

EL TURISTA

UN NUEVO AGENTE EN LAS FIESTAS RURALES NEUQUINAS, ARGENTINA

Rolando Silla^{*}
Universidad Nacional del Centro de la
Provincia de Buenos Aires - Argentina

Resumen: En este artículo se compararán dos fiestas religiosas: la de San Sebastián, en Las Ovejas, y la de la Virgen del Lourdes, en Ailenco, ambas realizadas en la Provincia de Neuquén, Patagonia argentina. Con la comparación se busca evidenciar transformaciones de diferentes niveles e intensidad ocurridos en la Iglesia Católica y en las políticas provinciales, en especial respecto al impulso que hace un par de años está recibiendo la región debido al desarrollo turístico. Por otro lado, la heterogeneidad de los actores (sacerdotes, políticos, devotos, etc.) e intereses (económicos, turísticos, religiosos, etc.) de ambas fiestas indican su multivocalidad, muchas veces incentivada o limitada por los propios actores. Finalmente, el análisis de la organización y el significado de estas celebraciones, permitirá reflexionar sobre ciertas categorías como tradición/innovación o conflicto/armonía

PALABRAS CLAVE: fiesta, religión, turismo rural, Neuquén.

Abstract: *The Tourist. A New Agent at Neuquen' (Argentina) Rural Festivals. In this article two religious festivities will be compared: San Sebastian de Las Ovejas and Our Lady of Lourdes, in Ailenco, both held in the province of Neuquen, Argentina's Patagonia. This relationship comparison will show different levels and intensities that took place in the Catholic Church and provincial policies; particularly due to the promotion tourism development has received in the region during the last years. On the other hand, the heterogeneity of actors (priests, politicians, devotees, etc.) and of interests (economic, tourist, religious, etc.) of both events show its multiple facets, many time enhanced or constrained by the own actors. Finally, the analysis of the organization and the meaning of this celebration will agree to thing about certain categories such as tradition/innovation or conflict/harmony.*

KEY WORDS: celebration, religion, rural tourism, Neuquen.

INTRODUCCIÓN

Sin duda, una de las preocupaciones actuales de la antropología de la religión es analizar los efectos que ha generado la acción modernizante del Concilio Vaticano II, concretado hacia mediados del siglo XX en los creyentes asociados al culto católico. El intento de purificar las prácticas religiosas ha implicado cierta violencia, pero también ciertas transformaciones y acomodaciones en los

^{*} Dr. en Antropología Social por el Museo Nacional – Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. Es Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Se desempeña como docente en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN), Sede Olavarría, Argentina. E- mail: rolandojsilla@yahoo.com.br

creyentes, en especial respecto a las denominadas fiestas populares de corte religioso. Por ejemplo, Hebe Vessuri (1971) mostró como en la fiesta del Señor de Maillin, en Santiago del Estero, Argentina, el clero quería un cambio en la celebración para hacerla más acorde a las prácticas de la clase media para lo cual impuso restricciones al consumo de bebidas alcohólicas, retiró los exvotos del templo y eliminó sitios para velas y flores.

Situaciones semejantes se observan en otros contextos latinoamericanos, como en México, donde en Iztapalapa se evidencia un conflicto entre los mayordomos encargados de las fiestas y el clero que buscó crear grupos católicos más alineados al dogma oficial (Garma Navarro, 1992: 45); o en las celebraciones de Semana Santa de la misma ciudad, adonde la representación que se realiza en el templo se inició con el propósito de rivalizar con la “fiesta callejera” promovida por el Estado y considerada pagana por los católicos (Rodríguez, 1992: 24). Asimismo, respecto a la celebración de la Virgen de Urkupiña, en Quilacollo (Bolivia), los católicos hacen referencia a la necesidad de purificar la fiesta en el sentido de convertirla en un evento religioso espiritual y se muestran descontentos con el incremento del comercio, el alcoholismo y el sensualismo (Albro, 1998).

Esta pretendida confusión entre las fiestas religiosas, el comercio y el turismo ha generado en diferentes sectores y, por diferentes motivos, un sentimiento de temor de que las fiestas “pierdan autenticidad”. Este es el caso que muestra Cristina Oehmichen (1992: 34) al referirse a las disputas entre las ciudades de Iztapalapa y Culhuacán dónde, si bien la representación de la pasión de Cristo es más antigua en la primera ciudad, los culhuacaneses alegan que a diferencia de su propia fiesta la de Iztapalapa está muy comercializada. También Sylvia Rodríguez (1998: 53), al analizar la fiesta de Santiago y Santa Ana en Taos, Nuevo México, muestra que si bien sus integrantes sienten cierta nostalgia -pues dicen que antes era “más religiosa”- lo cierto es que el evento fue creado con el explícito propósito de fomentar el comercio.

Teniendo en cuenta esta problemática, a continuación se compararán dos fiestas religiosas que se realizan en dos localidades del Norte de la Provincia del Neuquén, Argentina: la de San Sebastián, en Las Ovejas, y la de la Virgen del Lourdes, en Ailincó. La comparación pone en evidencia tensiones pero también armonías entre el clero, las políticas de desarrollo turístico implementadas por el gobierno provincial y entre los pobladores. Se tendrá siempre presente que la heterogeneidad de actores (sacerdotes, políticos, devotos) e intereses (económicos, turísticos, religiosos) de ambas fiestas indican su multivocalidad, muchas veces incentivada o limitada por los propios actores. Así, el análisis de las relaciones entre religión, esparcimiento y comercio será uno de los problemas centrales a abordar, teniendo en cuenta las tensiones ejercidas entre las variables “turismo – pérdida de autenticidad”, “conflicto – armonía” y “tradicional – moderno”, tal cual lo interpretan y vivencian los actores involucrados.

LA COMISIÓN: INSTRUMENTO DE TRANSFORMACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE SANTOS Y HOMBRES

La *Comisión* pro-celebración de la fiesta de San Sebastián fue constituida a fines de la década de 1980 con el objeto de que se haga responsable de su organización. Cobró importancia en varios aspectos ya que logró oficializar como articuladora entre la iglesia, el municipio y los pobladores. Por un lado se gestó como una forma para que los miembros de la localidad controlasen el dinero recaudado en *mandas*, el que anteriormente quedaba en manos de la Misión Salesiana de Chos Malal. Pero al mismo tiempo, los clérigos fomentaron y utilizaron esta organización para crear un grupo de creyentes más adeptos a la doctrina Católica según el Concilio Vaticano II; algo que se observa también está ocurriendo en Ailinco. En Las Ovejas, este intento de transformación impulsado por la Iglesia no es del todo coincidente en sus objetivos con el de otros grupos de la localidad que, además de querer continuar con el espíritu propiamente religioso, quieren mantener lo lúdico de la fiesta y otorgarle un sentido de promoción turística y desarrollo económico.

En general los fieles mantienen una postura anterior a la declaración del Concilio Vaticano II. La modernización religiosa que implicó este último Concilio -que intenta que la razón secular y la ética de la responsabilidad se incorporen en la mentalidad campesina- se hace evidente en el clero que participa de las fiestas en el Alto Neuquén. Por ejemplo, en la *manda*, que implica que para los pobladores los milagros concedidos por el santo no son gratuitos sino que al solicitar un favor a San Sebastián se establece un contrato. El santo produce el milagro necesitado por el solicitante a cambio del cual el devoto debe comprometerse a retribuirle este favor. Retribución que se paga en dinero, en donaciones de animales o en sacrificios como largas peregrinaciones a pie, descalzo o de rodillas hasta el santuario.

Intentando eliminar esta relación contractual con el santo se ha instaurado la *ofrenda*, que implica donar dinero a la iglesia sin pedir nada a cambio. Las *ofrendas* siempre terminan siendo de menor monto en dinero que las *mandas*. Por ejemplo, del 11 al 20 de enero de 1999 se recaudaron \$ 6.738 en *mandas*, y sólo \$ 239 en *ofrendas*. Estos son algunos de los motivos que hacen que ciertos clérigos consideren que la población *no es católica*. Entre otras cosas consideran que sólo existe *devocionismo*, que la fiesta es *pagana* y ha perdido su sentido religioso debido al *comercio* y el *libertinaje*. Respecto a los pobladores, algunos clérigos opinan que son muy *egoístas*, queriendo expresar que no existe solidaridad entre los miembros de las familias.

Los intentos por cambiar la forma hacia una de carácter más racional instrumental en que los devotos se relacionen con San Sebastián, se hace evidente tanto en los discursos como en las prácticas que los clérigos intentan imponer a través de la *comisión*. En sus sermones, los sacerdotes intentan crear otra idea de los santos y esto se hace evidente durante las misas que se realizan durante la fiesta. Hugo, un seminarista de la ciudad de Buenos Aires que estaba realizando una pasantía en el departamento Minas, ofició en el verano de 1999 varias misas durante el transcurso de

la *novena*. Lo hacía hablando muy coloquialmente, de manera informal pero con una jerga típica de la ciudad de Buenos Aires y no común en la región utilizando palabras como *tenés* o *macana*, formas de expresarse típicamente porteñas. Asimismo, trató de hacer más activos los coros y durante las canciones de la misa seguía el ritmo con las palmas. Pero la gente no lo acompañó. Desconocía la existencia de la fiesta y devoción a este santo y no parecía muy contento de que se le adjudiquen tantos milagros. En la misa que celebró en un predio municipal de un barrio de la localidad, untó aceite a los mayores de 65 años y a los que padecían alguna enfermedad del cuerpo o del alma como una tristeza o depresión. Se hizo una larga fila y mientras el coro cantaba, Hugo ungía aceite en la frente y las manos. Luego algunos comentaron que la misa estuvo aburrida. Esperaban a los carismáticos de Chos Malal que parecía iban a concurrir.

En cambio, Hugo se alegró de que no vinieran, *porque algunos son unos locos bárbaros* y consideraba que en un pueblo *donde la gente ve milagros por todos lados*. Los carismáticos, que en general son sacerdotes que se consideran con la capacidad de realizar curaciones por intermedio del poder de Jesucristo, podrían ser *muy peligrosos*. Contó al autor que mientras pensaban que los carismáticos vendrían, algunos de los miembros de la *comisión* querían poner un altar alto para los sanadores del grupo carismático. Hugo les dijo que en vez de *hacer un show* era mejor estar abajo, *dando un sentido de comunidad*.

La fiesta de enero de 2000 fue oficiada por el padre Juan, originario de Buenos Aires, miembro del movimiento carismático y, en ese momento, con un cargo en una capilla de la ciudad de Neuquén. Durante las misas que ofició no realizó ninguna curación, sino que centró su discurso en la idea de que San Sebastián no castiga y de que la devoción no debe transformarse en una manipulación del santo. Intentó de esta manera, y al igual que un año antes lo hiciera Hugo, dar un sentido de comunidad cristiana tratando de eliminar lo que consideraba *prácticas egoístas*.

Durante la celebración del año 2004 participaron varios sacerdotes y dos obispos (el de Neuquén y el de San Carlos de Bariloche). Juan ofició algunas misas y como de costumbre las hizo más activas, con chistes, confundiendo a los miembros de la *comisión* que lo ayudaban e intentando hacer un ritual más informal pero sin perder la trascendencia del acto. Hizo hincapié en los aspectos emotivos, y con gran eficacia. Se veía a algunas personas asentir con la cabeza cuando hablaba, decir *claro* o llenárseles los ojos de lágrimas. La idea general de sus sermones era la misma:

Dios no castiga y no creemos en la imagen de San Sebastián como no creemos en la foto de nuestra madre. Eso no significa que no besemos la foto, que no la tengamos a nuestro lado, ni que creamos que nuestra madre es de papel.

También utilizó una serie de efectos de *showman*: solicitaba aplausos cuando preguntaba algo y si la respuesta no era muy animada hacía una broma y pedía que respondieran en un tono de voz más alto; hablaba bajo y lentamente con una guitarra y coro de fondo. Como se sabía de sus

cualidades de sanador, en un momento de la celebración una mujer con un niño que tenía la cara deformada por la cantidad de granos, se acercó a Juan quien le colocó las manos sobre la cabeza del muchacho y rápidamente se la sacó. Juan es apreciado por la informalidad de sus celebraciones, y porque es considerado divertido y un sanador. De todas maneras, existen diferencias entre el cristianismo que promulgan los sacerdotes (que hace hincapié en la secularización de la creencia) y el que practican los pobladores (que tiene que ver con un problema práctico, es decir, que Dios y los santos les resuelvan problemas de la vida cotidiana a través de su poder).

Los postulados pos – conciliares establecieron un nuevo modelo de comunicación con lo sagrado, tornando irrelevante las imágenes y cuestionando su utilidad. Por ende, para la jerarquía eclesiástica los santos dejaron de ser considerados intermediarios esenciales entre Dios y los hombres; y los santuarios se volvieron simples puntos estratégicos de acción pastoral, dejando en un segundo plano el elemento místico (Steil, 1996:172). Esto hace que en Las Ovejas los sacerdotes resten importancia a actos rituales que verdaderamente son importantes para los devotos. En 2004, el obispo terminó la misa del 20 de enero y se olvidó de pedir que levanten las imágenes de San Sebastián que la gente había traído para ser bendecidas. Uno de los sacerdotes se lo recordó a lo que el obispo respondió que la bendición de despedida que había hecho anteriormente *servía para todo*. Inmediatamente se arrepintió de lo dicho, pidió que levanten las imágenes y las bendijo especialmente.

Estas acciones del clero llevan a pensar sobre las relaciones que Bruno Latour ([1996]2002:18) desarrolló entre “lo dado” (y por ende real), y “lo construido” (en el sentido de fabricado y falso). El clero piensa que la fe de los *crianceros* en el santo es un fetiche tal cual lo señala la teología, como que son imágenes religiosas que no valen por sí mismas pues sólo evocan un recuerdo de lo que debe ser y no el verdadero Dios. Por ende no son nada, no tienen poder en sí mismas. Creer lo contrario es crear un fetiche, crear algo falso. En este contexto se ubica el ejemplo muy bien señalado por Juan al referirse a la foto de su madre:

... la tengo en mi mesa de luz, la beso y hasta lloro algunas veces en que veo la foto, pero no la confundo con mi madre. Sé que es una foto, un papel, un icono.

Juan y el clero esclarecido no confunde una imagen (la representación de su madre, o de una deidad) con lo real (su madre, o Dios). Se supone que los *crianceros* sí, por ende su *cristianidad* está en duda.

UN ANÁLISIS DE LA DIVERSIÓN

Otra vía de intentar cambiar la fiesta es buscando eliminar cierta diversión considerada contraria a la fe. A continuación se analizarán los elementos de la fiesta aceptados y rechazados por el clero. La celebración comienza con el rezo de la *novena*: oraciones que se ofrecen al santo durante nueve días antes del 20. Esta actividad está a cargo de los miembros de la *comisión*, en especial de las

rezadoras, mujeres reconocidas en la localidad por su conocimiento de las *novenas* y que acostumbran a cumplir esta función en la celebración de San Sebastián -o en otras situaciones como los velorios-. Sin embargo, y con relación a los cambios recientes que se intentan establecer, se trata de que no sea siempre la misma mujer la que lleve la *novena* ni la que lea en las ceremonias. En el transcurso de estos nueve días también pueden celebrarse misas, bautismos y casamientos, siempre a cargo de algún sacerdote.

El 19 a la noche ocurre la *velación*, que implica un recorrido de los fieles (en algunos casos descalzos y también con alguna madre que, además de estar descalza, puede llevar a su hijo en brazos por las calles pedregosas) caminando en peregrinación por el pueblo, rezando, llevando velas y una gran imagen de San Sebastián pintada. Por la radio FM de la iglesia durante el trayecto se va transmitiendo un relato sobre San Sebastián que varía de año en año. Muchos hacen la *velación* con una radio portátil para escuchar mejor este relato, que si bien se transmite por altoparlantes no siempre se lo oye correctamente en noches caracterizadas por un fuerte viento. En esos momentos tanto la feria como los comercios deben estar cerrados y sólo pueden reabrir cuando el santo y la gente haya pasado.

El día 20 es la *procesión*, el momento en que se saca del santuario a la imagen de yeso traída de Yumbel (Chile) en la década de 1940 (Silla, 2003). La imagen tiene un tiempo de preparación y el hombre encargado de hacerla es siempre el mismo. Se levanta muy temprano para colocar y atar la estatua a una tabla con manivelas que permite levantar la imagen y llevarla en andas (Imagen 1). Se llena la imagen de cintas rojas y amarillas (los colores de San Sebastián) y celeste y blanca (los colores de la bandera argentina). Una vez levantada la imagen por hombres que por lo general tienen alguna preponderancia en Las Ovejas -o en la *comisión* (pueden ser los maridos de mujeres que participan en ésta)-, muchos fieles se toman de las cintas y van detrás de la imagen asidos a las mismas en dirección hacia la *gruta*, una ermita de tamaño considerable realizada por un devoto de la región situada a unos kilómetros del pueblo.

La *procesión* se compone de un vehículo de la policía que va adelante; tres jinetes que respectivamente llevan la bandera argentina, la de San Sebastián y la Papal; el santo en andas; los peregrinos de a pie; y, finalmente, jinetes de a caballo. Durante los años en que asistió el obispo acostumbra a decir algunas palabras, así como vivir al santo: ¡Viva San Sebastián!; y la multitud gritaba, ¡Viva! Como lo dicho por el sacerdote tiene que estar cubierto por la FM, es común que el obispo dé el sermón con un celular en su mano por el que transmite para la radio. Luego se retorna a la capilla y allí se oficia una misa. Muchos se quedan en la *gruta* para prender velas y realizar otras ofrendas, como un peregrino que clavó una campanilla en la entrada de la ermita. Después de la misa, en la capilla corresponde el *asado popular*, al que todos tienen el derecho a concurrir y comer gratuitamente ya que los alimentos son *mandas* en animales entregadas por los fieles para la fiesta. Esta es la celebración que los clérigos aceptan y quieren mantener.

Imagen 1: Fiesta de San Sebastián



Fotografía del autor

Existe otra forma de festejo mas privada (que tampoco le molesta al clero) que consiste en sacrificar el animal y comerlo en el propio hogar. Si bien se supone que cualquiera podría asistir a esas casas y ser atendido, en la práctica es privada y el que cumple la *manda* sólo invita a las personas que él desea que asistan.

Otro aspecto es que la fiesta de San Sebastián, y en rigor toda fiesta en la zona, es una oportunidad especial para incrementar la actividad del juego de azar por dinero (cartas, dados, taba, etc.) o animales. En Las Ovejas estos juegos no son públicos, pero sí se realizan en numerosas casas particulares. También después del 20 puede haber carreras de caballos (Imagen 2) donde

también se juega por dinero y por sumas de considerable importancia en relación con poder adquisitivo de los jugadores.

Imagen 2: Carreras de caballo en la Fiesta de Ailínco



Fotografía del autor

Estas actividades no le molestan al clero y demuestra que no es toda la diversión la que se quiere eliminar. En diferentes momentos de la fiesta algunos cantores y *cantoras* pueden quedarse cantando en el patio de la iglesia como también se pueden organizar bailes espontáneos sin que esto genere ningún inconveniente. Asimismo, puede suceder que después de finalizada la misa del 20 de enero al mediodía y, mientras la gente se acerca a tocar el santo, algunas personas le quiten y se guarden las cintas mientras que otro puede cortarse el pelo que se dejó crecer durante todo el año delante del santo; o que actúe algún cantor o *cantora* de importancia, etc. Durante la noche del 20 se realiza en el patio de la iglesia el *fogón de la hermandad* durante cuyo transcurso también se canta y se baila sin que esto genere ningún inconveniente.

Los devotos asisten a la fiesta de San Sebastián principalmente por dos motivos. El principal es la certeza de que San Sebastián tiene poder. No político, no económico, sino el poder de transformar y/o cambiar el curso de eventos o situaciones consideradas imposibles de ser modificadas por la agencia humana. La confianza en el santo es tan grande que incide en la propia organización de la fiesta y señala una idea particular de agencia.

Una de las organizadoras le comentó al autor en una oportunidad los conflictos existentes dentro de la *comisión*. Alguien, que según ella no tenía necesidades económicas, pidió a la *comisión* permiso para vender el 20 la rifa de un caballo con montura. Ella dijo que no. Los demás miembros de la *comisión* aceptaron para no quedar mal con esta persona. Ella hubiera querido que se rife una *canasta familiar* (determinada cantidad de alimentos). Otro año el presidente decidió comprar una moto con el dinero recaudado de las *mandas* y rifarla. Pusieron la moto al lado del santo. La imagen de San Sebastián está en un costado del interior de la capilla, al lado del altar, que está en el centro y al otro lado una imagen de la Virgen María. Debajo de la imagen del santo hay otras imágenes de San Sebastián más pequeñas. Son de peregrinos que la dejan todo un año y luego se las llevan. Ella le ordenó que quitasen la moto de allí. Considera que muchos no saben lo que es sagrado y lo que no. Al decirle que pese a todos estos problemas la fiesta igualmente siempre se realiza contestó que sí, *pues el santo es muy poderoso*. Su razonamiento radicaba en que más allá de todos los problemas y fallas humanas, el santo siempre iba a interceder para que la fiesta tenga el éxito que ellos consideran que tiene todos los años. Como todos confían en que la imagen tiene poder y este poder está en algún sentido fuera de toda relación humana (el santo como estatua de yeso no opina, no actúa, no tiene intereses salvo el que los propios devotos les quieren colocar) puede ser un mediador entre los diferentes intereses de grupo.

Otro aspecto central de la fiesta, desde la perspectiva de los actores, es el afán de divertirse: de salir de su rutina, de reencontrarse con amigos y parientes que migraron a las ciudades y vuelven para la fiesta, de conocer nuevas personas, de bailar, de cantar, de ver las novedades que traen los feriantes. De hacer algo que habitualmente no se hace. Vivir en una carpa para los de la ciudad, o visitar el pueblo para los que vienen del campo. Visitar la feria y ver y comprar cosas que son de difícil acceso por la falta de mercados.

La convicción de que el santo *es poderoso* y la posibilidad de divertirse no son opciones necesariamente opuestas para la mayoría de los concurrentes. Pero sí lo son para el clero. Una persona puede asistir porque necesita que el santo le cumpla un favor o porque está en deuda con el santo por un favor. Pero simultáneamente, y sin que esto signifique una contradicción, va a Las Ovejas en la fecha patronal para divertirse; esto es asistir a las *cantinas* para cantar, bailar, embriagarse, buscar pareja, comprar recuerdos, etc. El clero no acepta esto; y en realidad algunos devotos tampoco. Es la opinión del clero y de algunos devotos que esta mezcla de devoción y diversión es inconcebible. Si se viene a cumplir con el santo es una actitud sacra y está excluida toda confusión. El que viene para divertirse no respeta al santo. Un devoto de Andacollo comentaba que siempre le pedía algo a San Sebastián, y en mayor medida lo hizo cuando estuvo enfermo. Pero no le gustaba la palabra *fiesta* pues consideraba que la celebración debía ser una *devoción* y opinaba que no toda la gente que asiste el 20 lo hacía por devoción al santo; y eso le molestaba. No es una opinión habitual entre los peregrinos.

Al aproximarse el 20 de enero crece la actividad nocturna y se observa una mayor cantidad de personas que circula por las calles y concurre a los bares y *cantinas*. También el número de pobladores aumenta debido a peregrinos y parientes de pobladores que vienen de otros lugares de la provincia. En varios sitios del pueblo e, incluso, en el santuario se construyen *ramadas*: techos de coirón en donde se comen los asados; en el caso del templo; o en el pueblo se convertirán las futuras *cantinas* para el 18, 19 y 20 a la noche, y donde se pueden tomar bebidas alcohólicas y bailar cuecas, rancheras, valecitos y tropical. También funcionan *boliches bailables*, que a diferencia de las *cantinas* tienen lugar en un salón. Esto continúa hasta las 6 horas del día 20. La municipalidad decreta feriado, salvo para los empleados que estén directamente involucrados en el apoyo de la fiesta. Por lo tanto, nada impide trasnochar.

En el templo se realizan actividades con la expresa intención de continuar con la actividad religiosa y que la gente no concorra a las *cantinas*. Por ejemplo, en 1999 se proyectó un documental sobre la vida de Jaime De Nevares, primer obispo de Neuquén, y los misioneros laicos que llegaron procedentes de la ciudad de Neuquén realizaron una teatralización de la vida de San Sebastián quedando la iglesia abierta toda la noche esperando peregrinos y asilando a algunos que allí durmieron.

Los propios miembros de la *comisión* alegan que quieren terminar con las *cantinas* para que la fiesta sea *más religiosa*. No les molesta tanto el comercio ya que varios miembros de la *comisión* lo practican, pero sí no están a favor de muchos vendedores a los que se supone sólo les interesan ese aspecto. Además de aumentar las actividades en la iglesia buscaron implementar otras modificaciones como quitando el estímulo a los bailes cambiando el horario de la *procesión*. Años atrás se realizaba a las 16 horas pero últimamente se trasladó a las 7 horas. El motivo es dificultar a los fieles quedarse despiertos en las *cantinas* hasta entrada la madrugada si es que en realidad están dispuestos a caminar por la mañana del 20 el par de kilómetros que separa el templo de la *gruta*.

Este deseo modernista de hacer de la fiesta una práctica estrictamente religiosa y autónoma de todo otro fenómeno, trajo aparejadas algunos conflictos con el clero como también hizo que a veces el propio clero se sintiese confundido. El hecho más singular fue, tal vez, cuando a comienzos de la década de 1990 un sacerdote consideró que la fiesta había perdido su sentido. Sacó a San Sebastián del templo e intentó llevárselo a otra capilla de otra localidad. Este evento se relata como “una pueblada” en donde los lugareños impidieron que se llevaran al santo bajo el postulado de que *el santo es nuestro* (entiéndase de los pobladores de Las Ovejas) y no del clero. En el marco de este conflicto, ese mismo año el obispo Jaime de Nevares no participó de la fiesta intentando quitarle apoyo. Según los pobladores, la fiesta igualmente fue un éxito en cuanto a concurrencia de peregrinos. Esto se interpretó en el sentido de que el poder del santo para realizar milagros no disminuyó debido a la desaprobación de la Iglesia; y fortaleció la idea de que el santo pertenece a la localidad y de que su poder es independiente del de la Iglesia y el clero.

De todas maneras, este altercado hizo que se hicieran esfuerzos para separar lo religioso de la diversión. Por ello se creó la *Fiesta de La Lana* que se realiza los 10 de diciembre. Esta fiesta se caracteriza por ser exclusivamente laica, con destrezas criollas (carreras de caballos, doma, etc.) y bailes. Sólo asisten los pobladores de Las Ovejas y pueblos vecinos y no es tan multitudinaria. Tampoco pudo impedir la realización de *cantinas*, bailes y demás prácticas los 20 de enero.

Vale la pena resaltar que los pobladores hacen hincapié en que la fiesta nunca es la misma, que continuamente está cambiando; y si en algún momento se apela a la tradición es para marcar la profundidad histórica de la devoción y celebración de la fiesta pero no en la preservación de prácticas, valores y/o costumbres particulares que todos reconocen está en permanente cambio. Después del 20 de enero es común que se discuta por varios días sobre cómo estuvo la fiesta. Este debate se da tanto entre los miembros de la *comisión*, la municipalidad y la población en general, aún entre los que no participaron como los evangélicos. Estas discusiones sirven para que el próximo año se agreguen o quiten elementos de la fiesta, siempre con el afán de mejorarla. Por ejemplo, durante los primeros años que el autor asistió, todos recordaban que antes había mujeres que a lo largo de la *procesión* iban tirando pétalos de rosa adelante del camino que recorrían los fieles con el santo a cuestas. Unos años después esta práctica se volvió a realizar. En general el clero no se inmiscuye en estos problemas e, incluso, algunos sacerdotes han confesado que es en estos debates donde se sienten incómodos si deben opinar, aprobar o desaprobar sobre cosas y aspectos que sienten no les concierne.

LA FIESTA COMO PROMOTORA DEL DESARROLLO ECONÓMICO

La promoción comercial y turística de la fiesta era vista -especialmente por cierto grupo de jóvenes políticos que estaban incursionando en las disputas por el poder municipal- como una posibilidad de desarrollo de la localidad y la región. Lo señalado se puede ejemplificar con la trayectoria de un joven dedicado a la política local que llegó a ser intendente de Las Ovejas.

Vicente es una persona peculiar. Por su forma de hablar, su gusto por la pintura y la literatura, su desconocimiento sobre caballos, fútbol y autos (tres pasiones muy comunes en los hombres de Las Ovejas) no parece nativo de la localidad. Es consciente de ello y dice enfadarse cuando le preguntan si nació y se crió en Las Ovejas, *como si todos los nacidos aquí tendrían que ser tontos*. Alega que sus gustos *son urbanos* y que una buena gestión municipal necesita negociar en la ciudad; por ello se proclama como el *más preparado*. Se sabe diferente, incluso de sus otros hermanos. Considera que siempre fue el más aplicado en la escuela. Participó de varias comisiones locales: en la biblioteca, en cargos partidarios y en la iglesia; incluso estuvo a punto de entrar a la orden Salesiana. Piensa que tal vez por esa razón con sus 27 años de edad no vivió otras cosas, como la vida en las *cantinas*. Antes de llegar a ser proclamado intendente sus intenciones eran terminar con el *caudillismo* local, que desde su punto de vista produjo que la población abandonara la producción y se hiciera dependiente de los favores políticos para subsistir.

Vicente estaba haciendo campaña política cuando el autor conoció; y en las elecciones de 1999 logró llegar a la intendencia. Entre las razones por las cuales Vicente triunfó se puede considerar como punto central la actividad comunitaria que desplegó desde sus inicios de estudiante en la escuela media, al igual que su participación activa en la formación del centro de estudiantes desde dónde incluso se empezó a conformar la idea de armar la *comisión* de la fiesta de San Sebastián. En ésta Vicente no ocupó puestos importantes; pero su madre sí, y él siempre participo de su entorno y fue un activo colaborador en la organización de la fiesta. Una vez electo intendente, nombró como Secretario de Gobierno a Waldo, el hijo de una de las miembros más relevantes de la *comisión*, también egresado de la escuela media y con un título terciario posterior obtenido fuera de la provincia.

Vicente consideraba que efectivamente San Sebastián era milagroso. Incluso el clero consideraba su ascenso al poder como *un éxito* de la orden Salesiana debido a las vinculaciones de Vicente con la *comisión*. Pero esto no significaba que no deseaba utilizar la fiesta y el santo para finalidades “no-religiosas”. Tenía otro proyecto para las celebraciones en torno a San Sebastián. Apreciaba el trabajo del autor pues consideraba excelente *que de Buenos Aires se hayan enterado de la fiesta*. Por ello, y al mismo tiempo, lo consideraba como un indicador de la trascendencia que los festejos estaban adquiriendo fuera de la región lo que señalaba a su vez el poder del santo. Consideraba a la fiesta como un culto que debía expandirse más allá de lo religioso, especialmente en el plano comercial y turístico; que más que asegurar la eliminación de los bienes de los devotos a través de las *mandas* intensificara el consumo y convirtiera el ritual en un mercado lucrativo. De esta manera, veía en la fiesta un proyecto de desarrollo local potencialmente capaz de generar un crecimiento económico que permitiría diversificar las posibilidades laborales.

Las Ovejas está subvencionada por el Estado provincial bajo la forma empleo público. Como el propio Estado provincial está íntimamente ligado al partido provincial (el Movimiento Popular Neuquino), gestión de gobierno y gestión de partido se confunden. Es prácticamente un prerrequisito que, para obtener un beneficio del Estado, se muestre antes fidelidad al partido. Los *crianceros* se han caracterizado por su capacidad de persistencia frente a políticas y mercados cambiantes que superponen apoyo con asedio: programas estatales de comercialización junto a programas de forestación que elimina zonas antes utilizadas por trashumantes. Esto hace que muchas veces los pobladores sientan que la actividad ganadera carezca de viabilidad a largo plazo, mostrándose interesados en diversificar sus formas de subsistencia en actividades -como por ejemplo el turismo- que se lo percibe como más dinámico y moderno.

Sin embargo, y aunque la zona presenta muchas potencialidades también tiene dificultades. Existen caminos pero no están pavimentados, se carece de hoteles y lugares de camping a lo que se suma la falta de preparación de la población para este tipo de actividades.

Más allá de los planes provinciales y nacionales de desarrollo, los pobladores de Las Ovejas

cuentan con la potencialidad de un proyecto propio. La fiesta de San Sebastián sería efectivamente un proyecto nativo de desarrollo, en donde los pobladores son (o pretenden ser) los principales gestores y promotores de la empresa. La *comisión* es una organización comunitaria exitosa que genera gran cantidad de trabajo voluntario; y si se analiza la situación de la localidad, lo que ha ocurrido justamente es imponerle un modelo de desarrollo. Las Ovejas es una población que sufrió un proceso modernizador en el sentido clásico de la palabra: la población se retiró del área rural para concentrarse en el casco urbano (y este proceso no sólo es una política pública, sino también un deseo de la mayor parte de la población que ansía vivir en los pueblos), posee servicios considerados básicos para el desarrollo (salud, educación y vivienda), y se estaría terciarizando al pasar de la producción rural a empleado público. En este proceso el Estado, considerado el promotor por excelencia en los procesos de modernización en Latinoamérica, se presenta como el principal impulsor. Por el contrario, la promoción turística de la fiesta implicaría un camino inverso: partir de lo que ellos valoran (la celebración de un santo), explotar su veta exótica (lo que valora el turista) y utilizarlo como puntapié de desarrollo económico.

Esto no dejó de ocasionar problemas. Hasta el 2004 la fiesta no le generaba ganancias al municipio. En ese año recaudaron \$5000 (u\$s 1689) en concepto de impuestos a los feriantes, pero sólo los baños químicos gastaron \$4500 (u\$s 1520,75). En el 2004 la fiesta le costó al municipio (contando entre otros gastos policía extra, limpieza, horas extras de empleados, luz, etc.) \$15.000 (u\$s 5067,57), y no llegaron a recaudar ni la mitad. Sí es una posibilidad de que los comercios -y muchas familias- recauden dinero extra a sus actividades cotidianas, como por ejemplo hacer comidas para vender. Por otro lado, desde el municipio se quejan de que la iglesia (o la *comisión*), al tiempo que recauda mucho dinero en *mandas* prácticamente no tiene gastos, ya que gran parte de la logística es del municipio y otra gran parte mano de obra voluntaria.

El que viaja a la zona considera que es un turismo barato, que no requiere de muchos servicios, apenas baños, duchas y algún almacén para comprar productos alimenticios no perdurables. En general viajan con carpas y ni siquiera pagan servicio de camping, ya que acostumbran a acampar en las orillas de los caminos. La tranquilidad y seguridad de la región lo permite. Muchos traen todos los víveres de sus poblaciones de origen ya que en la ciudad pueden conseguir mejores precios y mayor diversidad. En la fiesta lo que más se vende es cerveza y gaseosas.

Con la devaluación de la moneda argentina en el 2001 (de U\$S 1 = \$1 a aproximadamente U\$S 1 = \$3) comenzó un fuerte impulso por parte del gobierno provincial para desarrollar el turismo. Para ello se organizaron cursos de capacitación en las diferentes poblaciones. Durante la última estadía, en el año 2004, fue evidente como la problemática del turismo aparecía ya no como un proyecto sino como una realidad que se iba gestando. De hecho se percibían mayor cantidad de turistas que otras temporadas estivales. Esto generó que se discutieran y analizaran todos los puntos turísticos factibles de ser explotados. Así, además de la identificación de bellezas paisajísticas y puntos panorámicos, las fiestas comenzaron a ser vistas por el gobierno como puntos de importancia.

Esta política también generó lo contrario: la aparición de sectores que no querían que determinados eventos fuesen explotados turísticamente. Esto se evidencia en diferentes conductas llevadas a cabo por los municipios. En el verano del 2004 fue clara la diferencia de políticas ejecutadas por la municipalidad de Las Ovejas y la de Varvarco. En la primera se veía una clara preocupación, tanto por el municipio como por muchos pobladores, por todo lo que fuese promoción turística. En Varvarco esta preocupación también existía, pero simultáneamente parecía más refractaria y cuando lo hacía era más por exigencia de la gobernación que por *motus proprio*. Por ejemplo, en Las Ovejas comenzó a aparecer la preocupación por la falta de *ramadas* en relación a los *boliches bailables* que traían grupos musicales de la ciudad, y el temor de que se pudiera perder *lo más autóctono* y por ello una parte importante de la fiesta desde el punto de vista de su promoción turística.

El propio proceso de purificación de la celebración por parte de la Iglesia atentaba contra esto. En 2003 la *comisión* exigió que sólo se habilitase una *ramada* con la finalidad de que la fiesta fuese *religiosa*. Esto traería aparejado la pérdida de una gran parte de la fiesta tal cual se la conocía, y simultáneamente la pérdida de atractivo turístico.

Por el contrario, en Varvarco no parecían tan entusiasmados por el turismo. Esta diferencia de pareceres fue evidente al comparar lo ocurrido en 2004 en la fiesta de San Sebastián, de Las Ovejas, y la de la Virgen del Lourdes, en Ailincó. De parte del clero existe la idea de que la fiesta de San Sebastián está *perdiendo pureza* debido a su mercantilización; y a que la mayoría de los peregrinos no son *crianceros* sino que provienen de las ciudades. Existe en el clero cierta idea implícita de que la ciudad degrada moralmente y esto a pesar de que la mayoría de sus miembros nació y vive en las ciudades.

En cambio, los pobladores rurales presentan para el clero una imagen ambivalente. Por un lado ven en el *criancero* una pureza idílica como criadores de ovejas y cabras, viviendo una vida simple, sin grandes riquezas tal vez hasta rememorando a los pastores bíblicos. Pero los sacerdotes tienden a confundir el sistema de reciprocidad campesino (de trueque en vez de utilización del dinero, de ayuda recíproca entre familiares y/o amigos en tareas rurales, etc.) que en una primera impresión parece fuera del mercado y desinteresado, con los valores de gratuidad cristiana. Desde el punto de vista de la fe, les llama profundamente la atención la convicción que tienen los *crianceros* en el poder de ciertas entidades cristianas como los santos o las vírgenes. Pero al mismo tiempo piensan que esas convicciones, si bien verdaderas y bien intencionadas, están erradas. De allí que consideren que parte de esa inocencia es ignorancia. En este contexto, el Hermano Pedro propuso al autor que presenciara para sus estudios la fiesta de la Virgen del Lourdes en Ailincó (Imagen 3), ubicada en una capilla rural de difícil acceso y a la que no concurrían ni turistas ni parientes de la ciudad, sino sólo *crianceros*. Pedro consideraba a esta fiesta *más espontánea*.

Imagen 3: Fiesta de la Virgen de Ailincó



Fotografía del autor

La fiesta de Ailincó la organizan dos familias de la zona denominada Aguas Calientes, cercana al volcán Domuyo. Ana Horquedá es la que realiza el mayor trabajo y está a cargo de la fiesta. Si bien tiene campos allí, actualmente debido a su edad vive en Varvarco. Por su altitud es un área exclusivamente de *veranadas* de donde los *crianceros* se retiran al llegar el otoño, cuando comienzan las nevadas. La población más cercana es Varvarco, a unos 50 kilómetros. Es verdad que es de un acceso un poco más difícil, que el grueso de los concurrentes son *crianceros* que tienen sus *veranadas* allí y que muchos habitantes de Varvarco por lo general son o tienen parientes veraneadores. Los organizadores se instalan en la capilla unos días antes esperando una cabalgata que llega de la población de Tricao Malal, al otro lado de la Cordillera del Viento, en el departamento Chos Malal. La cabalgata está compuesta por pobladores de del lugar -muchos de los cuales tienen también *veranadas* en Ailincó- y por el sacerdote de Tricao Malal.

Los predios se componen de una pequeña capilla, un gran galpón en donde se preparan algunas cosas respectivas a la fiesta y una *ramada* que se utiliza como pista de baile. El resto es todo campo y cordillera. A la noche del 10 de febrero de 2003 se comenzó con un baile. Como no existe tendido eléctrico (sólo un generador a nafta) no había equipo de ampliación, así que se tocó con guitarra y acordeón corridos, cuecas y chamamé, en este caso interpretados por hombres. El predio se compone de dos salones de media agua contruidos de ladrillo hueco y chapa de zinc. En el medio

hay un techado que era la sala de baile. Cuenta con una *cantina* y hacia abajo estaba la parrilla. Una fila de álamos es la única sombra, en una época del año que se caracteriza por su sequía y tener la mayor parte de los días con el cielo diáfano, donde al mediodía las temperaturas pueden llegar hasta los 30°. A las 0,30hs un hombre paró el baile y pidió que todos fuesen a dormir, ya que por la mañana era necesario estar descansados para realizar la *procesión*. Nadie se quejó, por lo menos públicamente.

La Virgen de Lourdes, supuestamente traída de Buenos Aires hace 50 años y de color celeste y blanco, había sido sacada de su lugar en la parte superior central de la capilla y puesta en una tabla para ser transportada. En la capilla también hay otras imágenes menores de santos, muchas de ellas traídas de Chile. La capilla estuvo abierta toda la noche.

A unos pocos kilómetros de allí existe un puesto de *veranada* que también durante el verano funciona como almacén. Allí también el 10 de febrero de 2003 hubo baile toda la noche y se detuvo la cabalgata de Huinganco. A diferencia de la de Tricao Malal, esta cabalga era un emprendimiento turístico. Consistía en salir a caballo de la localidad de Huinganco, cabalgar por tres días atravesando localidades y valles intermontanos entre la Cordillera de Los Andes y la del Viento hasta llegar a Ailenco para la fiesta del Lourdes. Por ende, se diferencia substancialmente de la cabalgata que llega de Tricao Malal. Estos son peregrinos *crianceros* o, al menos, parientes o amigos de los *veraneadores*. No pagaron a ningún organizador para llegar a caballo hasta allí.

Aproximadamente a las 10 de la mañana sacaron a la virgen y fueron hasta cerca del puente de entrada cantando acompañados por una guitarra. Renzo, el sacerdote de Tricao Malal, y otros dos misioneros de Chos Malal la guiaban. Por arriba de la barda apareció la cabalgata de Huinganco. Gritando bajaron hasta enfrentarse con los de Ailenco. Estuvieron cantando una media hora. Luego se dirigieron hasta un Calvario que se encuentra en un alto. Allí uno de los sacerdotes mencionó que esta fiesta ya tenía más de 40 años y se recordó a los anteriores misioneros que estuvieron en la región. Luego descendieron y se ofreció la misa, se realizaron bautismos y confesiones. No todos los peregrinos prestaron atención, sino que muchos seguían reunidos en fogones tomando mate o realizando diferentes actividades. Los de la cabalgata de Huinganco comieron, cargaron sus cosas en camionetas que estaban de apoyo logístico (los caballos y monturas eran alquilados a *crianceros* de allí, así que los dejaron) y se fueron. Esto generó problemas para el año siguiente.

Luego de la misa se realizó el *asado popular*: sopa, empanada y asado; ocho vacunos habían sido entregados en *mandas*. Todos decían que iba a sobrar para los dos días de fiesta. Cuando el autor le comentó esto a una persona ésta le contestó que estaba bien que así fuera, *así la gente se va contenta*. Luego de la comida comenzó el juego. En todo momento se ingirió alcohol y pronto una gran mayoría de los concurrentes estaban ebrios. También había dos lugares de baile, uno en el mismo sitio de la noche anterior y otro un poquito más abajo llevado a cabo por un cantor que con guitarra y voz cantaba cuecas y valsitos. Al lado se jugaba a la taba por \$2 la tirada; cerca muchos

hombres arrodillados en círculo sobre un poncho jugaban a los dados también por dinero. Se rifó un chivo y un vacuno. Como es costumbre en estas fiestas, a diferencia de la comida que es gratuita las bebidas se venden.

Esto duró toda la tarde hasta que a la noche se volvió a comer y a bailar en el lugar central. En rigor hubo asado toda la tarde para quién lo desease aunque no en grandes cantidades. Alguien siempre cuidaba del fuego (indispensable además para calentar agua para el mate) y de la carne. A la noche, mientras se bailaba, algunos también iban a la capillita a orar o a despedirse de la Virgen si ya partían. La mayoría de los concurrentes eran hombres; la fiesta se caracteriza por ser pequeña y por que la mayoría de los asistentes eran conocidos entre sí. Al día siguiente hubo carreras de caballos en donde las apuestas eran de un valor mucho mayor a las apuestas de taba y cartas.

La fiesta de Ailinco celebrada en febrero del 2004 fue más conflictiva debido a la presión ejercida por explotarla turísticamente. Ailinco está en el calendario oficial de fiestas populares, y por ende, como un atractivo turístico más. Pero esto no fue una decisión de los organizadores sino de los agentes de la Secretaría de Turismo de Neuquén. El conflicto se generó en la fiesta del año anterior en la que, como se mencionó, los turistas de la cabalgata de Huinganco habían comido antes de que el *asado popular* estuviera para ser servido y rápidamente se fueron. No se quedaron a *compartir*. Los organizadores de la cabalgata querían que cuando llegase la cabalgata ya estuviese preparada la comida. Esto a los organizadores de la fiesta les pareció inconcebible, ya que la comida (que en realidad son animales de *mandas*) está para *atender* a y *compartir* con todos los integrantes de la *procesión* pero no con los turistas. Por ejemplo, les disgustó que en el 2003 los de la cabalgata sacaran empanadas antes de servirles a todos.

La secretaria de Turismo de Varvarco comentó al autor que hay una diferencia entre el *turista* y *el que es de afuera* y llega de visita; y que *antes no había turistas*. Cuando venía alguna persona que no era de la región era lo atendía en la forma y el tiempo de los lugareños. Agregó que, en cambio, el turista *exige* y quiere tener todo preparado. En Huinganco se vendía un paquete turístico en donde se suponía que en Ailinco se los esperaba especialmente en calidad de turistas. En realidad, en Ailinco no se eran esperados especialmente y la atención que recibían era igual a la de cualquier peregrino. Esto produjo quejas entre los turistas. La secretaria también estaba molesta porque en Huinganco se dice que vienen por motivos religiosos pero *no hacen ningún sacrificio*. Otras personas le preparan los caballos, nunca duermen al aire libre, hay que tenerle preparadas las camas. De todas formas, el municipio de Varvarco sufrió algunas presiones locales y de la provincia. La falta de apoyo a los de la cabalgata implicaba menos dinero para los pobladores. En 2003, en Varvarco el recibimiento (fundamentalmente preparar la cena y desayuno de los turistas) fue organizado por grupos de padres de la escuela. Recaudaron \$1200 (u\$s 400) que fue una importante ayuda para el viaje de egresados que hacen a Buenos Aires los alumnos que terminan la escuela primaria. Si el municipio no los aceptaba para pernoctar debían dirigirse a otra localidad o puesto de algún *criancero* y ese dinero iba a faltar.

En este caso los organizadores de Ailenco se sentían apoyados por la Iglesia. El comentario en Varvarco era que los organizadores de Huinganco hablaron con el obispo, quién se comentaba les respondió que no le interesaba desarrollar la fiesta turísticamente. Los de Huinganco le dijeron que con el turismo atraían más gente, y el obispo supuestamente les dijo que no les interesaba la cantidad sino la calidad. Los organizadores de la fiesta de Ailenco y muchos en Varvarco decían que no querían que la fiesta se mercantilice como la de Las Ovejas. Por ello los organizadores centraron su discurso en el 2004 con la idea central de que *nada cambie*, que no se torne *comercial* como la de Las Ovejas, que la cabalgata de Huinganco no vaya, y que incluso algunos cambios que ya se habían realizado años antes, como la *procesión* por la mañana vuelva a realizarse a la tarde. Decían que la fiesta de Las Ovejas *no era como antes*, porque debido a tanta concurrencia *no se atiende bien a la gente*; que era tan grande que no a todos se les podía dar de comer. Eso era visto como un grave inconveniente. En una conversación que el autor tuvo con un veraneador le contó que la fiesta de Las Ovejas era evidentemente más grande que la de Ailenco, que llegan peregrinos de todas partes e incluso de las ciudades, que se arma más de una *ramada* y que además puede haber boliches en donde toquen conjuntos musicales provenientes de la ciudad y se baile. Me respondió que no le gustaría participar de una fiesta más grande que la de Ailenco donde todos se conocen; y que ni él ni nadie allí se imaginaban un verano sin esta fiesta.

Por este motivo, el verano del 2004 fue complicado para el intendente de Varvarco. Por su cargo estaba comprometido con el partido y el lineamiento trazado por la provincia de Neuquén. Pero también era el hijo de la principal organizadora de la fiesta. Por ello quedó en medio de intereses (familiares y políticos) contrapuestos. Se vio en medio de la disputa entre la cabalgata de Huinganco y los organizadores de la fiesta.

Cuando aquí se hace referencia al desarrollo turístico no se involucra exclusivamente a capitales exclusivamente privados. Como ya se señaló, la región está fuertemente subvencionada por el Estado provincial, que prácticamente es lo mismo que el partido político. El organizador de la fiesta de Huinganco no era un privado en el sentido lato, sino el propio intendente de Huinganco, y muy cercano al gobernador. Finalmente, el municipio de Varvarco apoyó la cabalgata. El lunes 9 de Febrero llegó al pueblo. Un privado le alquiló un predio para guardar los caballos que en su mayoría, al igual que las cinchas, eran de *crianceros* del lugar. Una *cantora* pagada por los organizadores cantó a la llegada y por un rato se bailó la cueca. Un animador llevaba el evento. En algún momento el intendente de Varvarco se acercó al palco y se refirieron a él, agradeciéndole su hospitalidad. Luego siguió la cena en la escuela, organizada este año por los padres de los estudiantes de Varvarco que cursan en la escuela secundaria en Andacollo. Luego hubo baile.

Pero cuando la cabalgata de Huinganco llegó a la capilla fue ignorada. A diferencia del año anterior, los jinetes bajaron de la lomada y nadie fue a recibirlos. En ese momento se estaba rezando y muchos jugaban a la taba. Cuando los jinetes llegaron se colocaron alrededor de los presentes y se quedaron mirando. El día anterior había llegado la cabalgata de Tricao Malal y le dijeron

explícitamente al autor que ni bien vieron que los de Tricao Malal estaban bajando al valle dejaron sus actividades, sacaron la Virgen y los fueron a recibir.

El contingente turístico pensaba que la *procesión* se realizaría por la mañana. En cambio la *procesión* y misa comenzaron a las 16 horas. En algún momento uno de los sacerdotes aclaró al público que la razón era que al realizarse los años anteriores por la mañana los organizadores de la fiesta no podían participar pues estaban con los preparativos de la comida del mediodía. Este cambio de horario hizo que la cabalgata de Huingsanco se viera obligada a quedarse hasta la tarde, una vez terminada la *procesión*.

Al mediodía se comió asado (de chivo y vacuno) empanadas y sopa. La bebida, como siempre, se cobraba: cerveza o gaseosa. Esta vez se mataron cuatro vacunos. A las 16 horas se cortó el juego y comenzó la *procesión* hacia el Calvario. Participaron los sacerdotes de Tricao Malal y de Andacollo, dos monjas del último pueblo y el Obispo de Neuquén quienes caminaron el trayecto junto al resto de los participantes, algunos de ellos lo hicieron descalzos mientras los canales de TV filmaban. Luego siguieron los juegos de azar y el baile que estuvo a cargo de quienes oficiaron de músicos para la misa. Duró como hasta las 3hs de la madrugada.

Al día siguiente, alrededor de las 15 horas todos comenzaron a subir hacia un llano. Una vez arriba, a lo largo de un trecho de un camino se ubicó una fila de autos, grupos distintos de jinetes en diferentes lugares y algunos grupos con mulas ya cargadas de familias que se volvían para Tricao Malal. Comenzaron las carreras de caballos: dos jinetes que tienen caballos de carreras (pueden ser los dueños o sólo los corredores de un caballo que es de otro) se ponen de acuerdo para correr. Simultáneamente se realizaron apuestas entre diferentes personas de las cuales también participaron los jinetes y los dueños de los caballos. Uno de los que hacía la apuesta era el propio jinete del caballo quien iba mostrando su dinero al que quería jugar en su contra; también alguno agregó un vacuno. Todo parecía muy informal, no había señal de largada pero intentaron comenzar a correr a la par una cuantas veces como también abortaban. Estas carreras pueden llegar a durar varios días y el límite parece ser el dinero que los apostadores tienen. Con este evento se da por finalizada la fiesta de Ailenco en honor a la virgen de Lourdes.

CONCLUSIONES

Al referirse a las obras de arte, Gregory Bateson ([1972]1991) señalaba que todo centramiento rígido sobre cualquier constelación de términos relacionados destruye para el artista el significado más profundo de la obra. Si el cuadro versase sólo sobre el sexo o sobre la organización social resultaría baladí. Por el contrario, una obra de arte bien lograda es profunda precisamente porque versa sobre muchas cosas; y versa sobre muchas cosas porque las relaciones tanto al interior de la obra como la que crea con el espectador, son más importantes que algún dato identificable. La relación es lo primero y los términos lo secundario.

La devoción y fiestas que se describió no son obras de arte, pero los postulados que plantea Bateson son aplicables a este fenómeno. Las fiestas que analizadas muestran simultáneamente facetas de conflicto y armonía, pues la tensión entre los clérigos (modernistas por excelencia, que intentan que San Sebastián sea un fenómeno exclusivamente religioso con mínimas vinculaciones económicas o políticas) y los devotos que no pertenecen a la *comisión*, así como los peregrinos (para quienes San Sebastián es un vehículo para lograr protección ante los poderosos o las vicisitudes del destino) presentan diferencias de intereses y valores; pero ambos precisan de la cooperación mutua y hasta tal vez sean la razón por la cual, en el caso de Las Ovejas, la fiesta tenga éxito en el sentido de que es multitudinaria. Al manifestar distintos propósitos, la fiesta se hace multivocal y multifuncional (Steil, 1996). Esta polifonía es la que logra que, por diversos motivos, todos deban participar: los clérigos y el obispo porque no quieren perder el control de la fiesta, los miembros de la *comisión* porque entre otras cosas les da prestigio tanto dentro como fuera de la localidad participar de la organización, los políticos que no quieren desaprovechar un fenómeno masivo, etc. Pero ante todo, porque todos, o al menos una gran mayoría, de una u otra manera están convencidos del poder de San Sebastián. Como versa sobre muchas cosas es profunda; y crea y recrea continuos significados y entrelazamientos no sólo entre diferentes actores y niveles de la esfera social, sino incluso en un mismo actor social. Vicente intentaba obtener rédito político y económico de la fiesta y en este sentido se distanciaba un poco de los clérigos y de la *comisión*; pero ello no significaba que no estuviese convencido de los poderes milagrosos del santo ni que el accionar de los clérigos y de los miembros de la *comisión* estuviese fuera de todo interés. Así, los sentidos de la fiesta no sólo son diferentes en distintos sectores, sino que esta multivocalidad y/o multifuncionalidad se puede dar en un mismo individuo simultáneamente.

La polifonía y multifuncionalidad lleva también a reflexionar sobre como “el actor es ligeramente superado por aquello que construye” (Latour, 2002:45). La distinción entre santo como protector y con el cual se pueden establecer contratos no es una invención de los pobladores. Fue el propio clero que instauró esta creencia a través de los misioneros. Con el Concilio del Vaticano II la Iglesia Católica decidió cambiar de concepción respecto a los santos. El problema es que la primera creación ya había tenido éxito, resultó útil y, por ende, adquirió independencia del clero y la Iglesia Católica. La invención (se pueden establecer contratos con el santo) cobró autonomía del inventor (el clero), que en la actualidad le cuesta controlar su propia invención. Muestra también que los campesinos, en vez de ser receptores pasivos de la dominación a través del cristianismo, pasan a ser por lo menos parcialmente agentes en este proceso (Velho, 2003:2) decidiendo que estilo de cristianismo van a adoptar.

Por otro lado, lo ocurrido en la fiesta de Ailenco fue útil para comprobar que el grado de polifonía no es siempre el mismo. Se observó como activamente los organizadores de esta fiesta intentaron acotar los sujetos de la fiesta impidiendo que se agregue esa nueva forma de viajar, conocer y disfrutar que es el turismo. Tal vez un motivo de esta reducción de lo multivocal esté en relación con la cantidad, pues la fiesta de Ailenco es significativamente más pequeña y desde lo geográfico de

acceso más dificultoso que la de Las Ovejas. En este sentido, la fiesta de Ailenco sería una celebración más acorde a lo que clásicamente ha sido abordado este tipo de fenómeno, es decir como “celebrados dentro de un asentamiento comunitario, que expresan tradiciones significativas para esa comunidad y que son producidos por y para sus miembros, no para su consumición externa” (Stoeltje [1983]1992:23).

Pero si la fiesta de Ailenco parece “mas tradicional” que la de Las Ovejas no es por una causa totalmente intrínseca a ambas fiestas, pues “nadie nace tradicional, sino que es una elección que se hace cuando otros innovan mucho” (Latour,1997:75). Por ello, este análisis quedaría trunco si no se hace hincapié en que esta limitación fue manifiesta. Los organizadores, ayudados por la iglesia en este caso, activamente le hicieron un vacío a la cabalgata de Huinganco, y este vacío y rechazo está en relación con lo que los organizadores y *crianceros* de la zona perciben que está ocurriendo en la fiesta de sus vecinos de Las Ovejas. En este sentido, la celebración del 2004 de la Virgen de Ailenco tuvo como uno de sus motivos diferenciarse de Las Ovejas; ambas son activas e innovadoras. Una, intentando ser cada vez más multitudinaria; la otra, reaccionando y oponiéndose a este movimiento; y justamente porque son fiestas tan similares tal vez precisen diferenciarse. Los proyectos de desarrollo turístico deberían tomar en cuenta estos intereses locales y no considerar *a priori* que una práctica cultural tiene valor turístico por el sólo hecho de que es exótica o se realiza en el marco de un paisaje que es apreciado por las clases medias urbanas. Los pobladores deberían tener el derecho a decidir, o al menos colocar en discusión, lo que quieren mostrar a los turistas, como lo que quieren conservar para su propio consumo. Es decir, aquello que puede ser comercializable y lo que no.

A referirse a los rituales (y una fiesta es una especie de ritual) Emile Durkheim (1951:2 35) afirmaba que se realizan con la finalidad de revitalizar determinados períodos cohesivos de la sociedad rememorando lo que denominaba “momentos de creación”. Cuando los hombres están inducidos a aproximarse más íntimamente las reuniones y asambleas son más frecuentes, las relaciones más continuas, los cambios de ideas más activos. En estos momentos los ideales se viven con una intensidad y exclusividad tales que se apoderan casi por completo de las conciencias excluyendo las preocupaciones egoístas.

Los hombres tienen la impresión que los tiempos se hallan completamente cercanos al instante en que el ideal se convertirá en la realidad misma. Pero Durkheim concluía que esta ilusión no era durable, pues esa exaltación es demasiado agotadora. Tan pronto como el momento crítico ha pasado la trama social se afloja, el comercio intelectual y sentimental decae y los individuos retornan a su nivel ordinario. Esos ideales se marchitan si no se consigue revivirlos periódicamente mediante ceremonias. En opinión del autor, la diferencia está exactamente en esta concepción de creación y conservación. Como lo hiciera notar Jean Jackson (1989:138), los antropólogos han aceptado las nociones de contacto cultural, difusión o sincretización; pero aún pervive en ellos la idea subyacente de cultura basada sobre un modelo orgánico en donde las culturas sobreviven, mueren o son asimiladas.

En contraposición, sería mejor considerar a los grupos humanos como creando o improvisando, más que como poseyendo cultura. Así, mientras que para Durkheim creación y conservación son dos momentos diferentes, y por ello lo único que puede hacer la ceremonia es recordar pálidamente aquellos momentos de creatividad, tal vez sería más productivo considerar los procesos de innovación/tradición y conflicto/armonía como simultáneos, en una perspectiva semejante a como la desarrollara tempranamente Max Gluckman ([1958]1987) al analizar situaciones sociales que, pese a los resquemores que los diferentes participantes tenían entre sí, por diversos motivos también todos se necesitaban. Esto hace las celebraciones dinámicas y profundas a la vez y permite hacer entender cómo estas fiestas han “sobrevivido” a los tiempos cambiantes, por qué no ha caducado y cómo continúan siendo una práctica enraizada en la cultura de los pobladores al tiempo que fueron integrándose e integrando los procesos sociales, políticos y económicos por las que debieron y deben atravesar la región y sus habitantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albro, R.** (1998) “Neoliberal ritualist of Urkupiña: bedeviling patrimonial identity in a Bolivian patronal fiesta”. *Ethnology* 37(2): 327 351
- Bateson, G.** [1972] (1991) “Pasos hacia una ecología de la mente”. Editorial Planeta, Buenos Aires
- Durkheim, E.** (1951) “Sociología y filosofía”. Guillermo Kraft Limitada, Buenos Aires
- Garma Navarro, C.** (1992) “Ideología y cambio religioso en Iztapalapa”. *Iztapalapa* 2(25): 1 28
- Gluckman, M.**[1958]. (1987) "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". En: *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. Global Editora, São Paulo, pp. 127 161
- Jackson, J.** (1989) “Is there a way to talk about making culture without making enemies?” *Dialectical Anthropology* 14:12 31
- Latour, B.** [1991](1997) *Jamais fomos modernos*. Editora 34, Rio de Janeiro
- Latour, B.** [1996] (2002) *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. EDUSC, Bauru
- Oehmichen, C.** (1992) “El carnaval de Culhuacán: expresiones de identidad barrial”. En: *Iztapalapa*, 12(25): 29 43
- Rodríguez, S.** (1998) “Fiesta time and plaza space. Resistance and accommodation in a tourist own”. *Journal of American Folklore* 111:321 339
- Rodríguez, M.** (1992) “Las fiestas como modeladores de identidades y diferenciaciones”. *Iztapalapa*, 12(25): 44 66
- Silla, R.** (2003) “Santos e contrabandistas: a nacionalização de São Sebastião e a fronteira austral argentino-chilena”. *Mana. Estudos de Antropología Social* 9(2): 34 46
- Steil, C. A.** (1996) *O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Editorial Vozes, Petrópolis
- Stoeltje, B. J.** (1992) “El festival en Norteamérica”. En *Serie de Folklore*. N 15. Facultad de Filosofía y Letras. UBA, Buenos Aires

Velho, O. (2003) "A persistência do cristianismo e a dos antropólogos". V Reunião de Antropologia do Mercosul. Florianópolis

Vessuri, Hebe M. C. (1971) Land tenure and social structure in Santiago del Estero. Argentina. Mimeo. Tesis Ph.D., Oxford

Recibido el 20 de octubre de 2008

Correcciones recibidas el 28 de noviembre 2008

Aceptado el 02 de diciembre de 2008

Arbitrado anónimamente