venir entre la anécdota y la filosofía.”<sup>45</sup>

Para Merleau-Ponty la ciencia y la filosofía tienen una relación de coexistencia:

---

<sup>44</sup> Un buen ejemplo de esto es la caracterización de lo que Lévi-Strauss llamó “el pensamiento salvaje”, pues, y en esto seguimos a Havelock: “Lo que investigaba Lévi-Strauss no era *El pensamiento salvaje* sino *el pensamiento oral*”. HAVELOCK, ERIC. La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna, en OLSON, DAVID y TORRANCE, NANCY (ed.) *Cultura escrita y oralidad*. 1998, pag.37.Gedisa.

<sup>45</sup> LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1976. *Elogio de la antropología.*, pag. 107. Caldén

¿Le es posible a la ciencia hacer de sí misma el objeto de su investigación, examinar sus propios fundamentos?...

“No debemos decir simplemente que la filosofía es compatible con la sociología, sino que le es necesaria para recordarle constantemente su tarea... El renunciar a la filosofía sistemática como mecanismo explicativo no supone reducir a la filosofía a la categoría de ayudante propagandístico al servicio del conocimiento objetivo, pues ésta tiene una dimensión propia, la dimensión de la coexistencia”<sup>46</sup>. Y si bien esta filosofía es, como Lévi-Strauss dice del ritual “un juego complicado y en su esencia irracional”, esto se debe a que pretende captar la contradicción, reprimida necesariamente por la ciencia, que supone la co-existencia de la vida y del pensamiento...la filosofía toca recordar a la ciencia la presencia de esta contradicción, señalando sus manifestaciones en el centro mismo de la ciencia –por ejemplo, en la coexistencia de significado y significante, o en la naturaleza de la diacronía tal como se manifiesta en la expresión creativa. De la misma manera que no puede el lingüista, al hablar, reemplazar el “trabajo silencioso del cuerpo” que hace posible el lenguaje por su propio conocimiento objetivo de éste, así también el científico vive, ama y muere siempre dentro de la red de sistemas significativos que no tienen su origen en la contemplación racional que él tiene del mundo, sino en otro lugar, en lo que habla a través de él, en el hecho de que él esté en el mundo.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Merleau-Ponty en MEMPHAM, JOHN. 1976. Las ciencias estructuralistas y la filosofía, en ROBEY, DAVID (ed.). 1976. *Introducción al estructuralismo*, pag. 191. Alianza.

<sup>47</sup> MEMPHAM, JOHN. 1976. Las ciencias estructuralistas y la filosofía, en DAVID ROBEY (ed.), *Introducción al estructuralismo*, pag. 191. Alianza..

## II. Ritualidad

Obliguémonos a re-comenzar desde otra escena. Fuera del discurso. Es decir, desde ahora no todo es del orden del discurso y de su analiticidad, este puede ser definido desde su exterioridad. Para ello proponemos situarnos en el lugar del rito. Rito y discurso son dos ámbitos de lo social que no se complementan mutuamente, que si los encontramos juntos es porque se difieren. No consagran ni un significado ni un ethos. Eso sí, operativizan una serie de representaciones, conforman un dispositivo.

Victor Turner es sus reflexiones sobre el ritual de los ndembu justamente opone lo que parece la consagración de un discurso frente a los elementos de un ritual. Tal discurso trata sobre el mismo ritual que lo difiere y lo fractura, ritual que muestra las distintas posiciones en que se encuentran los sujetos en la conformación de su comunidad, posiciones que entran en conflicto por las mismas distancias y roces que pone en juego. Si tal discurso e interpretaciones aparecen desde el seno de lo ritual, éste siempre asegura una exterioridad con respecto a aquel:

“las interpretaciones indígenas del simbolismo (del ritual) del árbol de la leche, parecen indicar que no hay incompatibilidad ni conflicto entre las personas y los grupos a que se refiere. Y sin embargo son justamente esas personas los que representan mímicamente sus conflictos al pie del árbol de la leche”<sup>48</sup>.

Veamos cómo describe Turner este proceso. Lo primero que anuncia el autor es que una gran parte de su esfuerzo etnográfico fue reunir una gran cantidad de material exegético que los propios ndembus, tanto expertos en

---

<sup>48</sup>TURNER, VICTOR. 1999. *La Selva de los Símbolos*, pag. 30. Siglo XXI

religión como simples fieles, conferían sobre sus propios rituales. Da un ejemplo. Se trata de un ritual de pubertad de las muchachas ndembu, el *nkang'a* que se realiza siempre ante el árbol *mudyi*, que Turner llama el 'árbol de la leche', pues este exuda una resina blanca y lechosa desde su corteza. Ante la interrogante del antropólogo de cuál es la importancia del árbol un experto varón en religión ndembu contesta:

“el árbol de la leche es el lugar de todas las madres del linaje (*ivumu*, literalmente matriz o estómago). Representa a la antepasada de mujeres y hombres. El árbol de la leche es donde durmió nuestra antepasada cuando fue iniciada. Una antepasada después de otra durmió aquí hasta nuestra abuela, hasta nuestra madre, hasta nosotros mismos los hijos. Este es lugar de nuestra costumbre tribal, donde empezamos incluso nosotros los hombres, porque a los hombres se les hace la circuncisión bajo un árbol de la leche.”<sup>49</sup>,

desde ya esta este discurso consagra un principio de suma importancia para la sociedad ndembu:

“El principio de la matrilinealidad piedra angular de la organización social ndembu, como un elemento de la estructura semántica del árbol de la leche, simboliza en sí mismo el sistema total de las interrelaciones entre los grupos y las personas que componen la sociedad ndembu. Algunos de los sentidos de los símbolos más importantes pueden ser ellos mismo símbolos, cada uno con su propio sistema de sentidos. Así, al más elevado nivel de abstracción, el árbol de la leche está por la unidad y continuidad de la sociedad ndembu. Hombres y mujeres son componentes de ese continuo espacio-temporal. Tal vez por eso un ndembu, instruido, tratando de extender un puente entre nuestras dos culturas, me explicaba que el árbol de la leche era

---

<sup>49</sup> TURNER, VICTOR. 1999. *La Selva de los Símbolos*, pag. 23. Siglo XXI.

como la bandera británica que ondeaba sobre los edificios de la administración. «El *mudyi* es nuestra bandera >>, me dijo”<sup>50</sup>.

Continúa Turner:

“En todos los sentidos hasta aquí descrito, el árbol de la leche representa los aspectos armoniosos, benevolentes de la vida doméstica y tribal”.

Sin embargo, el etnógrafo nos obliga a salirnos de ese estadio funcionalista del discurso y de las interpretaciones, para colocarnos en los diversos desajustes que la perspectiva estructural nos puede describir:

“Es evidente que el árbol de la leche representa aspectos de diferenciación e incluso de oposición social entre los componentes de esa misma sociedad a la que idealmente se supone que simboliza como un todo armonioso... El árbol de la leche no es sólo la «la bandera de los ndembu»: en las primeras fases del *nkang'a* es más específicamente la bandera de las mujeres ndembu. En esa situación hace más que dotar de un centro a la exclusividad de las mujeres: las moviliza en oposición a los hombres, pues las mujeres entonan cantos en los que se mofan de los hombres y durante cierto tiempo no les dejan que dancen en su mismo círculo. Por tanto, si hemos de tomar en cuenta el aspecto operacional de ese simbolismo que es el árbol de la leche, considerando no sólo lo que los ndembu dicen sobre él, sino también lo que hacen con él en su sentido, tendremos que conceder que distingue a las mujeres como categoría social e indica su solidaridad.”<sup>51</sup>

Pero las mujeres como categoría social unitaria y solidaria también queda desajusta si nos fijamos en como tal rito opone a las novicias que se inician frente las mujeres adultas, así entonces, el árbol de la leche expresa

---

<sup>50</sup> Idem, pag. 24.

<sup>51</sup> TURNER, VICTOR. 1999. *La Selva de los Símbolos*, pag. 24-25. Siglo XXI

el conflicto entre la muchacha y la comunidad moral de las mujeres adultas en la que ella va a entrar.<sup>52</sup>

Aún más, el rito *nkang'a* es el escenario de otro conflicto, el de la madre de la novicia y el grupo de mujeres, que termina por revelar una contradicción más profunda en el funcionamiento de la sociedad ndembu: el conflicto que hay entre los principios de virilocalidad (la mujer recién casada se va a vivir, trabajar y procrear a la localidad de quien es su marido) y la matrilinealidad.

“A esta altura resultará evidente que existen considerables discrepancias entre las interpretaciones que del árbol de la leche ofrecen los informantes y la conducta que exhiben los ndembu en situaciones dominadas por el simbolismo del árbol de la leche. Por ejemplo, se nos dice que el árbol de la leche representa el estrecho vínculo entre la madre y la hija, pero en realidad separa a la hija de la madre. Se nos dice también que el árbol de la leche está por la unidad de la sociedad ndembu, pero en la práctica nos encontramos con que separa a las mujeres de los hombres, a una categoría y grupos de mujeres de otra categoría y otros grupos. ¿Cómo hay que explicar esas contradicciones entre los principios y la práctica?”

pronto derivará esto en cuestiones epistemológicas:

“¿Cómo puede el antropólogo social justificar su pretensión de ser capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad, más profunda y más comprensivamente que los propios actores? –se pregunta Turner. Cada participante en el ritual lo contempla desde su peculiar ángulo de visión. Tiene <<su propia perspectiva estructural>>. Su visión está limitada por el hecho de que él ocupa una posición particular, o incluso un conjunto de posiciones situacionalmente conflictivas, tanto en la estructura persistente en la sociedad, tanto en la estructura persistente de

---

<sup>52</sup> Idem, pag. 26.

su sociedad, como en la estructura de roles del ritual en cuestión.... Así, en el ritual *nkang'a*, cada persona o cada grupo de persona ve en el árbol de la leche en los sucesivos contextos de acción como si sólo representara sus propios intereses y valores específicos en esos momentos. En cambio, el antropólogo, que previamente ha hecho un análisis estructural de la sociedad ndembu, que ha aislado los principios de su organización, que ha distinguido sus grupos y sus relaciones, no tiene prejuicios particulares y puede observar las interconexiones y los conflictos reales entre personas y grupos, y la medida que reciben representación ritual. Aquello que para un actor que desempeña un rol específico parece insignificante, puede resultar altamente significativo para un observador y analista del sistema total".<sup>53</sup>

La caracterización de este "perspectivismo estructural" lo vemos también en un artículo clásico de Lévi-Strauss sobre las sociedades dualista, en él el antropólogo francés da a conocer las distintas descripciones que dan los miembros de una misma comunidad winnébago sobre la forma de distribución espacial de su aldea. Tales descripciones van a depender de la posición social que tenga ese miembro dentro de su comunidad. Para unos, el modelo de la aldea será circular y dividida en mitades, para otros, también será circular, pero concéntrica.

Así, pues, para algunos indígenas, la aldea tenía forma circular y las chozas estaban distribuidas en toda la extensión del círculo dividido en dos mitades. Para los otros, se trataba igualmente de una aldea circular dividida en dos partes, pero con dos diferencias capitales: en lugar de un diámetro que determina dos semicírculos, un círculo pequeño inscripto en uno mayor, y en lugar de una división propia de la aldea aglomerada, el círculo inscripto opone el conjunto de las chozas al terreno roturado, el cual a su vez se opone a la selva que rodea el conjunto... las formas descritas no se refieren obligatoriamente a dos disposiciones distintas. Pueden corresponder también a dos modos de describir una organización demasiado compleja para

---

<sup>53</sup> TURNER, VICTOR. 1999. *La Selva de los Símbolos*, pag. 30. Siglo XXI.

formalizarla mediante un único modelo, de tal manera que, de acuerdo con su posición en la estructura social, los miembros de cada mitad tenderían a conceptualizarla ya de un modo, ya de otro. Porque aun en un tipo de estructura social simétrica (al menos en apariencia) como la organización dualista, la relación entre las mitades no es nunca estática, ni tan recíproca como podríamos inclinarnos a representarla.<sup>54</sup>

Desde esta perspectiva el desajuste de los modelos descriptivos, tanto para el ritual ndembu como para la aldea winnébago, no nos llevará a una propuesta constructivista-idealista, como se nos presenta, por ejemplo, en la teoría sistémica luhmaniana, sino más bien como una propuesta constructivista-materialista, esto nos lleva a advertir que muchos de esos términos que los antropólogos solemos ocupar tales como <<mundo>>, <<cultura>>, <<sociedad>>, etc. no se deben consagrar en una semantización casi sagrada, sino en una propuesta sintáctica de las distintas miradas y posiciones que los sujetos van dando de sí mismos y de los otros.

Del mundo no puede decirse pura y sencillamente que es: es con la forma de una asimetría primera, que se manifiesta diversamente según la posición que se adopte para aprenderla: entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra, la tierra firme y el agua, lo cerca y lo lejos, la izquierda y la derecha, el macho y la hembra, etc. Inherente a lo real, esta disparidad pone en marcha la especulación mítica, pero porque condiciona, aún más acá del pensamiento, la existencia de todo objeto de pensamiento<sup>55</sup>

El desajuste del orden simbólico estará definido, entonces, por la propia materialidad de su constitución (lo que Lacan llama lo Real y Laclau Antagonista), el hecho social total siempre será descrito en su fragmentación.

---

<sup>54</sup> LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1970. *Antropología Estructural*, Cap. VIII, pag. 121. Eudeba.

<sup>55</sup> LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1997. *El hombre desnudo*, pag. 544. Siglo XXI.

Por ello la importancia que Turner da a lo insignificante, pues, en el proceso de fragmentación estructural que hacemos del orden simbólico, aquello que es insignificante para unos, puede ser muy significativo para otros. Recordemos que la fórmula canónica propuesta por Lévi-Strauss para el estudio de los mitos es justamente una forma de ordenar y deducir categorías relacionando aquello que en algún momento es significativo con aquello que no lo es y que puede serlo si lo encontramos en otro orden discursivo. Recordemos, además, que lo insignificante aparece también en nuestras figuras antropológicas del discurso, a través de la caracterización que hemos hecho del comentario. E incluso la oralidad, que siempre aparece como aquello que es insignificante para la escritura, sobretodo para la alfabética, pues esta pretende ser su traducción más directa y completa, definirá desde su precariedad e insignificancia los límites de las positivities y nos ayudará a definir, finalmente, aquella negatividad constitutiva del discurso y lo social, que es el paso ulterior de nuestra crítica: la posibilidad de su propia genealogía.

¿Qué tipo de representación nos permite, entonces, el rito? Primero, permite plantear una exterioridad al discurso, el discurso define una serie de prácticas que no son en sí mismas discursivas. Esto permite ampliar las posibilidades metodológicas de la descripción, ésta no se va a definir solamente como la forma general del enunciado o como la ley categorial de una serie de transformaciones lingüísticas, sino como un dispositivo descriptivo de una serie de acontecimientos que irrumpen *en* el discurso desde su exterior, aunque también definiendo reglas, convenciones y eficacias. La posibilidad de reducción de un discurso no se realizará atendiendo únicamente a su estado de ley, siempre definido universalmente, a lo que se puede llamar su estado de *naturaleza*, sino también reduciéndolo al acontecimiento que lo hizo aparecer, definido siempre contingentemente, ubicándonos ya en el lugar de la *cultura*. Naturaleza y cultura, siguiendo la clásica distinción lévistruassiana, son las dos

formas metodológicas de reducción del discurso, que tienen sus analogías en las operaciones paradigmáticas y sintagmáticas respectivamente:

Las operaciones de la sensibilidad tienen ya un aspecto intelectual, y los datos externos de orden geológico, botánico, zoológico, etc., jamás son aprehendidos intuitivamente en sí mismos, sino bajo la forma de un *texto*, elaborado por la acción conjunta de los órganos de los sentidos y del entendimiento. Ahora bien, esta elaboración se produce simultáneamente en dos direcciones divergentes: por descomposición progresiva del sintagma y por generalización creciente del paradigma. La primera corresponde a un eje que podríamos llamar metonímico, sustituye a cada totalidad relativa por las partes que en él discierne y trata cada una de esas partes como totalidades relativas de rango subordinado sobre las cuales ejerce el mismo trabajo de descomposición. Así, detrás de cada pareja de oposición primaria aparecen parejas secundarias, terciarias detrás de éstas y así sucesivamente hasta que el análisis llega a esas operaciones infinitesimales en las que se complace el discurso ritual. El otro eje, que es propiamente el del mito, es más bien de tipo metafórico; subsume las individualidades en el paradigma, amplía y empobrece a la vez los datos concretos imponiéndoles el franquear, uno tras otro, los umbrales discontinuos que separan el orden empírico del orden simbólico.<sup>56</sup>

A pesar que la operación ritual responde a una fragmentación infinitesimal y repetitiva del discurso, en esta caracterización, Lévi-Strauss, aun no describe la práctica ritual como un hecho exterior al discurso, pues estas operaciones aún se definen por el deseo de un *discurso ritual*. Debemos llevar, entonces, aquel eje sintagmático-metonímico que definen al rito y a su discurso hacia una descripción que caracterice su exterioridad discursiva, su negatividad constitutiva, hacia algo externo a él que a la vez lo caracteriza incluso como una operación intrínseca (sintagmática). Como si la propia fragmentación minuciosa, en una entrópica exacerbación de sus excesos, que son las del significante del

---

<sup>56</sup> LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1997. *El hombre desnudo*, pag. 613. Siglo XXI.

discurso ritual, los condujera a su colapso exterior, los enfrentara al hecho que no es más que puro y radical acontecimiento. En este punto ya no proponemos un silencio, es más, deberíamos especificar una nueva definición de discurso, Laclau dice:

El discurso no es lingüístico sino previo a la distinción lingüístico y lo extra-lingüístico. Si estoy construyendo una pared y digo a alguien "dame un ladrillo" y luego lo pongo en la pared, mi primer acto es lingüístico en tanto el segundo es un comportamiento, pero es fácil percibir que los dos están conectados como parte de una operación total que es la construcción de una pared. Este momento relacional de la operación total no puede ser ni lingüístico ni extra-lingüístico, ya que incluye acciones de ambos tipos...Es esta instancia de fundamento a lo que llamamos "discurso", que es por tanto *co-terminous* con lo "social"...No se trata que la realidad sea "lenguaje" sino de que la formalización creciente del sistema lingüístico condujo a la definición de un conjunto de lógicas relacionales que no caracterizan solamente a lo lingüístico en un sentido restringido. Poner un ladrillo en la pared no es un hecho lingüístico, pero su relación con el acto lingüístico de haber pedido el ladrillo previamente, es una relación discursiva precisa: una relación de secuencias sintagmáticas entre dos actos.<sup>57</sup>

¿Qué tipo de caracterización metodológica nos propone el mismo Lévi-Strauss para el rito, en tanto representación cultural y contingente del discurso, esto según la distinción que hemos dado entre naturaleza y cultura, y, además, como acto sintagmático lingüístico y a la vez extra-lingüístico, según esta cita de Laclau? La descripción de un ritual tendría que distinguir tres elementos que se reiteran una y otra vez en este tipo de prácticas: los gestos hechos, la proliferación del habla y los objetos manipulables.

---

<sup>57</sup> LACLAU, ERNESTO. 1998. Política y límites de la Modernidad. En BUENFIL, ROSA (Coord.), *Debates Políticos Contemporáneo*, pag. 62-63. Plaza y Valdés.

Los gestos: los momentos de su aparición son los momentos de su desaparición. Registro fragmentario de la corporalidad, huellas que cortan el aire circundante y que no pueden traducirse a un código de transformaciones, el acontecimiento fugaz de los gestos siempre huye a su inscripción simbólica. El habla: en la tradición lingüística siempre opuesta a lengua y sistema. Acto de habla, parloteo, es la inflexión de la voz, su grano material, su tonalidad. Define la proximidad de los hablantes, su comunión o rivalidad contemporánea, siempre presente, finita, seductora. Reiteradas veces el rito parece maniático en sus maneras de reglamentar el discurrir del habla del orador frente a su comunidad. Los objetos: casi siempre artesanales, precarios, antiguos y que en numerosos momentos parecen ser ellos los que gobiernan, con sus magnitud, colores o sonidos, la escena ritual.

Así entonces, el rito quedará definido, ahora teóricamente, como aquella operación práctica que consistirá en reconstruir lo continuo de su propio acto y lo discontinuo del discurso especulativo que lo enmarca, que muchas veces tiene la forma de un mito, pero que también puede tener la forma de una racionalización tal como lo vimos en el ejemplo ndembu de Turner. Con esto, la tan defendida unidad y complementariedad entre rito y mito queda totalmente fracturada.

Los gestos, el habla y los objetos serán las huellas que harán imposible la inscripción de un discurso, esta vez ritual, en un orden simbólico pleno, presente, identitario, es la posibilidad negativa, real y contingente, de un perspectivismo estructural material. A la vez que aquella imposibilidad permitirá justamente definir las estrategias y las figuras antropológicas con que ese discurso pretendió consagrar, positivamente, una historia, la de la ya nombrada religiosidad popular.

### III. Idolatría y Religiosidad Popular

Nuestro campo de estudio no es cualquier discurso, ni el discurso en general, sino el de un ámbito particular de nuestra cultura latinoamericana, el de la religiosidad popular, es decir, aquella religión que surgió en los intersticios del encuentro entre los sistemas paganos y cristianos, más precisamente de la recepción que tuvo la cultura local del cristianismo español. No relataré una historia, sino que describiré una lógica y una microfísica a partir de ciertos escenarios históricos y etnográficos que han definido esa experiencia religiosa. Esa descripción involucrará también la genealogía de la propia escritura que la consagró. Son dos hipótesis que se cruzan: una, que nos concentra en el orden lógico de la experiencia religiosa según cómo ha ocurrido en el momento de sus redefiniciones, ya sea histórico o etnográfico. Y la otra es la de seguir un programa general para la crítica de la religión basada en una

cadena conceptual compuesta de los siguientes eslabones: la crítica de la idolatría efectuada por las religiones monoteístas, la crítica de la religión popular que hizo la Ilustración, la crítica de la religión en general realizada por la ilustración secular, y por último, la crítica de la ideología. La hipótesis es que en cada eslabón de esta cadena se dieron los mismos pasos intelectuales.<sup>58</sup>

Cada uno de estos eslabones es una tesis completa, nosotros nos contentaremos con dos de sus momentos, el de la Idolatría y el de la hoy llamada religiosidad popular producto de esa crítica surgida en la Ilustración<sup>59</sup>. Digamos que la religiosidad popular no siempre fue llamada así, antes fue nombrada como Idolatría y fue con ese nombre que surgieron una serie de

---

<sup>58</sup> HALBERTAL, MOSHE Y MARGALIT, AVISHAI. 2003. *Idolatría*, pag. 149. Gedisa.

<sup>59</sup> La tesis de Morandé ilustra muy bien este segundo momento con casi nula referencia al primero de ellos.

estrategias que aún podemos observar en aquellas prácticas religiosas de nuestra modernidad periférica. El campo metodológico abierto por la idolatría será el de una lectura de archivos y tratados coloniales; y el de la religiosidad popular, el de una observación etnográfica<sup>60</sup>.

El proyecto evangelizador, surgido por la problemática del encuentro, parece responder a una misma lógica de diferencias y repetición. Integra al indígena en su cosmovisión católica sin antes dejar un resto, la idolatría. Con ello la conversión será una estrategia interminable, siempre inconclusa y su poder-saber-escritura estará siempre legitimado:

La necesidad de justificar el régimen convierte la evangelización en un proyecto en permanente construcción que aplaza reconocer a los convertidos como verdaderos cristianos. Gracias a los ritos se puede apreciar cómo se hace creer y cómo se excluye, los juegos de ida y vuelta entre un mensaje sometido a ajustes constantes y su recepción que, estando necesariamente retrasada como consecuencia de los cambios, siempre podrá ser leída como una forma de idolatría.<sup>61</sup>

La idolatría (y la religiosidad popular) será la manera de entender la imaginación de un mundo distinto, de una otra imaginación, de otros ensueños, visiones y de entrever en esas imágenes al gran hombre natural o al indio borracho y vencido. De los contornos del gran ídolo aflorará, entonces, la vida del excluido.

---

<sup>60</sup> Específicamente el de los bailes chinos de la V región.

<sup>61</sup> ESTENSSORO, JUAN CARLOS. 2003. *Del Paganismo a la Santidad*, pag. 27. IFEA.

## **Final**

Un fantasma recorre el imaginario colonial... el fantasma de la Idolatría. Todos los poderes de la corona pretenden conjurarlo. ¡CONJURACIÓN! Que logra reunir y armonizar una serie de poderes dispares: La iglesia secular, la inquisición, la iglesia misional, las órdenes mendicantes, conquistadores, artistas, cronistas, humanistas e historiadores, encomenderos, esclavistas y administradores. Pero con la idolatría ocurre que el mundo a conjurar es quien detenta los mayores y más efectivos poderes de la conjuración, cómo si el esfuerzo de todos esos estamentos coloniales es para hacerse de ese poder de perversión que logra la idolatría en sus persuadidos. Proyección invertida de las creencias de la propia conciencia cristiana frente a este paganismo de la imagen. Como si el sueño último del cristianismo fuera el mismo paganismo. Así entonces, el efecto de conjuración, se nos aparecerá como el grado cero de un imaginario en conflicto con la producción de sus propias imágenes.

Las estrategias de conversión se transformarán en estrategias de inversión de las creencias que siempre pondrá en peligro al poder cristiano a base de sus propios símbolos puestos en rotación por las prácticas de los indígenas convertidos.

La sospecha de que es objeto la devoción popular por parte de la elites cristianas consiste, o bien en considerarla 'sincréticas' (adorar una divinidad a través de otra, por ejemplo, a un dios mexicano mediante un santo católico"), o bien considerarla 'fetichista' (a saber, confundir los representado con lo representante). En suma, consideran que la devoción popular se vale de la imagen o se aliena a favor de ella. Esa sospecha de diferencia es extrañamente ambivalente.

En efecto, procede de una elite que condena a los demás a una diferencia, pero no les reconoce por eso el derecho de querer ser diferente".<sup>62</sup>

Se propone modelar un imaginario indiano según el imaginario exterior de un arte secular, que finalmente dará cuenta más que de una conversión satisfactoria, una conciencia fascinada que tiene gran dificultad en volver a crear un universo en el sentido original, ya sea indiano o cristiano.

Por lo menos esas dificultades dejan entrever el lugar donde pueden elaborarse a largo plazo estrategias de recomposición y creación: en el contexto colonial y poscolonial, la creación plástica y literaria mezcla con las imágenes del cristianismo otras imágenes y otras referencias; existe así la posibilidad de nuevas síntesis individuales, como lo atestigua, por ejemplo, el auge de la pintura y de la novela sudamericana.<sup>63</sup>

Estrategias de recomposición y creación, síntesis individuales y prácticas sociales de producción de imágenes, objetos en circulación, todo esto es lo que podemos llamar un imaginario en completa alteración.

---

<sup>62</sup> AUGE, MARC. 1998. *La guerra de los sueños*, pag. 97. Gedisa.

<sup>63</sup> AUGE, MARC. 1998. *La guerra de los sueños*, pag. 105. Gedisa.

## Anexo 1

### La Percepción de la Voz.<sup>64</sup>

La cultura oral deja un espacio muy  
grande  
a la creatividad, pero a una creatividad  
cíclica.  
Jack Goody.

Esta es la paradoja: escribir un texto sobre la oralidad.

¿Dónde debo poner mi atención, en la letra o en la voz? ¿Quién atrapa a quien? ¿La voz a la letra? ¿O la letra a la voz? No hay salida: Nuestra voz ya lleva inscrita la huella de la escritura.

*La voz siempre es fuga, éxodo, una apertura constante de las resonancias, incongruencia en el universo de los signos, ruptura y grito. Caja de resonancia del principio del cosmos.*

*La voz siempre es materia, sonido que hace presente al objeto, que es el deseo de la presencia, de una ausencia. Es cuerpo. El más sutil, el más maneable: el más erótico.*

---

<sup>64</sup> Este es un viejo ensayo recuperado. He decidido incluirlo, pues me parece lo suficientemente sugerente para dar a conocer mis ideas desarrolladas en los temas ya proyectados en la parte general de este informe. Es un esfuerzo por describir mejor el papel de la oralidad y de la voz en los distintos temas que las nociones de Discurso y Ritual pueden abrir, aunque aquí tiene ciertas referencias a la cultura oral medieval, pues fue escrito para un curso de historia de aquel periodo, de todas maneras la caracterización general que se desarrolla es perfectamente aplicable a los temas americanos. Las principales lecturas que han sustentado este ensayo son las de ZUMTHOR, PAUL. *Introducción a la poesía oral*; GOODY, JACK. *La domesticación del pensamiento salvaje*; DUBY, GEORG. (a) *La era de las catedrales* y (b) *San Bernardo y la orden de los cistercienses*.

Así, la voz, que es fuga y materia, se convierte en el punto de encuentro entre el universo y lo inteligible, es un querer decir y una voluntad de existencia... resonancia infinita que hace cantar a todas las cosas.

Proviene del silencio. ¿Cuál es su lugar, entonces?

No tiene espacio, ni tiempo. Su sentido está en la dirección y en el proceso. Crea la distancia entre los sujetos: es el rito y el juego vocálico, el aullido y el murmullo. Es la huella de lo indescifrable, de una anterioridad. Con la voz creemos tener un espacio, y creemos tener un tiempo. Pero toda voz nace del espacio pre-natal, del útero materno, lugar donde lo único que existe son voces, ni siquiera rostros ni siquiera presencias. Y ya en la niñez, el lenguaje esclavizará a la voz, en miras a otra libertad, y la escritura esclavizará al lenguaje. Nuevas direcciones, nuevas reglas que fundan nuevas libertades, la emergencia de nuevos sentidos.

Sentidos que revienta en mil direcciones. Transformación, mutación, encubrimiento. No hay oralidad en sí misma, sino múltiples manifestaciones de ella. ¿Cómo logra atrapar al sentido?

La oralidad se hace visible y continua en el espacio. En aquel dialogo que se incrusta en la geografía. Espacio-red que contiene la expansión infinita de los signos. Los atrapa por medio de juegos de fuerza de una acción compleja que pone en evidencia a los sentidos, los ubica, los fija.

Espacio continuo para la oralidad efímera.

Espacio donde los signos juegan a hacer círculos sobre ellos mismos.

Espacio que proporciona un tiempo lineal a esa voz recubierta por abismos.

Espacio del sentido: que reúne un lugar y un tiempo, donde en un exceso de existencia, un individuo encuentra a la historia y al otro, y en forma disimulada, parcial, progresiva, modifica las reglas de su propia lengua: nacimiento de la música, del mito, del rito, del arte y del libro. Nuevas redes eficaces que mantienen la continuidad. Táctica del sentido que en cada una de estas formas vuelve a renacer.

¿Es la voz simplemente la portadora de un lenguaje? ¿Su única función es la articulación de los sonidos? ¿La comunicación sin más? Si fuese así las culturas orales sólo tuvieron que sentarse a esperar la llegada de la escritura y del libro para consumir una “verdadera comunicación” o una “verdadera interpretación del mundo”.

La voz, potencia fisiológica, es la acción de ordenar una sustancia, pero no revela directamente al sentido, no crea símbolos. No hay que reducir la oralidad a la voz, ni a la mera articulación del material fónico. Ya lo dijimos: la voz es éxodo. La oralidad: placer de lo cíclico, de la retribución, del dialogo. La oralidad no es sólo el reconocimiento de una voz, sino también la de un oído. Es la transmisión de un saber de un sujeto al otro. Así el sujeto no nace solamente en la narración, sino en la competencia entre emisor y receptor, en la capacidad de ambos de reconocerse en ese saber, en esa transmisión que es una tradición. Doble eje de la comunicación: individual y social. El reconocimiento propio de la historia. De la nuestra y de los otros. La oralidad, entonces, no es un mero folklore entendido como tradición estancada en un tiempo arcaico. La transmisión exige fuerza creativa, estrategias que renueve los sentidos, nuevas técnicas para pensar los signos. Explotar el presente con

la voz de los antepasados. Mientras que la escritura entierra a esos antepasados en la tierra del olvido. Le importa la acumulación positiva, y no la retribución, con el libro no hay dialogo directo. Callejón sin salida de la abstracción. Sometimiento de la voz, de los otros. Empobrecimiento de la tradición. A través del libro nos distanciamos de la historia de los otros, nuestra lectura del mundo ahora es individual. Ya el hombre no se relaciona con el grupo, sino con su propia lectura, con su propio ojo.

Provoquemos de nuevo: ¿cómo es posible una creatividad cíclica? ¿Acaso no es una contradicción: innovación y ciclo? Transmisión no es tradición. La poesía oral arremete contra los signos y los sentidos provocándolos, reordenándolos. Signos y sentidos históricos, milenarios que se revuelcan para formar nuevas figuras. Un espacio tradicional reconsiderado, con nueva vivacidad, nueva eficacia. Voz creadora, interpretadora del mundo, renovadora. Espacio donde el ciclo avanza, donde se re-orienta el pasado. En el espacio se hacen visibles los sentidos latentes de la voz de la comunidad, del inconsciente colectivo. La tradición es la serie abierta, indefinidamente extensa en el espacio y en el tiempo, de las manifestaciones variables de un arquetipo. La creación, dentro de un arte tradicional, tiene lugar en la interpretación, fruto de la enunciación y de la recepción que se asegura. Menéndez Pidal: “el texto existe de forma latente, la voz del recitador lo actualiza por un instante, luego vuelve a su estado, hasta que otro recitador se vuelve a adueñar de él”.

El espacio y el ciclo renovador de los sentidos fundan las diferencias, las contradicciones significativas de los discursos, de las identidades sometidas al orden de los objetos, que es el orden del pensamiento. Aquí la experiencia se disuelve en las relaciones. Relaciones que giran entre las palabras y las cosas, entre las mentalidades y las acciones, entre las prácticas y los discursos.

Un espacio siempre es destruido, para volverlo a levantar desde sus restos. Un puzzle donde las piezas son siempre las mismas, pero sus formas históricas diferentes. Combate de los discursos. Cambiarlo todo, sin cambiar nada. Hipocresía de la historia. Continuidad de los sentidos. La historia ya no se escribe mediante la ley, en nombre de una evolución, no es el tiempo lineal quien conduce la historia. La historia se escribe –o inscribe- en la táctica espacial de los signos, en la geografía íntima del dialogo humano, en las estrategias visibles de los sentidos, en la variedad de la técnica que domestica la naturaleza. La voz, crujido natural, biológico, queda atrapada por el ritmo de la poesía oral. Ritmo que es la eficacia simbólica del espacio ritualizado, el reconocimiento de los hombres.

Mirar el espacio es mirar la fuerza de la oralidad, también su debilidad cuando los espacios sean amenazados. Los espacios nos reflejarán los signos de la oralidad. Y también los signos de escritura. Y el cruce de ambos que podemos apreciar en los trovadores: en este arte

“el texto se ve desbordado por energías que rara vez éste designa de forma explícita (¿acaso lo hará el espacio?). Estas energías trabajan el texto con vistas de hacer de él, como a pesar suyo y en aparente contradicción con su ser de escritura, una epifanía de la voz viva. Ésta es seguramente la causa principal del largo mantenimiento de la tradición de los relatos en verso: no solamente el verso instaura una relación privilegiada con la voz, sino que la estrofa, unida por una rima, constituida una unidad rítmica más cómodamente perceptible por el oído que una oración, incluso fuertemente acompañada, de prosa”. (Zumthor)

La mayoría de los espacios culturales de las festividades rituales de la zona central, como los de la edad media europea, están marcados, por una oralidad mixta, una oralidad reconsiderada por la escritura, influida por esta.

Pero la fuerza de lo oral también se mantiene firme ante la presión de la letra. Otro ejemplo claro de esta mixtura es el teatro tradicional.

Haber estudiado la música en la edad media y en contexto rituales nos advierte las múltiples funciones que ha tenido la voz, las mil caras de sus ritmos. Y no sólo eso, nos ha mostrado las mil figuras que ha tenido la religión: místicos, visionarios, poseídos, mendicantes, Hildegard, San Juan de la Cruz, San Bernardo, paganos, peregrinos, devotos, cofrades, chinos y alféreces. Una religión totalmente disgregada, diferenciada. Encuentro infinito de los discursos. Hay que mantenerlos en el tiempo. Religión de éxodo, de encuentro íntimo, religión pública. Religión de "órdenes", religión devocional. Hay que construir espacios para atrapar esos signos: el monasterio, la catedral, el arte gótico, el palacio, la procesión. ¿Hay en esa construcción espacial algo común, elementos comunes, sentidos que se repitan, pero que a la vez permitan diversos ritmos de la voz, del canto?

La fiesta es un buen elemento para empezar, característico de lo pagano, la orden de cisterciense la adopta como sagrada. Una nueva interpretación con los mismos elementos. La fiesta sagrada para la construcción del gótico es un acto de fuerza social, artística, un sacrificio de aquella orden y todos sus trabajadores para oponerse a la moral del ocio y del paganismo opulento de la clase burguesa naciente. San Bernardo lee El cantar de los cantares, y sabe que lo suyo es la palabra, pero necesita un nuevo tipo de inscripción. Un nuevo tipo de fiesta más verdadera, más esplendorosa, sincera, que repudie el artificio ornamental. Un arte de la carne, del cuerpo, del material bruto: lo gótico. Luego, los mendicantes con una fiesta más pública, sin muros, ¿otro tipo de oración? Pero en una misma ciudad que cobija a esos monumentos vacíos y solitarios que en un tiempo pretendieron domesticar la naturaleza.

## Parte Etnográfica

Nos quedamos tres años en el Ecuador, y los primeros dos prácticamente todo el tiempo con los Achuar. Las cosas comenzaron a avanzar verdaderamente cuando ya éramos capaces de comprender y de hablar su lengua, lo que nos tomó casi un año... Entonces ¿Qué se hace a lo largo de un año? Esencialmente, la descripción. Un trabajo de descripción de las interacciones, de los comportamientos, que abre una perspectiva más etnológica que etnográfica. Se estudian posturas, gestos. Se hacen inventarios fastidiosos pero necesarios. Yo he inventariado plantas, he medido huertas, he pesado los productos de la caza. Es una manera de mantenerse ocupado y de conversar con la gente, antes de comprender lo que piensan.

**Philippe Descola**

## **Introducción**

Son un sin número los callejones que trazan el valle de la comuna de Olmué. Estrechadas calles que se entrecruzan unas con otras transformándose en verdaderos pasadizos que recorren los límites de las tierras cultivadas, subiendo desde la parte baja de una cuenca de un muy angosto estero, hasta la ladera de pequeños cerros. Es en este escenario donde la vida rural de pequeñas comunidades de campesinos y comuneros se ha asentado desde la época colonial, tiempo aquel, en que la antigua organización del trabajo de las haciendas, basada en la encomienda de indios, el inquilinaje y en el peonaje, permitió el mestizaje de las culturas nativas con la de los conquistadores y encomenderos españoles.

Fragmentos reelaborados de aquel proceso histórico, surgido hace cientos de años, aún se encuentran en estos rincones. Particularmente en uno, en el callejón de Cay Cay, ubicado en el paradero diez del camino que une Limache y Olmué, justo en el límite de ambas comunas, y que sube en dirección nororiente hacia los cerros. Ahí podemos encontrar la cofradía del Baile Chino de Cay Cay, organización de músicos danzantes que celebran fiestas patronales, en su localidad o en alguna otra ubicada dentro del extenso valle del Aconcagua, en honor a distintas imágenes cristianas, según sea el lugar y la fecha del ciclo litúrgico católico.

Esta descripción etnográfica registra y describe, en tiempos de fiesta, la vida de la cofradía y su comunidad. Vivenciando no sólo la expresión de su devoción, sino también el trabajo festivo, la organización de sus miembros, sus saberes y memorias.

Esta descripción la componen tres soportes distintos, aunque complementarios: Escrito, Audiovisual y sonoro.

## **1. Crónicas sobre las fiestas y la cofradía**

La parte escrita de esta etnografía la conforma una serie de crónicas sobre el baile chino de Cay Cay, las fiestas en que este baile ha participado y la organización social que lo configura y la estética sonora que expresa. De alguna manera este ejercicio escritural ha querido tomar la posición del folklorista de antaño, que desde ese saber produjo una descripción, las primeras descripciones que pretendieron ser críticas, sobre estas tradiciones culturales. Quizás no tomamos más esta posición para luego tratar de superarlas en la parte antropológica. Y así mostrar el lugar crítico que tiene tanto el intelectual, como los sujetos sociales estudiados.

Agregamos a nuestras descripciones dos pertenecientes al investigador Juan Uribe Echeverría y una correspondiente a Luis Délano.

### **I. Un baile Chino**

Un baile chino es una organización de músicos danzantes que celebran fiestas en honor a los santos patronos de distintas localidades, sean pueblos rurales o comunidades de pescadores. Estas organizaciones, llamadas cofradías, están conformadas, generalmente, por diferentes familias, entre las cuales, muchas veces, existen relaciones de parentesco.

En Cay Cay, según cuentan los antiguos, al baile chino fue fundado por las familias Reyes y Morales, habitantes de estos callejones desde años. En el estandarte de la cofradía, que acompaña al baile en la procesión, se registra la fecha de fundación del baile en 1864. Esta no es una fecha oficial, sino un cálculo que hace pocos años atrás han hecho algunos caycainos, basados en lo

que los viejos chinos han contando sobre sus abuelos y el baile. Podemos señalar que dicha fecha es producto de la oralidad y la memoria, y no de algún registro o documento oficial.

Hoy en día la cofradía de Cay Cay sigue estando conformada por unas cuantas familias vinculadas por parentesco o amistad, donde el pilar principal es la familia Reyes. Son los hijos de doña María Ahumada y de don Heriberto Reyes los que, junto a otros vecinos y parientes, año a año organizan la fiesta y llaman a la participación de la comunidad.

Las siguientes crónicas etnográficas tienen como fin dar cuenta de distintas escenas rituales en que participa el baile de Cay Cay en sus visitas a otras localidades y en su propia fiesta. Es un ejercicio de descripción que tiene como componente un extenso material audiovisual que corrobora lo escrito.

## **II. Fiesta de la Virgen del Carmen en Pachacamita**

Es domingo del mes de Agosto de 2006. Muy temprano en la mañana los chinos de la cofradía del Baile de Cay Cay, junto a su familiares y amigos más cercanos, se aprestan a comenzar un largo día... han decidido ir al poblado de Pachacamita, cercano a la ciudad de la Calera, para acompañar a esta comunidad en su festividad en honor a la Virgen del Carmen... será un largo día de devoción, de encuentro con otros bailes, de veneración a la imagen, de conversaciones y recuerdos, de comidas, alcohol y risas.

Apenas llegado a Pachacamita, y mientras se ubica un lugar para instalarse, se busca el número que indica el lugar que el baile ocupará en la procesión, la cual se realizará en la tarde después del almuerzo.

Mientras la comunidad comienza ya con los preparativos del almuerzo, los chinos arreglan sus vestimentas, soplando y afinando sus flautas, las que siempre deben sonar fuerte y ordenadas, signo de orgullo y distinción frente a los otros bailes.

Los chinos comienzan a ordenarse en filas para, junto al alférez, realizar el saludo. No es un ordenamiento sencillo, cada fila debe ser pareja en sonido respecto de la otra, ya sea en su conjunto como en cada una de sus posiciones, por lo cual son trocados y cambiados una y otras vez los chinos en diferentes posiciones, hasta lograr un equilibrio entre los integrantes. Al medio de ambas filas se ubican los tamboreros, encargados de dirigir las mudanzas, así como marcar el ritmo y velocidad al toque de las flautas.

Una vez dispuesto, Cay Cay avanza por la calle con su toque y sonido. Más allá los están esperando los dueños de casa: el Baile de Pachacamita. El saludo entre bailes es un momento ambiguo, por un lado se agradece la visita y compañía, por otro se vive un enfrentamiento.

Frente a frente, los bailes, cada uno con sus sonidos y mudanzas de pasos particulares, dispuestos como verdaderos guerreros, miden sus fuerzas, ninguno quiere ser menos, se sopla y salta para apagar al otro baile.

Desafío, choque, estrategia, enfrentamiento, estrellarse con otro baile, saber manejar el momento sin dar tregua, tener sangre de guerrero, sangre de chino. Son las palabras de un antiguo conflicto sagrado que los chinos evocan cada vez que recuerdan los viejos encuentros de bailes.

Al final, todo es también un gesto de amistad, de reciprocidad entre las comunidades, viejos chinos conocidos se vuelven a ver, se agradecen, por sobre todo, por la compañía con el dueño de casa en su fiesta a la virgen, quedando éste comprometido así para ir a Cay Cay cuando allí se esté de fiesta.

Luego de que los bailes se han saludado, Cay Cay entra a la antesala de la capilla para saludar a la imagen de la Virgen del Carmen. Mientras los chinos saltan, soplan y cantan expresando así su devoción, las mujeres, en su mayoría esposas de los chinos, siguen en su encomiable preparación de la comida, fuente de energía vigorizante para sacar, danzando y soplando, la imagen en procesión luego del almuerzo.

En el momento de la fiesta cada uno de los miembros de la comunidad parece tener su lugar. El de los chinos es su propio baile, de realizar el esfuerzo para tocar fuerte y ordenado durante la procesión. El lugar de los otros integrantes, de las mujeres, chinos que ya no bailan y familiares, es la propia organización del viaje, de reunir el dinero necesario, de preparar y servir la comida, de ordenar y limpiar, de atender y apoyar, de acompañar.

Una vez almorzada la nutritiva carbonada, el baile enfila, en toque y danza, nuevamente a tomar su lugar en la procesión. Envuelto dentro de su sonido, parece avanzar solo, espontáneamente, manejando el momento según su propio orden. Se abre, se cierra, baja y sube constantemente, gira. Los contrapuntos de cada fila se acoplan uno sobre el otro, el sonido parece girar, continuo, sobre sí mismo. Pero, entre el toque de las flautas, la bandera del alferez y el compás de los tambores se viven minuciosas tensiones, múltiples códigos están en juego: el prestigio, fuerza y astucia de los chinos punteros que nunca deben aflojar, la habilidad del tamborero para dar el pulso al baile

indicando la velocidad y los cambios de las mudanzas, y la poética, saber y autoridad del alférez.

Una larga procesión comienza encabezada por la imagen y secundada por el baile Pachacamita, seguido por Tabolango y luego el Caycaino. El sonido de sus flautas y el toque de los tambores consagrará el ambiente durante largos minutos, los cantos de los alférez contarán otras tantas historias y pedirán por los presentes. Los chinos expresarán así su devoción, entre el tremendo esfuerzo de soplar y saltar, y el agotamiento. Junto a ellos los fieles fundidos en una sola comunidad avanzarán entre el frío y la lluvia que comienza a asomarse, todos acompañando a su madre santa, La Virgen del Carmen de Pachacamita.

### **III. Reciprocidad**

Cada vez que un baile llega a una fiesta, el baile local, dueño de casa, quedará comprometido para ir a acompañar al baile visitante en el día de su fiesta local. Conformando así una práctica de la reciprocidad entre las localidades y sus cofradías.

Un pequeño diálogo entre miembros de la cofradía de Cay Cay, recordando su visita a la comunidad de Pachacamita para celebrar su fiesta patronal, da cuenta de este hecho:

Pedro Reinoso comienza reflexionando:

-Me dijo 'Perico' Cisterna: "Nosotros este año no tuvimos ningún baile de acá, de Olmué. ¡Por que nosotros no salimos! Entonces ellos, por eso querían

venir. Todo el mundo, de todo el esfuerzo de venir para acá a esta fiesta (de Cay Cay)...

Por que nosotros, si ellos vienen para esta fiesta, nosotros quedamos comprometidos en ir para ellos. Por que de eso se trata, de dar la vuelta.

¿Y si nosotros no salimos nunca? Entonces ¿Quién nos acompaña? Invitamos, invitamos ¿Pero si nosotros no vamos?

Agrega don Miguel Figueroa:

-Dijimos vamos a Pachamama, vamos. Hicimos un campeonato (de rayuela) aquí, que hicimos 60 mil pesos, pa' la comida. Y teníamos que pagar la pura micro no ma'.

Retoma Pedro:

- Y los gallos como quedaron de agradecido, si nosotros llegamos con el baile.

A lo Eugenio Terraza concluye:

-Llegamos a una fiesta, donde estaba el dueño de casa y dos bailes chicos. ¡Y llegamos nosotros allá con un tremendo baile! Y el baile bueno y bravo y... resulta ¿Qué lo que pasó con ellos? ¡Agradecido! Todo el día agradecido, que nosotros estábamos allá po'. ¡Comprometido al tiro!

#### **IV. Fiesta de Cay Cay**

Por estos días, los habitantes del callejón de Cay Cay, están próximos a celebrar su gran fiesta en homenaje a la Virgen de Lourdes. Y para ello se han venido preparando hace un largo tiempo, pues su realización demanda una gran cantidad de recursos, tiempo y trabajo.

La organización a cargo de todos los preparativos es la cofradía del Baile de Cay Cay, conformada por los chinos, sus familiares, amigos y vecinos. Fundada hace generaciones, en el siglo XIX, por miembros de las familia Reyes y Morales, a las cuales se sumaron tanta otras, entre ellos los Figueroa.

Una de las principales actividades de recolección de recursos, y que tiene gran convocatoria entre los amigos y familiares de la comunidad, es el torneo de rayuela. En el cual se dan cita múltiples amigos y vecinos que, bajo el pretexto del juego, se divierten y entretienen con el tejo y las cartas. Mientras consumen bebidas y alimentos que permiten reunir los fondos para la Fiesta.

Realizar la festividad requiere un tremendo esfuerzo y trabajo colectivo de los miembros de la cofradía, tanto en el arreglo y adornos de los lugares sacros e imágenes, como en la preparación de los comedores y de la abundante comida para el recibimiento de los demás bailes que acompañarán a Cay Cay en su celebración.

Entretanto las mujeres terminan de arreglar las imágenes, los hombres sacrificarán al animal que aportará la carne necesaria para la comida. Ellas, además, contribuyen elaborando, refrescantes mistelas a base de aguardiente hervida en palos de mosqueta y ciruelo.

La noche anterior a la fiesta, el baile comienzan el último ensayo, momento en el cual colocan flautas, pulmones y piernas en forma para soplar y saltar al otro día. El día ha sido largo, luego del ensayo y los preparativos los chinos están listos para comenzar su fiesta por la mañana.

Día de rito, día de fiesta. Los chinos, temprano en la mañana, comienzan ya a prepararse, reuniéndose en casa de Charles Reyes, donde afinan los últimos detalles de su indumentaria e instrumental. Mientras el dueño de casa, conduciendo su camión en el cual carga la fruta para ir a vender a la feria en los días de trabajo, va en busca de uno de los bailes invitados, el Baile de la Gruta, en la misma comuna de Olmué. Vestidos con su indumentaria celeste que los caracteriza el baile espera la llegada del camión hacia el final de la calle O'Higgins, lugar donde viven los integrantes de esa cofradía. Antes de comenzar su viaje hacia la localidad de Cay Cay, el "baile de los Chuchos", como es conocido coloquialmente, se organiza en frente de su gruta, para saludar, con el toque de sus flautas y tambores, y por unos pocos minutos, a su imagen patrona. Suben ya al acoplado del camión, quien los conducirá al corazón de la fiesta, los chinos de La Gruta y sus familiares, comienzan así su día de celebración.

En el trayecto de vuelta, a dos kilómetros de Cay Cay por un callejón interior, el camión se detendrá en la localidad de Lo Reco, lugar en que se encuentra una de las imágenes que se honrará durante la fiesta, la del Cristo Pobre. El Baile de la Gruta será el encargado, este año, de acompañarlo desde su pequeña capilla hasta el altar mayor de Cay Cay. Y, hacia el crepúsculo del día, durante la vuelta de la procesión, traerla de regreso a su localidad, para terminar ahí, junto a las familias encargadas del cuidado de la imagen, de rendirle su homenaje.

De nuevo en Cay Cay. Los chinos ya han terminado de vestirse, en ese momento llega Don 'Jilo' Reyes a avisarle que el baile se dirija a la casa de don Felipe Morales, antiguo chino de la localidad, que acababa de fallecer, para rendirle un homenaje de despedida acompañando su féretro por las calles del pueblo.

En esa misma mañana, y desde muy temprano también, en el pequeño patio compartido por un grupo de casa se arregla un altar, lugar en donde la procesión se detendrá por más de una hora para que cada baile le rinda un nuevo homenaje a las imágenes patronas del lugar.

Son alrededor de las diez de la mañana y los bailes invitados van llegando. Suben en orden de llegada a la Gruta, ubicada en un alto, hacia el final del callejón Cay Cay, a saludar a la santa patrona. Mientras, todo se apresta para celebrar la santa misa.

Una vez concluida la misa, ya avanzada la mañana, los bailes se saludan entre sí. Parecen ocupar todos los rincones de aquel lugar, saludándose entre ellos, o a la virgen de Lourdes, o a algún pequeño altar doméstico a lo largo del callejón del pueblo. Es así como el canto poético del alférez, antigua forma de evangelización popular nacida en un mundo rural poco alfabetizado, comienza a marcar cada uno de los momentos de la fiesta. Y en este año, hubo un canto en especial, pues el Baile de Cay Cay preparó un pequeño homenaje a sus antiguos chinos, donde el canto improvisado del alférez logra llenar el momento de emoción.

Mientras los hombres chinean, saltando y soplando orgullosamente sus flautas, y el alférez continúa con su canto, el cocinero y sus ayudantes (que

muchas veces son antiguos chinos que ya no bailan), junto a las mujeres de la comunidad, siguen en su incansable labor de preparar los alimentos para el almuerzo.

Los chinos ya descansan y el sol llega a su punto más alto, han trascendido las primeras horas de un largo día de festejo. Todos parecen refugiarse del calor en un garage transformado en una pequeña taberna, o en los comedores, ubicados bajo los grandes toldos, donde pronto se servirá el almuerzo. Alcohol, risas y pequeñas anécdotas entre los amigos, o algún recuerdo convertido en rumor, es lo que anima este momento y redefine los espacios.

En el almuerzo, los bailes y sus invitados serán bien servidos con su plato de carbonada correspondiente, y si es posible se repite con gusto, se acompaña con ensalada y pebre, aliviado con el “jote” para el gaznate. Grandes han sido los esfuerzos de la comunidad para producir este momento, en el cual los invitados deben quedar satisfechos y los chinos con la energía necesaria para continuar con su devoción.

Son alrededor de las 16 horas y el sol aún cae con fuerza. Comienza la procesión, y toda la pasión y fuerza de chinear se desbordará entre toque y toque, entre salto y soplido. Los bailes se ordenarán en una gran fila detrás de las imágenes veneradas, siendo liderados por el Caycaino, que a su avance ruge la tierra, sonido de flautas de *chinos estrelleros* van despertando los antepasados a su paso, cobrando una vida de esfuerzo que se consagra en el orgullo del baile guerrero.

El chino puntero encabeza el baile, sosteniendo su avance. Es un puesto de prestigio, basado en la edad y en la fuerza de su sonido. Es quien lleva el

baile hacia delante con fuerza y astucia, a la vez que ordena su fila hacia atrás en correlación al otro puntero y su fila opuesta. Nunca debe aflojar.

La procesión, salida del pequeño alto donde se ubica la gruta, ha bajado por varios minutos a través del callejón de Cay Cay, y cuando su andar lleva alrededor de un kilómetro se detiene en un doméstico altar preparado en el patio de una casa, donde nuevamente los bailes venerarán a las imágenes de la Virgen y el Cristo Pobre: cantándole historias sagradas, pidiéndole y agradeciéndole por favores concedidos, recordándole a algún familiar o miembro de la comunidad.

Mientras el canto del alférez y su coro de chinos configuran, nuevamente ante las imágenes, ese pequeño espacio sagrado, el resto de las cofradías y feligreses, adultos y niños que acompañan la procesión, van ocupando los distintos rincones del lugar. Y la palabra profana reaparece. Se venden bebidas y alcohol, por todos lados se dialoga, se recuerda, se bromea. Las risas y el rumor se apoderan del ambiente. Se hablan los recuerdos que alguna vez ya se hablaron, en una repetición incesante: memoria de viejos encuentros de bailes, anécdotas y personajes.

Una vez terminado el canto y el saludo de todos los bailes a las imágenes, comienza el regreso de la procesión hacia la Gruta. La imagen del Cristo Pobre abandona el callejón de Cay Cay para volver a su pequeña capilla en Lo Reco acompañado por el Baile La Gruta. Ahí estará, hasta que nuevamente sea arreglado para ser venerado en procesión por estas calles.

Canto y toque de despedida. Agotados, los chinos realizan el último esfuerzo por su devoción ante las imágenes que ya están de vuelta en el altar

mayor. Dejan cuerpo y espíritu. Abajo en los comedores los esperan con un reconfortante plato de comida para componer el cuerpo.

Uno de los bailes invitados, el del Carmelo, avanza, sin dejar de chinear, entre las mesas de los comedores y hacia la cocina, para agradecer por el recibimiento y la comida. Mediante el canto del alférez y el coro de chinos, las mujeres y hombres que han trabajado todo el día, incansablemente, obtienen su reconocimiento en los códigos que ellos bien conocen: mediante el sonido de las flautas, la danza y el canto.

La fiesta ya concluye, una larga jornada de devoción y trabajo termina.

Hay regocijo y cansancio. Será hasta el próximo año cuando todas las fuerzas y vínculos sociales de la comunidad y sus familias se rearticulen, una vez más, una y otra vez, en una nueva celebración.

## **V. El recibimiento: orgullo, prestigio y abundante comida.<sup>65</sup>**

Una de las prácticas más destacada durante el transcurso de la fiesta es el recibimiento que realiza la cofradía de chinos, y las familias anfitrionas de la localidad, al resto de los bailes invitados que efectivamente llegaron ese día a festejar.

El recibimiento consiste en la habilitación de los espacios y preparación de los alimentos necesarios para atender al baile visitante y sus familias, de

---

<sup>65</sup> Este texto fue construido gracias al inestimable aporte de Florencia Muñoz, antropóloga social, que elaboró las notas de campo sobre la comida y su lugar en esta festividad. Muchas gracias a ella.

manera que las delegaciones invitadas se sientan a gusto durante el día de fiesta. Definido bajo los signos de la hospitalidad y de una buena mesa, contundente y generosa, el recibimiento es un hecho social complejo, dado que involucra, en su acontecer, varias dimensiones de lo social. Mucho del esfuerzo organizativo previo a la fiesta está avocado a lograr el mayor de los éxitos y satisfacciones en esta práctica de desagravio.

Toda una economía del trabajo comunitario se rearticula para este fin: recibir a los bailes y sus familias para homenajear a la imagen patrona.

En los días anteriores a la fiesta se trabaja en el arreglo de los espacios, tanto en los comedores como en el altar y la calle por donde pasará la procesión con sus chinos. El dinero y los insumos necesarios se van recolectando en la comunidad a través de pequeñas actividades para reunir fondos, como la rifa y el torneo de rayuela.

Son las mujeres, encargadas también de adornar el altar y el 'anda' con la imagen que va en procesión, las responsables de alistar los ingredientes, prepararlos para su cocción y servirlos a todos los visitantes, invitados y 'allegados' durante la fiesta, en dos oportunidades: durante el almuerzo y la cena. Las mujeres adquieren aquí, un rol crucial, imprescindible, aunque discreto para los ojos de un espectador externo. "Se trabaja por devoción a la virgen" se le escucha decir insistentemente a las mujeres, mientras realizan, comprometidas, sus labores.

Si son el orgullo, el prestigio y el esfuerzo los códigos que marcan el itinerario devocional de un baile y de los chinos en sus presentaciones, son también esos códigos los que marcan el recibimiento, ya no desde un orden estético religioso, sino más bien ligados a una producción culinaria. Los

invitados tienen que irse totalmente satisfechos, y los chinos, en particular, recibir la energía y calorías necesarias para danzar y tocar la flauta todo el día.

La comida debe ser abundante y alcanzar para los más de quinientos platos que ese día se servirán, tanto en el almuerzo como en la cena. Y si a la fiesta concurren todos los bailes invitados, el número de platos a servir puede llegar a un millar o más.

El menú tradicional del recibimiento consiste en un buen plato de carbonada, acompañado de pebre y ensalada, la que en general es chilena – tomate con cebolla y cilantro–, pepino y/o repollo. Antes, según cuentan los antiguos, el plato típico era cazuela de primero y charquicán con carne de segundo, sin embargo ya no se hace, porque era mucha comida y la gente no lo comía todo, y por el costo de los ingredientes y materiales de la comida, principalmente de la carne, la que ha pasado, generalmente, a comprarse, y cuyo precio ha subido progresivamente con los años.

La carbonada es una buena transición entre ambos platos, pues contiene de todo, y sobremanera carne. Ese modo de prepararla, en una sopa, permite que rinda más y otorgue contundencia al alimento. Dado que los anfitriones se jactan de la cantidad de carne que lleva la carbonada, este alimento es, sin lugar a dudas, sumamente prestigioso.

La preparación comienza el día anterior a la fiesta, el sábado, con el pelado y picado de los vegetales, debiéndose dejar todo listo para el armado y preparación que será temprano al otro día. Todo esto se realiza bajo un toldo instalado en el patio de una casa, próximo a la entrada a la gruta, donde se ubican la cocina y el comedor. Papas, ajo, cebolla, zapallo y zanahoria, entre otros, son limpiados y trozados para así al día siguiente sólo “armar” la

carbonada. Por su parte la carne es picada en otro sector del toldo, tarea que es realizada principalmente por hombres. Este momento de preparación es una instancia social que las mujeres aprovechan para conversar, recordar y reír. Se habla de la preparación de la fiesta, los maridos, el arreglo y la elaboración de los gorros y la ropa, de los bailes que se comprometieron en llegar, en fin, de lo humano y lo divino.

Resulta interesante el hecho de que si bien la cocina es un espacio femenino, la cocción y el armado se llevan a cabo afuera de ésta, al aire libre, siendo realizada por un hombre, Federico “Lico” Gaete, maestro de cocina, el cual es ayudado por otros hombres que preparan y controlan el fuego. Se trata de un espacio donde casi exclusivamente se ubican hombres, quienes mientras cocinan en torno al fogón, beben y conversan.

Varias de las verduras que lleva esta carbonada, así como las ensaladas servidas para la fiesta, se cosechan en la zona y en Cay Cay, permitiendo que sean donadas por los agricultores locales o conseguidas a muy bajo precio por los comerciantes cuando vienen de otros valles. Estos agricultores o comerciantes de ferias locales muchas veces son los mismos chinos o personas vinculadas a la cofradía. Por lo que aquí vemos, y reafirmando lo que ya habíamos dicho sobre las cofradías, la economía del plato de carbonada es, pues, una economía de la reciprocidad vinculada a la producción y comercialización agrícola local.

## **Recetas**

### **A. Carbonada**

Ingredientes.

Hay ciertos elementos como las papas que son fijos, otros como los porotos verdes o las “alverjas” dependen de la disponibilidad que se tenga de ellos por el precio. A diferencia del antiguo charquicán que no permitía tanto reemplazo de sus ingredientes, la carbonada da una mayor versatilidad a los ingredientes, permitiendo un mejor manejo del presupuesto para el recibimiento

- Papas
- Zanahorias
- Zapallo
- Carne
- Pimiento Morrón Verde
- Orégano
- Vino Blanco
- Pimienta
- Sal
- Aceite

### **Preparación.**

Luego que todos los ingredientes están listos para la cocción, Lico, el maestro cocinero, prepara el fuego junto a sus ayudantes, utilizando principalmente palos de madera. Una vez encendido, “curan” los fondos nuevos

–ollas de gran tamaño–, para lo cual ponen en su interior cáscaras de papas y zanahorias con un poco de agua, haciéndoselas hervir.

Luego de este preparativo, se coloca el agua a hervir con algunos huesos, los que según Lico son sólo para “darle sabor”. Se agregan ajo, zanahoria y carne, que son los elementos de cocción más lenta. Luego las papas y el zapallo, y un rato después se aliña con aceite, pimiento morrón, pimienta, vino blanco y sal.

Paralelamente, las mujeres en la cocina preparan la ensalada y el pebre. En esta ocasión la ensalada es de tomate y de pepino, productos en los que la zona se destaca, aliñándoselas con sal y aceite.

Para el pebre se utilizan cilantro, tomate, cebolla y ají en pasta, los que mezclados y sazonados con sal y aceite forman una deliciosa mixtura picante. Es la pasta de ají la base del pebre, constituyéndose el cilantro, el tomate y la cebolla en un complemento que aporta contundencia y volumen a este alimento fundamental de la comida de los chinos.

## **B. La Mistela**

A la mesa de los bailes y familias se llevan bebidas gaseosas de colores y colas. También se pone vino, generalmente de caja o botellón. El “jote”, mezcla de vino con bebida cola y aguardiente, es una de las bebidas alcohólicas que, junto a la cerveza, más abunda en las mesas y bares improvisados que se arman alrededor del lugar de recibimiento.

Una de las bebidas características con que la comunidad recibe a los invitados para la ocasión de la fiesta, aunque no siempre en la comida, es la

mistela, licor preparado en base a aguardiente hervida con palos de mosqueta y ciruelo, y cuyo color café rojizo se obtiene de una planta, el orocoipo, que se da en los montes de alrededor. El resultado es un licor que, servido helado, es muy refrescante, ayudando, así, a los chinos a apaciguar el calor del día provocado por el esfuerzo físico de la danza y el soplido, además de las altas temperaturas característica de la temporada en que se realiza la fiesta.

## **VI. El Orden del Sonido.**

### **A. Sonido Rajado**

El sonido característico de los bailes chinos está definido tanto por la disposición del conjunto de los instrumentos, a saber, en una doble fila, una frente a otra, como por las características particulares de la flauta, un aerófono cerrado en uno de sus extremos, sin orificio de digitación, de tubo complejo.

Las dos filas producen dos masas sonoras que se suceden una a otra, en un contrapunto, formando un espacio con una inmensa gama de sonidos superpuestos.

El tubo complejo, característica principal del instrumento, está conformado por dos secciones de diámetros distintos, una más gruesa, en su comienzo, y otra más delgada en la parte final, en el empalme de cada tubo hay una hiansa, esta conformación produce un sonido formado por dos notas fundamentales y una gran cantidad de armónicos agudos altamente disonantes. Histórica y arqueológicamente, este sonido se ha asociado a la pifilca mapuche y a la

antara del mundo andino.<sup>66</sup> El material de las flautas es de maderas nobles como el lingue o el nogal, no cualquier madera funciona, en la zona de Granizo y Olmué se generalizó el uso del bambú para su construcción.

El orden del sonido dentro de un baile, es un orden social, además de estético. Las primeras flautas, las llamadas punteras, son del mayor prestigio para quien ocupa tal puesto, no sólo la flauta tiene que ser de un sonido de gran presencia, sino que el puntero debe dirigir su fila y marcar el pulso, con constancia y firmeza. El puntero tiene que ser un chino de experiencia, sobre todo cuando hay encuentros de baile y en la procesión, pues si el baile debe sonar coordinado hacia dentro, hacia fuera suena descoordinado en relación a los otros que están enfrente o próximo en la procesión. Los sonidos y contrapunto de dos bailes próximo provocan una confusión de sonido y pulso donde la única forma de contrarrestarlo es tocando más fuerte y coordinado hacia adentro, en ese rol, la flauta puntera es muy importante.

Después de la puntera, viene la segunda, la tercera y así en orden decreciente hasta llegar a las flautas coleras que son las últimas generalmente tocadas por niños, según el sonido propio del instrumento como de la fuerza y destreza del chino para soplar y danzar.

## **B. Coleras o Catarras**

Cay Cay también posee dos flautas a las que llaman coleras, o catarras, que se ubican hacia la parte posterior del baile. Tienen un sonido característico, distinto a la demás. Sus dimensiones son distintas, muy pequeñas, un poco

---

<sup>66</sup> Ver artículo PEREZ DE ARCE, JOSE. 1997. El Sonido Rajado, una historia milenaria. *Revista Valles* N°3. Museo de la Ligua. Y también MERCADO, CLAUDIO. 2003. *Con mi humilde devoción*, pag. 25. Museo de Arte Precolombino.

más de una cuarta. Cada una de las coleras se ubican una frente a otra. Su sonido no se define por un contrapunto marcado de una frente a la otra, sino por un sonido circular y agudo, este sonido es ocupado estratégicamente por el baile para perder el pulso de los otros bailes más próximo.

“Hay unas flautas así, chicas, le llaman coleras, y aquí se llaman catarras ,entonces se van pasando así el sonido de una a otra y ahí van perdiendo a los bailes, se pasan haciéndola largo (el tañío), se pasa a la otra, se mezclan y hacen un runruneo.”<sup>67</sup>

### **C. Tamborero**

El tamborero, ubicado en el centro del baile, es quien dirige la orquestación. Le da el pulso, apura o aguanta al baile, indica el inicio y el final. Es, además, el encargado de dirigir las mudanzas, de avanzar o danzar en el lugar, ordena las filas indicando la distancia de una con respecto a la otra. El golpe del tambor, también acompaña en canto del alférez. Es un puesto de gran exigencia física, y de gran autoridad dentro del baile en su presentación.

### **D. Bombero**

El bombero, quien se ubica, en la parte posterior, es quien con su fuerte golpe le da fuerza al contrapunto de las flautas y fija un límite con los bailes que se ubican atrás, durante la procesión. El bombo, es de cuero, el de burro es de

---

<sup>67</sup> Armando Reyes, antiguo chino de Cay Cay. Testimonio recogido en PEREZ DE ARCE, JOSÉ; MERCADO, CLAUDIO; RUIZ, AGUSTÍN. 1993. CHINOS. Fiestas Rituales de Chile Central, pag. 38. Informe Final Proyecto Fondecyt 92-0351.

gran calidad, de fabricación artesanal, algunos poseen en su interior cuerdas de guitarra tensadas, para dar mayor vibración al toque.

### **E. El Alférez y su canto.**

De todos los personajes que encontramos en estas fiestas de chinos, el alférez es quizás el más individualizado. Mientras que ninguna flauta suena sola, sino siempre en el orden general de un baile, el canto del alférez posee expresiones que dependen exclusivamente del genio individual de quien canta. El canto a lo alférez es una creación basada en una gran capacidad de improvisación que el cantor articula en el momento mismo del rito, pero que a la vez se basa en reglas poéticas muy precisas. Se canta a lo divino o a lo humano en una métrica que puede ser una cuarteta o décima glosadas y de verso octosílabo.

Las distintas formas de organizar la rima permiten más de una combinación siguiendo la regla principal de cuatro versos octosílabos, componiéndose una cuarteta de la siguiente manera:

A Separando a los siameses

B se luce la medicina;

B por la permisión divina

A la fe y esperanza crece.

A Tanto que yo te he querido,

B ¿por qué no me quieres?, di;

A tengo el corazón herido

B sólo por quererte a ti.

A Salve, escala de Jacob,  
B de pecadores consuelo,  
C por donde el arrepentido  
B ha de subir hasta el Cielo.

La décima es una estrofa de diez “vocablos” octosílabos, cuya rima es la siguiente:

A El que nace pa’ cantor  
B y quiere ser afamao  
B necesita buen cuidao,  
A estudiar más y mejor.  
A Encomendarse al Señor  
C y saber muy bien vivir,  
C nunca tratar de afligir  
D a otro humilde cristiano;  
D con la bandera en las manos  
C cantando me he de morir.

Este tipo de décima es llamada de Espinel o Décima espinela, por haber sido el poeta y músico español Vicente Espinel, quien colaborara en el siglo XVI a consolidar esta forma de la estrofa, que aparece sobretodo en su libro *Diversas Rimas* (1591).

Los antecedentes más remotos del canto a lo poeta, en nuestro país y durante la colonia, son los de la poesía franciscana española del siglo XV. Más adelante, en los siglos XVI y XVII es

un recurso más para la literatura colonial chilena, sin embargo, en el siglo XVIII se consolida como una poesía popular y rural.<sup>68</sup>

Con respecto al origen del canto a lo divino en Chile el padre Miguel Jordá<sup>69</sup> nos dice lo siguiente:

Tengo la firme convicción de que los padres Jesuitas que se establecieron en Bucalemu y Convento en el año 1619 implantaron este método. Ellos fueron los primeros que utilizaron el Canto a lo Divino para evangelizar y difundieron la 'Bendita sea tu pureza', que fue como matriz de todos los versos a lo Divino. Dice el historiador P. Hanisch en el libro 'Historia de la Compañía de Jesús en Chile' que 'en el año 1619 don Sebastián García Garreto (en el colegio de Bucalemu hay un cuadro colonial que representa eso) fundó en Bucalemu una casa de misioneros que recorrieran todo el país, desde el Choapa hasta el Maule, predicando a los indígenas. Esta misión circulante se hizo, desde entonces, cada año y duraba varios meses'; esto se hizo desde 1619 hasta 1770, año en que los Jesuitas fueron expulsados de Chile. Por tanto, fueron 150 años de misiones itinerantes en que los misioneros iban, de norte a sur, predicando a indígenas, españoles y mestizos y les enseñaban a 'cantar y rezar la Doctrina Cristiana en versos', como consta en muchos documentos de la época. Bucalemu, por lo tanto, habría sido el epicentro desde donde se irradió esta tradición. Además tenemos otra coincidencia: aquella zona de misiones comprendía la región entre el Choapa y el Maule, que es la zona donde actualmente se conserva la tradición del Canto a lo Divino.

Son distintos los contenidos de los cantos que debe dominar el alferez, según sea la ocasión, pues debe improvisar en los saludos, despedidas y peticiones especiales que se le hacen a la imagen sagrada. Es un experto en historias bíblicas, historias de milagros y de santos, que las expone en su canto.

---

<sup>68</sup> SALINAS, MAXIMILIANO. 1991. Canto a lo Divino y Religión del Oprimido en Chile. Ediciones Rehue.

<sup>69</sup> ASTORGA, FRANCISCO. 2000. El Canto a lo Poeta. *Revista Musical Chilena* Vol 54, N° 194.

Así su poética da cuenta de un tipo de evangelización popular nacida en un mundo rural poco alfabetizado.

La relación entre el alférez y la cofradía es ambigua, él no es su director, por lo general no tiene un puesto importante en la organización de la fiesta, pero su figura destaca en el momento mismo de la festividad, un baile queda muy resentido frente a los otros bailes si no tiene un alférez:

Un Baile sin alférez no vale nada. Sería como para la televisión no más, porque el alférez es el que lleva la responsabilidad de hablar y expresar todo lo que siente. Igual que en un contrapunto, en un saludo con otro alférez. Uno pregunta, da respuesta, se expresa de dónde es, a qué viene. Y si no tiene alférez, sencillamente no se sabe de dónde es ni a dónde va.

Pero a la vez el alférez no tiene una autoridad absoluta dentro del baile. Posee, eso sí, múltiples códigos de respeto y mando, dado la especificidad y la eficacia ritual de su canto, así como su conocimiento sobre las escrituras sagradas.

## **F. El coro de los chinos**

Cada vez que el alférez termina de cantar una de sus cuartetos o décimas, los chinos realizan un coro que repite los dos últimos versos.

El antropólogo Claudio Mercado<sup>70</sup> describe bien el momento:

La plegaria instrumental es reemplazada por la palabra. Junto a la música hay palabras que expresan devoción, cariño, esperanza, historia.

---

<sup>70</sup> Testimonio de Carlos Bernal, alférez de la zona de Olmué en MERCADO, CLAUDIO. 2003. *Con mi humilde devoción*, pag. 36. Museo de Arte Precolombino.

El alférez acaba su cuarteta y los Chinos se inclinan hacia adelante, formando una elipse cerrada, y cantan a toda voz hacia la tierra. Adelante el alférez, al medio los Chinos y los *tamboreros*. Atrás el *bombero*.

El coro acaba su canto. Los Chinos vuelven a su posición erguida. El alférez vuelve a cantar. El tambor y el bombo marcan el ritmo.

El canto del coro da una impresión similar al sonido de las flautas. Un gran acorde con una afinación azarosa, inexacta. Cada Chino canta en el tono que le es natural. Hay una melodía central y todos la siguen más o menos, bordeándola, encontrándola y perdiéndola (...)

Es interesante observar el paralelo estético entre el sonido de las flautas y el canto del coro. El espacio acústico se abre con las voces de los Chinos, que lo cubren desde todas las direcciones. Una gruesa trama de sonidos que se van superponiendo unos a otros (...) Los mismos Chinos que hace un instante llenaban el aire con las flautas lo hacen ahora con sus voces.

## **2. Documento etnográfico audiovisual sobre el Baile de Cay Cay**

El registro audiovisual, que presentamos, consiste en un extenso documental etnográfico dividido en tres episodios; en los cuales vislumbramos el contexto festivo y los distintos elementos que nos permiten entender la significación de las prácticas de la cofradía del Baile Chino de Cay Cay.

El primer episodio de ellos relata la visita del Baile de Cay Cay al pueblo de Pachacamita, cercano a la ciudad de La Calera, para acompañarlos en su fiesta en honor a la Virgen del Carmen. Aquí la mirada enfoca los minuciosos códigos y funciones que definen un baile chino en su andar y memoria.

En el segundo episodio se muestra con detención todo el esfuerzo y el trabajo realizado por la cofradía para la preparación de la fiesta realizada en Cay Cay, el último fin de semana de Noviembre de cada año, en honor a la Virgen de Lourdes. Ahí vemos el torneo de rayuela para reunir parte del dinero destinado a la fiesta, el arreglo de los altares y de las imágenes, el sacrificio de un novillo, la preparación de la comida y el importante rol de las mujeres en el recibimiento de los demás bailes. Es, en esta parte del documental, que nos fijamos minuciosamente en el canto de los alféreces y en el baile de los chinos en sus distintos momentos: en su presentación inicial, en la procesión por el pueblo y en la despedida al final del día. Aquí, el registro va siguiendo los cantos, los rostros, los pasos, el ritmo de los saltos, los gestos, el agotamiento y el sobreesfuerzo de soplar y soplar por devoción.

Finalmente, en el tercer episodio, viajamos nuevamente acompañando la cofradía para enfatizar los cantos de los alféreces a la imagen del Niño Dios en el templo de Las Palmas, en Quebrada de Alvarado, durante la festividad realizada en la noche del 24 de diciembre. Una mirada que, al compás y ritmo

de los chinos, se adentra mientras avanza la noche, en un relato que quiere estar allí, junto a los gestos, el canto y la práctica de esta devoción, que por algunos momentos parece enfrentarse a la propia masificación de esta liturgia cristiana.

Podemos decir, reconsiderando cada uno de los episodios, que este documento audiovisual busca un doble registro. Por un lado, quisiera convertirse en una suerte de conjura de lo sensible: de los sonidos, en su ritmo de contrapunto; de la mirada, frente a las imágenes, los adornos y las vestimentas; de los cuerpos, a través de su danza, sus pasos y sus gestos; de los sabores, con sus comidas y mistelas campesinas. Y por otro, y una vez conjurados los sentidos, transformarse en una escenificación de la palabra hablada: consagrada tanto en su saludo ritual y en su canto bíblico popular de tonos y métricas precisas, como en el diálogo gratuito de la amistad junto al rumor incesante del recuerdo y el aullido desbordante de la risa.

Es así, y de esta manera, que nuestro registro audiovisual avanza a contrapunto, reconfigurando y reinscribiendo, una y otra vez, lo profano y lo sagrado, el cuerpo y la palabra, el rito y la memoria.

Estos registros están contenidos en 2 DVD anexados en la página siguiente, en el volumen 1 se encuentra el capítulo 1 y 3. En el volumen 2 se encuentra el capítulo 2.



### **3. Registro de audio**

El registro de audio, que completa esta descripción etnográfica es, a saber un CD, contiene distintos cantos de los alféreces. Registro que quiere dar cuenta de la versatilidad que este arte improvisado, pero a la vez basado en métricas y reglas precisas, adopta en los contextos locales y según el momento ritual en que se desarrolla. Es, sobretodo, una oportunidad para extenderse en aquellos cantos que no pudieron mostrarse íntegramente en el registro audiovisual.

#### **Reseñas de los registros del disco de audio.<sup>71</sup>**

Tema N° 1.

Canto de Saludo al Altar. Por Avelino Noguera junto al Baile de Cay Cay. Duración 5:00 minutos. Registrado por: Rafael Contreras.

Año 2004, fiesta de Cay Cay. Muy temprano por la mañana, antes de la misa y cuando los bailes invitados recién comienzan a llegar, el Baile de Cay Cay se reúne por primera vez para ir a saludar a su imagen patrona, la Virgen de Lourdes, en su hermoso altar florido. Es el comienzo de la fiesta. La promesa es volver para homenajearla.

Tema N° 2.

---

<sup>71</sup> Todos los audios fueron masterizados por Jessica Bruna, a ella infinitas gracias, por su paciencia tanto en terreno como en estudio.

Contrapunto de Alféreces. Saludo entre el Baile de los Hermanos Prado, junto al alférez Rubén Olivares, y el Baile de Petorquita junto al alférez Álvaro Herrera.

Duración 21:19 minutos. Registrado por: Leonardo Cortés y Daniel González

Durante la mañana de la fiesta de Cay Cay del año 2006, dos de los bailes invitados se saludan. Ubicándose en el estrecho pasadizo que sube hacia la gruta los dos alféreces comienzan su canto. Es ejemplar su contrapunto que se responden en el avanzar de tema en tema. Preguntan por la salud, se cuentan ciertos sucesos personales, se recuerda un viejo baile, una destacada presentación en Maipú, a un alférez amigo ya fallecido. Se reafirma la amistad en el oficio y en el aprendizaje del canto.

Todo este tiempo en que la palabra ritualizada llena la escena es único, tiempo que no se da en nuestro “saludo occidental”, mecánico y fugaz.

Tema N° 3.

Homenaje a los Antiguos Chinos de Cay Cay. Canto de Avelino Noguera junto al Baile de Cay Cay.

Duración 10:04 minutos. Registrado por: Agustín Ruiz

Año 2006, fiesta de Cay Cay. Una vez que los bailes ya se han saludado, y estando presto para el almuerzo, el Baile de Cay Cay y su alférez, se reúne para rendirle un homenaje a sus antiguos chinos: a don Adán Reyes, a don Eliseo Reyes, a don Aníbal Morales y a don Heriberto Reyes y su señora María Ahumada. Un emotivo momento dedicado a aquellos que por años sacaron, y acompañan aún, al baile con orgullo y devoción. Y cuyos descendientes son

actualmente los chinos, quienes junto a sus familias y la comunidad continúan ésta, su tradición.

#### Tema N° 4.

Canto frente al altar. De Juan 'Perico' Cisternas junto al Baile de Puchuncaví.

Duración 14:02 minutos. Registrado por: Daniel González

Año 2007, fiesta de Cay Cay. En el punto donde la procesión se detiene para luego volver hacia la Gruta, se dispone un altar donde las imágenes en sus andas son dejadas para un nuevo homenaje. Así, baile tras baile, con sus respectivos alféreces, le danzan y cantan. Es el turno del Baile de Puchuncaví, quien por primera vez visita a Cay Cay en su fiesta. El canto de Juan Cisternas, en la medida que avanza, va abarcando una serie de tópicos que evidencia la poética de este arte y su autor: el saludo al pueblo de Cay Cay, al amigo Reinoso (integrante de la cofradía de Cay Cay), un ruego por los damnificados de un terremoto del norte de Chile, una historia bíblica y la despedida con bendiciones.

#### Tema N° 5.

Canto por el oficio de Alférez. Por Avelino Noguera junto al Baile de Cay Cay.

Duración 9:15 minutos. Registrado por: Agustín Ruiz

Fiesta en Pachacamita, año 2006. En el final de un largo canto frente a la imagen, luego de narrar una historia bíblica, Avelino Noguera se despide con

unas cuartetos y décimas que relatan, con bastante ingenio, el oficio mismo del alférez, como poeta, cantor y endecimador.

Tema N° 6.

Canto de Despedida al Cristo Pobre en Lo Reco. Por Johnny Lizama junto al Baile del Carmelo.

Duración 19:55 minutos. Registrado por: Sebastián Lorenzo.

Año 2008, fin de la fiesta de Cay Cay. La procesión se divide y dos de los bailes que la conforman, el del Tebal y el Carmelo, toman la ruta hacia Lo Reco, para ir a dejar la imagen del Cristo Pobre. Mientras anochece escuchamos el emotivo adiós a la imagen del santísimo. Bello y conmovedor, el canto del alférez avanza por las encrucijadas de su propia fe y creatividad, para encontrarse, finalmente, con las escenas de una vida pobre del salvador. Es la despedida de una larga jornada de devoción que culmina con gratificación y humildad.

CD con los registros de audio:

#### 4. El Poder y los Ritos. Una mirada final

¿Por qué celebrar de esta forma? ¿Que tipo de poder está involucrado? La razón de los ritos no siempre se nos aparece como lo más evidente en una respuesta clara e inmediata. El nacimiento de los ritos, en general, y de nuestras fiestas de chinos, en particular, no es claramente conocido. La respuesta a nuestro por qué no es histórica, no está en los libros, no la podemos revivir siguiendo algún encadenamiento de testimonios sobre nuestras tradiciones. Los ritos no nos aseguran ninguna consagración del sentido ni de la interpretación:

Los ritos son prácticas que constituyen en sí mismas su finalidad, que encuentran su cumplimiento en su cumplimiento mismo; actos que se realizan porque “se hace” o “hay que hacerlo”, pero también a veces porque no se puede hacer otra cosa que realizarlos, sin necesidad de saber por qué o para quién se los realiza, ni lo que significan. Es lo que el trabajo de interpretación, que apunta a restituirles un sentido, a volver a captar su lógica, conduce a olvidar: pueden no tener, propiamente hablando, ni sentido, ni función, salvo la función que su existencia misma implica, y el sentido objetivamente inscrito en la lógica de los gestos o de las palabras que se hacen o dicen “para hacer o decir algo” (cuando no hay “nada más que hacer”). O más exactamente en las estructuras generativas de las que esos gestos o esas palabras son el producto, o bien, en su caso límite, en el espacio orientado en el que se realizan.<sup>72</sup>

Las fiestas y los ritos parecen celebrarse sólo por el hecho de estar presentes ¿Cuál es su contemporaneidad? ¿Qué sujetos están involucrados? ¿Qué posición, desiguales, ocupan tales sujetos? Pues en las fiestas y los ritos también se viven las desigualdades:

---

<sup>72</sup> BOURDIEU, PIERRE. 2007. *El sentido práctico*, pag. 35. Siglo XXI

Pensemos en una fiesta popular, como pueden ser la ceremonia de muertos o el carnaval en varios países latinoamericanos. Nacieron como celebraciones comunitarias, pero un año comenzaron a llegar turistas, luego fotógrafos de periódicos, la radio, la televisión y más turistas. Los organizadores locales ponen puestos para la venta de bebidas, artesanías que siempre produjeron, souvenirs que inventan para aprovechar la visita de tanta gente. Además, le cobran a los medios para permitirles fotografiar y filmar. ¿Dónde reside el poder: en los medios masivos, en los organizadores de la fiesta, en los vendedores de bebidas, artesanías o souvenirs, en los turistas y espectadores de los medios que si dejaran de interesarse desmoronarían todo el proceso? Por supuesto, las relaciones suelen no ser igualitarias, pero es evidente que el poder y la construcción del acontecimiento son el resultado de un tejido complejo y descentrado de tradiciones reformuladas e intercambios modernos, de actores múltiples que se combinan.<sup>73</sup>

Y si queremos situarnos en los entramados del poder, podemos decir: poder local y devoción ritual, no eclesial ni institucionalizada. Sin referencia a una cultura universal, sino a lo más próximo. A los parientes, a los vecinos, a la cosecha de la tierra. El poder y la palabra no están jerarquizados verticalmente. La ortodoxia de la palabra escrita es reemplazada por el desborde escénico de la poesía, de la música, del cuerpo y su gesto, mientras el canto se entremezcla con el murmullo y la risa.

Es la forma popular de reproducir prácticas territoriales, sociales y culturales, pues el poder del rito está basado en estas prácticas que se conjugan en el momento de celebrar. Prácticas territoriales: la localidad y su tierra. Prácticas sociales: el parentesco, la economía y el trabajo agrícola. Prácticas culturales: la devoción, el lenguaje, la comida, la música y lo poético. En fin, vida y muerte entrelazándose en la medida en que se va produciendo y desarrollando el momento festivo.

---

<sup>73</sup> GARCIA CANCLINI, NESTOR. 2001. *Culturas Híbridas*, pag. 242. Paidós

## Anexo 2

### **Fiesta de la Virgen de Lourdes en Cay Cay (27 de Noviembre de 1955), por Juan Uribe Echeverría<sup>74</sup>**

En la Puntilla del callejón de Cai-Cai, cerca de Olmué, se celebra la fiesta de la Virgen de Lourdes en el último domingo del mes de noviembre.<sup>75</sup>

Esta devoción es de origen particular y demanda muchos gastos a dos señoritas de Valparaíso: las hermanas Cristina y Sara Navarro Silva.

En la puntilla del Callejón de Cai-Cai han construido la gruta de la Virgen de Lourdes. Allí, al aire libre, se celebra una misa a las diez de la mañana, oficiada por el cura de la iglesia de Los Maitenes, el holandés Juan Renz de Brabante.

En la mañana antes de la misa, los bailes se saludan entre sí y le cantan a la Virgen, al santuario y al cura.

Las hermandades son atendidas a la hora del almuerzo, en la casa de don Fidel Reyes.

La señorita Cristina Navarro nos explica el origen de la fiesta religiosa. Enferma de una terrible dolencia, descalcificación de la columna vertebral, después de tres años de sufrimientos y de atención médica infructuosa, elevó sus oraciones a

---

<sup>74</sup> La crónica y el canto del alférez Faustino Morales, son extractos de la descripción realizada por URIBE ECHEVERRÍA, JUAN. 1958. *Contrapunto de Alferéces en la Provincia de Valparaíso*, pag 142-144. Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.

<sup>75</sup> Para acercarse a cai cai hay que tomar en la Estación de Limache el autobús a Puente Hondo y Olmué (crucero) y bajarse en el paradero N°10.

la Virgen de Lourdes. Si ella aceptaba sanarla, le construiría una gruta en algún lugar pobre y abandonado.

En el altar, a los pies de la Virgen, hay una placa de bronce que recuerda el hecho:

“Cristina Navarro S. regala al pueblo de Cai-Cai esta gruta en agradecimiento a la Santísima Virgen de Lourdes por haberla salvado de la enfermedad que la tuvo postrada tres años.

Queda en este pueblo para veneración de los enfermos y afligidos y como testimonio de estos milagros hechos a las personas que fían en ella. Cai-Cai, abril, 27, 1946”

El pintoresco callejón de Cai–Cai se muestra profusamente adornado, con banderas y guirnaldas de flores.

La procesión tiene sus complicaciones. La imagen de Santa Bernardita que se encuentra junto al camino, en la casa de Don Fidel Reyes, debe bajar a la casa de don Francisco Figueroa donde se halla la Virgen de Lourdes de la iglesia de Maitenes, prestada por el sacerdote holandés.

El baile de Cai–Cai baja con Santa Bernardita, mientras el Baile de Limón Verde sale a buscar al Cristo Pobre de Lo Reco, a dos kilómetros de Cai–Cai.

El Baile de Maitenes, con su alférez Faustino Morales, hace guardia de honor a la Virgen que se encuentra en el jardín sombreado de la casa de don Francisco Figueroa.

Parte la procesión a las cinco de la tarde. En el cruce del camino asoma el Cristo Pobre de Lo Reco, con el Baile de Limón Verde. Este, después de algunas discusiones sobre la procedencia y prioridad de los danzantes, termina por colocar al Cristo Pobre detrás de la Virgen.

La Procesión cubre el cerro de Cai–Cai entre cánticos y baile. El cura Renz pronuncia un sermón alusivo al acto. La señora Navarro regala *cortecitos* de género a los niños y niñas que más se han destacado en las lecciones del catecismo.

Pronuncia también un discurso, que ya es tradicional, sobre los orígenes de su grave enfermedad, el dinero gastado en radiografías y la protección final y decisiva de la Virgen. Terminado el acto oficial, los alféreces continúan hasta el anochecer cantándole a la Virgen de Cai-Cai.

### **Canto de Faustino Morales junto al Baile de Los Maitenes a la Virgen de Lourdes en Cai–Cai.**

Te saludo, Virgen Santa,  
te saludo sin tardanza,  
te saludo, flor divina,  
bella Arca del Alianza.

Eres toda la esperanza  
de nosotros, los sufrientes,  
te saludo, Virgen pura,  
trono el más resplandeciente.

Trono el más resplandeciente,  
Madre de los escogidos,  
Madre de los pecadores,  
Madre de los afligidos.

Madre de los afligidos,  
eres río cristalino,  
para ir al feliz puerto

en el cielo hay un navío.

En el cielo hay un navío  
siempre pronto a navegar,  
San Juan es el marinero  
y san Pedro, el capitán.

En el Evangelio está  
este potente apuntado,  
esta imagen milagrosa  
que jamás ha naufragado.

Que jamás ha naufragado  
por la mano del Poderoso,  
navegando noche y día  
en los mares tempestuosos.

En los mares tempestuosos,  
por la más alta eminencia  
dijo a Gaspar, Baltasar:  
¿Cuál es el barco de ciencia?

Formado de un santo ingenio,  
¿Cuál es el barco de ciencia?,  
tiene cinco marineros  
y siete correspondencias.

Y siete correspondencias  
y por lo más elevado,  
este barquito tenía,  
los siete sellos sellados.

Por el Bienaventurado,  
en el portal de la vida,  
esta madre inmaculada  
que fue la Virgen María.

Fue del pueblo la escogida,  
por lo graciosa y lo bella,  
y ganó la selección  
entre once mil doncellas.

Era la más pura y bella,  
como perla americana,  
como perla del Oriente  
de la santa ciudad romana.

Fue estrella de la mañana,  
por su luz y claro día,  
entonces, sin competencia,  
ella fue la preferida.

Fue la más alumbradora  
que yo vengo a celebrar,  
del pueblo de Nazareth  
a este rincón de Cai-Cai.

Madre de los pecadores,  
yo te canto sin desaire,  
para hacerte adoración  
haga un redoble, mi baile.

Madre del reino divino,  
de la corte celestial,  
estoy a tus plantas rendido  
como siervo universal.

Como siervo universal,  
vengo a rendirte atención,  
a sacarte de esta casa,  
a llevarte en procesión.

Y también a este navío<sup>76</sup>  
que aquí está fabricado,  
San Juan del *Apocalipsi*  
vió aquel trono iluminado.

San Juan, siendo desterrado,  
lleno de tribulación,  
*vido*<sup>77</sup> un ángel en visión  
que el Señor le ha revelado.

El Rey de la Jerarquía  
dijo: escribe lo que has visto,  
la santa gloria de Cristo  
San Juan de un monte veía.

A la gloria iluminada  
esposa del sumo bien,  
la nueva Jerusalén  
la santa ciudad adornada

De puras piedras preciosas  
que rodea un alto muro,  
y una plaza de oro puro  
con sus chispas luminosas.

La gran ciudad luminosa  
donde habitaba María,  
la Reina del Verbo Eterno

---

<sup>76</sup> En la procesión, la Virgen de Cai-Cai es llevada, como la de Pachamamita, en un bote sobre los hombros de romeros y danzantes.

<sup>77</sup> *Vido*, por vio.

que del cielo descendía,

San Juan fue el autorizado  
para ver aquel tesoro,  
doce mil estadios tiene  
aquella ciudad de oro.

Aquella ciudad de oro,  
en el centro distinguía  
firme, la gloria de Dios,  
que del cielo descendía.

Por fin, en el muro aquél,  
había un escrito cautivo,  
doce hombres de las tribus,  
eran la tribus de Israel.

Al norte y al mediodía,  
siete cruces al oriente,  
siete cruces al poniente  
y la plaza relucía.

Y la plaza relucía  
como un Dios omnipotente,

siendo la joya más fina  
como un vidrio transparente.

Como un vidrio transparente,  
hasta aquí San Juan Llegó,  
lo que vio en esta visión:  
la gloria del pueblo de Dios.

La gloria del pueblo de Dios.  
que en esta visión se encierra,  
la nueva Jerusalén,  
la *ciudad sagrada* de la tierra.

La *ciudad sagrada* de la tierra,  
lo explico en este momento,  
todo está en las Escrituras.  
Tierra, fuego, mar y viento.

Dejo este Libro cerrado  
con la mayor devoción,  
demos curso, Madre mía,  
a la santa procesión.

Termino esta explicación,  
con las palabras distinguidas,  
digamos, fieles hermanos:  
¡Viva la Virgen María!

### **Canto de despedida a la Virgen de Lourdes, el la grito de Cai-Cai, por Faustino Morales:**

Pare flauta, fiel hermano,  
en esta hora tan piadosa,  
al pie de este santuario  
de la Virgen poderosa.

Esta joya luminosa  
a quien voy a distinguir,  
de esta imagen venerada  
yo me voy a despedir.

Yo me voy a despedir.

con toda mi *hermanación*,  
de rodillas, Madre mía,  
aquí te pido perdón.

En la celestial mansión,  
en la tierra te alabamos,  
hoy junto te veneramos,  
Madre de la Redención.

Madre del Jefe Mayor,  
en el altar este día,  
Reina de los Pecadores,  
Reina de la Jerarquía.

Yo te pido en este día  
nos mires con tu bondad,  
y nos des tu santa mano  
y nos des tu santa hermandad.

Por toda la cristiandad,  
esto te pido por cierto,  
yo te pido, Madre mía,  
aquí por vivos y muertos.

Aquí por vivos y por muertos,  
en el Monte Sinaí,  
te voy a hacer un pedido  
antes de partir de aquí.

Antes de partir de aquí,  
según lo que yo recorro,  
hago, con mi hermanación,  
un pedido y un socorro.

Un pedido y un socorro,  
del santo Dios Israel,  
que tengan en un buen lugar  
el alma de Don Ismael<sup>78</sup>.

El alma de Don Ismael,  
esto canto sin desaire,  
que en el espacio de un año  
casi perdí todo el baile.

Casi perdí todo el baile,  
por la divina bondad,  
dale el buen sueño eterno  
allá en la eternidad.

Allá en la eternidad,

por estos eternos mares,  
hoy presento yo mi pésame,  
a todos sus familiares.

A todos sus familiares  
que se encuentran en presencia,  
aquí estamos reunidos,  
presentamos condolencias.

Presentamos condolencias  
que mi cantar considera,  
este sentido pesar  
A la familia Pereira.

A la familia Pereira,  
por el descanso de su alma,  
en prueba de sentimiento  
hágame llorar las flautas.

Adiós, hermanos queridos,  
ahora voy a despedirme,  
les voy a decir adiós  
porque ya pienso de irme.

Adiós, Reina, yo te pido,  
que ayudes este lugar,  
adiós, Madre Venerada,  
porque te voy a dejar.

A toda parte y lugar,  
como en la historia se ve,  
adiós, pues, Madre del Cielo,  
este otro año volveré.

---

<sup>78</sup> Don Ismael Pereira, alférez fallecido e integrante del Baile de Maitenes.

**Canto de despedida a la Virgen de Lourdes, de Cai-Cai, por Enrique Calderón, alférez del Baile de *Limón Verde* (Hijuelas)**

De nuevamente, otra vez,  
Madre del Santo Escapulario,  
de nuevamente otra vez,  
a tu templo hemos llegado.

A tu templo hemos llegado,  
antes de partir de aquí,  
muy rendidos y a tus plantas,  
ya nos vamos a despedir.

ya nos vamos a despedir,  
como en otras ocasiones,  
ya nos vamos a despedir  
de aquellas generaciones.

De aquellas generaciones,  
la Biblia lo dice así:  
catorce generaciones,  
de Abraham hasta David.

De Abraham hasta David,  
dicen las sabias personas,  
catorce generaciones  
hasta el fin de de Babilonia.

Hasta el fin de Babilonia,  
como yo, escrito lo he visto,  
catorce generaciones,  
hasta la de Jesucristo.

Llegamos a Jesucristo,  
la historia lo dice así,  
la venida del Señor  
de la tribu de David.

Virgen la más poderosa,  
según canta mi memoria,  
no quiero *abrir otro libro*<sup>79</sup>  
por que se avanza la hora.

Porque se avanza la hora,  
por la letra soberana,  
nosotros no somos de aquí,  
somos de tierras lejanas.

Somos de tierras lejanas,  
canto por justa razón,  
hay que atravesar montañas,  
puede salirnos el león.

Así le pasó a Absalón,  
por no ser muy *advertido*<sup>80</sup>  
que cuando quiso arrancar  
fué de los pelos prendido.

Adiós, pues, Madre querida,  
adiós, rebaño soberano,  
adiós, imagen divina,  
será hasta la vuelta de año.

Será hasta la vuelta de año,  
por el Arco de la Alta Esfera,  
si estamos con vida y salud  
pisaremos esta tierra.

Pisaremos esta tierra,  
y sin ninguna tardanza,  
si no estamos enterrados,  
puestos en aquella balanza.

---

<sup>79</sup> *Abrir otro libro*. Cantar por otro tema o *fundado*.

<sup>80</sup> *Advertido*. Sagaz, precavido, discreto. Cualidad muy apreciada por el pueblo.

Puestos en aquella balanza,  
cantando lo explico yo,  
de todo lo que hemos hecho  
démosle cuenta a Dios.

Démosle cuenta a Dios,  
por la diestra soberana,  
si no pisamos el suelo,  
por que la tierra nos llama.

Por que la tierra nos llama,  
con soberano poder,  
de la tierra nos creó,  
a la tierra hay que volver.

A la tierra hay que volver,  
así es y escrito está,  
en este mundo tirano  
somos una sombra *pará*.

Somos una sombra *pará*,  
retrocediendo de a dos,  
Virgen santa y milagrosa,  
te estamos diciendo adiós.

Te estamos diciendo adiós,  
alumbra, pues, a mi gente,  
alúmbranos como alumbraste  
a los tres reyes del Oriente.

A los tres reyes del Oriente,  
Madre de mi corazón,  
de rodillas, en el suelo,  
te pedimos bendición.

Adiós, Madre de Bondad,  
adiós, Madre del Perdón,  
le dejamos el *cabimento*<sup>81</sup>  
a la otra hermanación.

---

<sup>81</sup> *Cabimento*, cabida, lugar.

## Anexo 3

### Fiesta de *Corpus Christi* en Olmué en 1939<sup>82</sup>

por Luis Enrique Délano

Cada año, para la fiesta de Corpus Christi, el pueblo de Olmué se enciende. Un ritmo de locura, de ebriedad religiosa y pagana se apodera de él. Por si no habéis estado nunca en Olmué os diré que se trata de un precioso poblado –tres mil habitantes- enclavado a la orilla de los cerros de la costa, a pocos kilómetros de Limache. A corta distancia se yergue la Campana, un empinado picacho desde cuya cima se ve la lenta danza de las olas del Océano Pacífico. Rodeados de cactus y de sombrías pataguas, Olmué duerme durante el invierno un lento sueño sin perspectiva. Pero llega la primavera y junto con cubrirse los prados de florecillas blancas y rojas, se cubren sus polvorientas calles, su plaza simple y primitiva, sus hoteles soledosos de un buen número de viajeros alegres, que buscan sol y salud, esa salud que sólo se encuentra a la vera de las montañas.

Ahora bien, Olmué tiene sus tradiciones y una de ellas, la más acentuada y curiosa, es sin duda la celebración de Corpus. Muy temprano en la mañana despierta al pueblo una música primitiva y obsesionante, que se compone de dos notas, una de ellas sostenida. Es un ritmo lento, que choca, que extraña, que llega en un momento dado a adueñarse de nuestros cerebros y que aunque no suene ya, no deja por eso de seguirnos repercutiendo dentro. (Debe ser esa o parecida la sensación que experimentan los exploradores en el África, ante el sostenido tam-tam de los negros). El viajero se levanta. ¿Qué es esto? Es preciso ver...

---

<sup>82</sup> Citado en ECHEVERRÍA, JUAN. 1958. *Contrapunto de Alferéces en la Provincia de Valparaíso*, pags. 85-87. Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile. También en MERCADO, CLAUDIO. 2003. *Con mi humilde devoción*, pag. 59. Museo de Arte Precolombino

Por la calle avanza un grupo de hombres extraños. ¡Demonios! ¿Pero en que país estamos?... Cada individuo es una mezcla fantástica de ave, de campesino chileno y de baturro aragonés. En la cabeza llevan un alto cucurucho de cartón, del cual sobresalen plumas, espejuelos, cintas papeles plateados, cascabeles, etc. Una chaqueta blanca muy limpia y corta, debajo de la cual se advierte un chaleco de terciopelo o lana oscura, sembrado de medallas religiosas o monedas de plata antigua; vienen después unos pantalones negros o rojos, hasta media pierna, unas medias con cintas y colgajos y unas ojotas campesinas. Grandes bandas de sedas blancas, amarillas moradas, les cruzan el busto en diferentes direcciones. Entre las manos llevan unos maderos labrados de medio metro de largo, huecos y adornados con espejuelos. Los soplan y devuelven ese sonido entre lúgubre y melancólico que nos ha arrancado de la tibieza de las sábanas. Uno de los hombres inverosímiles lleva ropa corriente, pero usa, sin embargo la banda y el cucurucho. Entre sus manos aletea una bandera chilena, que él agita con pausado compás.

Junto al grupo de hombres, que van muy serios, marcha uno, con traje de payaso, rojo o a dos colores. Este lleva la cabeza cubierta por una máscara grotesca, hecha de piel de conejo, con largas orejas de vaca y cuernos de novillo en la frente. Una mata de cabellos postizos cuelga de esa cabeza absurda. Es el *diablo*, que va dando saltos, persiguiendo a las chicas y asustando a los niños que encuentra a su paso, con una larga trenza de cuerda que maneja ágilmente.

Por los cuatro costados de la plaza comienzan a aflorar grupos de sujetos vestidos con estos extraños trajes. Hay pequeñas diferencias en el color de las medias, pero un tono, una dirección común, preside sus vestimentas. Ya no son sólo los de Olmué que vienen a participar en las festividades. Desde San Pedro, de Cai Cai, Los Maitenes, Granizo y Caleu, llegan las pandillas de *chinos*, ataviados según esa extraña usanza.

Junto con oírse la tercera seña para la misa, que cae alegremente desde el campamento de la parroquia, situada en la plaza misma, penetran en el templo los grupos o *hermanaciones*, como se llaman. Los pasos de los hombres son peculiares. Se mueven como al ritmo de una enfermedad. En sus rostros hay una profunda seriedad, que a veces se transforma en misticismo, casi en hieratismo. Mediada la solemne misa, sale a la plaza la procesión de Corpus, encabezada por los extraños personajes que deben sumar unos setenta u ochenta. Detrás van los niños, siguen los fieles y el sacerdote, que lleva la custodia bajo un palio. En las cuatro esquinas de la plaza han sido elevados pequeños altares. Los *chinos* llegan a uno de ellos y a una señal del jefe o *alférez* que se inclina balanceando su bandera chilena se inclinan todos y hacen sonar sus instrumentos y unos tambores que parecen panderetas. Se inicia entonces el baile absolutamente original y pagano, en el cual se cree distinguir a veces pasos de vals o cueca y movimientos con los brazos que evocan ciertas danzas salvajes. Hay vueltas y más vueltas que realizan muy conscientes de la importancia de su papel. La música sigue con su ritmo de asombro y locura. Estos momentos coreográficos son bien aprovechados por los fotógrafos, que abundan. Algunas inglesas de Valparaíso, a quienes se les ha soplado al oído el dato, disparan sus kodaks con rapidez de ametralladoras. Desde otro ángulo, los fotógrafos del Turismo, por su parte, captan esos extraordinarios instantes.

Después sucede algo bien curioso. Dos grupos, dos *hermanaciones* y sus jefes o *alféreces* compiten en un diálogo a base de estrofas que ellos llevan en la memoria; por dosificación por el tono, por la *barra*, que los rodea, el cronista evoca los antiguos palladores de la época colonial.

- Si quiere usted comprender  
lo que es la guerra mundial,  
en este mundo cristiano  
hoy entraremos a hablar  
a todo el género humano...

Es uno de los *alféreces* que ha recitado con voz oscura y grave, mientras agita su bandera chilena. Sus hombres responden en coro, cantando las palabras con una extraña melodía:

- Hoy entraremos hablar  
a todo el género humano...

Calla el alférez y su contrincante, agitando a su vez la bandera, dice:

- Ahora que es Jueves Santo,  
el mismo Dios bajo el lote  
se presentó en el altar  
a mano de un sacerdote...

El coro canta con lánguida voz y haciendo movimientos de brazos:

- Se presentó en el altar  
a mano de un sacerdote...

La gente rodea este torneo inaudito, que se llama *contrapunte*. Indiferente a todo, a la curiosidad pública, al cura que penetra en la iglesia llevando su Custodia, siguen los *alféreces*:

- un sacerdote muy santo  
en santa consagración  
bajó a nuestro Redentor  
a la mesa del Altar.

Y la respuesta no se hace esperar:

- El mismo Jesús mío  
con su divina persona  
en el paño corporal  
fue llevado para Roma...

Completa el coro:

- En el paño corporal  
fue llevado para Roma...

Sólo Dios sabe desde cuándo vienen esos ritos repitiéndose en Olmué y esas danzas que las gentes llaman *bailés chinos* y esos extraños trajes. El cura nada puede decirnos, es nuevo en el pueblo. Uno de los alféreces, hombre ya cincuentón, nos refiere que desde los doce años es portador de esa bandera. La *hermanación* que comanda, existe desde hace unos ochenta años en el pueblo de San Pedro. De vez en cuando se reúnen y ensayan sus cantos. Los instrumentos de madera los fabrica en series, un carpintero. Las plumas del gorro simbolizan la de los indios araucanos. Se desprende de lo que podemos averiguar que la ceremonia es una especie de símbolo de la sumisión de los aborígenes chilenos a la religión católica. El *diablo* es el grotesco de cada *hermanación*, el que pide dinero a los mirones, el que hecha piropo a los jóvenes... (en este momento un *diablo* sigue a un niño, el cual corre con una cara llena de desesperación; de pronto tropieza y su cuerpecillo rueda por los suelos. Se levanta con lágrimas en los ojos, se introduce en medio del gentío, donde el *demonio* no irá a perseguirlo...)

Los *chinos* han vuelto a la iglesia, donde permanecen con sus gorros puestos. De pronto subrayan una parte culminante de la ceremonia o algunas palabras del cura con sus instrumentos musicales y sus tambores. Después salen y el baile recomienza en la plaza. Todo el pueblo está allí. En un costado se han

instalado mesas donde la gente come sabrosas cazuelas de gallina hechas a la vista del público. Un *diablo* se aproxima y se engulle una soberbia empanada. Después sale corriendo en busca de los suyos...

El sol de mediodía brilla de cabeza sobre la tierra. La carretera de Olmué a Granizo está dorada como cinta metálica. Por allá van los *chinos*, ahora lentamente, sin abandonar el compás de sus extraordinarias danzas. Todos los vecinos adinerados y comerciantes han formado un fondo común para que las *hermanaciones* venidas de afuera almuercen y es en un rancho campesino donde se sientan a ingerir la rica cazuela o el asado al palo, todo ello regado con abundante chicha de la región...

Y como si en su destino ese día estuviera señalado para el baile y nada más que para el baile, durante la tarde siguen por los caminos en correcta formación, rindiendo culto a la danza, moviendo sus cuerpos aunque se caigan de fatiga y haciendo sonar los extraños instrumentos. El cronista, que se ha alejado unos kilómetros de la localidad para reposar a la sombra de las pataguas, oye de pronto, lejana, la melodía obsesionante de aquellos tambores y aquellos pífanos...

## Parte Antropológica

De lo que aquí se trata no es de neutralizar el discurso haciéndolo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para reunirse con lo que permanece en silencio más allá de él, sino, por el contrario, de mantenerlo en su consistencia, de hacerlo surgir en la complejidad que le es propia.

**Michel Foucault**

## 1. La Fiesta no es Una.

Nuestro tema, ya lo hemos planteado, es la fiesta religiosa, sus distintas versiones, específicamente, las “fiestas de chinos”. Aquí nos proponemos hacer una revisión analítica a una serie de preguntas: ¿Qué es la fiesta religiosa? ¿Cómo se puede definir? ¿Cuáles son los elementos que la componen? ¿Cómo se relaciona con el rito y lo popular? Para poder avanzar en la respuesta de estos cuestionamientos partiremos, en primer lugar, citando una definición.

Comenzar definiendo parece una tarea sencilla, es dar cuenta de lo esencial de un fenómeno, pero toda definición es verdad un problema cuando se la enfrenta a la experiencia, pues ésta siempre la desborda. La definición se vuelve problemática ya desde un principio. Nuestro diagnóstico se transforma en el propio síntoma. Y es quizás esa misma confusión el fin paradójico de toda definición. Es el camino confuso que tenemos que tomar para esclarecer la misma experiencia de la festividad religiosa y el de la religiosidad popular.

¿Por qué hablamos de confusión? Porque cuando nos acercamos a analizar el problema de la festividad religiosa vemos que sus elementos son bastantes heterogéneos, las reglas sociales que la definen parecen ser más de una y no se complementan funcionalmente en un todo claro y distinto, sino que parecen contradecirse unas a otras, pero permitiendo igualmente su realización práctica. Extrañamente si nos situamos desde un punto solamente histórico, la fiesta parece ser un todo homogéneo: se realizan durante las mismas fechas, año tras años, los personajes que acuden a ella parecen ser siempre los mismos, el orden festivo es siempre el mismo (saludo, procesión, despedida), se realizan en los mismos lugares, la imagen patrona venerada es la misma. Pero si miramos la fiesta desde un punto de vista antropológico, y además sincrónico, la fiesta se nos aparece con un dinamismo interno bien complejo que, como dijimos, pone en juego una serie de elementos heterogéneos, que muchas veces sorprenden y te llegan a confundir.

Por eso decimos que la fiesta no es Una, debido a su heterogeneidad interna. Pero tampoco es Una desde un punto de vista externo, pues la experiencia de la religiosidad popular y de la festividad está definida por un calendario festivo múltiple configurado desde un conjunto diferente de pueblos o barrios, también heterogéneos. Calendario que se define no por sus diferencias internas, sino por los distintos lugares en que estas festividades ocurren. Un calendario ritual, al analizarlo desde la perspectiva de una zona cultura, de una región, se transforma también en una cartografía, en un mapa, en donde cada pueblo quiere expresar su propia devoción desde su propia dinámica. Es decir, la búsqueda y definición de prácticas e identidades locales nos llevan a configurar un mapa lleno de diferencias, una cartografía llena de movimiento y expresiones locales singulares.

Todo esto, heterogeneidad interna (distintas prácticas y reglas que la definen) y externa (un calendario y una cartografía) debe tener en cuenta una posible definición de la fiesta. Por eso se vuelve problemática. Nosotros no queremos resolver esa multiplicidad en una definición reduccionista, cerrar la discusión sentenciándola desde nuestros escritorios, sino que queremos avanzar por este enjambre analítico, esclarecer nuestros propios pasos y sus tropiezos, sin sentencias finales sino de proponer una perspectiva crítica por singular que sea, acerca de este sin números de elementos que hemos registrados y analizados.

Nuestro trabajo analítico estará definido, entonces, por los siguientes pasos: proponer una definición que nos posibilite abarcar varios de los elementos de una fiesta, para luego ir proponiendo un desarrollo de cada uno de esos elementos. Así, la noción de fiesta implica, para nosotros, una noción sobre el trabajo, el rito, lo popular y el calendario.

## I. Por una Definición de la Fiesta: Significado y Trabajo

Luego de un exhaustivo análisis sobre la religiosidad popular, el tipo de experiencia cultural que ella compromete y los intentos de definirla por parte de los intelectuales y la élite criolla, el sociólogo Pedro Morandé, hacia el final de su importante ensayo sobre la cultura y modernización latinoamericana, propone una definición de fiesta religiosa que recoge los elementos crítico de su propio análisis histórico y social:

El calendario colonial estaba lleno de festividades religiosas, a las que según las regiones se iban agregando aquellas relativas a los “santos patronos”. Eran fiestas de referencias para la organización del calendario. Hasta el día de hoy, allí donde se conservan estas fiestas de religiosidad popular, ellas constituyen el punto de referencia que da sentido a toda la actividad anual. Antes y después de la fiesta, son las dos categorías para entender la significación de un acontecimiento. La fiesta misma, es el momento de plenitud del significado, de la renovación del ciclo que vuelve nuevamente a su inicio. Por cierto, no hay ningún tipo único de celebración. Los sectores rurales y los urbanos tienen al respecto distintas modalidades. Lo importante es destacar que la remuneración al trabajo no se realizó en razón de su productividad, lo que hubiera significado la existencia de un mercado de la mano de obra que no hubo, sino como ofrenda al todo social que se hacía manifiesta en ocasiones festivas.<sup>83</sup>

Como hemos mencionado elegimos esta definición por la cantidad de elementos distintos que ella compromete al momento de definir qué es una fiesta religiosa. Creemos es una buena manera de comenzar una reflexión crítica.

Esta definición, pareciera estar dividida en dos partes. Una primera que se refiere a un calendario, un orden temporal de la fiesta y del tiempo social e

---

<sup>83</sup> MORANDÉ, PEDRO. 1984. *Cultura y modernización en América Latina*, pag. 183. Cuadernos del Instituto de Sociología U. C. de Chile.

histórico: un calendario de origen colonial derivado de los procesos de evangelización que aún podemos encontrar vigentes y que significan una fecha particular, que poseen un valor cultural identitario para esos pueblos que celebran, da cuenta de un orden significativo también del tiempo y de lo social. Una comprensión simbólica de la temporalidad y de las relaciones sociales, es decir, un reconocimiento y puesta en valor de las relaciones sociales, desde la propia temporalidad de sus vidas.

Una segunda parte de la definición citada coloca otra dimensión de lo social en la definición de fiesta, y que nos parece interesante de resaltar. Relaciona la fiesta al trabajo, a una representación específica del trabajo, como ofrenda al todo social, es decir una dimensión no sólo productiva y social de concebir el trabajo, sino el de una dimensión simbólica, cultural si se quiere, los sujetos donan parte de su trabajo para hacer posible el momento festivo.

¿Qué quiere decir ofrenda al todo social? Esa idea de *todo* es un tanto engañosa, pues se refiere a una clásica idea antropológica, acerca del “hecho social total”. El todo social se define paradójicamente en sus fragmentaciones, un todo social, es un fenómeno complejo, que involucra diversos ámbitos de lo social: lo económico, lo religioso, el parentesco, el saber, el arte, lo discursivo y la corporalidad. Ninguno de estos ámbitos se reduce al otro o es determinado por el otro, sino que se cruzan, se suceden, a veces son complementarios, a veces disyuntivos. El punto es que es un conjunto heterogéneo de reglas y de prácticas que podemos experimentar en nuestras fiestas, en un momento dado específico, de ahí su imagen paradójica de totalidad. Por esto que totalidad no debe ser confundido con el concepto de universalidad formal que siempre busca una reducción de los distintos ámbitos sociales en uno sólo, o en los menos posibles.

Entonces la práctica del trabajo festivo es una práctica más bien fragmentaria, que va conjugando una serie de elementos dispersos para lograr una valoración final, valoración que no significa una reducción a un puro valor

formal, sino a esta conjunción compleja y concreta de la práctica social. Por ello es difícil ver en una práctica festiva ritual la formación de un mercado laboral, o dependiente de este. Es un trabajo definido por la producción simbólica de las relaciones sociales implicadas, muchas veces experimentadas como una práctica comunitaria o familiar, un trabajo donado a la familia o a los vecinos para que la fiesta o la hermandad pueda celebrar, expresando así su debida devoción. Podemos afirmar entonces que el trabajo festivo es el esfuerzo de cierta colectividad o individuos por generar un poder y un valor simbólico de sus propias relaciones, desde sus localidades y relaciones parentales.

Ahora, no sólo debemos entender el trabajo festivo desde una perspectiva interna de las relaciones, como una manera de definir el trabajo colectivo de base, sino que también pensar el trabajo de manera general, en el contexto de una historia económica regional y nacional, que creemos tiene dos modos importante de desarrollo. Un tipo economía definida por el poder soberano, economía que fue puesta en marcha en la conquista y en la colonia, y luego una economía definida por un poder disciplinario que intenta ordenar todo el tiempo de nuestras vidas, una forma de economía más moderna. La fiesta se vio definida y enfrentada a estos dos formas, soberana y disciplinaria, de ordenar el trabajo.

Históricamente se puede analizar el trabajo dentro del sistema económico colonial y sus implicaciones en el desarrollo económico de la región. Las características de tal sistema laboral no es que no haya habido un mercado laboral como afirma Morandé, sino que el mercado laboral del trabajo, como la economía en general no está definido por un sistema propiamente capitalista, esto pues el dinero acumulado no se reinvertió regularmente en las fuerzas productivas, estas quedaron en un nivel pre-capitalista definidas por el servicio que los hombres le tributan al patrón, y no por el sueldo en dinero que el patrón paga a sus trabajadores. Como esto ocurrió hasta finales del siglo XIX, incluso hasta la primera mitad del siglo XX, fue un contexto social económico que influyó la vida social y cultural por siglos. Fue una economía política basada en lo que se puede

llamar el dispositivo del soberano, definido por el tributo o servicio que los hombres tienen que pagar al monarca o a sus representantes coloniales y luego a sus descendientes republicanos que no cambiaron mucho el sistema político soberano. Este tributo pagado en dinero, especie o más trabajo, era devuelto por el soberano o el patrón, si así era su voluntad, en la forma simbólica de una fiesta.

¿Qué es el poder de soberanía? Me parece que es una relación de poder que liga al soberano y al súbito según un par de relaciones asimétricas: por un lado la sustracción, por el otro, el gasto. En la relación de soberanía, el soberano sustrae productos, cosechas, objetos fabricados, armas, fuerza de trabajo, coraje; también tiempo y servicios. Y aunque no va a devolver lo que ha tomado, pues no está obligado a hacerlo, en una operación simétrica de reciprocidad se producirá el gasto del soberano, que puede adoptar, ya sea la forma del don, hecho en ocasión de ceremonias rituales –dones de acontecimientos festivos, dones en el momento de un nacimiento-, ya sea la de un servicio, pero muy distinto de lo que se ha sustraído: por ejemplo, el servicio de protección o el servicio religioso a cargo de la Iglesia; puede tratarse también del gasto pagado cuando, con motivo de festividades o de la organización de una guerra, el señor hace trabajar, por medio de retribuciones, a quienes lo rodean. Tenemos entonces este sistema de sustracciones y gastos que a mi juicio caracteriza el poder de tipo soberano. Desde luego, la sustracción siempre se impone con mucho al gasto, y la disimetría es tan grande que, detrás de esa relación de soberanía y el par disimétrico sustracción-gasto, vemos perfilarse con mucha claridad la depredación, el saqueo, la guerra.<sup>84</sup>

Pensar la festividad desde el trabajo nos ha llevado a entender este último de dos maneras, una que llamamos el trabajo festivo de una colectividad concreta: familias, vecinos o barrios que donan su trabajo para la realización festiva. Un trabajo definido desde la producción misma del momento festivo o ritual y de la reproducción simbólica de las relaciones sociales. Y otra manera de entender el trabajo que nos lleva a plantearlo de manera más general, dentro de un sistema económico tal como se vivió desde la colonia, en el planteamiento de una nueva

---

<sup>84</sup> FOUCAULT, MICHEL. 2005. *El poder psiquiátrico*, pag. 62. Fondo de cultura económica.

soberanía. Un trabajo que desemboca en una explotación descontrolada a base del servicio de las comunidades indígenas y mestizas hacia el encomendero o patrón, o en un disciplinamiento total de los sujetos.

El poder disciplinario no pone en juego... ese acoplamiento asimétrico de la sustracción y el gasto. En un dispositivo disciplinario no hay dualismo ni simetría; no hay esa especie de captura fragmentaria. Me parece que el poder disciplinario puede caracterizarse ante todo por implicar no una sustracción del producto, de una parte del tiempo o de tal o cual categoría de servicio, sino una captura total o, en todo caso, que tiende a ser una captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo. Es una captura del cuerpo y no del producto; es una captura del tiempo en su totalidad y no del servicio.<sup>85</sup>

Por lo tanto la fiesta permite dos representaciones del trabajo: primero, como una actividad productiva y simbólica de las colectividades o individuos, que permite su reproducción y valoración desde dentro y el reconocimiento de los sujetos implicados en esta práctica festiva. Y segundo como una forma de responder tanto a la soberanía colonial como a la modernización que presionan desde el exterior. La fiesta es una manera de responder a esa explotación, a ese relato de la deuda que se le impone a los sujetos para que trabajen en la producción de unas mercancías cuya circularidad y reproducción felizmente capitalista sólo ocurrirá en tierras lejanas, allá en Europa o como una manera de responder al disciplinamiento social y moral que impone una nueva economía moderna. Es decir, la fiesta es una forma de responder al sometimiento por servidumbre y luego, más modernamente, una manera de responder al disciplinamiento social, además de una política de la evangelización.

La vinculación tradicional entre el trabajo y las actividades rituales y sagradas, y su antiguo carácter ceremonial, fueron destrozado por el trabajo 'profano' importado por los españoles, cuyo ritmo sólo era interrumpido por el ocio, la discipación y la borrachera. La secularización europea

---

<sup>85</sup> FOUCAULT, MICHEL. 2005. *El poder psiquiátrico*, pag. 66. Fondo de cultura económica.

rompió con el concepto tradicional del trabajo como acto religioso [*con el significado tradicional de trabajo*]. Los frailes se dieron cuenta de esto y en parte compensaron esta pérdida con música, peregrinaciones, procesiones, danzas, actuaciones sagradas y confraternidades religiosas, para ayudar así a que los indígenas olvidaran el 'trabajo pesado y el atractivo de sus modos paganos'.<sup>86</sup>

Finalmente decimos: un trabajo festivo definido desde el interior de las colectividades, las cuales son las que producen las celebraciones patronales y que a la vez responde, desde esa misma práctica comunitaria y conmemorativa, a un sistema laboral general de explotación que presiona desde el exterior a estas colectividades e individuos, primero indígenas y luego mestizas, en busca de un disciplinamiento social que mantengan una economía capitalista ya instalada en los albores de la colonia, economía que en un primer momento también fue definida desde un poder de soberanía monárquica.

## **II. La Fiesta Ritual: Símbolo, Mediación y Sentido.**

Hemos de plantear en estos momentos una mirada más acuciosa sobre el orden festivo, ya no tanto desde una perspectiva sociológica general como nos invita la idea de trabajo, recién clarificada, sino desde una perspectiva más antropológica.

La fiesta ritual tiene que ver con cómo establecemos nuestras relaciones sociales en tanto simbólicas, esto es, como una manera de generar vínculos mediante el reconocimiento del Otro, de que para organizarnos, para producir un saber, una historia en común, una historia local dependemos de esas relaciones con Otros. Que nuestro trabajo, nuestro saber está mediado por el encuentro con otros y por el respeto al cual esa alteridad nos convoca.

---

<sup>86</sup> GONGORA, MARIO. 1998. *Estudio sobre la historia colonial de hispanoamérica*, pag. 145. Universitaria.

Lo simbólico es el reconocimiento que se establece cuando dos o más entidades distintas, sujetos o colectividades, se invocan y necesitan para actuar socialmente. Establecen así una relación de diferencia y complementariedad, y es a través de estos términos que podemos entender la noción de mediación

La idea de mediación simbólica entre los sujetos involucrados en una celebración patronal nos permite pensar tanto el rito, las imágenes patronas como el sentido social en tanto prácticas diferenciadoras y complementarias.

Esto es, pensar el rito, no como una forma de práctica trascendental o en relación con la trascendencia sino desde un punto de vista material, de espacialidad y temporalidades concretas y territoriales. El rito no como una forma de definir lo sagrado sino como una forma de definir un conjunto de prácticas sociales simbólicamente mediadas entre los sujetos (individuales o colectivos). Y esta idea de mediación también atañe, como dijimos, no sólo a los otros que nos acompañan, a esos individuos o colectivos que también celebran, sino que a las imágenes que le rendimos culto ritual, a los santos patronos del nuestro catolicismo popular. Imágenes sacras que

se presentan a menudo como intercursos a los que uno se dirige con el fin de solicitar a Dios favores concretos...los ritos o las plegarias que se les dedican tienen como finalidad y objeto último otros humanos: se celebra un rito para solicitar a un dios que proteja a mi hijo, que busque el responsable de una desgracia, que cure a un enfermo, que traiga la lluvia, etcétera, en suma, para obtener un resultado que concierne e interesa tanto al que celebra el rito como a otras personas, dado que se trata de preocupaciones muy «terrenales»...Los santos católicos son ante todo los intermediarios de las relaciones entre los hombres, más que entre el individuo y Dios.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> AUGÉ, MARC. 2004. *¿Por qué vivimos?*, pag. 100. Gedisa.

Además la idea de mediación que la fiesta ritual pone en práctica también nos ayuda a definir lo que entendemos, en una reflexión más amplia, por sentido social. Es decir, un mundo social no entendido de manera trascendental, metafísica, una cosmovisión encerrada en una sacralización pura y congelada (muchas veces tildada de mágica), sino a través del juego o movimiento de lo individual y lo colectivo, o entre el sí mismo y el otro. Juego entre los sentidos sociales de la pertenencia e identidad y la alteridad

Lo que denomino «sentido» no es por tanto una significación metafísica o trascendente, sino sólo la conciencia compartida (recíproca) del vínculo representado e instituido por el otro. Y el rito es el mecanismo espacial, temporal, intelectual y sensorial (puede recurrir a la música, al movimiento, a los colores) que pretende crear, reforzar o recordar dicho vínculo. De este modo, establece identidades relativas (relativa a la vida familiar, la vida afectiva, la vida política, la vida profesional), identidades que suponen el establecimiento previo de vínculos con otros, con ciertas categorías de otros. Poder crear este vínculo con los otros es la condición necesaria para crear la identidad, las identidades.

La fiesta ritual, entonces, nos invita a reflexionar sobre nuestras capacidades de simbolizar nuestros vínculos en relación a otros. A practicar un sentido social que asocia lo individual con lo colectivo y el sí mismo con los otros. A ver en nuestras imágenes patronas una manera de vincularnos y de pensar ese vínculo tanto desde la individualidad como de la pluralidad.

### **III. La Fiesta Popular: demandas devocionales y sociales.**

Una tercera manera de entender nuestras fiestas religiosas patronales es acercarnos a la experiencia de lo popular que en ellas se vive, lo que los intelectuales han definido como religiosidad popular, y esta calificación –de popular- siempre ha sido realizada desde una élite, muchas veces con actitud peyorativa. En general esta caracterización se basa en establecer distinciones

diferenciadas y opuestas para referirse a la religiosidad popular: popular/oficial; informal/formal; pueblo/elite; cúllica/institucional; oral/escrita; mágica/religiosa; tradicional/moderna. Estas formas de definiciones se transforman en una mirada demasiado estática y dual acerca de lo social, que ha construido tipologías sin destino, un pensamiento pantanoso y algo perplejo frente a una realidad popular despreciada desde un principio.

La historia de las teorías sobre la religión popular ha sido en realidad la de la incomodidad y la perplejidad de los estudiosos ante unos hechos culturales que desafiaban los esquemas tradicionales de conocimiento y control científico y que hacían inoperantes las técnicas habituales de actuación. Es como si se tratase de una especie de zona pantanosa en la que habitara crónicamente la confusión y de donde resultara casi imposible sacar algo en claro.<sup>88</sup>

Creemos que es necesario, para no caer en el desdén sobre la religiosidad popular, que debemos entender de una manera más crítica eso que nombramos como popular, superando las visiones duales y estática, por una idea más móvil acerca de las prácticas populares que producen una experiencia social y religiosa. Para nosotros lo popular se entiende como un campo social no estático que si se define en un primer momento de manera dual, los límites que separa ambos polos es de alguna manera un movimiento, un límite poroso que nos permite estar definiendo y redefiniendo una y otra vez nuestras práctica y los sujetos involucrados.

La evolución de las fiestas tradicionales... revela que éstas no son ya tareas exclusivas de los grupos étnicos, ni siquiera de sectores campesinos más amplios, ni aun de la oligarquía agraria; intervienen también en su organización los ministerios de cultura y de comercio, las fundaciones privadas, las empresas de bebidas, las radios y la televisión. Los hechos culturales *folk* o tradicionales son hoy el producto multideterminado de actores populares y hegemónicos, campesinos y urbanos, locales, nacionales y trasnacionales.

---

<sup>88</sup> DELGADO, MANUEL. 1993. *La religiosidad popular. En torno a un falso problema. Gazeta de antropologia*. N° 10, pag. 6.

Por extensión, es posible pensar que lo popular se constituye en procesos híbridos y complejos, usando como signos de identificación elementos precedentes de diversas clases y naciones. Al mismo tiempo, podemos volvernos más perceptivos ante los ingredientes de las llamadas culturas populares que son reproducción de lo hegemónico, o que se vuelven autodestructivos para los sectores populares, o contrarios a sus intereses: la corrupción, las actitudes resignadas o ambivalentes en relación con los grupos hegemónicos.<sup>89</sup>

Si la evolución de las fiestas religiosas nos lleva a pensar a éstas definidas por un juego de luchas de grupos hegemónicos es porque podemos caracterizar, de manera más general, a la religiosidad popular como un conjunto de demandas devocionales y sociales no resueltas por la sociedad en su conjunto o por sus instituciones, un campo de demandas en constante devenir que se van asociando contingentemente a otras prácticas y demandas sociales. Esto produce que cualquier distinción que queramos definir sobre la fiesta religiosa popular va a estar siempre cambiando o podamos entenderlas desde distintas perspectivas, conformando un campo heterogéneo en donde importan tanto las prácticas individuales, los genios individuales y sus testimonios, como las colectividades. Donde los procesos son mirados tanto desde su singularidad como de su multiplicidad y generalidad.

Una demanda devocional es, así, la exigencia de participación de una comunidad singular, sin censuras ni coacciones, en una comunidad mayor, acaso universal (la Iglesia, el mundo católico), con los mismos derechos y reconocimientos que los otros sujetos involucrados, respetando su particularidad e identidad. Pero resulta que la organización local y popular de la devoción a través de cofradías, hermanaciones, mayordomías, comuneros, vecinos, chinos, danzantes o cantores, parece estar realizando un esfuerzo permanente de legitimación de sus expresiones de fe, validación frente a la institucionalidad

---

<sup>89</sup> GARCIA CANCLINI, NESTOR. 2001. *Culturas Híbridas*, pag. 207-208. Paidós.

católica o una élite, que muchas veces se muestra ciega, poco enterada y con poca voluntad para entender y compartir estas expresiones. Esta distancia entre la demanda devocional y la ceguera institucional o elitista, que muchas veces provocó el silencio y el malentendido, o incluso la violencia y la obsesión por el control de las festividades tanto cívico como eclesíastico, se pueden seguir desde la conquista y la colonia hasta hoy, basta mirar los archivos sobre la extirpación de las idolatrías, para encontrar allí un antecedente histórico y social directo de las demandas devocionales actuales. Demandas devocionales coloniales que se vinculan con otras demandas sociales sobre el trabajo y la explotación, los abusos de poder de las autoridades políticas y eclesiásticas, con querellas económicas, con temas sobre regionalización, mestizaje y el surgimiento de nuevas formas comunitarias y de solidaridad frente a la expansión de las lógicas estatales burocratizadas y la economía capitalista.

En estos tiempos la experiencia moderna heterogénea y múltiple de lo popular en las fiestas religiosas de la región tiene que ver tanto con las colectividades e individuos que se organizan desde sus realidades locales, productivas y familiares para expresar, ritualmente, su fe y devoción como con el aumento de un comercio informal, con el consumo cultural, con la masificación misma de la fiesta, con el auge e imposición de una conciencia nacional, con las influencias de otras festividades, con la llegada de los bailes de danza, de bandas de bronces, con la influencia del imaginario del cine, con la urbanización de la vida, con el turismo cultural, el folklorismo intelectual y artístico, con la políticas gubernamental de patrimonio, con la difusión cultural que realiza la televisión y los productores de televisión y documentales.

Entendemos entonces que lo popular ya no se define bajo los mismo términos que lo ritual, que se definía por la simbolización, por las relaciones y práctica de la espacialidad y temporalidad en relación con los parientes, la vecindad, lo estético-ritual, la gestualidad, los sonidos, sino como un movimiento social que reúne heterogéneamente y multitudinariamente los distintos elementos

sociales incluidos en la experiencia popular, elementos que pueden ser incluso rituales, pero que entran en una escena social más amplia, más móvil, dentro de un contexto de demandas sociales, modernización del culto y consumo cultural.

Así muchas veces, y este es un aspecto decididamente negativo de la experiencia de lo popular, cuando esta experiencia comienza a redefinir nuestras festividades la eficacia ritual comienza a perder fuerza, la gestualidad, las plegarias comienzan a perder su diferenciación estilística ritual, y los sujetos involucrados no se reconocen como pares y pierden el respeto por sus propias expresiones, no hay ya lo que se puede denominar una memoria ritual o memoria social sin más. Esto sucede en un ámbito en que lo popular es más bien definido bajo las nociones y prácticas del *espectáculo* y *masificación*, muchas veces impulsadas por la Iglesia en su constante esfuerzo por controlar las fiestas patronales que ella considera importante, populares. Es una política de la evangelización promovida desde una masificación del culto. O también una política de la masificación y espectacularización impulsada por los gobiernos nacionales, locales o colectivos de artes, a través de la promoción del turismo, la patrimonialización de las festividades, su carnavalización o de la centralización y relocalización urbanas de las decisiones acerca de estas celebraciones locales.

La “patrimonialización” de los aspectos cotidianos o extraordinarios de la vida de comunidades, o bien de determinados sectores de la población y en definitiva, de la ciudadanía, responde principalmente a operaciones y acciones muy recientes. Muchas veces instituciones centrales, mediante redes de lenguaje y espacios discursivos cada vez más especializados y acotados, diseñan pautas de acción e intervención en ámbitos que tradicionalmente fueron autónomos... Esta acción se ve representada por ejemplo en el caso de algunas fiestas religiosas donde, tras el intervencionismo municipal con el objeto de promocionar el turismo en el lugar, y sin ningún tipo de protección por las expresiones tradicionales, se ha trastocado el sentido religioso

festivo, por otro carnavalesco y disipado, transgrediendo tanto la dimensión espacial como sociocultural y axiológica de la manifestación.<sup>90</sup>

Para terminar, la fiesta popular nos compromete a pensar lo religioso no desde un punto de vista meramente simbólico, o meramente ritual, sino como un movimiento social, una práctica hegemónica que va redefiniendo el lugar de los sujetos con respecto a sus demandas devocionales y sociales frente a la sociedad en su conjunto, las élites, los intelectuales, el clero y los artistas, el Estado o los gobiernos centrales. Tal movimiento social va dibujando un mapa y un calendario complejo y heterogéneo de prácticas, símbolos, imágenes, testimonios y discursos que los sujetos ponen en juego.

#### **IV. El Calendario Festivo: hacia una cartografía ritual y popular.**

El último elemento, y a modo de conclusión de esta reflexión sobre la festividad religiosas, es la noción de calendario festivo. La contrucción de un calendario involucra el conjunto de elementos que hemos visto anteriormente. Primero una noción de festividad como algo definido no desde su exterioridad, estos es, como una serie de fiestas repartidas tanto en un ciclo anual como en un territorio específico, cada una con distintas imágenes patronas, distintos bailes involucrados, distintas familias. Cada momento festivo, en cada lugar permite una singularidad, una particularidad profunda que implica una experiencia también singular y la posibilidad de una memoria e identidad local y popular.

Así entonces, un calendario festivo es también una cartografía, un mapa territorial codificado desde las distintas imágenes, lenguajes, estéticas, memorias, prácticas, demandas y sujetos involucrados. Diferenciados desde sus propias singularidades y no un mapa generalizante que borre o pase por alto esos elementos que configuran una experiencia de lo local.

---

<sup>90</sup> CONSEJO NACIONAL DE LAS CULTURA Y LAS ARTES. *Registrar la identidad*. 2009. CNCA.

## 2. Chino, un sujeto histórico (ni servidor, ni sirviente)

### Introducción

La religiosidad popular está definida por el encuentro de dos culturas diferentes, la europea y la americana. Tal encuentro, muchas veces transformado en desencuentro, pasan por la prueba de la traducción. Traducir palabras, conceptos, cosmovisiones, creencias, experiencias, también traducir libros, manuales, confesionarios, decretos, leyes. Prontamente el esfuerzo de traducción se transforma, la historia nos lo ha dicho, en un acto de traición. Esto ocurre, sin duda, en el ámbito de la evangelización colonial americana, en que una religión universal trata de imponer su lenguaje y creencia a una religiosidad local que se vuelve silenciosa.

“El arte, el gesto, la belleza: la palabra silenciosa de los otros. Las relaciones del cristianismo con el paganismo, de Occidente con todos los otros, pasan ante todo por la prueba del silencio y del malentendido: palabra sin eco, gestos sin palabras, comportamientos absurdos, sorpresas, decepciones, rencores, resentimientos. Muchas veces el imperialismo del verbo romperá el silencio: los misioneros tendrán la inteligencia necesaria para querer traducir, traducir a toda costa, la Biblia y el catecismo. Pero esta vez, traducción y traición son una y la misma cosa.”<sup>91</sup>.

La traducción de la palabra *chino* parece ser un episodio más de esta prueba del malentendido, de este juego de traducción/traición, pero ya no con un carácter misional, evangelizador, la discusión no se da en un contexto religioso, la voz que manda ahora son las de los intelectuales, donde los nuevos libros sacros son los diccionarios y ensayos científicos humanistas. Son ellos los que han impuesto que la traducción de la palabra *chino* es la de *servidor*. Nosotros

---

<sup>91</sup> AUGÉ, MARC. 1993. *Genio del Paganismo*, pag 15. Muchnik. Quizás esta tesis no querrá plantearse más que, y tomando en cuenta el proyecto de Foucault, una Arqueología del Silencio

afirmamos que si miramos nuestro contexto local, nuestra historia y nuestras fiestas, tal traducción no se sostiene. Y además nos parece discriminatoria con respecto a la realidad social de los chinos.

Desarrollemos nuestra crítica.

## **I. La palabra *chino*: una impostura intelectual.**

Históricamente el amo frustró  
lentamente al esclavo de su saber,  
para hacer de este saber un saber de amo.  
Jacques Lacan

Por mucho tiempo se ha aceptado la idea, sin, al parecer, ninguna investigación crítica, de que la palabra *chino* nos ha de remitir al significado de *servidor*. Esto lo comparten tanto antiguos folkloristas, investigadores o cronistas de la cultura, como contemporáneos antropólogos, etnomusicólogos o historiadores. Quizás ha sido el historiador social Milton Godoy el único, a mí conocer, quien ha planteado, en estos tiempos, dudas con razonamientos fundados acerca de esta mala aseveración.

La historia de esta definición del significado de *chino* como *servidor* no nos deja de parecer una buena lección sobre el rol que han tenido los intelectuales frente a esta manera de entender al chino y sus prácticas sociales. Es de alguna manera la estrategia de legitimación de una posición discursiva del intelectual frente a un otro sujeto social lo que está en juego en esta nominación. Es la legitimación del, por así decirlo, antropólogo frente a su informante nativo.

Me pregunto entonces, con cierta suspicacia ¿no ha sido, acaso, el intelectual mismo quien ha querido ver al *chino* como su servidor? ¿O como su sirviente, tal como lo vio el conquistador al llamar al indio, *chino*?

Comencemos citando el conjunto de definiciones que hemos encontrado en los distintos autores, para luego ver la posibilidad de una crítica.

‘Chino’ tiene su etimología en la lengua quechua, lenguaje perteneciente a la cultura de los Incas, cuya influencia se hizo notar hasta los valles centrales de Chile, y por cierto, en la Valle del Aconcagua. El Dr. Rodolfo Lenz nos indica en su diccionario etimológico de 1910 que chino es la masculinización de la palabra china:

**China**, f–fm– 1. Niña, muchacha, mujer del bajo pueblo || 2. Criada, sirvienta (despreciativo) || 3. Mujer india || 4. Querida, manceba, mujer pública.

A estas definiciones Lenz agrega:

Especialmente china designa a la sirvienta india en casa española. El hambre que las señoras españolas tienen de chinas, que así llaman a las indias de servicio [para acompañarlas a la iglesia, como en otra época las mulatas] Rosales.

ETIMOLOGÍA: quechua: hembra de los animales; criada, sirvienta. Los significados corresponden perfectamente a las relaciones de la mujer india como sirvienta y manceba del soldado de la conquista. La palabra se extendió desde el Perú sobre todos los países hispano-americanos. En muchas partes se formó el masculino.

**Chino**, m–fam. 1. Sirviente esp. Muchacho, antiguamente indio, que sirve en casa española; más usado chinito || 2. Hombre del pueblo bajo, primitivamente indio. Así figura en ciertas fiestas religiosas como la del pelícano o fiesta de mayo en Quillota “el baile de los chinos” (cp. Catimbáo) || 3. Plebeyo.

Más abajo Lenz continúa en tono etnográfico:

Es indudable que se trata de bailes ejecutados primitivamente por indios puros; las máscaras son semejantes a las que todavía usan los mapuches en ocasiones semejantes; el pífano es la antigua pivillca de los indios. Los danzantes en Quillota se llaman todavía chinos.

Lenz propone revisar la definición de la palabra *catimbao*, que él asocia a la palabra *chino*.

**Catimbao**, m–lit– 1. Individuos que en trajes fantásticos con adornos exagerados, charros, de muchos colores vivos, espejitos, lentejuelas, algunos también con máscaras de cueros linudos y cuernos, acompañan procesiones como las de corpus, la fiesta de la virgen de Andacollo, la cruz de mayo o el pelícano en Quillota y otras, ejecutando bailes especiales al son de la música monótona de los pífanos (de ahí el sinónimo de pifaneros). ||

ETIMOLOGÍA: Probablemente de origen quechua, del verbo *katimpuy* –seguir uno que debía haberse quedado atrás | Que podría también analizarse ‘volver a seguir hacia alguna parte.’ Tal vez los individuos mismos se han llamado primitivamente *catimbos* (=el séquito), de ahí el que les parece se denominaría *catimbado*.

Posteriormente Oreste Plath plantea en un sentido más religioso la significación de la palabra *chino*. Comienza, al igual que Lenz, asociándola a su acepción femenina:

La voz *china* proviene del quechua. En la cultura inca eran las vírgenes escogidas que en el templo del sol tenían a su cargo, entre otros misterios, conservar el fuego sagrado y llevaban el nombre de *chinas* (criadas o siervas) de la luz del día. *Chinas*, así mismo, llamábanse otras mujeres sujetas a determinados servicios en el templo del inca.

Esta voz quechua está registrada como americanismo en el sentido de india o mestiza que se dedica al servicio doméstico: *niñera*, *criada*, *aya*, *servidora*. El término *china* se aplica a la compañera del huaso, del roto que le ayuda con abnegación y sacrificio.

El pueblo chileno tiene entre sus expresiones de rechazo o repudio a ésta: ¿Qué soy tu chino?; es decir, ¿Qué soy tu servidor? Cuando se desea elogiar a alguien se dice: “es fiel como chino”. Esta es la cabal representación de los Chinos de la Virgen, cuya misión es servirla y atenderla, como las chinas del incanato el fuego sagrado.

Esta asociación que realiza Plath entre el chino, danzante de la zona central de Chile, y la china del incanato custodia del fuego está basada en la investigación etimológica realizada por Daniel Granada en su diccionario de voces rioplatense<sup>92</sup>, que a su vez está basado en una crónica colonial sobre el Perú:

*China* es vocablo de la lengua quichua, en la que significaba originariamente *sierva o criada*, nombre sustantivo. Castellanzada la voz, pasó a significar, adjetivándose, la india doméstica o la mestiza; pero se sustantiviza, como es consiguiente, cuando se quiere determinar con ella sola la persona a quien se aplica.

«La segunda manera de ministros (del templo del cuzco) quiso (Pachacuti Inga) que fuese vírgenes escogidas, hermosas y de sangre noble, llamadas *acllas*, esto es, electas y consagradas al sol; y así se llamaban ellas *intip chinan* o *punchan chinan*, esto es, criadas del sol, siervas de la luz del día.» (*De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, anónimo, publicado por D. Marcos Jiménez de la Espada.) «Les señalaba el rey o el presidente a cada una (de las doncellas) cierta ración y renta, y una criada, que llamaban *china*, para que las sirviese» (Ibid.)

Alejándose de una caracterización sacra de la palabra chino, palabra que sólo se generaliza para los danzantes rituales en época muy reciente, durante el siglo XIX, el historiador Milton Godoy se pregunta:

“... ¿de dónde proviene entonces la calificación de Chinos a los bailarines rituales que nos preocupan? A priori, responderíamos que esta es una calificación despreciativa de la elite decimonónica para designar el mundo popular –el que por lo demás está más cercano a lo

---

<sup>92</sup> GRANADA, DANIEL. 1890. Vocabulario Rioplatense Razonado, pag 194. Imprenta Rural.

indígena– y sus expresiones rituales. Entonces, ¿por qué no aparecen antes en la documentación histórica? La respuesta que atisbamos es que las fuentes anteriores a este siglo no usan el término para referirse a estos grupos, sencillamente porque el tema carece de conflicto y se entienden en el mundo colonial como expresiones rituales propias de indios y por ende no necesita de mayor calificación.

Continúa el historiador,

“... para acercarnos a comprender el sentido peyorativo que el uso probablemente tuvo, encontramos un importante dato en Ignacio Domeyko... que en 1843 visitó la localidad de Andacollo y observó que el baile de los Chinos era realizado a la virgen, su “Santa Chinita”, destacando que era preciso saber que la palabra china o chinita “es el término despectivo que emplean las orgullosas damas para calificar a las muchachas indias, hijas de auténticos indios”. Entonces: ¿existía en el uso de esa calificación por parte del mundo popular la intención de autoidentificarse con la Virgen, acercándola a su condición étnica y social?. Si así fuere, el llamarle China y asumirse como Chinos –que para el investigador Ricardo Latcham “propiamente quiere decir indio”– les hacía en el momento del rito reincorporar parte de elementos de identidad cotidianamente no asumidos, produciendo en el baile un lenguaje simbólico que renovaba lealtades y aumentaba la coherencia social del grupo o de la localidad a que pertenecían, pues recordemos que cada uno de los bailes de Chinos del siglo XIX representaba a un determinado centro minero de la región.

Hay en esta serie de definiciones dos cuestiones que creo significativas para avanzar en una crítica, por un lado la cuestión de cierta continuidad del nombre *chino*, generalizado en la colonia, con su origen quechua. Y por el otro, aunque relacionado, el contexto sagrado en que esta palabra se desenvuelve. De alguna manera estas dos cuestiones, continuidad y sacralización, asumen condiciones que no son claras, y que afirmo ocultan los poderes que han permitido tal nominación. Se puede afirmar, de manera general, que la historia de las palabras es de alguna forma la historia del ocultamiento de las condiciones sociales y de dominación en que esa palabra fue pronunciada y dada, en este caso, como un nombre a cierto sujeto, el *chino*.

La gran apuesta por el ocultamiento de las condiciones sociales de la nominación la realiza Plath, quien ve en la función en que esa palabra se define una continuidad entre el mundo precolombino y el actual. Y ese ocultamiento se da, más encima, bajo el alero de un contexto sacro. Como si lo sagrado fuera un ámbito no alterado por los procesos sociales. Que, si la palabra, por haber sido la misma, mantiene las condiciones sociales y de significación a los largos de 500 años, y con la conquista y la colonia de por medio: tal palabra es la nominación de un personaje social que custodia el ámbito sagrado.

Una joven historiadora contemporánea lo dice de manera resumida y clara, y como si fuera una cuestión determinada desde el sentido común:

Actualmente, luego del intenso mestizaje racial y cultural que hubo en la zona, los Bailes Chinos se han insertado por fuerza dentro del esquema litúrgico católico. Sin embargo, todavía conservan diversos aspectos de la tradición indígena que les dio origen. De hecho, el vocablo “Chino” deviene de la voz quechua-aymará que significa “Servidor”; se asume entonces que los Chinos eran servidores de las deidades locales de la región, las que luego del proceso de evangelización hispana fueron sustituidas por imágenes del panteón católico que se comienzan a venerar como patronas de los pueblos.<sup>93</sup>

Hay, entonces, en esta serie de definiciones que hemos dado dos formas de definir la palabra *chino*, por un lado la de Lenz y Godoy y por otro la de Plath. Queremos de alguna manera resaltar ambas formas como dos maneras distintas de acercarse al problema del nombre chino. Lenz y Godoy evitan ese manto sacro en que se envuelve la palabra *chino* en las acepciones de Plath.

Lo que queremos afirmar es que asociar la palabra *chino* a una práctica sagrada es de alguna manera ocultar los procesos de dominación que han

---

<sup>93</sup> ELTON, COLOMBA. “Por Devoción, una mirada desde la historia” en BASCUÑAN, JUAN y MOSCIATTI, EZIO (eds.) *Chile: Imágenes a lo Humano y a lo Divino*, pag 169. Ideograma.

ocurrido y de alguna manera han permitido esa nominación. Si se quiere es una forma de sacralizar la violencia social que ha circundado a tal sujeto social. Y esa sacralización se define por su ocultamiento.

Si seguimos a Lenz *chino* nos remite a una denominación de los personajes del bajo pueblo, al igual que la palabra *catimbao*, que posiblemente debe tener una relación con la palabra *cachimbo* y *chimba*, que también nos remite a la idea de bajo pueblo.

Para nosotros el chino es la expresión cultural del vasallo (figura jurídica que se implantó desde la colonia como una manera de justificar la mano de obra al conquistador español), y más tarde del trabajo campesino del siglo XIX, heredero de las formas populares del trabajo colonial. Es quizás la respuesta cultural, ritual, a esa dominación por medio del trabajo y la explotación laboral. De alguna forma el rito o la experiencia ritual en que está envuelto el chino, es una respuesta a los formas de la producción capitalistas.<sup>94</sup>

Para aceptar esto, también tenemos, un importante dato que nos menciona Godoy, que en los archivos y crónicas es sólo en el siglo XIX cuando la palabra *chino* se generaliza, antes sólo se les llama, dado el contexto ritual, *bailes de indios*. Es decir, que podemos afirmar que la palabra *chino* sólo se comienza a generalizar en épocas en que el indio ya ha sido exterminado en un número importante, que su denominación sólo es posible gracias a la muerte del indio. Por lo que no hay una continuidad entre la denominación chino de hoy, con la china custodia del fuego en el templo sagrado, sino que justamente tal denominación es posible gracias a la insuperable experiencia de la muerte del indio. Es esa discontinuidad histórica, la muerte del indio, la que da sustento al nombre *chino*. Quien afirme la continuidad del chino de hoy hacia el mundo precolombino está de

---

<sup>94</sup> Tal definición debería acercarnos más a una propuesta sobre la economía política del rito, tal como lo ha planteado Taussig, que a una aceptación ingenua de los ámbitos sagrados del mundo indígena en continuidad con el mundo campesino.

alguna manera ocultando los procesos de etnocidio que vivió las culturas indígenas.

Y si aún queremos defender el uso del vocablo *chino*, en su versión incaica, tal como lo indica Plath, como la china que cuida el fuego sagrado. Tal situación sagrada de cuidado del fuego en el Templo del Sol, también debió ser una situación de dominación, donde el simbolismo sagrado parece no ser más que el encubrimiento de un sistema de dominio y que en el caso incaico es asociado al parentesco, y no de explotación laboral como se configuro con el dominio español. Así nos lo advierte Carmen Bernard, y que nos ayuda a no ser tan inocentes con respecto a los mantos sagrados que creemos heredados de tiempos precolombinos:

La traducción ideológica de las relaciones de subordinación en términos de parentesco es uno de los rasgos más notables del sistema político incaico. Los informantes indígenas declararon a los españoles que el Inca “daba” mujeres a su súbditos y que ninguno podía casarse sin su permiso. De hecho, el Inca recibía de cada comunidad como tributo humano, una cierta cantidad de muchachas escogidas entre las más bellas. Éstas vivían recogidas en palacios bajo la vigilancia de mujeres mayores y de guardianes. En estos recintos las niñas aprendían a tejer y a fabricar la chicha, bebidas indispensables en los rituales. Cuando llegaba a la pubertad, unas ingresaban en los templos dedicados al Sol y a las demás divinidades, otras eran destinadas al servicio de las momias; el Inca elegía a algunas de ellas como concubinas, otras las entregaba a los caciques importantes en signo de recompensa. Otras aun eran sacrificadas en ciertas ocasiones: calamidades, enfermedades del Inca, plagas.<sup>95</sup>

Y, ¿Qué tiene que ver esta religión del Inca con la religiosidad rural de los bailes de chinos?

---

<sup>95</sup> BERNAND, CARMEN (compiladora). 1994. *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, pag 79. Fondo de cultura económica.

Si aún insistimos en algún tipo de continuidad posible entre la religiosidad popular y la religión del Inca, recuérdese que llegamos a este punto siguiendo los rastros etimológicos de nominación de la palabra *chino* tal como lo sugería Plath, quizás debamos de distinguir la religión del Inca, de la religión Andina. La primera tiene mucho más que ver con relaciones de parentesco precisos y que son además un modelo de dominio político imperial, los paracas. La segunda una religión pan-andina tendrá que ver con un tipo de desarrollo local de la cultura Andina, tal como lo dice Clastres:

La fundación y expansión del imperio inca, como puede esperarse, modificó el rostro de los Andes, pero sin alterarlo en profundidad. En efecto, el imperialismo político de los Incas era al mismo tiempo cultural y particularmente religioso, ya que los pueblos sometidos debían no solamente reconocer la autoridad del emperador sino también admitir la religión de los vencedores. Pero por otra parte, los Incas no intentaron en ningún momento sustituir las creencias de los pueblos integrados al imperio por las suyas propias: no emprendieron ninguna extirpación de cultos y ritos locales. Por esta razón encontramos en los Andes, durante este período, dos grandes sistemas religiosos: el de los Incas propiamente dichos, cuya función corría a la par con la expansión política y el de las religiones locales, vigentes mucho antes de la aparición del Estado inca.

La religión popular expresa claramente la visión de mundo de los indígenas andinos, ya que es esencialmente una religión de campesinos, agraria, ya se trate de los habitantes del litoral o de la meseta. La preocupación principal de los indios andinos era conciliar todas las potencias que, prescindiendo la repetición regular del ciclo de las estaciones, aseguraban la abundancia de las cosechas y la fecundidad de los rebaños de llamas. Por esta razón podemos hablar, más allá de particulares locales, de cultos y creencias pan-andinas, englobando el litoral y la meseta, o los Quechua y los Aymará y los Mochica.<sup>96</sup>

Así, para Clastres, hay una manera de dominación política que marca una diferencia en la manera de construir una religión. La del Inca y lo que él llama una

---

<sup>96</sup> CLASTRES, PIERRE. 2001. *Investigaciones en antropología política*, pag. 86-97. Gedisa.

religiosidad popular pan-andina. El Inca de alguna manera sobrecodifica una experiencia religiosa ya asentada en los pueblos y promueve una religión basada más en el culto a Sol-Inti, o Illapata (el trueno), o Viracocha, mientras que la religión popular tiene su base en una relación con las potencia naturales, los antepasados (culto a los muertos) y las huacas.

Creo que si debemos buscar una similitud entre la religiosidad rural contemporánea de los bailes chinos y la religiosidad heredada del mundo indígena andino, búsqueda que ha comenzado por las raíces etimológicas de la palabra *chino*, es sobre esta religiosidad agraria pan-andina, y no sobre la religiosidad del Inca, como nos invita Plath.

Ahora bien, esta similitud no debe confundirse con una continuidad histórica o una simple homología cultural. Pues el mismo hecho que sea una religiosidad agraria dependiente del trabajo y de la historia local, no busca una universalización, por lo tanto, cualquier solución de continuidad está fracasada por esa materialidad que define los cultos agrarios locales, por más que veamos una pan-religiosidad-popular, el nivel de lo local es, por decirlo de alguna manera, materialmente irrebasable. La religiosidad pan-andina es paradójicamente local.

Agreguemos que el hecho de esta característica de localidad fue de alguna manera una potencialidad de sobrevivencia frente a la conquista española, como quizás lo fue frente a la conquista Inca, pues la evangelización cristiana pareció haber fracasado sistemáticamente en su expansión al mundo rural, expansión que significó las conocidas campañas de extirpación de idolatrías.

Entonces ¿Qué tiene en común esta religiosidad agraria pan-andina con la religiosidad rural contemporánea?

Ciertamente hay analogías objetivas que pueden compararse, citemos como ejemplo un documento de las campañas de extirpación más cercana a esta religiosidad andina agraria de la zona de Cajamarca, Lima del siglo XVII:

y en la noche de la misma fiesta hasen la Vecochina saliendo todos los aillos con sus ministros de ydolos por delante en bandos y parsialidades y las viejas tocando tanborsillos y bailando por todas las calles y entrando y saliendo bebiendo y emborrachandose en las casas de los pendoneros o mayordomos velando toda la noche sin dormir y los que se duermen quedan vencidos porque no an sabido adorar bien sus ydolos y que no an de tener haciendas y vienes y los que no se duermen quedan victoriosos y se prometen que han de tener muchos vienes.

Pero esas analogías objetivas no nos llevan, como dijimos, a una afirmación de continuidad de las relaciones de lo sagrado del indígena con el campesino.

Quien quiera ver una continuidad de los *chinos* con el mundo indígena vía sacralización de su mundo agrario, está obviando aquella parte de la historia que ha significado la muerte y explotación del indígena y del sujeto popular, por parte de la producción colonial.

¿Por qué, entonces, esta insistencia de los intelectuales de seguir llamando al chino *servidor*, tal como fue llamado por los señores de la colonia y las elites modernas? ¿Por qué reproducir sin más la posición del amo frente a la de su siervo? Los intelectuales al definir al *chino* como *servidor* están tomando esa posición que es una vieja tara de la antropología: ver en el sujeto cultural un personaje alucinado en su propia devoción o ritualidad (quizás los alucinados no sean más que los propios antropólogos o intelectuales<sup>97</sup>), como si la única manera de emprender la crítica social de la festividad o del rito deba comenzar con la

---

<sup>97</sup> También sociólogos, Luhmann afirma: “Las sociedades que comunican oralmente hacen presente su religión mediante el éxtasis, mediante estados de trance que por su carácter sorprendente impresionan a los congregados. Se envía a los chamanes a viajar a mundos desconocidos. Son sociedades que fácilmente sacralizan; y con ello en primer lugar se afirma que hay límites del mundo cotidiano y comprensible donde cesan las preguntas o donde se satisfacen mediante una especie de sentido protector.” LUHMANN, NIKLAS. 2007. *La sociedad de la sociedad*, pag. 195. Herder.

transparencia del sentido que nos da la representación de lo sagrado y el *chino* como su custodio, y los intelectuales como custodios de esas interrelaciones. Esto es una forma de mantener los problemas de la dominación en silencio, el problema del poder en suspenso ante la irrupción de lo sagrado. Y mantener la posición del intelectual como intérprete y develador de ese sentido siempre un poco oculto. O como su sacralizador permanente, actitud no muy lejana a la de la iglesia evangelizadora, extirpadora de idolatrías e inquisitorial, que siempre ha querido sacralizar y disciplinar los actos rituales o devociones desviadas, primero del indio y luego del campesino.

Como hemos afirmado, creemos que la palabra *chino* depende más de un mundo social definido por el vasallaje y la explotación laboral realizada por la conquista, la colonia y luego la república, que una relación prístina e intocable de los campesinos con algún mundo sagrado heredados desde tiempos precolombinos.

Siguiendo a Godoy, afirmamos que *chino* es la expresión de la elite decimonónica para nombrar al bajo pueblo y sus personajes, una vez que los indios fueron diezmados y los sobrevivientes mestizados. Justo en un momento de la historia en que comenzó a ser importante la distinción de una nueva elite republicana e ilustrada frente a un pueblo, eminentemente rural y con cercanías a un mundo indígena ya extirpado. Ello explica su posible generalización durante el siglo XIX y no antes.

El *chino*, si de definiciones se trata, es el vasallo en tanto integrante de una hermanación o cofradía, el músico-danzante, que celebra un tipo de religiosidad popular, que generalmente encontramos en las zonas rurales. Pero no el vasallo como figura jurídica creada al alero del imperio colonial español para asegurar su derecho a la explotación de la mano de obra indígena, sino una acepción dada, si se quiere, bajo un contexto cultural. Podríamos decir que el *chino* es una respuesta cultural a esa imagen del vasallo o servidores en que los sujetos fueron

definidos. “Respuesta cultura”, quiere decir, que el lugar de la cultura, tiene algo crítico que decir con respecto a los procesos de colonización y poscolonización. Que ha sido, por medio de ese personaje, que la cultura popular ha hablado y denunciado los poderes soberanos, en este caso, de la evangelización y su política de nueva sacralización, como de los procesos de proletarización del trabajo minero y campesino.

Así el *chino* no es el servidor de algunos, ni los conservadores de ningún pretérito espacio sagrado, sino un sujeto histórico y crítico que ha hablado y expresado el lugar de exclusión que le tocado vivir y sobrevivir.

No es, tampoco, el representante de una desigualdad social que lo excluye, para entenderlo así ha bastado con designarlo, al igual que el amo a su esclavo, como *servidor*, no nos provee del relato de la historia moderna del “desarrollo desigual”, es desde ya, entonces, el sujeto de una diferencia radical, el articulador de un saber popular expresado en el rito, la danza, el canto o en los distintos espacios festivos y locales en donde la palabra hablada surge, da razón de:

...el lugar y la locución de las culturas capturadas en las temporalidades transicionales y disyuntivas de la modernidad.<sup>98</sup>

Y como productor de un saber popular no necesita de ningún amo que lo interprete, que lo reconozca o le de su sitio histórico como *servidor*. El rol del intelectual será entonces el de apoyar cada uno de estos espacios críticos, permitir su proliferación o su autonomía local.

Para profundizar en nuestra crítica acerca del significado del nombre *chino* y no seguir reproduciendo aquella impostura intelectual que propone, a base de un simple y acritico remedo de pasadas investigaciones, que su traducción siga

---

<sup>98</sup> BHABHA, HOMI. 2002. *El lugar de la cultura*, pag. 301. Manantial.

siendo *servidor*, creemos que es necesario volver la mirada hacia aquel contexto histórico y social que ha hecho posible esta permanencia de la noción de *servidor*, pues la persona del servidor, del sirviente, como lo vimos, ha sido definido, caracterizado y mantenido tanto por los señores coloniales, como la elite decimonónica y los intelectuales modernos y posmodernos que han investigado las fiestas religiosas. ¿Por qué este éxito en la permanencia de definir a un sujeto histórico como *servidor*? Las investigaciones filológicas, etimológicas muchas veces folklorizante no han sabido proponer una visión crítica al respecto, es más, sólo parecen manifestar y reproducir esa imagen de servidor lo más completa y objetivamente posible<sup>99</sup>, dando por sentado su existencia y necesidad social. Volvamos a revisar una noción surgida en un trabajo etimológico, del ya citado Daniel Granada, quien se esfuerza en definir a la china, como una sirvienta abnegada y posicionada social y psicológicamente en ese papel de subordinación frente a una clase dominante, como si su voluntad y destino sea totalmente ese, servir en casa de un amo.

**China**, adj.- Aplícase a la india o mestiza que vive entre las familias del país, ocupándose regularmente en servicios domésticos. – También suele decirse de la india silvestre.

Lo propio en el Peú (Palma)

Las *chinas* (mestizas) son naturales morenas, y, por lo general, cloróticas, pero agraciadas, dispuestas, y, cuando quieren, incansables en el trabajo, respetuosas y fieles con sus amos, y muy agradecidas al menor beneficio o favor que se les dispensa. No se sujetan por nada en este mundo, prefiriendo ocuparse con libertad en lavar y planchar, y, si entran de cocineras, es a condición de retirarse después del almuerzo y de la comida y de ir a dormir a su rancho, lo que ejecutan cotidianamente, aunque vivan a larga distancia, llueva a cántaros o caigan los pájaros de calor; ni se casan, sino que se amigan con el primero que se les allega, y, si es constante, le llaman su *compañero*.

---

<sup>99</sup> Ciertamente el folklorismo es heredero de los cronistas coloniales y su reflexión acerca de la ley natural del esclavo, del vasallo del rey. Ver PAGDEN, ANTHONY. 1988.

Digamos que en esta definición desarrolla en el diccionario de Vocabulario Rioplatense, Granada, no sólo realiza un esfuerzo etimológico sino también una caracterización social y etnográfica de la china, todo ello para reafirmar su posición de sirvienta. ¿No tienen acaso los trabajadores, las chinas y los chinos, los sujetos del bajo pueblo, más que ese destino, ser sirvientes? Pero resulta que los obsesionados con esta misma posición de sirvientes, son los propios amos y no tanto esos mismos sujetos que los denominan y dominan como servidores. Para avanzar, entonces, en nuestra crítica debemos cambiar esta perspectiva meramente etimológica y etnográficamente folklorizante hacia una de carácter histórico y revisar aquella historia en que se delucide aquella obsesión y necesidad de una clase dominante por legitimar, legal económicamente y filológicamente, la posición de un sirviente.

## **II. La economía política de un nombre.**

Una de las más antiguas fuentes en donde hemos encontrado el uso de la palabra *chino* para denominar una situación laboral colonial del indio es en la llamada Tasa Santillan. Ahí aparece reiteradamente una serie de listado de los indios encomendados para las zonas centrales de Chile y norte verde.

Tales listados mencionan las cantidades de indios trabajando y sus funciones. A una de esas funciones se le denomina chino o china. Es una de las tantas funciones en que aparecen los indígenas encasillados por los funcionarios del rey. Las listas no dejan de llamar la atención pues en ellas los indios parecen perder sus nombres propios y se les nombra sólo por el lugar que ocupan dentro del sistema laboral impuesto. Es de alguna manera su existencia reducida a su función dentro de una jerarquía cerrada. Ese es el lugar que comienza a tomar el indio en tanto chino para los conquistadores, el de una existencia sin nombre propio, ni lugar en la cultura, sólo el lugar que le corresponde en su trabajo, como esclavo o vasallo del conquistador en condiciones miserables, destructoras.

El siguiente listado corresponde a dos listas de indios encomendados, pertenecientes a la dicha Tasa de Santillán, donde se da cuenta del mero valor funcional que tenían los hombres y mujeres indígenas para los españoles. La primera es una encomienda cercana a la ciudad de La Serena donde sólo se menciona, como dijimos, el nombre del principal del lugar y a los demás por sus oficios y funcionalidades. La segunda es una encomienda de la zona de Quillota y Marga Marga donde se utiliza la palabra *china* para nombrar a las mujeres encargadas a la señora del encomendero

I.

Tasolo el dicho Oydor que den lo siguiente

El principal cacique Lungui de seis deteneros

E ocho lavadores

Que anden en las minas de Andacollo o mas cerca

E mas el servicio siguiente

Un yndio para caballerizo

Un yndio para poruero e un muchacho

Un yndio que guarde las cabras

Otro que guarde las yeguas

Dos que ayuden a beneficiar la viña

Un bateero

Tres indios que os ayuden a sembrar cob arados en la ciudad y

En las minas e quatro muchachos a coger y deservar

Un hortelano

Dos mochachos para su servicio

Un yndio e un muchacho para carreteros

Dos yndias para la cozina

Otra que barra y que traiga agua.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> CORTES, HERNAN y otros. 2004. “Relación de las visitas y tasas que el señor Fernando de Santillán oydor de su Majestad hizo en la Cibdad de Santiago Provincias de Chile en los repartimientos de indios de sus terminos y de la Cibdad de La Serena. 1558”, en *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile*, pags. 161–163. Huancara Estudio Histórico.

II.

Tasolos el dho oydor que den lo siguiente:

Veinte yndios deteneros

Quarenta lavadores

Que anden en las minas de Quillota o Malga Malga o mas cerca

Asimismo an de dar el servicio siguiente:

Dos caballeros.

Uno que traiga yerva con una bestia.

dos para la viña.

dos bateeros.

un yndio para los arados.

dos yndios e quatro mochachos para los puercos.

dos yndios para las yeguas.

dos yndios para las vacas.

Y un yndio e dos muchachos para las cabras.

que le ayuden a hazer sementeras en sus tierras o en las minas. Quatro yndios y dos muchachos

dos mochachos e quatro yndios/digo quatro muchachos y quatro yndios que para coger y deservar

y en la ciudad le ayuden dos yndios e dos muchachos a hazer sementeras

dos yndios e dos muchachos para carreteros.

Un hortelano

dos muchachos para servicio de casa.

dos yndias para la cozina.

Otras dos barrer y traer agua.

Una para gallinera.

dos chinas para la señora.<sup>101</sup>

Esta absoluta reducción de la identidad del indio a su lugar en el sistema laboral colonial se debe, creemos, a la imperiosa necesidad de los conquistadores españoles y mercaderes coloniales de sustentar la economía exportadora

---

<sup>101</sup> Idem., pags. 77–79.

principalmente de recursos naturales (metales preciosos, alimentos) a base de la sobreexplotación del trabajo indígena, de su fuerza de trabajo. Es esta empresa la que provocó la muerte masiva del indio, pero que también definió su sobrevivencia y el nuevo mestizaje social y cultural. Cuando decimos sobrevivencia nos referimos a esas pequeñas estrategias sociales, familiares e individuales que los indígenas y mestizos pobres practicaron para conseguir mejores condiciones de vida en un ambiente económica y socialmente hostil, destructivo. Esas estrategias fue la respuesta que los “servientes” y “esclavos” dieron a sus amos, esto provocó de cierta manera, una diversidad en las formas del trabajo y no una monofuncionalidad laboral, en el sentido de un disciplinamiento social total. Es de alguna manera lo que podemos llamar una diferenciación social y cultural del trabajo indígena y popular. Es en este contexto de diferenciación en que emerge la palabra *chino*. Contexto que nos lleva a ver una sociedad colonial con más movimiento que la historiografía clásica y los legisladores coloniales nos han acostumbrado:

A fines del periodo colonial, en la sociedad se manifestó un amplio espectro de estratos étnicos y sociales: eran conceptos y barreras sociales, más que diferencias estrictamente mensurables de acuerdo con el criterio de la antropología física. En el fondo de la escala estaban los indios; los pertenecientes a las castas ‘libres’ (*mestizos, mulatos, zambos, cuarterones, quinterones, moriscos, cholos, chinos, pardos, morenos* y otras designaciones pintorescas); y finalmente estaban los esclavos negros y mulatos. Esto quiere decir que, además de los estratos definidos previamente por la legislación y con un estatus estrictamente regulado (por ejemplo, los indios y los esclavos) había grupos étnicamente marginales, producto de uniones ilegítimas, las cuales eran tan frecuentes debido al contexto general de las relaciones raciales y de la escasez de mujeres españolas en los primeros años.<sup>102</sup>

Podemos ver entonces, siguiendo a la tasa Santillan y algunos historiadores, que el chino como sujeto histórico tiene su origen no en alguna

---

<sup>102</sup> GONGORA, MARIO. 1998. Estudio sobre la historia colonial de hispanoamérica, pag. 163. Universitaria.

práctica sacra precolombina, como la lectura etimológica nos tiene acostumbrado a repetir sin más, sino que su origen está en las condiciones laborales de explotación colonial, de la urgente necesidad de una clase patronal de obtener al más bajo costo mano de obra, “sirvientes”, indígenas y posteriormente mestizos, y de la respuesta que el mundo indígena y mestizo da a esa explotación, a sus estrategias sociales y culturales de sobrevivencia.

La emergente acumulación mercantil en Chile trabajó pues, hacia fuera, en un mercado intercolonial relativamente *abierto y competitivo*, regulado por normas éticas de transacción más o menos claras y reconocidas, pero hacia dentro, lo hizo sobre un mercado local que *oprimía* la fuerza de trabajo...

En este contexto, el patrón colonial necesitaba no sólo mano de obra abundante (tenía que aumentar geoméricamente la producción para paliar la baja de precios), sino un sistema laboral que redujera al mínimo o que en lo posible anulara por completo el pago de salarios en dinero efectivo. Pues aunque necesitaba aumentar la *masa* de mano de obra empleada, tenía que reducir su *costo* efectivo a niveles próximos a cero. Durante el ciclo del oro, los patrones coloniales habían aprendido a extraer el máximo de plusvalía de la fuerza de trabajo bajando al mismo tiempo su costo al mínimo, o a cero (lo que generó el exterminio de este factor productivo). Durante el ciclo del sebo no se requirió llegar a esos extremos, pero los patrones *sabían* que podían hacerlo. Eso ya estaba incorporado a su memoria patronal. De un modo u otro, sabían que, dadas las condiciones de mercado en que se estaba realizando el proceso productivo de la estancia, lo que más les convenía a ellos era reproducir el sistema laboral del ciclo aurífero, o algo muy similar a él; esto es: tenían claro que lo que más le convenía era alguna variedad de *esclavitud colonial*. El llamado “servicio personal” del indígena (una institución eufemística derivada de la teoría según la cual los indígenas eran subditos del Rey, tales que, si no tributaban dinero, entonces tributaban “servicio”) fue, en Chile, un tipo de esclavitud laboral que tuvo la gran ventaja, para los empresarios, que casi *no tuvo costo productivo para ellos*. Pues los esclavos indígenas no se compraban: el rey los prestaba y los patrones los usaban. Este derecho de usufructo, en el terreno mismo, fue ejercido de modo ilimitado

y total: los patronos lo asumieron como un derecho a usar los indígenas hasta el exterminio, de ser necesario.<sup>103</sup>

El chino es una de esas respuestas sociales y culturales a la opresión, enmarcado ya desde el siglo xix, en las festividades y rituales religiosos del mundo popular campesino y minero.

### **Conclusión: Fiestas y Estética de la Fuerza**

Que el contexto histórico y social que se definió al chino como sujeto histórico fuera el de una excesiva explotación laboral del mundo indígena y popular por parte de una clase patronal colonial, el de un uso indiscriminado y barbárico de la fuerza de trabajo, lo podemos ver también en cómo se construye la estética ritual de las fiestas de chinos. Fijarnos en la dimensión estética es fijarnos en las formas de la sensibilidad, de los sentidos, desde un punto de vista particular (no cognocitivo). Y, desde este punto de vista, los chinos han desarrollado y mantenido lo que se puede llamar una “estética de la fuerza”, pues la técnica del soplido y de la danza característica de los chinos y su simultaneidad en los momentos de su presentación ritual, demanda un gasto energético enorme. Como si respondieran a esa explotación laboral histórica desde una ritualidad que simboliza el uso exacerbado de la fuerza, pero ya no para la destrucción de la vida, como símbolo de la muerte sin más, sino para el reconocimiento social y comunitario que implica llevar adelante una práctica festiva y ritual como lo es el baile y el canto.

Tal reconocimiento implica la puesta en práctica de una subjetividad tanto estética, como histórica. Una conciencia no sólo del pasado, sino también del presente, de la realidad de nos define y tratamos de cambiar, una conciencia del dialogo y de la complementaridad con nuestros pares.

---

<sup>103</sup> SALAZAR, GABRIEL. 2003. Historia de la acumulacion capitalista en Chile. (Apuntes de clase). Lom.

## Anexo 4

### ENTREVISTA A LAUREANO BARRERA. 1895. (JEFE O PICHINGA DE LOS BAILES CHINOS DE ANDACOLLO A PRINCIPIO DEL SIGLO XX.)

#### Introducción.

A continuación transcribimos íntegramente la parte del libro *“Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle”* del cronista limarino Francisco Galleguillos, quien hacia finales del siglo XIX realizara una entrevista al gran Pichinga Laureano Barrera luego de un altercado con la autoridad civil y policial producto de las fiestas de Andacollo. En la entrevista se dejan ver las características gallardas de los chinos, pero también emergen, palabra a palabra, los elementos sustantivos del sujeto histórico trabajador del norte chico, siendo el relato mucho más una conversación sobre el poder que sobre la devoción.<sup>104</sup>

#### Entrevista.

Ya habíamos recorrido todos los alrededores del pueblo como El Llanto, el Churque, la Laja, el Chiñe, el Tome, Andacollito, Casuto, el Sauce, el Curque y la finca de los Aguirre, la Chepiquilla, cuando el día 18 (de Diciembre) por la noche fuimos sorprendidos con la terrible noticia que conmovió a todo el pueblo: la prisión del cacique Laureano Barrera.

Para que los lectores se formen cabal idea de este ruidoso acontecimiento, entraremos en algunos detalles que ilustrarán la materia y que llegó a

---

<sup>104</sup> GALLEGUILLOS, FRANCISCO. 1896. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*, pag.39-53. Tipografía Nacional, de Pedro N. Pinto.

conocimiento del mismísimo ministro del Interior don Osvaldo Renjifo, como se verá mas adelante.

El alcalde del pueblo es un joven de 28 a 30 años de edad, hijo del antiguo comerciante don Prudencio Hidalgo, que lleva por nombre Benjamin Hidalgo. Al decir de la mayoría de los habitantes, el señor alcalde es tieso, testarudo y de muy malas pulgas, nosotros lo tratamos así someramente, pero no nos entregó mucho el cuerpo, a diferencia de las autoridades de la Serena y Ovalle, que nos saludaron con marcada cortesía. Eso no obstaba, para que nosotros, a fuer de imparcialidades, aguaitáramos al hombre y hacerle una crítica en nuestras correspondencias por si lo cojíamos en alguna infracción, ya que están común entre los hombres solo señalar los actos buenos de los demás.

La prisión, pues, del Cacique obedecía a una orden del alcalde.

Es costumbre –todos los años– sacar a la virgen del templo viejo al nuevo; el día señalado para dar principio a la novena, y por cierto el cura, señor Cisternas, con ceremoniosa unción, convocó a las devotas para las ocho de la noche y dar principio a la traslación.

El Cacique con dos bailes de chinos presidiría el acto al son de pífanos y piruetas.

La gente en grandes cantidades se aglomeró en las puertas de la iglesia para ver mas de cerca la aparatosa ceremonia.

En ese instante algunos policiales se apoderaron del Cacique Barrera y sin decir *agua va*, lo introducen en un calabozo de la policía.

El espanto que se apoderó de los chinos no es para contado: mustios, cabizbajos, resignados, quedáronse tranquilos, esperando ver si se operaba el

milagro de otros años, que cuando el chino mayor era preso la virgen se negaba a salir del templo, *haciéndose pesada*, hasta que ponían en libertad a su querido servidor.

Sea, que esta vez la madre andacollina estuviera de mala voluntad, o que por estos tiempos ya no surta efecto un gancho de fierro que bajo las andas ponían los antiguos curas, al decir de los incrédulos, lo cierto es, que la Reina de los Cielos salió silenciosa al moderno templo y mi bueno indio Barrera dio diente con diente toda la noche en el cuartel.

Al siguiente día el muy travieso del alcalde puso al reo a disposición del juez con el presente oficio:

Andacollo, Diciembre 18 de 1985 –

Pongo a disposición de ese juzgado al detenido Laureano Barrera, según consta del parte de policía que en seguida copio:

Andacollo, Diciembre 18 de 1985—

El Comandante Interino que suscribe, da cuenta al señor primer alcalde que ha reducido a prisión a Laureano Barrera, por andar como jefe de un tumulto de personas vestidas en traje de carácter, sin el permiso de la autoridad competente-  
G. Ruiz.

Adjunto copias de las notas cambiadas entre el cura D. Daniel Cisternas y el que suscribe, no habiendo contestación de la nota número 205.

Señor alcalde:

Fíjese en lo que hace, hágase responsable de sus actos; tenga carácter siquiera para hacerse responsable de sus actos; en este momento hacemos por buen conducto un telegrama al ministro del Interior: Dios guarde a usted

Daniel F. Cisternas.

Alcaldía Municipal, número 205: Andacollo, Diciembre 18 de 1985...-

Sírvase contestarme si es usted quien ha dado orden a Laureano Barrera para que forme turbas de hombres en esta tarde, que según el expuso que usted ha dicho puede hacerlo sin inconveniente.

Dios guarde a usted –

B. Hidalgo, primer alcalde.

El buen cacique, a las 10 del día del 19, fue conducido a la presencia judicial y no habiendo el juez encontrado mérito para que siguiera detenido, lo puso en libertad.

La prisión del indio mayor causó gran sensación, y con rapidez increíble la noticia se esparció por las comarcas circunvecinas, asegurando casi todos que no habría fiesta, y, por su parte el comercio así como los vecinos más acomodados, temieron, que se produjera una gran sublevación de chinos, danzantes, turbantes y prometeros; pero como todavía no llegaba el grueso de la gente, la tranquilidad se hizo completa el día 20 cuando se vio que Barrera estaba muy resignado con su suerte.

Se atribuyó a este percance y a la falta de lluvias en el año, que sólo asistiera apenas la mitad de los devotos en los días 25 y 26.

Por la noche del 19, acompañados de Agápito nos trasladamos a casa del cacique, y a pesar de hallarse en cama nos recibió muy amablemente, pues, nos conocíamos desde niños y teniendo puede decirse la misma edad, nos fue fácil reportarlo, estableciendo entre ambos el siguiente diálogo:

Nosotros. - Hemos venido a saludarte después de tantos años de ausencia ¿cómo lo pasas y como está tu familia?

Cacique.- Le agradezco sus atenciones; yo siempre me he acordado de usted; mi familia es esta señora que está ahí y mi única hija la de más allá.

Hicimos una reverencia a las personas señaladas dándoles a la vez un apretón de manos.

Nosotros.- Hemos tenido noticia que anoche te llevaron preso porque andabas alborotando gente en la plaza principal.

Cacique.- Como usted sabe, yo soy el jefe superior de los bailes y como todos los años por esta fecha trasladamos a *nuestra madre* a la iglesia nueva, yo me fui con mis chinos y la policía me echó el aguante, habiéndose yo dicho al cura que al alcalde no le había pedido permiso, pero que lo hiciera él por mí, el cura me contestó que no había necesidad porque el alcalde era buen hombre y que esa ceremonia a mas de inocente era de obligación; con esta seguridad me quedé conforme.

Nosotros.- ¿Y qué dijiste tú cuando te notificaron la prisión?

Cacique.- Que yo no tenía culpa alguna, que en tal caso tomaran preso al cura y no a mi. No me hicieron caso, por que soy pobre y a los ricos no les hacen nada.

Nosotros.- ¿Por cierto, mandarías aviso a tu familia para que te remitieran cama?

Cacique.- No quise pedir nada y pasé en vela y en pié toda la noche, porque me dio mucha rabia.

Nosotros.-...Y ¿fue cierto que al alcalde lo amenazabas con sublevar a toda la gente que está bajo tus órdenes?

Cacique.- Cierto. Le dije que cometía un abuso conmigo, que, por qué no me tomaba preso el día de la fiesta, que entonces sabría con quién tenía que habérselas.

Nosotros.- ¿Y que le habría pasado al alcalde si tal cosa hiciera?

Cacique.- ...Que no quedarían ni las cenizas de él ni de su parentela.

Nosotros.- ¿Que no sabías que la nueva ley municipal faculta a la primera autoridad local, representada por el alcalde, para impedir todo movimiento subversivo de hombres, y al hacerlo, hay que pedir la autorización correspondiente?

Cacique.- Sí lo sabía, y por eso le advertí al cura que lo hiciera en mi lugar. El culpable es él, y él debía haber estado preso en mi lugar.

Nosotros.- Ahora vives en una pieza muy elegante y parece que está recién construida.

Cacique.- Me la regaló la cofradía y creo habrá gastado unos quinientos pesos.

Nosotros.- Suponemos que te habrán designado un buen sueldo por tus servicios prestados en tu carácter de director de los bailes.

Cacique.- Me dan cincuenta pesos al año y este valor puedo pedirlo de una vez o por parcialidades.

Nosotros.- ¿Y tu padre, don Francisco Barrera, tenía igual concesión?

Cacique.- Nunca percibió un centavo, y esto que sirvió a la Virgen 48 años. Murió el año 1865, de 88 años de edad. A mí sólo se me ha hecho esta gracia.

Nosotros.- Pero si la Virgen percibe más de 40.000 pesos anuales, parece broma que a ti te paguen 50 pesos; ¡Con esta cifra no te alcanza para cigarros!

Cacique.- Así es. El señor obispo no quiere dar más. Ya otras personas se han empeñado para que me aumenten el valor y no se ha conseguido.

Nosotros.- ¿Qué resultaría si tu no quisieras recibir los bailes y dieras por terminada tu devoción, aconsejando a todos que hicieran otro tanto?

Cacique.- Por cierto no habría fiesta; cada uno se quedaría en su casa.

Nosotros.- Por lo visto, tú y tu padre llevan más de 80 años de servicios y solo hace cuatro años que te han fijado esa cuota que asciende a 200 pesos; en cambio, los obispos han percibido en este tiempo 40.000 pesos anuales que multiplicando por 80 hacen un valor de 3.200.000 pesos. Sería pues conveniente que pidieras un aumento de sueldo, por lo menos dos pesos diarios.

Tu haces gastos en tiempos de fiesta para recibir la gente y vives en la más completa miseria; además cada día estás más viejo, tienes que trabajar rudamente para mantener a tu familia y eres, como el chino mayor, el que fomentas y le das importancia al culto; ten presente que la virgen no dispone de

ningún centavo; son los diocesanos los que manejan estos fondos, y con buena voluntad pueden designarte mayor cantidad, basta que seas el principal sostén de estas romerías.

Cacique.- Varias veces, le repito, algunas personas que me compadecen, le han indicado al señor obispo que me de alguna gratificación, pero no hace juicio.

Nosotros.- Quieres que te hagamos una solicitud para presentársela al prelado firmada por todos los dueños de bailes, si no accede peor para él, por que entra la desconfianza en los servidores de la virgen, y si la acepta quedas mejorado con una renta proporcional a tu modo de vivir.

Cacique.- Le doy las gracias por el interés que se toma por mí; yo le avisaré en seguida.

Nosotros.- Decidnos: ¿en estos 32 años que hemos desaparecido de este pueblo, los bailes han disminuido en su número o han aumentado; se ha introducido alguna reforma en ellos o yacen lo mismo que antes?

Cacique.- Cada año aumenta el número de devotos y prometeros y por lo que respeta a las prácticas de otros años que usted conoció, son las mismas sin variación alguna referente a los bailes.

Nosotros.- ¿Es obligación forzosa que cada baile que llega antes de ir a saludar a la virgen tiene que pedirte la venia?

Cacique.- Precisamente, porque si no lo hacen no les doy permiso; nadie puede faltarme el respeto, con excepción del baile de turbantes de la Serena que jamás se ha sujetado a esa ceremonia, porque son muy orgullosos, es decir, aristócratas porque visten bien.

Nosotros.- ¿Cuánto es el número que figura todos los años como bailarines?

Cacique.- Los chinos que yo gobierno por derecho propio son como mil hombres, y entre los turbantes y danzantes otros mil más.

Nosotros.- ¿Llevas algún apunte de este movimiento o tienes libros que acrediten la fecha de la creación de estos bailes?

Cacique.- Mi padre tenía buena crónica de cada baile de chinos, los danzantes son dueños de servir a la virgen cuando mejor les parezca, pero yo no anoto su aparición.

Nosotros.- Tu no tienes hijos hombres; cuando te mueras, ¿a quién pasa el cetro o bandera de mando que manejas?

Cacique.- A mi hija mujer, y si no hay sucesión, se reúnen todos los caciques o dueños de bailes de chinos y nombran al más antiguo, por aclamación general. Mi padre fue nombrado de esa manera por la muerte del cacique Sátira, que sirvió más de 50 años.

Nosotros.- ¿Entonces estos bailes de chinos son muy antiguos?

Cacique.- Así lo dijo mi padre y el libro de apuntes que yo poseo.

Nosotros.- ¿Puedes proporcionarnos ese libro para copiar algunas cosas que consideremos necesarias?

El cacique nos miró de reojo con grandes muestras de desconfianza, diciéndonos:

Cacique:- A nadie le he proporcionado mi libro por que hay futres que se ríen de estas cosas; sólo al señor obispo Orrego una sola ocasión le mostré mis apuntes.

Nosotros- De nosotros no puedes abrigar ninguna desconfianza; te conocemos desde niño y si sacamos alguna noticia de tus libros será para hacerte conocer en el país como muy bueno, muy devoto y el más caballero de los caciques de Chile.

Cacique.- Si es así, dijo, venga ese libro.

Tomamos en nuestras manos una especie de libro de caja, con tapas de tela, amarillo y deteriorado por el uso y el tiempo. Se lo pasamos a Agápito y principiamos a copiar con gran regocijo lo que lector verá en seguida.

### LIBRO DE INFORMES

Según arreglos del señor Laureano Barrera JEFE SUPREMO de las Danzas en el pueblo de Andacollo.

### INTRODUCCIÓN

A la Santísima Virgen de Nuestra Señora de Andacollo, desde los antiguos tiempos se ha demostrado un culto de obediencia a su milagrosa imagen según nuestra fe católica y devoción de nuestros antiguos miembros y fundadores de nuestra AUMENTADA devoción como no lo fue menos el señor Francisco Barrera.  
(...)

Así por ejemplo, encontramos en los libros del cacique Barrera no sólo la invocación famosa, sino también lo siguiente:

Baile de chinos de don Laureano Barrera, herencia de los caciques, fundado 1584 con 102 individuos inscritos hasta 1891  
Baile chino de Limarí, de Federico Barrios, traspaso de los abuelos, con un total de 73 personas teniendo 197 años de servicios sin interrupción.

Baile chino de Tambillos, de Feliciano Torres. Tiempo que sirve 22 años, con un personal de 44 individuos.

Baile chino de Panulcillo, de José Reinoso. Tiempo de servicio 21 años, personal 22.

Baile chino de la Serena, de Estevan Carrasco. Tiempo de servicios 29, personal 50.

Baile chino de Panulcillo, señor Guillermo Arancibia. Tiempo de servicio 6 años, número de personas 54.

Baile chino de Tamaya, de Juan Araya. Tiempo de servicio 30, personal 54.

Baile chino de San Isidro, Elqui, de Lorenzo Bravo. Servicio 11 años, personal 44.

Baile chino de Barraza–Ovalle, de Abdón Contreras. Servicio 14 años, personal 23.

Baile chino de Coquimbo, de Pascual Cortés. Servicio 6 años, personal 29

Baile chino Tamaya, de Andrés Segura. Servicio 36 años, número de personas 31.

Baile chino de Cerrillos, de Remijio Pasten. Servicio 14 años, personal 48.

Baile chino Compañía de la Serena de Felipe Godoy. Servicios 33 años, personas en ejercicio 50.

Baile chino Santa Lucia–Serena, de Evaristo Chávez. Servicio 7 años, personal 42.

Baile chino Andacollo, Francisco Lopez. Servicio 41 años, personal 38.

Baile chino Latorre–Ovalle, de José Valentin Cortés. Servicio 14 años, personal 24.

Baile chino de Serena, de José Jesús Alvarez. Servicio 7 años número de individuos 28.

Baile chino Higuera, de Agapito Rivera. Servicios 45 años, personal 29.

Baile chino, Lagunillas- Ovalle, de José Alvarez. Servicio 21 años, personal 20.

Baile chino de Tambillos, de Custodio Pizarro. Servicios 35, personal 50.

Baile chino Higuera de Ruperto Chirecumpa. Servicios 32, personal 23.

Baile chino Pachingo, Tongoi, de Toribio Cerda. Servicios 9 años, personal 20.

Baile chino Molle, Elqui, José Agustin Balbontin. Servicio 25 años, personal 50.

Baile chino Peñon, de Antonio Galleguillos. Servicios 11 años, personal 24.

Baile chino Sotaquí, Ovalle, de Pedro Pizarro. Servicio 11 años, personal 50.

Como queda demostrado por la estadística que dejamos señalada, fueron 1.025 chinos los que el año 1895 se presentaron en traje de fantasía para rendirle culto a la Reina de los Cielos; según la expresión del cacique Barrera.

Después de llenar nuestro cometido y siendo la hora avanzada, nos despedimos del señor cacique deshaciéndonos en cumplimientos por haber copiado de un libro tan importante los apuntes que regalamos al generoso lector.

El chino mayor o Jefe Supremo, como el se llama en sus libros, tiene de cincuenta a cincuenta y dos años; es bajo de estatura, delgado, peli-rubio, frente deprimida, ojos sin expresión; se distingue de los demás hombres por una nariz tan pronunciada, que de él puede decirse he ahí un hombre que va pegado a su nariz.

Vive de los trabajos de minas, ya como operario ganando cuando mucho treinta pesos mensuales, a veces prefiere el lavadero de oro sin conseguir mayor aumento en sus entradas.

De vez en cuando se aleja del pueblo buscando otros minerales, como la Higuera, Quebradita, Carrizal Alto, Labrar & &., pero el 20 de Diciembre ya está en su puesto para recibir los bailes.

Es muy respetado y querido de todos los danzantes y chinos, eso si, que nadie le facilita un cobre; como consecuencia vive muy pobremente.

El padre de éste cuando se enfermó no lo vio ningún médico, no tuvo la cofradía como hacer traer un facultativo de la Serena y su cadáver fue envuelto en pobre mortaja y ni una mala tabla le sirvió de compañera para caer a la sepultura.

Y sin embargo, entre padre e hijo tienen 80 años de servicios en honor y provecho de un culto que tiene entradas más de ¡40.000 pesos anuales!

### 3. Etnografía de un Rumor.

Oíamos allá abajo el rumor viviente del pueblo.<sup>105</sup>

La noche no estaba aún muy avanzada,  
y las discusiones mezcladas con los  
cantos hacían un extraordinario bullicio,  
cuya significación se me escapaba.<sup>106</sup>

#### I. Ensayo de Etnografía Mínima:

Los cuerpos llenan el lugar, una multitud que parece anónima dialoga por doquier. Estamos en el patio de una casa. Donde en uno de sus rincones fue arreglado un altar para recibir las imágenes sagradas que vienen en procesión desde la gruta, ubicada en lo alto de aquel callejón donde se ha asentado la vida rural. Arreglo armado de flores, helechos, un cuadro de Jesucristo, foto de familiares fallecidos y alguna que otra miniatura sacra, todos esperando recibir el homenaje. El cielo fue cubierto por una malla oscura donde la luz de la tarde entra difusa y aliviana la temperatura. Más atrás, un gran árbol da sombra y la entrada al recinto es adornada con hojas de palmeras, flores y figuras en papel volantín de múltiples colores donde predomina el celeste y el blanco, los colores de la virgen patrona del lugar. Sostenida por cuatro personas sobre sus hombros, entra la Madre Querida en el 'anda', detrás de ella, la cofradía de Cay Cay, el baile chino anfitrión de la fiesta. La conducen hasta el altar, ahí, el baile parece ordenarse en su sonido de flautas y su danza, suena fuerte, frente a las imágenes no dan tregua, saltan y soplan, hacia arriba, hacia abajo, los chinos danzante se dan media vuelta, el sonido envuelve la escena. Todos siguen al tamborero, ubicado al medio, quien da el pulso. Tocar, tocar y tocar. En la punta del baile, cuya disposición es de dos filas, una frente a la otra, está el alférez, este baja su bandera, las flautas comienzan a parar, ya callan, se inicia su canto preciso,

---

<sup>105</sup> RULFO, JUAN. 1992. Pedro Páramo, el llano en llamas y otros relatos, pag. 14. Planeta.

<sup>106</sup> LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1970. Lección de Escritura en Tristes Trópicos. Pag. 299. EUDEBA.

construido a base de cuartetos rimados, donde el último verso tiene que rimar con el primero de la siguiente cuarteta, de vez en cuando se *endecima*, canto riguroso que frente a la imagen cuenta una historia sagrada o la de algún santo. Los demás bailes que acompañan la procesión también se han detenido y su formación se dispersa en aquel pequeño recinto que parece contener sin problemas al poco más de cien personas que han llegado en esos precisos minutos. Es un lugar doméstico, de pequeñas dimensiones, un patio común de unas tres modestas casas que ya parece una feria, signos de desborde comienzan a desconstruir aquello que hace unos minutos atrás era doméstico. Todos hablan en un diálogo incansable. Hay niños, mujeres, ancianos, todos se confunden en su andar y decir. Los chinos uniformados se mezclan, los de amarillo hablan con los de blanco, los de negro con los de azul. Unos minutos antes, durante la procesión y en la calle que baja desde la gruta, la escena era otra: cada chino tenía su lugar según el orden estético de su sonido particular y según una estrategia general del baile para saber presentarse en la conjunción total entre el sonido, la danza, la vestimenta, todos reunidos bajo un mismo color. Conjunción rítmica donde se mide la destreza y el aguante de cada una de las cofradías, es una escenificación de los sentidos, de los gestos. En estos momentos, una vez detenida la procesión, ya ni siquiera parece haber una escena. En el rincón de allá venden cervezas, bebidas, helados. En este otro lado se entra en una casa a comprar el alcohol, es una pieza, sin muebles, una aglomeración de chinos copa sus espacios. Todos se conocen o por lo menos actúan como si se conociesen, te llaman para invitarte un vaso que pasa por dos o tres personas. (En días normales esa casa funciona como un pequeño clandestino de la localidad.) Cada lugar es ya un rincón. Incluso el altar principal es un rincón. La palabra métrica, que en otras ocasiones es la única que se escucha, central, evangelizadora, ahora está relegada. Descentrada en su rincón. Si durante la procesión eran las flautas las que llenaban el espacio con su sonido rasgado, ahora es la voz quien lo hace en su grano material. Voz de voces, no única, múltiple. Su volumen es denso. Cien espacios rearticulados unos sobre otros en el diálogo reiterado. Los que están próximos se entienden. Si te alejas, es sólo un mundanal ruido. Casi urbano. Un rumor espeso. Los cuerpos de

los chinos tambalean y el alcohol pasa y pasa, de uno a otro, en vasos plásticos. Estoy en algún o que otro lugar con mi cámara de video tratando de registrar lo ocurrido, pero el dialogo no se distingue, se registran palabras sobre palabras que se atropellan y callan unas a otras, no hay distinción, aceptemos que todo este momento es irrepresentable, tanto en su totalidad, pues cada rincón hace imposible una totalidad, como en su particularidad, pues cada dialogo se diluye una vez terminado de pronunciarse. Incluso mi propia mirada está autosuprimida, estoy dentro y fuera, fragmentado, rasgado, sin un punto fijo me hallo disminuido en mi propia autoobjetivación indefinida. Risas. La palabra parece no significar. Alcoholizada, sólo aparece y desaparece. Es ella su propia referencia. Circular, se da y se devuelve en un murmullo ensordecedor. No está domesticada, ni institucionalizada, ni evangelizada. Se repite incansablemente. Aquí es donde el pueblo se vuelve *pagano* en este acto diseminatorio de la narrativa social, donde el que habla lo hace desde el lugar del referente. Como narradora, la palabra, es narrada también. Y en cierto modo todo ya ha sido dicho, y lo que se está diciendo por allá no anulará el hecho de que en este otro rincón ella es *dicha*.<sup>107</sup> ¿qué es lo que dice? ¿qué repite? ¿a qué retorna? Por allí y por aquí se cuentan pequeñas historias, memorias personales o la de algún amigo, historias anónimas: viejos encuentro de bailes, el recuerdo de algún chino, de alguna pelea o enfrentamiento, de alguna amistad. Memorias que se cuentan una y otra vez, son las mismas, pero no. Cada año las mismas, el mismo palabrerío, el mismo murmullo, el mismo desorden. Una y otra vez se vuelve a recordar y olvidar en el mismo acto de hablar. Año tras año, lo mismo y lo otro. Los chinos empiezan a moverse, a ordenarse según los colores. Las flautas suenan por aquí y por allá, aun solas, y no en el orden orquestado de su presentación, suena el bombo como haciendo un llamado a los chinos para formar sus filas, se toman las 'andas' de la imágenes y se ordenan a la salida del recinto, el dialogo ya ha cesado, el baile de Cay Cay comienza a sonar, avanzan y salen del recinto, detrás, uno a uno, los bailes se

---

<sup>107</sup> BHABHA, HOMI. 2002. *El lugar de la cultura*, pag. 186. Manantial.

alinean y todos comienzan la vuelta de la procesión hasta la gruta en lo alto de la localidad.

Es ya el crepúsculo del día y de la fiesta.

## II. La palabra pronunciada, la palabra dominada.

...de hecho el ritual habla mucho.<sup>108</sup>

Pero ¿qué hay de tan peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente?<sup>109</sup>

La palabra pronunciada, soplada, murmurada, no debe entenderse sólo como un elemento volátil, meramente simbólico o superestructural, pues el momento de su enunciación lo podemos fijar en escenas históricas concretas, dar cuenta de su materialidad, de su corporalidad, tal como se ha descrito en el texto anterior.

¿Podría hablarse de enunciado si no lo hubiese articulado una voz, si en una superficie no se inscribiesen sus signos, si no hubiese tomado cuerpo en un elemento sensible y si no hubiese dejado rastro-siquiera por unos instantes- en una memoria o en un espacio? ¿Podría hablarse de un enunciado como una figura ideal y silenciosa? El enunciado se da siempre a través de un espesor material, incluso disimulado, incluso si, apenas aparecido, está condenado a desvanecerse.<sup>110</sup>

No es, insistimos, un acto meramente lingüístico, pues su aparición ha permitido la producción, articulación y consagración de una serie de economías, instituciones y disciplinas que la han querido domesticar, formalizar y reproducir según sus propios intereses. Lo podemos ver en lo que nos reúne aquí, en esta

---

<sup>108</sup> LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1997. *El hombre desnudo.*, pag. 607. Siglo XXI.

<sup>109</sup> FOUCAULT, MICHEL. 2005. *El Orden del Discurso*, pag 14. Tusquet.

<sup>110</sup> FOUCAULT, MICHEL. 1991. *La Arqueología del Saber*, pag. 167. Siglo XXI. Cfr., pag. 31.

escena de nuestra religiosidad popular. Si nos adentramos en su larga historia veremos que es una escena que se repite desde los comienzos de la evangelización cristiana de América y su consecuente extirpación de idolatría. ¿Qué tipo de narrativa social surge en ese encuentro de sistemas religiosos? ¿Cuáles son sus características y cuáles son sus posibilidades?

¿Cuáles son esos elementos que la constituyen y qué nos permiten comparar esta observación etnográfica con ciertos acontecimientos históricos?, pues “enunciados que son diferentes en su forma o están dispersos en el tiempo pueden ser puestos en contactos si se refieren a un mismo objeto”. ¿Cuál es ese objeto para nosotros?, es por un lado la palabra pronunciada y por otro la palabra domesticada.

La evangelización colonial, con su imperio de la traducción bíblica, desde sus inicios postula una utopía imposible: la conversión cristiana del indio. Y tal imposibilidad es producto del propio ejercicio eclesiástico que hace de sus prácticas y de sus instituciones algo permanente y necesario:

“La necesidad de justificar el régimen convierte a la evangelización en un proyecto en permanente construcción que aplaza reconocer a los convertidos como verdaderos cristianos. Gracias a los ritos se puede apreciar cómo se hace creer y cómo se excluye, los juegos de ida y vuelta entre un mensaje sometido a ajustes constantes y su recepción que, estando necesariamente retrasada como consecuencia de los cambios, siempre podrá ser leída como una forma de idolatría.”<sup>111</sup>

La palabra domesticada correspondiente al proyecto evangelizador, no debe concebirse como la matriz generativa de un dialogo transparente, de una identidad americana singular y vigorosa, a la cual podamos recurrir cada vez que enfrentemos tiempos de crisis. Sino como la posibilidad de rearticulación de una

---

<sup>111</sup> ESTENSSORO, JUAN CARLOS. 2003. *Del Paganismo a la Santidad*, pag. 27. IFEA.

Iglesia visible (con todo el peso institucional que esa I mayúscula significa). El fin último no es, por tanto, la finalización feliz, y mestiza, de la conversión, propuesta por el dogma cristiano, sino la puesta en escena de los poderes eclesiásticos coloniales y nacionales en nombre del indio ya convertido, pero idólatra. Recordemos que esta palabra domesticada es una palabra escrita, de la pluma de los cronistas, del clero, de los burócratas, etc. Palabra lineal y universal: que siempre recurre al indio para justificar su propio estadio evolutivo superior, dada la autoproclamada superioridad y universalidad de la religión de quienes escriben. Palabra central, unificadora y posteriormente nacional.

¿Será posible escapar a las categorizaciones de esta domesticación? Desde los comienzos de esta evangelización se vive una tensión en esta política de la domesticación. La idolatría, que es la religión mestiza del indio convertido, revela un conflicto entre el centro del imperio colonial y la periferia, entre la urbe emergente y el mundo rural aún atravesado por las tradiciones precolombinas:

“El proceso de idolatría, en el siglo XVI, era la manifestación de una lucha de poder dentro de una comunidad nativa, en la cual el especialista religioso, el idólatra por excelencia, no era sino uno de los protagonistas. Esta lucha del poder era tripartita entre el sacerdote cristiano, el especialista religioso nativo y la principal autoridad nativa, el curaca. De aquí que el proceso de idolatría deba ser entendido no tanto como la respuesta automática de un párroco lleno de celo frente a las tenaces prácticas paganas sino más bien como una deliberada estrategia para hacerse con una posición ventajosa en el juego de las relaciones de poderes locales. El cura, el especialista religioso nativo y el curaca constituían fuentes rivales de autoridad político-religiosa dentro de la comunidad, que siempre habían malamente co-existido...así los procesos por idolatría fueron manipulados para servir a los fines políticos de diversas facciones dentro de la comunidad, para alterar este precario equilibrio de poder”.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> GRIFFITHS, NICOLAS. 1998. *La cruz y la serpiente*, pag. 193. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Podemos ver a través de esta tensión los límites mismos de la palabra domesticada y así configurar una estrategia para salir de ella. El historiador Carlo Ginzburg, al evaluar la escritura inquisitorial sobre las tradiciones religiosas rurales de la Europa medieval da cuenta de situaciones y personajes parecidos a los que encontramos en la extirpación de idolatrías coloniales americanas y su solución historiográfica se acerca a lo que nosotros proponemos:

“Los personajes que vemos enfrentarse en estos textos no se encuentran, como es obvio, en el mismo plano (lo mismo se podría decir, aunque en un sentido diverso, para los antropólogos y sus informantes). Esta desigualdad en el plano del poder (real o simbólico) explica por qué la presión ejercida por los inquisidores para arrancar a los acusados la verdad que buscaban era, en general, coronada por el éxito. Estos procesos se nos presentan, fuera de repetitivos, monológicos (para usar uno de los términos favoritos de Bakhtin) en el sentido de que generalmente las respuestas de los acusados no hacen más que repetir las preguntas de los inquisidores. En algún caso excepcional, sin embargo, nos encontramos frente a un diálogo vero y propio: percibimos las voces distintas, diversas, incluso directamente contrastantes. En los procesos de la región del Friuli, de los que me ocupé muchos años atrás, los *benandanti* brindan largas descripciones de las batallas nocturnas que solían combatir en espíritu, contra las brujas, para lograr la fertilidad de los campos. A los ojos de los inquisidores estos relatos no eran otra cosa que descripciones camufladas del sabba de las brujas. Pero, no obstante sus esfuerzos se necesitó medio siglo para superar la distancia entre las expectativas de los inquisidores y las confesiones espontáneas de los *benandanti*. Tanto esta distancia como la resistencia de los *benandanti* a las presiones de los inquisidores indican que nos encontramos frente a un estrato cultural profundo, del todo extraño a la cultura de los inquisidores. La misma palabra *benandante* era desconocida para ellos: su significado (¿se trataba de un sinónimo de "brujo" o, al contrario, de "antibrujo"?) fue, en cierto sentido, la puesta en juego de la larga lucha que viera contraponerse en Friuli, entre 1570 y 1650 aproximadamente, a inquisidores y benandantes. Al final esta disputa semántica fue resuelta por quien tenía más poder (sucede siempre así, como saben bien los lectores de Alicia a través del espejo). Los *benandantes* se transformaron en brujos.

El valor etnográfico de estos procesos friulianos es extraordinario. No sólo las palabras sino los gestos, silencios, reacciones casi imperceptibles como un sonrojarse improvisadamente fueron registrados por los notarios del Santo Oficio con una minuciosidad puntillosa. A los ojos profundamente recelosos de los inquisidores cada mínimo indicio podía sugerir una vía para llegar a la verdad. Naturalmente estos documentos no son neutrales; la información que nos dan no es para nada "objetiva". Deben ser leídos como el producto de una relación específica, profundamente desigual. Para descifrarlos debemos aprender a tomar de detrás de la superficie lisa del texto un sutil juego de amenazas y miedos, de ataques y retiradas. Debemos aprender a desenredar los hilos variopintos que constituían la trama de estos diálogos".<sup>113</sup>

¿Cómo hacerlo, nos volvemos a preguntar? Para ello hemos venido a hacer una mirada etnográfica sobre la palabra pronunciada, ritualizada. Y como señala Ginzburg ello es también posible de ver en los archivos inquisitoriales.

Quizás ya sea el momento de citar un archivo colonial sobre una localidad rural y su religiosidad:

"Hacaspoma como mas grande ministro y sabio (decía) que los yndios no abian de adorar el dios de los españoles sino a sus malquis e ydolos porque estos les daban lo que abian menester y si no los adoraban se abian de consumir todos los yndios y les ponian grandísimo miedo con esto que les desia y les mandaba que en este tiempo de los ayunos no entrasen en la yglesia a resar porque se perderian sus sachrificios y lo que abian echo en serbisio de sus ydolos. Y que no comfesasen a los curas estas ydolatrias porque no se descubriesen y los afrentasen. Y asi mesmo dijo que los mayordomos y pendoneros de señor san Pedro como fue Juan Raura y otros que no se acuerda le dieron ofrendas de vn cordero de carneros de la tierra al dicho Hernando Hacaspoma cuyes coca y sebo para que los sachrificasen al ydolo yanaurac y le pidiesen lizencia para haser la fiesta de señor San Pedro y dise este testigo es constumbre que hasta oi se obserba para qualquiera fiesta que an de haser al Santisimo Sacramento Pascuas de Resurrección o nabidad pedir lizencia primero a los ydolos con ofrendas que para ello les hasen por sus ministros y en qualquiera fiesta que hasen de

---

<sup>113</sup> GINZBURG, CARLO. 2001. El inquisidor como antropólogo. *Revista Mapocho* N° 31, pag.113-121 Santiago.

nuestro Señor y los sanctos los primeros mates que empiesan a beber en la plasa derraman vn poco de chicha soplandola y ofresiendola a los malquis y este testigo dise lo a echo muchas veses y derramando vn poco de coca disiendo Señores malquis bebed primero esta chicha que yo y en la noche de la mesma fiesta hasen la Vecochina saliendo todos los aillos con sus ministros de ydolos por delante en bandos y parsialidades y las viejas tocando tanborsillos y bailando por todas las calles y entrando y saliendo bebiendo y emborrachandose en las casas de los pendoneros o mayordomos velando toda la noche sin dormir y los que se duermen quedan vencidos porque no an sabido adorar bien sus ydolos y que no an de tener haciendas y vienes y los que no se duermen quedan victoriosos y se prometen que han de tener muchos vienes.”<sup>114</sup>

Quisiera resaltar dos elementos comunes entre este material de Archivo y el relato etnográfico que inaugura este artículo, elementos que, como ya dijimos nos ayudarán a salir del texto domesticado: el rito y la borrachera. Es justamente en esos elementos donde vislumbramos una descripción no basada en una narrativa de los dominadores, sino en una narrativa que deja ver y escuchar la palabra de los otros, a pesar de la escritura de los dominadores. La voz, a veces cantada, a veces rumorada, alcoholizada, de aquellos excluidos por los procesos de occidentalización, nacionalización y desarrollo.

Es la fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan-y a veces uno o dos solos que quieren hacer la cerimonia- comienzan a cantar un cantar que no es palabra, ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Sólo suena ‘u, u, u, u’: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo...haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza de un lado a otro, de suerte que con todo el trabajan. Y paran...en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzan duran, que no cesan si no es que les venga la necesidad de hacer cámaras [defecar] o de orinar; que a esto salen, luego vuelven a la tahona del demonio.

---

<sup>114</sup> DUVIOLS, PIERRE. 2003. *Procesos y Visitas de Idolatrías (Cajatambo, Siglo XVII)*. , pag. 360. IFEA-PUC Perú, Fondo editorial

No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella: lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanear con la cabeza, a que – desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, faltos de aliento y fuerza- caigan en aquel suelo entre los otros; los cuales todos están casi de aquella figura, de suerte que poco a poco van cayendo hasta que todos tumban... Tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano a la muerte. En efecto algunos acaban [mueren] en su ejercicio...como si hubiesen sido deificados...dicen pues; cómo no veis que quiero morir porque ya estoy de partida? ¿porqué no me ofrecéis alguna cosa, ni me dais cosa alguna de los que se suele ofrecer a los que hacen el tala? [de la voz aymara thala=sacudida, nota del editor del cronista]<sup>115</sup>

El rito manifestado desde la colonia en una práctica procesional, ocasión central de las fiestas patronales, ha permitido desde aquellos tiempos la inclusión de los excluidos. Ellos tendrán su reconocimiento público en los lugares centrales de sus poblados, avanzarán con sus estandartes y sonidos particulares por las calles de sus villorios o ciudades coloniales. Pero, ¿quienes son ellos? Personajes excluidos de los estamentos sociales centrales que muy tempranamente se organizan en las llamadas cofradías. Expresión social de la continuidad y el cambio entre el mundo precolombino y el español. De gran presencia en el Santiago colonial y que hoy, en su gran mayoría, sobreviven en nuestro mundo rural e indígena. De alguna manera la cofradía es un Tercer Espacio entre el catolicismo y las creencias indígenas y mestizas.

“Desvían a su favor la devoción de los fieles y constituyen un tercer lugar, a menudo exento e, incluso, autónomo. Su éxito amenaza a la pastoral pontificia o diocesana, a la cual, sin embargo,

---

<sup>115</sup> ALVAREZ, BARTOLOME. 1588. De las costumbres y conversión de los indios del Perú, en MILLONES, LUIS (estudio preliminar). 2007. Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia, pags. 17-18. DIBAM.

le proporcionan sus modelos. Estas comunidades...se ven a veces privilegiadas, y otras veces vigiladas y aún combatidas por el papa o los obispos.”<sup>116</sup>

En el mundo andino, por ejemplo, la cofradía fue un acto de novedad y repetición:

“en los pueblos se crean numerosas cofradías...el vínculo entre ayllus y cofradías a partir del momento en que los ayllus logran revitalizarse funcionando como cofradías, y a partir de ese momento sostienen entre cofradías un sistema de don y contra-don durante sus ritos, festividades y actividades anuales y sobre todo, el día de la fiesta de sus santos patronos respectivos...en las comunidades las cofradías tienen, pues, un carácter económico, político y religioso y esto subsistirá hasta épocas reciente.”<sup>117</sup>

El historiador Jaime Valenzuela caracteriza muy bien la lógica cofradal del Santiago colonial, citémoslo extensamente:

“Todos los habitantes de la ciudad, desde la elite hacia abajo, tenían un lugar definido en alguna cofradía reservada a su estrato. De esta forma la Iglesia abarcaba a todos los grupos sociales, canalizando la sociedad colectiva en forma diferenciada. El orden y las jerarquías se mantenían en su objetividad cotidiana y en la subjetividad de las formas y estructuras festivas, dando al mismo tiempo la sensación de unión social y espiritual...el esquema de cofradías implantados en América tuvo que comprender, además de los criterios profesionales y sociales, el criterio étnico. El universo festivo se impregnaba así del mestizaje biológico y cultural que alimentaba a la sociedad colonial. Los indígenas, sobre todo, pero también los africanos y las “castas”, debían ser incorporados de alguna forma al sistema de signo y de prácticas impuestos al conjunto de la sociedad. La religiosidad colonial, en este caso, se prestó fácilmente para canalizar esta necesidad, pues el organigrama de cofradías era lo suficientemente flexible como para incorporar nuevos criterios de selección. A través de estas organizaciones se orientará institucionalmente al

---

<sup>116</sup> DE CERTEAU, MICHEL. 1993. *La fabula mística*, pag 107. Universidad Iberoamericana.

<sup>117</sup> GUTIERREZ ESTÉVEZ, MANUEL; LEON-PORTILLA, MIGUEL; GOSSEN, GARY H.; y KLOR DE ALVA, J. JORGE. 1993. *De palabra y obra en el nuevo mundo* 3, pag 239. Siglo XXI.

adoctrinamiento y la reparación para la actuación devocional de estos grupos en el calendario litúrgico...en todo caso, la permisividad respecto a ciertas formas heterodoxas era parte de las incongruencias con las jugaba concientemente el sistema. La táctica barroca de captación cultural permitía esas manifestaciones “auténticas” justamente para lograr una mejor llegada a dichos sectores. El objetivo era que éstos fueran haciendo propios el mensaje y la práctica de una misma religión exuberante, más allá de las diferencias engendradas por sus especificidades culturales...En este mismo sentido, las cofradías, al igual que los gremios -en un plano diferente-permitían recrear ciertos lazos identitarios entre los sectores no hispanocriollos. Una “identidad”, sin embargo, construida entre sujetos agrupados conforme a un estereotipo socio-racial generalizador impuesto desde arriba que no respondía necesariamente a la diversidad de la sociedad de Santiago colonial. De ahí que dicha identidad fuese más bien artificial y, por lo mismo, frágil y de fácil manipulación por parte del sistema que lo había creado. Una identidad que, además era reconstruida de acuerdo con los parámetros externos dictados por la práctica religiosa católica...Aquí encontramos algunas de las claves para entender el éxito de esta estrategia de control social, desarrollada en medio de una aparente contradicción: por un lado, se observaba una sectorización étnico-social de la devoción colectiva y se conservaban ciertas formas culturales “propias” en la estética de la expresión festiva procesional de cada grupo, al mismo tiempo, sin embargo, estos grupos se expresaban desde el interior del molde occidental de una cofradía, bajo el control de una orden religiosa. La alteridad de las apariencias se veía asumida en un engranaje dominante y generalizador, orientado por una institución común, un mismo conjunto de dogmas,... una misma dignidad. Había además un vínculo que unía simbólicamente a estas agrupaciones de indígenas, “negros”, “castas”, hispanocriollos pobres y ricos, etc.: el hecho de que una misma orden religiosa organizara a cofradías de orígenes sociales y étnicos diferentes. Era ella la que les imprimía los parámetros comunes y los límites a la religiosidad ‘espontánea’.”<sup>118</sup>

En Cay Cay, pequeña localidad rural del extenso valle del Aconcagua, la cofradía del baile chino, hoy en día, no tiene relación con algún poder centralizado de la iglesia, está totalmente ajena, por lo menos en lo que respecta a su ordenamiento social interno. Su relación con los estamentos eclesiásticos se da

---

<sup>118</sup> VALENZUELA, JAIME. 2001. *Las Liturgias del Poder*, pag. 149-152. DIBAM-Lom.

más bien en el espacio mismo de la fiesta patronales locales que conforman el ciclo litúrgico popular. Es, en el momento mismo de las fiestas, en que las distintas cofradías de la zona y no sólo Cay Cay en particular, tienen mayor contacto y conflictos con los poderes centrales. ¿Cómo se ordena, hoy en día, entonces, una cofradía? En Cay Cay, la cofradía se define por las relaciones que conforman los integrantes del baile chino, los mismo *chinos* y a las personas cercanas a ellos, hombre y mujeres que trabajan en la organización de su fiesta patronal. No es algo institucionalizado, más bien se pueden definir como un conjunto de relaciones, parentales principalmente, pero también territoriales-vecinales que están en cierto estado de emergencia, no funciona todo el año, sino que se rearticulan según la proximidad de las fiestas, principalmente con el objetivo de producir el momento festivo a través del trabajo comunitario donde el valor se mide por medio de los códigos del sacrificio y devoción, muchas veces el orden de la funciones de los participante es espontáneo, no normativo, pero siempre liderado por una familia, en este caso la de los Reyes-Ahumada. Podemos decir que la cofradía tiene una memoria ritual rearticulada cada año en época de fiesta que define tanto el trabajo comunitario como la danza y música del propio baile chino. Memoria ritual y no historiográfica, que parece definir, también, la relación que tiene la comunidad con sus imágenes sacras. Un suceso etnográfico, digno de un “antropólogo inocente”, me hizo dar cuenta de esta relación. Hela aquí: Estando en terreno tratando de conseguir alguna entrevista para un documental sobre bailes chinos, llegue a una casa donde en su patio se resguarda una de las imágenes patrona de la localidad, el Cristo Pobre, la dueña de casa me recibe y mientras instalo el aparataje audiovisual le pregunto en un tono ameno como una forma de preparar la entrevista: -¿cual es la historia de esta imagen?

-la imagen no tiene historia, respondió ella automáticamente.

Quedé helado. Extrañado de mi mismo, de mi pregunta y de cierto conocimiento que he tratado de armar en años de lectura. Aquel enunciado ha puesto todo ello en cuestión, pues muchas veces son lecturas acerca de la historia

de la evangelización de América, historia del arte religioso, de la ortodoxia cristiana impuesta, historia de la institución católica, la historia de algún milagro, pues bien, historias de historias. Y esta señora en su anonimato decir afirma lo contrario, “aquí no hay historia”. En ese acto de decir hay un enfrentamiento con cierta historicidad, con cierta continuidad, serialidad, homogeneidad de los relatos. Aceptar que no hay historia no quiere decir que no hayan acontecimientos, cambios, transformaciones, sino más bien que su forma de registro, de inscripción, de enunciarse, no corresponde al tipo de historiografía que estamos acostumbrados, si queremos mantener los términos, podríamos decir, aunque aquí no haya historia, sí hay una memoria local que rearticula las prácticas año a año. Memoria enunciada cuya autoridad es la propia comunidad y sus prácticas, cuyo tiempo es el del trabajo agrario y su intervalo ritual, y su espacio el que da el cuerpo, los objetos, los gestos y la palabra pronunciada.

Ritos, procesiones, cofradías, imágenes, memoria local. ¿Qué tipo de narración social surge desde estos elementos? Una de tipo no lineal, donde su repetición, que ha ocurrido año tras año, ha permitido una serie no acumulativa de acontecimientos, sino más bien, una serie circular de estos. Donada y contradonada. Una narración no jerárquica de los poderes locales, que si, justamente, hay tensiones en el momento de las fiestas es por la nivelación o inversión de las distintas posiciones sociales que allí se encuentran (la iglesia visible, los chinos danzantes, los idólatras coloniales, los antiguos y nuevos referentes del poder, el centro y la periferia, la virgen, el diablo, el cura y los alféreces.)

Y la borrachera, ¿qué narratividad ha permitido?

Algunas declaraciones de autores coloniales nos permitirán abrir este tema, son sentencias que de alguna forma funcionaron como axioma en el mundo católico evangelizador:

“La embriaguez y la destemplanza en el beber fue como una propia pasión desta gente, principio de todos sus males y aun de su idolatría”.<sup>119</sup>

“La principal y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios es la chicha, y con ella comienza todas las fiestas de las huacas, en ella median y en ella acaban sus fiestas, y ella es el todo.”<sup>120</sup>

“Todas las idolatrías se hacen con borracheras y ninguna borrachera se hace con supersticiones y hechicerías”<sup>121</sup>

“No hay mes que pase sin fiesta; no se congrega una reunión, no se comienza una feria, no se casa la hija, no pare el ganado, no se cavan los campos, finalmente no se celebra culto religioso sin que acompañe como buena guía la borrachera. Esta da honor a toda fiesta pública o privada como argumento de magnificencia y religión.”<sup>122</sup>

“Acostumbran estos a beber en público juntándose mucha gente, así hombre como mujeres, los cuales hacen grandes bailes en que usan de ritos y ceremonias antiguas, trayendo a la memoria en sus cantares la gentilidad pasada”<sup>123</sup>

Los archivos y ciertos manuales de evangelización y extirpación de idolatrías son bastante monótonos y repetitivos a la hora de describir la borrachera, monotonía que cruza distintas zonas geográficas y temporales. A la borrachera se le asocia generalmente a los mismo momentos, encuentros de indios, fiestas comuneras, familiares, ritos paganos-idolátricos, además de ligarlo a la evasión del trabajo impuesto por los agentes de la colonia.

---

<sup>119</sup> Anónimo (Blas Varela), en PARDO, ORIANA y PIZARRO, JOSE LUIS. 2005. *La chicha en el chile precolombino*, pag. 52. Mare nostrum.

<sup>120</sup> Pablo José de Arriaga, en PARDO, ORIANA y PIZARRO, JOSE LUIS. 2005. *La chicha en el chile precolombino*, pag. 69. Mare nostrum.

<sup>121</sup> Virrey Toledo, (ordenanzas del cuzco, titulo xxi, 1572), citado en SAIGENES, THIERRY (comp.) 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes.*, pag. 48. IFEA.

<sup>122</sup> José de Acosta, idem pag. 59

<sup>123</sup> Idem, pag. 59

“El complejo ocio-embriaguez-idolatría está fijado como estereotipo, listo a servir como tópico de la literatura colonial hasta hoy.”<sup>124</sup>

Pero sucedía que el gran negocio de la bebida la tenían las propias congregaciones católicas, y que la condena era más bien a un uso público del alcohol, pues se asociaban a prácticas no coloniales de explotación, parece ser, entonces, un juego más del disciplinamiento social en nombre de un discurso moralizante y evangelizador.

“La condena colonial de las borrachera indígenas, indisociable del ocio, incrimina una actitud fundamental de las sociedades pre-estatales frente a las actividades productivas: obrar un mínimo para satisfacer sus necesidades energéticas; el resto del tiempo se dedica a tareas de convivialidad como charlar, festejar, celebrar a dioses y antepasados, actos tan necesarios a la reproducción del grupo”<sup>125</sup>

“En efecto, las ordenanzas de Toledo sobre la vida en las doctrinas urbanas ordenaban concretamente la participación en tales procesiones y representaciones: ^^En la fiesta de Corpus Christi saquen sus andas y danza en cada parroquia y vayan en procesión con su cruz y banderas y sus hermanos de la cofradía los rijan y el sacerdote con ellos, examinando ante todas cosas las andas que llevan, porque no lleven escondidos algunos ídolos, como se les ha hallado en otras ciudades; y el sacerdote, antes que salga, les diga en su lengua la razón de aquella fiesta para que la entiendan honren con la veneración que son obligados.^^(Toledo)

Aunque Toledo fue rápido en condenar la borrachera pública, igual que Polo, no prohibió la bebida en privado y aun aprobó la bebida pública si se hacía con moderación y bajo la vigilancia del sacerdote, ¡cabalmente en las festividades cristianas! Esta distinción de creciente creación entre esferas pública y privada, junto con unas ordenanzas ambiguas, parece una abierta invitación a los indios para que en público celebraran manifiestamente los ritos cristianos y los comentaran en privado, que es una esfera clandestina abiertamente tolerada. Qué ritos privados “glosaban” liturgias

---

<sup>124</sup> Idem, pag. 48.

<sup>125</sup> SAIGENES, THIERRY (comp.) 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, pag. 54. IFEA

públicas es, naturalmente, muy difícil de identificar. En tales condiciones, Potosí se convirtió en una nueva *taypi q'ala*: ahora modelaba las peculiares asimetrías de la relación entre pueblos indígenas y extirpación de idolatrías, juntamente con su inversión de la distribución incaica de la bebida entre el trabajo minero productivo del subsuelo (siempre en la clandestinidad) y la extracción explotadora de excedente a la luz del día por obra de la nueva aristocracia empresarial española.”<sup>126</sup>

Acosta nos dice:

“pero es úlcera vieja y hay que aplicarle remedios mas fuertes. Es necesaria la intervención del poder civil, es necesario castigar seriamente a los borrachos, pues si no se habla con el rigor de la ley será predicar a sordos”.<sup>127</sup>

Aquí se ha declarado todo el peso de Ley sobre la borrachera, es La Palabra la que debe ser oída.

Hoy se evidencia que en las grandes fiestas religiosas populares, que ya parecen una celebración nacional, la “ley seca” es un hecho civil-policial. Se puede decir que, en la medida que los ritos y festividades familiares de expresión local se van convirtiendo, muchas veces por la llegada de la Iglesia y la municipalidad en la administración festiva, en grandes espectáculos, masivos, donde las diferencia que el rito coloca también pierde eficacia, la borrachera se hace clandestina y secular. En la medida que el rito se espectaculariza, se va imponiendo un ordenamiento civil-moral, que prohíbe la borrachera. Y es posible también que la borrachera misma se secularice y sea más un acto individual que de grupo, tal como se vive en varias comunidades desde los andes, hasta el sur de Chile.

“En K’ulta y por doquier en el campo, la bebida solitaria y callada es sumamente rara, en contraste con la bebida en las ciudades y entre los vecinos de los pueblos. La bebida, por el

---

<sup>126</sup> ABERCROMBIE, THOMAS. 2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, pag 303. Sierpe Publicaciones.

<sup>127</sup> SAIGENES, THIERRY (comp.) 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, pag. 40. IFEA.

contrario, suele ir asociada con actos rituales colectivos en los que compartir bebidas alcohólicas constituye un importante instrumento de reciprocidad, un signo de hospitalidad y en resumen, un significativo instrumento de interacción social organizada. En lugar de adoptar la forma de la bebida ocasional compartida informalmente entre amigos, la bebida en K'ulta suele implicar extraordinario dispendios de tiempo, esfuerzo y fondos. Casi sin excepciones se hace "para algo", en un contexto ritual en el que las bebidas no señalan solamente cumpleaños, viernes de soltero, fechas convencionales y feriados, como puede suceder en la ciudad, sino que sirven para traer a la mente el pasado lejano, para reforzar el sentido del yo, de la familia, de la genealogía, y para mostrar la organización del cosmos y el lugar del hombre en él. Lo hacen mediante la forma de ch'alla que es fundamental para todos los tiempos rituales de K'ulta. Las ch'allas ofrecen el espinazo estructurante que da forma seriada a los sacrificios de llamas que marcan prácticamente todo contexto ritual, desde la ceremonia de poner nombre hasta el funeral y desde el rito de curación hasta la festividad del santo...la bebida es, pues un tipo de ofrenda, uno entre muchos."<sup>128</sup>

Citemos otros párrafos de archivos coloniales, correspondiente a la zona de Charcas:

*"Los Curas cargan a los Yndios con muchas fiestas nombrandolos Maiordomos y Alferes de ellas: que no essta su maior daño en los Derechos que pagan porque son ... insoportables gastos que hasen con esste motibo pues combidando a todos los vessinos del pueblo por dos o tres días á comer y beber embriagandose todos siguiendose de essto los males que se dejan considerar y que aunque los Corregidores y Curas han procurado siempre desarraigat essta permissiona corruptela nunca han podido conseguirlo por rreisarlo [sic] los Yndios con pretexto de que no quieren ser menos que sus antesesores que hacian lo mismo" (AGI, Charcas, 498, 1774, s/f).*

*"Los corregidores de las Provinsias tengan particular cuidado de que los Yndios en sus fiestas y combites se abstengan de Embriagarse sin permitirles hagan combites cosstosos y de concurrencia de mucha Jente, pues solamente podran combidar a sus Parientes parientas y afines dentro del tersser grado y seis Personas extrañas sin que de este numero se puedan exseder con*

---

<sup>128</sup> ABERCROMBIE, THOMAS. 2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, pag 433. Sierpe Publicaciones.

*pretexto alguno, y a los que contrabiniere se les impondra el correspondiente castigo por dichos corregidores sobre lo qual tendran particular cuidado los cassiquez, Gobernadores, Ylacatas y Alcaldes sin permitir que los Yndios se embriaguen y que en sus fiestas los combidados no ssean otros que las Personas ya expresadas" (AGI, Charcas, 498, 1774, s/f)."*<sup>129</sup>

La vinculación que surge entre bebida y fiestas tradicionales comunales o familiares también se encuentra en las crónicas coloniales sobre la cultura mapuche. Incluso la fiesta, el encuentro ritual y festivo, lleva como nombre *kawiñ*, palabra cuyo uso actual en el lenguaje común, *cahuín*, significa habladuría, rumor.

"Bailan todos juntos, haciendo rueda y girando unos en pos de otros alrededor de un estandarte que tiene en medio de todos el alférez que eligen para esto, y junto a él se ponen las botijas de vino y chicha, de donde van bebiendo mientras bailan, brindandose mientras bailan".<sup>130</sup>

Este monolingüismo del archivo y crónicas dice más de quienes lo escribieron que de aquello que describe.

"Muy exteriores a su objeto, las fuentes hispánicas ofrecen al historiador la sensación rara de haberse quedado en el umbral del "rito y la ceremonia", sin alcanzar a descifrar la clave de su mensaje polifónico"<sup>131</sup>

¿Cómo salir de esa monotonía? Ginzburg ya nos lo decía, atendiendo a los gestos, los ritos la palabra pronunciada. Fijándonos en el rito, en la memoria oral, la respuesta, así entonces, parece ser etnográfica, pues frente al prejuicio de los funcionarios que escriben los archivos, los eclesiásticos y los cronista, se nos revela lo que podemos llamar la Otra Borrachera: la embriaguez sirve para

---

<sup>129</sup> CASTRO F., NELSON; HIDALGO L., JORGE; y BRIONES V., VIVIANA. 2002. Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777). Estudios Atacameños. N° 23, pp 77-109.

<sup>130</sup> PARDO, ORIANA y PIZARRO, JOSE LUIS. 2005. *La chicha en el chile precolombino*, pag 62. Mare nostrum.

<sup>131</sup> SAIGENES, THIERRY (comp.) 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, pag. 68. IFEA.

recordar, está directamente vinculado a prácticas de reciprocidad, a estructuras tradicionales de parentesco, a lógicas políticas locales, a expresiones religiosas que difieren del catolicismo.

Sigamos un relato etnográfico que realiza Abercrombie sobre la borrachera:

“Cuando don Bartolomé, actuando en el papel de especialista de wasu wariri (“el pasador de vaso”), me da el vaso de alcohol y yo entono las palabras pirwan tata mallku taki mientras derramo unas pocas gotas, entro en una relación social compleja. El alcohol ha sido suministrado por Virgilio, que actúa de *alma cargo* (sustituto del espíritu de su padre difunto) y es el pasante del rito. Con la mediación de don Bartolomé como especialista en “camino de bebida”, también entro en una relación con el otro y su raíz, que reciben y transmiten la ofrenda líquida (a través de canales subterráneos) a un ser sediento, el “uywiri del cerro de la Nariz Blanca”, que vive dentro del cerro. Por tanto, esta libación implica cuatro personas (el wasu wariri, el pasante ritual espiritual, su sustituto y yo como libante) y un número variable de dioses y sus intermediarios. Indirectamente, dado que las libaciones *deben* realizarse en dualidad de género, su celebración también vincula a cada libante con su complemento de sexo opuesto: el pasante de sexo opuesto (en este caso, la madre de Virgilio) y cada uno de los consortes del género opuesto de los dioses a quienes se ha libado, comenzando por aquellos a los que se ha construido la casa, el patio o corral.

Tales relaciones sociales quedan registradas mediante regalos, comenzando con la entrega por el pasante (mediante el servidor especialista) del vaso de alcohol al libante. Éste luego traspasa el regalo a los dioses con la mediación del altar y su raíz. Este tipo de regalo es *paqhara* (literalmente, una “flor” o “capullo”), que comporta una deuda de obligación por parte del receptor del regalo, quien debe devolverlo en algún momento futuro. El regalo a menudo es también ya por sí mismo la retribución de una obligación anterior. Así como el libante queda obligado con el pasante por el regalo del alcohol, también es verdad al revés: el pasante queda obligado por la participación del libante en el rito, sin la cual las obligaciones del pasante para con los dioses no se podría cumplir debidamente. Al participar en el rito, pasante y libante –con sus papeles de *ayni* mutuo- se convierten (reafirman) en coparticipantes en una relación de donación y ambos tratan de establecer (o restablecer) una relación similar con los dioses. Los dioses reciben “flores” de alcohol líquido, pero

devuelven la deuda en otro tipo de flor: plantas, animales de rebaño neonatos y poder sobre hombres.”<sup>132</sup>

Hasta aquí hemos querido mostrar como el rito y la borrachera conforma aquella escena etnográfica e histórica en que el rumor se articula y permite, así mismo, la historia y la reflexión antropológica sobre la exclusión.

... también las fiestas y borracheras les brindaban una forma espontánea de enfrentarse a las miserias y trabajos, no teniendo que esperar la muerte. Las fiestas, especialmente el carnaval, les ofrecía esa renovación de las cosas que los discursos oficiales, con su abstracción y universalismo, siempre posponían. Las burlas, las mofas, las risas y los juegos de los días de fiestas, y todos los excesos imaginables que podían surgir por el consumo de *quilapana*, chicha o de algún otro brebaje, contenían un elemento de victoria "no sólo frente al miedo que inspiran los horrores del más allá, las cosas sagradas y la muerte, sino también sobre el miedo que infunden el poder, los monarcas terrenales, la aristocracia y las fuerzas opresoras y limitadoras" (Bajtín 1999: 87). Todo aquello que ofrecía el utopismo abstracto de la "Patria Celestial", con su retórica de la resignación frente a las miserias y trabajos y su no menos intimidante pastoral del miedo, y el universalismo del relato de la salvación-redención, con su obsesión por la linealidad de la historia, era tensionado, sino derechamente cuestionado, en el tiempo festivo.<sup>133</sup>

Pero aún debemos preguntarnos cuál es la posibilidad de tal rumor como forma del pensamiento y del discurso.

### **III. Para acabar con la filosofía.**

El paso ulterior para terminar con nuestro ensayo será en dirección a la filosofía, pues tal saber es también uno de los escenarios en que el rumor va

---

<sup>132</sup> A los animales neonatos y a los primeros frutos se los menciona en las libaciones como "flores".

<sup>133</sup> CASTRO F., NELSON; HIDALGO L., JORGE; y BRIONES V., VIVIANA. 2002. Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777). *Estudios Atacameños* N° 23, pag. 83. San Pedro de Atacama.

marcando su ritmo, ya no en su manifestación material-empírica, sino en su forma lógica-lingüística. Desde el rumor se puede repensar los límites y posibilidades de cierta historiografía y antropología en tanto discurso. ¿Qué le dice el rumor al discurso? ¿De qué manera lo configura y reconfigura? Dos pensadores nos conducen por la lógica posible del rumor, desde sus propias terminologías, uno nos habla del *susurro del lenguaje* como forma de analizar la problemática del sentido, el otro sobre *comentario* como uno de los órdenes antropológicos del discurso.

Barthes va a ver en el susurro del lenguaje uno de los pilares de su propuesta semiológica donde el sentido aparece como un punto de fuga que, desde lo lejos, y no apareciendo mas que como un ruido-límite, desvanecido, va dando ritmo al lenguaje mismo:

“Y en cuanto a la lengua, ¿es que puede susurrar? El susurro es el ruido que produce lo que funciona bien. De ahí se sigue una paradoja: el susurro denota un ruido límite, un ruido imposible, el ruido de lo que, por funcionar a la perfección, no produce ruido; susurrar es dejar oír la misma evaporación del ruido: lo tenue, lo confuso, lo estremecido se reciben como signos de la anulación sonora. Es ese sin-sentido que dejaría oír a lo lejos un sentido, a partir de ese momento liberado de todas las agresiones, cuyo signo, formado a lo largo de la *triste y salvaje historia de los hombres* es la caja de Pandora. Así pues, existe aquí y allá, a ratos, lo que podrían llamarse experiencias de susurro”.

Cierta fatalidad es la que encierra la escritura del rumor: la palabra pronunciada es irreversible (si quiere rectificarse no puede volver atrás sino seguir componiendo y recomponiendo, tiene que hablar más). El rumor es un signo que tiene como cara significada, no la destrucción del sentido, sino su indefinido desvanecerse<sup>134</sup>. ¿Podemos escapar a esa fatalidad?

---

<sup>134</sup> FABRI, PAOLO. 2001. *Tácticas de los signos*, pag. 234. Gedisa.

Foucault, ya lo dijimos, por su parte nombra a esa experiencia de desvanecimiento del sentido en su propio retorno balbuceante, comentario:

¿De que habla el comentario, entonces?

“...a decir verdad, interroga al discurso sobre lo que éste dice y ha querido decir, trata de hacer surgir ese doble fondo de la palabra, donde ella se encuentra en una identidad consigo misma, que se supone más próxima a su verdad; se trata, al enunciar lo que ha sido dicho, de volver a decir lo que jamás ha sido pronunciado. En esta actividad de comentar que trata de hacer pasar un discurso apretado, antiguo, y como silencioso para sí mismo a otro más parlanchín. A la vez, más arcaico y más contemporáneo, se oculta una extraña actitud con respecto del lenguaje: comentar es admitir por definición un exceso de significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado del pensamiento que el lenguaje ha dejado en la sombra, residuo que es su esencia misma, impelida, fuera de su secreto; pero comentar supone también que este no-hablado duerme en la palabra, y que por una superabundancia propia del significante, se puede al interrogarlo hacer hablar a un contenido que no estaba explícitamente significado. Esta doble plétora, al abrir la posibilidad del comentario, nos entrega a una tarea infinita que nada puede limitar: hay siempre significado que permanece y al cual es menester dar aún la palabra; en cuanto al significante, se ofrece siempre en una riqueza que nos interroga a pesar de nosotros mismos sobre lo que ésta “quiere decir”. Significante y significado toman, así, una autonomía sustancial que asegura a cada uno de ellos aisladamente el tesoro de una significación virtual: al límite, uno podría existir sin el otro y ponerse hablar de sí mismo: el comentario se aloja en este espacio supuesto. Pero, al mismo tiempo, inventa entre ellos un vínculo complejo, toda una trama indecisa que pone en juego los valores poéticos de la expresión: no se considera que el significante “traduzca” sin ocultar, y sin dejar al significado en una inagotable reserva; el significado no se descubre sino en el mundo visible y pesado de un significante cargado, él mismo, de un sentido que no domina. Cuando el comentario se dirige a los textos, trata todo el lenguaje como una conexión simbólica, es decir, como una relación en parte natural, en parte arbitraria, jamás adecuada, desequilibrada por cada lado, por el exceso de todo lo que puede reunirse en un mismo elemento simbólico y por la proliferación de todas las formas que pueden simbolizar un único tema. El comentario se apoya sobre este postulado de que la palabra es acto de “traducción”, de que tiene el peligroso privilegio de las imágenes de

mostrar ocultando, y de que puede ser indefinidamente sustituida por ella misma en la serie abierta de las repeticiones discursivas; es decir, se apoya en una interpretación psicológica del lenguaje que señala el estigma de su origen histórico: la Exégesis, que escucha, a través de los entredichos, de los símbolos, de las imágenes sensibles, a través de todo el aparato de la Revelación, el Verbo de Dios, siempre secreto, siempre más allá de sí mismo. Comentamos desde hace años el lenguaje de nuestra cultura en este punto precisamente en el cual habíamos esperado en vano, durante siglos, la decisión de la Palabra.”<sup>135</sup>

Esta lógica del comentario, que, como dijimos, corresponde a nuestra caracterización del rumor, pareciera no permitir una concepción lineal del signo lingüístico pronunciado, pues cada una de sus partes constituyentes, el significado y el significante, significan a sí mismo, independiente una de otras, sobre sus propia lógica. ¿Hasta cuando este doble círculo indefinido? Hasta la llegada del Verbo de Dios, de la Palabra Universal, histórica y lineal. Tal respuesta corresponde justamente a la experiencia religiosa tal como se vivió en la Colonia y está presente en la religiosidad popular contemporánea.

#### IV. Final

¿Qué contenido específico debe ser excluido para que la *forma vacía* misma de la universalidad emerja como el “campo de batalla” por la hegemonía?<sup>136</sup>

La autointerpretación de la literatura empieza por la exclusión de un determinado tipo de texto.<sup>137</sup>

Quisiera resaltar que nuestro esfuerzo ha querido mostrar, ante todo lo escrito, la importancia de cierto asunto: la forma que tenemos de concebir e interpretar una narrativa social de producción local. Ante la posibilidad universal e infinita de la producción global del capital y la ciudad, frente aquello, un pequeño

---

<sup>135</sup> FOUCAULT, MICHEL. 2003. *El nacimiento de la clínica*, pag 10-12. Siglo XXI.

<sup>136</sup> ZIZEK, SLAVOJ. 2004 “¿Lucha de clases o Posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en BUTLER, JUDITH; LACLAU, ERNESTO; ZIZEK, SLAVOJ. 2004. *Contingencia, hegemonía, universalidad*, pag 119. Fondo de cultura económica.

<sup>137</sup> LOTMAN, IURI. 1998. *La Semiosfera I*, pag. 168. Catedra

escenario rural, donde la palabra, el gesto y los cuerpos nos hablan de las formas de intercambio, parentesco y trabajo tal como lo podemos encontrar en esas localidades y en textos acerca de la historia y antropología local tanto en América colonial como en Europa del medioevo. Una narrativa y su puesta en escena que dé cuenta del conflicto entre el centro y la periferia y sepa colocar críticamente el valor de lo local.

No se trata, por lo demás, que lo narrativo dé una solución simbólica a los conflictos y miserias que la modernidad ha provocado, si no que dé cuenta del poder, del espacio y del tiempo que ciertas prácticas discriminadas pueden lograr desarrollar como una diferencia que hay que respetar. En nuestra perspectiva lo particular, provisional o temporal da cuenta del estancamiento mundial por promover una crítica<sup>138</sup>. Pues las grandes unidades sociales como el mercado económico, el estado, la iglesia y la educación, entre otros, que han operado en el espacio de lo local, que lo han desterritorializado, también han desarrollado su narrativa hacia los excluidos, lo local, y el rumor, lo han recodificado en una narrativa lineal y universalizante, como ha sido, por ejemplo, la nación:

La memoria colectiva es del orden de la vivencia, la memoria nacional se refiere a una historia que trasciende los sujetos y no se concreta inmediatamente en sus cotidianidades. La primera fija los recuerdos en sus propios portadores. Es particular, siendo válida para aquellos que comparten los mismos recuerdos; el olvido es fruto del desmembramiento del grupo. La memoria nacional es de otra naturaleza. No expresa la vivencia inmediata de los grupos particulares; en la medida en que se pretende nacional, por definición, trasciende las especificidades, las divisiones sociales; en principio, pertenecería a todos. Por eso no puede ser la prolongación de los recuerdos particulares. La memoria nacional es del orden de la ideología, es un producto de la historia social, no apenas de la ritualización de la tradición.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> ZIZEK, SLAVOJ. 2001. "Introducción", en *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

<sup>139</sup> ORTIZ, RENATO. 2000. *Modernidad y espacio en Walter Benjamin*, pag. 17. Norma.

De hecho muchas veces la entrada del mundo rural a la narrativas nacionales es caracterizándolas de conservadores o simplemente provocando en ese espacio de lo local una práctica militar, luego acusada de terrorista. Las FARC, Sendero Luminoso, la Eta, el IRA, entre otras organizaciones, tienen sus asideros en el mundo rural, ¿Qué tipo de narrativa y discurso permiten estas organizaciones? Muchas son de carácter nacionalista. El mismo proceso que disuelve la vida rural es la que la rescata como un imaginario involucrado ya en los procesos nacionales de modernización.

No sólo había que diseñar una nueva rejilla clasificatoria, usando el concepto de literatura, para incorporar esos materiales populares; era también necesario que estuvieran muriendo en cuanto formas de vidas de la cultura rural. Su agonía facilitó la demarcación de los materiales y su trasiego a la órbita de las literaturas nacionales.<sup>140</sup>

Del mismo modo en que los campesinos fueron transformados en chilenos, los chilenos se transformaron en campesinos ideologizado desde la urbe consevadora, en el huaso y en el roto. Mariano Latorre escribe:

Santiago unificó artificialmente a Chile. Como si el norte, el centro y el sur fuesen iguales, trató de nivelarlos por medio de una política uniformadora. Y, en realidad, el huaso económico y el roto dilapidador son los personajes centrales del drama social de Chile.<sup>141</sup>

Sobre esta estrategia por parte de una elite artística, social y política como parte de una narrativa nacional Juan Pablo González y Claudio Rolle nos advierte:

Los fuertes vínculos de la elite social y política chilena con la cultura huasa de la zona central, reafirmados por el desarrollo de una música, una pintura y una literatura asociada a ese mundo, junto al hecho que éste haya sido el principal territorio habitado por chilenos durante el siglo XIX, llevará a las elites a fomentar una estrechas relación entre el folklore de la zona central y el

---

<sup>140</sup> RAMA, ANGEL. 1998. *La Ciudad Letrada*, pag. 73. Arca.

<sup>141</sup> LATORRE, MARIANO. 2001. *Chile, país de Rincones*, pag 22. Universitaria.

concepto de Nación, con la consiguiente homogenización de valores, mitos y costumbres. Para cohesionar un territorio expuesto a influencias exógenas –tanto internas como externas-, era necesario imaginarlo como proveniente de una misma matriz cultural, según la idea romántica de Nación como comunidad, aunque, en el caso de Chile, esto no fuera así. De este modo, la tonada, la cueca y la cultura huasa se transformarán en emblemas de identidad que serán instalados en el imaginario del país como símbolos del ser nacional. La paulatina incorporación de otras regiones culturales a la nación chilena, como el Norte Grande, la Isla de Pascua, la Araucanía y las zona austral, se realizará mediante la implantación del imaginario centralista como sinónimo de chilenidad, lo que comenzará a ser abiertamente develado y resistido desde las regiones recién a fines del siglo XX, reivindicando la presencia de las etnias aymara, rapa-nui y mapuche y del vínculo con prácticas culturales de los países vecinos.<sup>142</sup>

El *chino*, como vimos, es una repuesta a esa ideologización conservadora nacionalista, una forma de sobrevivencia de los procesos de proletarización en la periferia regional<sup>143</sup>.

De manera igualmente conservadora y nacionalista podemos caracterizar la vuelta *new age* a la vida campesina, rescatando esa vida conectada con la tierra, la familia, la religión y la comunidad. Recordemos que son estos los elementos que le permiten al nazismo reconstruir ideológicamente una vida aria y a Heidegger, el gran maestro metafísico de la postmodernidad, considerar su filosofía como una vuelta a habitar la tierra:

Las fantasías de Hitler y Himmler se concibieron formando otra versión más temprana del 'Estado agrario basado en un contrato de aprendizaje', es decir, una raza de amos de campesinos granjeros germánicos restablecidos que se extendería a lo largo de Europa central y oriental, con trabajadores eslavos no libres para hacer el trabajo duro de sus granjas. La virulencia antimoderna de esta visión deriva en parte de su clara cercanía a tradiciones así reinventadas y convertidas en

---

<sup>142</sup> GONZÁLEZ, JUAN PABLO y ROLLE, CLAUDIO. 2005. *Historia social de la musica popular en chile 1890-1950*, pag. 366. Universidad Católica de Chile.

<sup>143</sup> Un esfuerzo, que no prosperó, de nacionalizar al chino ocurrió en la fiesta de La Tirana. Ver GUERRERO, BERNARDO. 2009. *La Tirana. Flauta, bandera y tambor: el baile chino*. Universidad Arturo Prat.

filosofía. La industrialización alemana había sido abrupta y traumática, y ciertamente había dado lugar al nacionalismo de acuerdo con las prescripciones generales de la teoría de la modernización. Sin embargo el contraataque a este desarrollo, desde la 'materia prima' de una sociedad aún predominantemente rural y étnicamente homogénea, se evidenció aún más poderoso que el choque que lo originó. Tras la experiencia de la derrota nacional en 1914-1918, era lo suficientemente fuerte para abrumar y llevar a la sociedad alemana modernizada a través de una trayectoria diferente y regresiva: el chovinismo étnico travestido de misión global.

Existe una letanía familiar de términos más bien abstractos empleada tanto en la retórica como en la especulación del nacionalismo, como herencia, comunidad, descendencia o sangre, experiencia común y pureza o sus muchos antónimos (contaminación, lo extranjero y demás). Pero que la mayoría de las naciones se ajustan de forma más bien débil a estas categorías en cualquier sentido sociológico, a menudo es difícil discernir exactamente de dónde proviene su autoridad emotiva. Una pista pueden facilitarlas las situaciones históricas donde era relativamente fácil: es decir, situaciones en que el ruralismo campesino ha sido cercano, reciente, aún accesible a la gente sometida a la *nacionalización* y de ahí, todavía capaz de infundir violencia personal o recientemente transmitido de una vida rural en que herencia, comunidad, raíces y panaceas vulgares tienen todos ellos un significado totalmente concreto... las ideología del antimodernismo –desde Nietzsche al Unabomber Ted Kaszinski, pasando por Martin Heidegger- han perforado, de forma ocasional, la vena de la auténtica desesperación y resentimiento rural y cooperado en la movilización de su violencia. No por casualidad *auténtico* fue la palabra preferida de Heidegger. En un discurso de 1934 a trabajadores en paro, Heidegger sugirió que eso era lo que les había traído la urbanización. La solución era un retorno a *la patria y la tierra* que podía renovar la comunidad alemana. En un mensaje radiofónico del mismo periodo incluso comparó la reflexión filosófica al trabajo campesino: *Este trabajo filosófico...tiene su sitio exactamente aquí, en medio del trabajo de los campesinos...Mi trabajo está íntimamente arraigado y relacionado con la vida de los campesinos y procede de un arraigo secular e irremplazable en la patria alemana y suaba.*"<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> NAIR, TOM. 2000. "La maldición del ruralismo: los límites de la teoría de la modernización", en HALL, JOHN A. (coord.). *Estado y nación: Ernst Gellner y la teoría del nacionalismo*, pag 170. Cambridge University Press.

Una caracterización parecida realiza Harvey al referirse a una de las respuestas que la posmodernidad a dado a los cambios culturales:

Se trata del ángulo progresista del posmodernismo que se sustenta en la comunidad y lo local, en el lugar y en las resistencias regionales, en los movimientos sociales, el respeto por la otredad, etc. Su intención es definir un mundo que, al menos, puede conocerse a partir de la infinidad de mundos posibles, y hasta empieza a conformar el mundo actual. Pero es difícil evitar el deslizamiento hacia el parroquianismo, la miopía y la auto-referencialidad frente a la fuerza universalizante de la circulación del capital. En el peor de los casos, nos devuelve a la política estrecha y sectaria en la que el respeto por los otros queda mutilado por los enfrentamientos entre fracciones. Y no debe olvidarse: este fue el camino que permitió que Heidegger llegara a conciliar con el nazismo, y que sigue informando la retórica del fascismo.<sup>145</sup>

Intentamos, entonces, de no ver en la narración rural una traducción de la desigualdad en la escala del desarrollo en que se encuentra el campo, pues justamente la nación, en tanto narración, es la forma en que el Estado y la modernidad le dieron una salida ideológica a esa desigualdad y que, como sabemos, la condujo a un estado de violencia contra la sociedad misma. ¿Qué hacer? Ver en las formas tradicionales de narrativa social no una desigualdad o diversidad dentro de un mismo proceso, sino que describirla como una diferencia que se instala en el discurso y en la práctica de la modernidad. Que por el hecho de haberse inscrito en esa vida es irrebalsable, un punto de dignidad de aquellos que han sido siempre excluidos.

---

<sup>145</sup> HARVEY, DAVID. 1998. *La condición de la posmodernidad*, pag 383. Amorrortur.

## V. Bibliografía

ABERCROMBIE, THOMAS. 2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Sierpe Publicaciones. La Paz.

ASTORGA, FRANCISCO. 2000. El Canto a lo Poeta. *Revista Musical Chilena* Vol 54, N° 194. Santiago.

AUGE, MARC. 2004. *¿Por qué vivimos?* Gedisa. Barcelona  
- 1993. *El Genio de Paganismo*. Muchnik. Barcelona

AYER, ALFRED. 1986. *La Filosofía del Siglo XX*. Crítica. Barcelona.

BAEZA, RENÉ. 2001. *Resistencias*. Cuarto Propio. Santiago.

BAJTIN, MIJAIL M. 1986. *Problemas literarios y estéticos*. Editorial arte y literatura. La Habana.

BASCUÑAN, JUAN FRANCISCO y MOSCIATTI, EZIO (ed.). 2006. *Chile, imágenes a lo humano y a lo divino*.

BATAILLE, GEORGES. 1987. *La parte maldita*. Icaria. Barcelona

BERNAND, CARMEN (compiladora). 1994. *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. Fondo de cultura económica. Mexico.

BERNAND, CARMEN y GRUZINSKI, SERGE. 1992. *De la idolatría*. Fondo de cultura económica. Mexico.

BHABHA, HOMI. 2002. *El lugar de la cultura*. Manantial. Buenos Aires.

BOURDIEU, PIERRE. 2007. *El sentido práctico*. Siglo XXI. Buenos Aires.

BUENFIL, ROSA (Coord.), *Debates Políticos Contemporáneo*. Plaza y Valdés. Madrid

BUTLER, JUDITH; LACLAU, ERNESTO; ZIZEK, SLAVOJ. 2004. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.

CASTRO F., NELSON; HIDALGO L., JORGE; y BRIONES V., VIVIANA. 2002. Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777). *Estudios Atacameños* N° 23. San Pedro de Atacama.

CLARO, ANDRÉS. 1996. *La Inquisición y la Cábalá, volumen I*. Lom. Santiago.

- CLASTRES, PIERRE. 2001. *Investigaciones en antropología política*. Gedisa. Barcelona.
- COLODRO, MAX. 2004. *El silencio en la palabra*. Cuarto propio. Santiago.
- CONSEJO NACIONAL DE LAS CULTURA Y LAS ARTES. *Registrar la identidad*. 2009. CNCA. Valparaíso.
- CORTES, HERNAN. *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile*. Huancara Estudio Histórico. La Serena.
- DE CERTEAU, MICHEL. 1993. *La fabula mística*. Universidad Iberoamericana. Mexico.
- DELGADO, MANUEL. 1993. La religiosidad popular. En torno a un falso problema. *Gazeta de antropología*. Nº 10. Granada.
- DERRIDA, JACQUES. 1998. *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona
- DERRIDA, JACQUES. 2005. *De la gramatología*. Siglo XXI. Mexico.
- DETIENNE, MARCEL. 1985. *La Invención de la Mitología*. Península. Barcelona.
- DUVIOLS, PIERRE. 2003. *Procesos y Visitas de Idolatrías (Cajatambo, Siglo XVII)*. IFEA-PUC Perú, Fondo editorial. Lima.
- ECHEVERRÍA, JUAN. 1958. *Contrapunto de Alferéces en la Provincia de Valparaíso*. Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile. Santiago.
- ESTENSSORO, JUAN CARLOS. 2003. *Del Paganismo a la Santidad*. IFEA. Lima.
- FABRI, PAOLO. 2001. *Tácticas de los signos*. Gedisa. Barcelona.
- FOUCAULT, MICHEL. 1991. *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI. Buenos Aires.  
- 1996. *La Vida de los Hombres Infames*. Altamira. La Plata.  
- 1998. *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI. Mexico.  
- 2003. *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI. Buenos Aires.  
- 2005. *El Orden del Discurso*. Tusquet. Barcelona.  
- 2005. *El poder psiquiátrico*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.
- GALLEGUILLOS, FRANCISCO. 1896. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*. Tipografía Nacional, de Pedro N. Pinto. Valparaíso.
- GARCIA CANCLINI, NESTOR. 2001. *Culturas Híbridas*. Paidós. Buenos Aires.

GINZBURG, CARLO. 2001. El inquisidor como antropólogo. *Revista Mapocho* N° 31. Santiago.

GONGORA, MARIO. 1998. *Estudio sobre la historia colonial de hispanoamérica. Universitaria*. Santiago.

GONZÁLEZ, JUAN PABLO y ROLLE, CLAUDIO. 2005. *Historia social de la música popular en Chile 1890-1950*. Universidad Católica de Chile. Santiago.

GRIFFITHS, NICOLAS. 1998. *La cruz y la serpiente*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

GRUZINSKI, SERGE. 2007. *La colonización del imaginario*. Fondo de cultura económica. Mexico.

GUTIERREZ ESTÉVEZ, MANUEL; LEON-PORTILLA, MIGUEL; GOSSEN, GARY H.; y KLOR DE ALVA, J. JORGE. 1993. *De palabra y obra en el nuevo mundo 3*. Siglo XXI. Madrid.

GUERRERO, BERNARDO. 2009. *La Tirana. Flauta, bandera y tambor: el baile chino*. Universidad Arturo Prat.

HALBERTAL, MOSHE Y MARGALIT, AVISHAI. 2003. *Idolatría*. Gedisa. Barcelona.

HALL, JOHN A. (coord.). *Estado y nación: Ernst Gellner y la teoría del nacionalismo*. Cambridge University Press. Madrid.

HARVEY, DAVID. 1998. *La condición de la posmodernidad*. Amorrortur. Buenos Aires.

KEEN, BENJAMIN. 1984. *La Imagen Azteca*. Fondo de cultura económica. Mexico.

LACAN, JACQUES. 1992. *Aun*, Seminario 20. Paidós. Buenos Aires

LATORRE, MARIANO. 2001. *Chile, país de Rincones*. Universitaria. Santiago.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1976. *Elogio de la antropología*. Caldén. Buenos Aires.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1970. *Tristes Trópicos*. EUDEBA. Buenos Aires.

- 1970. *Antropología Estructural*. EUDEBA. Buenos Aires

- 1997. *El hombre desnudo*. Siglo XXI. Mexico.

- 1997. *El pensamiento Salvaje*. Fondo de cultura económica. Mexico.

LOTMAN, IURI. 1998. *La Semiosfera I*. Catedra. Madrid.

- LUHMANN, NIKLAS. 2007. *La sociedad de la sociedad*. Herder. Barcelona.
- MERCADO, CLAUDIO. 2003. *Con mi humilde devoción*. Museo de Arte Precolombino. Santiago.
- MORANDÉ, PEDRO. 1987. *Cultura y modernización en América Latina*. Encuentro. Santiago.
- MILLONES, LUIS (estudio preliminar). 2007. *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*. DIBAM.
- RAMA, ANGEL. 1998. *La Ciudad Letrada*. Arca. Montevideo.
- OLSON, DAVID y TORRANCE, NANCY (ed.) *Cultura escrita y oralidad*. 1998. Gedisa. Barcelona.
- ORTIZ, RENATO. 2000. *Modernidad y espacio en Walter Benjamin*. Norma. Bogotá.
- PAGDEN, ANTHONY. 1998. *La Caída Del Hombre Natural*. Alianza. Madrid.
- PARDO, ORIANA y PIZARRO, JOSE LUIS. 2005. *La chicha en el chile precolombino*. Mare nostrum. Santiago.
- PEREZ DE ARCE, JOSÉ; MERCADO, CLAUDIO; RUIZ, AGUSTÍN. 1993. CHINOS. Fiestas Rituales de Chile Central. Informe Final Proyecto Fondecyt 92-0351. Santiago.
- PEREZ DE ARCE, JOSÉ. 1997. El Sonido Rajado, una historia milenaria. Revista Valles N°3. La Ligua.
- REYNOSO, CARLOS. 1998. *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Gedisa. Barcelona.
- ROBEY, DAVID (ed.). 1976. *Introducción al estructuralismo*. Alianza. Madrid.
- RUBIO CARRACEDO, JOSE. 1976. Carracedo *Levi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*. Istmo. Madrid.
- RULFO, JUAN. 1992. Pedro Páramo, el llano en llamas y otros relatos. Planeta. Barcelona.
- SAIGENES, THIERRY (comp.) 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. IFEA. Lima.

- SALAZAR, GABRIEL. 2003. *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. (Apuntes de clase). Lom. Santiago.
- SALINAS, MAXIMILIANO. 1991. *Canto a lo Divino y Religión del Oprimido en Chile*. Ediciones Rehue. Santiago
- STRAWSON, PETER. 1997. *Análisis y Metafísica*. Paidós I.C.E./U.A.B. Buenos Aires.
- TURNER, VICTOR. 1999. *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI. Madrid.
- TODOROV, TZVETAN. 2003. *Deberes & Delicias*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.  
- 2003. *La Conquista de América*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- TODOROV, TZVETAN y DUCROT, OSWALD. 2003. *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- VALENZUELA, JAIME. 2001. *Las Liturgias del Poder*. DIBAM-Lom. Santiago.
- VV.AA. 1970. *Análisis de Michel Foucault*. Tiempo contemporáneo. Buenos Aires.
- WAHL, FRANCOISE. *El estructuralismo en filosofía*. Losada. Buenos Aires.
- ZIZEK, SLAVOJ. 2001. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI. Mexico.