



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

A CELEBRAR AL SANTO PATRONO: RITUALIZACIÓN, PEREGRINAJE E IDENTIDAD EN LA COMUNIDAD GALLEGA DE SANTIAGO DE CHILE (1960-2004) ^[1]

Silva Ronc, Alejandra

A CELEBRAR AL SANTO PATRONO: RITUALIZACIÓN, PEREGRINAJE E IDENTIDAD EN LA COMUNIDAD
GALLEGA DE SANTIAGO DE CHILE (1960-2004) ^[1]

Andes, vol. 30, núm. 2, 2019

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12761653005>

A CELEBRAR AL SANTO PATRONO: RITUALIZACIÓN, PEREGRINAJE E IDENTIDAD EN LA COMUNIDAD GALLEGA DE SANTIAGO DE CHILE (1960-2004)^[1]

TO CELEBRATE OUR SAINT PATRON:
RITUALIZATION, PILGRIMAGE AND IDENTITY IN
THE GALICIAN COMMUNITY OF SANTIAGO DE
CHILE (1960-2004)

Alejandra Silva Ronc aosilva@uc.cl
University College London, Chile

Andes, vol. 30, núm. 2, 2019

Instituto de Investigaciones en Ciencias
Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 12/04/2018
Aprobación: 16/04/2019

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=12761653005](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12761653005)

Resumen: Inmersos en una búsqueda cultural y religiosa de retornar a sus raíces, la diáspora gallega de Santiago de Chile de mediados del siglo XX articuló una serie de nociones de movilidad, doble pertenencia y continuo peregrinaje como parte de su historia construida en ultramar. Esta tuvo su locus ritualizante en la fiesta anual de su santo patrono, en un proceso que apeló a la unión y proyección de toda la comunidad gallega santiaguina. Así, mediante la ritualización de la celebración a Santiago Apóstol, se instauró la misma celebración de la comunidad gallega, de su prosperidad y resiliencia en un país ajeno y a la vez cercano. Sin embargo, si bien esta instancia permitió la consolidación de la comunidad asociada a la religiosidad, hacia fines de los años '90 se produce una desafiación progresiva de esta imagen a fin de que prevalezca una figura más secularizada de ellos mismos, bajo una nueva forma de idealizar la tradición y propiciar el fortalecimiento del cuerpo social. Este artículo dará cuenta de este proceso, utilizando para ello entrevistas, publicaciones periódicas, fotografías asociadas a la devoción y material bibliográfico pertinente.

Palabras clave: Ritualización, Comunidad gallega, Santiago Apóstol, Identidad, Peregrinaje.

Abstract: Immersed in a cultural and religious quest for their roots, the mid-twentieth century Galician diaspora from Santiago de Chile developed an array of notions of mobility, dual membership and continuous pilgrimage as part of their overseas story. This story had its ritualizing locus in the annual celebration of their saint patron, in a process that required the union and group vision of the entire Galician community of Santiago. In this way, through the ritualization of St. James' celebration, the Galician community was also installing their own celebration as prosperous and resilient in a foreign yet familiar country. However, despite the fact that this event allowed the consolidation of the community associated to religiosity, by the end of the 1990s occurs a progressive disaffiliation from this image, remaining a more secularized version of themselves, under a new idealization of the tradition and ways of strengthening the social body. This article will give an account of this process, drawing from interviews, periodicals, photographs associated with the devotion and relevant bibliographic material.

Keywords: Ritualization, Galician community, St. James Apostle, Identity, Pilgrimage.

Introducción

Al abordar el proceso de reinterpretación de la tradición ^[2] por parte de la colectividad gallega en Santiago de Chile, durante el período comprendido entre 1960 y 2004, emerge como protagonista de este escenario la institucionalización del ritual a su santo patrono Santiago Apóstol. Pues lo relevante en este sentido no es sólo el ritual en sí mismo, sino también, el contexto situacional que le da un sentido particular a su ejercicio. En el caso de la comunidad gallega, su movilidad investida de rasgos peregrinos y una historia de gran riqueza cultural otorgaron un sello transversal al proceso de ritualización de la fiesta que nos permite entender la complejidad de las respuestas translocales desarrolladas por la colectividad en cuanto a sus inquietudes y afanes identitarios. De esta manera, este artículo buscará mostrar cómo el ritual de Santiago Apóstol constituyó un locus ritualizante de la expresión de la galleguidad y la consagración de la comunidad gallega, de tal manera que, al ritualizarse la celebración al santo patrono se ritualizó, a su vez, la figura misma de la comunidad gallega capitalina.

Dicho proceso de ritualización comprende tres dimensiones claves, que se interpelan mutuamente. Así, en primera instancia, veremos cómo cierto tipo de movilidad geográfica y espiritual inscribió una doble pertenencia entre los gallegos asentados en la capital, relevando aquellos lazos culturales y religiosos que permitían invocar la imagen de una comunidad peregrina. Esto, a su vez, pavimentó un camino hacia el entendimiento de la identidad gallega ^[3] como consustancial a la celebración al santo patrono, en tanto prácticas y creencias asociadas fueron reforzando la correlación entre comunidad social y comunidad religiosa, la cual retorna a sus raíces con cada festividad anual. Allí la participación de una importante cadena migratoria de un pequeño pueblo gallego permitió aún más cimentar estrechas relaciones socio-religiosas que potenciaron la figura del santo patrono como eje aglutinador. De esta manera, en último término, tras el proceso de ritualización es posible distinguir la extensión de las cualidades del santo patrono hacia la comunidad gallega, enfatizando sus cualidades triunfadoras, unificadoras y peregrinas. Esta es la imagen que los gallegos deseaban mostrar a la sociedad chilena de ese entonces. Sin embargo, al mismo tiempo que se daba esta transformación, paulatinamente el ritual, la cofradía y la religiosidad católica de la agrupación van perdiendo su eficacia tras lograr su punto cúlmine en la conformación de una *communitas*.

Así, desde la perspectiva de la ritualización esgrimida por Catherine Bell, podemos entender cómo se produjo la redefinición de la situación de la comunidad en los términos simbólicamente dominantes en el ritual ^[4]. El proceso en sí mismo tiene un valor, porque lo que buscan los gallegos es justamente esa dinámica de transformación: lograr avanzar de un status a otro, saliendo de la estigmatización o de una imagen apocada de ellos mismos. Este valor se hace eco de lo que los miembros de la comunidad consideran social y moralmente justo ^[5]: en este sentido, revertir una

posición desventajosa situada en el imaginario santiaguino y medido, también, en términos monetarios. Al ejecutar el ritual frente a una audiencia pública (que es vista como “la sociedad santiaguina” para efectos prácticos^[6]), este grupo de gallegos se apropia del poder para decidir qué es importante o valioso^[7] y es capaz de realizar (en el sentido de “hacer real”) “de manera socialmente reconocida una forma que es tanto material como simbólica”^[8]. Simultáneamente, este enfoque permite atender a “las múltiples formas encarnadas, imaginadas y metafóricas que constituyen el viaje en sí mismo”^[9] en contextos de peregrinaje, pues en este caso la liminalidad vivida por los participantes del ritual juega un rol clave en el paso de una situación a otra.

Para ello, esta investigación utilizó tanto entrevistas a miembros de la cofradía de Santiago Apóstol - la cual lideró por mucho tiempo el ritual- y su material fotográfico y escrito, como artículos y suplementos de prensa asociados a la festividad. Ya que muchos de los miembros han perecido con los años, el aporte de la prensa escrita nacional permitió articular de manera más apropiada cómo se fue generando una determinada imagen pública del gallego. En definitiva, esta metodología pretende hacer uso de todos los recursos disponibles a fin de comprender el proceso de ritualización de la fiesta a Santiago Apóstol, indagando sobre qué se celebra de la comunidad gallega cuando se celebra al santo patrono.

Movilidad y doble pertenencia en una diáspora gallega

En un esfuerzo por retornar a las raíces de sus ancestros, un grupo de inmigrantes gallegos en Santiago de Chile organizaron una cofradía para venerar a su santo patrono Santiago Apóstol a inicios de la década de 1960, la cual permaneció activa hasta fines de los años 90. Como tal, la cofradía encarnó un nexo vivo entre la capital chilena y Galicia, como una respuesta translocal a las vicisitudes de quienes se reasentaron y desarrollaron particulares respuestas religiosas y culturales ante el desarrollo de la diáspora en Chile. Así, al decir de James Clifford, estas mismas “prácticas de desplazamiento podrían emerger como constitutivas de significados culturales, en lugar de ser su simple extensión o transferencia”^[10]. Ciertos elementos resurgen y otros nuevos son adoptados y reinterpretados. De esta manera, los miembros de la diáspora gallega fueron interpelados en su calidad de inmigrantes movilizadas por una creativa doble lealtad identitaria.



Figura 1.

Ceremonia de bendición del estandarte de la cofradía en la tumba de Santiago Apóstol, en Santiago de Compostela. Año 1959.

Registros fotográficos de la familia Diéguez Blanco.

El nexa generado por la cofradía nació dado el interés particular por un culto que reestableciera los lazos con la Galicia natal y diera espacio a las inclinaciones religiosas de los fieles gallegos y cercanos a estos. Bajo esta perspectiva, la Cofradía de Santiago Apóstol en Chile nació como una representante o delegada de la Archicofradía de Santiago Apóstol establecida en Santiago de Compostela, bajo la dirección de un inmigrante gallego oriundo de dicha ciudad. Don Antonio Pérez fundó la cofradía en 1960 buscando aunar la devoción religiosa de un grupo de gallegos con sus raíces socioculturales bajo la figura mística del Apóstol Santiago y de Santiago de Compostela. Tras conseguir un estandarte de la cofradía (ver figura 1) y regresar a Chile, comenzó junto a su esposa a reclutar cófrades entre los comensales gallegos y españoles que acudían a su famoso Restaurant La Bahía en el centro capitalino y a través de las redes de parentesco. Según José Domínguez Diéguez, sucesor de Don Antonio y último presidente de la cofradía, quienes se acercaron e ingresaron a la institución eran en su mayoría descendientes de inmigrantes gallegos que arribaron en oleadas a Chile entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX^[11]. Les atraía el poder celebrar a un santo patrono en común y la oportunidad de mostrar frente a la sociedad capitalina sus bailes y costumbres. La figura tutelar de Santiago Apóstol hacía las veces de lazo toponímico cultural y religioso^[12]. Así, según muestran las fotografías de época, los iniciados primero ingresaban a la cofradía bajo la categoría de Hermano Menor mediante una celebración realizada en la Catedral de Santiago, para luego escalar hacia la imposición de la medalla de Hermano Mayor tras probar su compromiso religioso (ver figuras 2 y 3). Se estableció así un ancla simbólica para estos gallegos que cristalizó una serie de imágenes y creencias bajo prácticas religiosas comunes teñidas de nostalgia y necesidad de reencuentro entre tierras distantes.



Figura 2.
Imposición de la medalla de Hermano Menor para
ingresar a la cofradía de Santiago Apóstol. Década de 1960.
Registros fotográficos de la familia Diéguez Blanco.



Figura 3.
Medallas de Hermano Mayor (dorada) y Hermano Menor (plateada),
junto al escapulario jacobino, pertenecientes a miembros de la cofradía.
Registros patrimoniales de la familia Diéguez Blanco.

La relación de cercanía que generó la cofradía se nutrió de una particular concepción de la persona y la construcción de la identidad. Entre los documentos emitidos por la comunidad gallega en ocasión de la fiesta al apóstol se vislumbra una autopercepción de seres que aún están en tránsito y que suscriben una doble pertenencia o lealtad hacia sus raíces gallegas y chilenas. La mayoría de los artículos publicados en los suplementos de diarios dominicales dedicados a la festividad patronal

hacen hincapié en que la *morrinha* o nostalgia habría permitido al gallego arraigarse en Chile “con cariño y gratitud”, “sin desconectarse espiritualmente de su tierra Galicia” ^[13]. Esta conexión con el terruño idealizado se mantiene viva mediante los vínculos sociales establecidos con otros miembros de la colonia gallega a través de actividades como bailes, reuniones informales, eventos de la colonia y la cercanía derivada del compartir actividades cotidianas en su quehacer profesional y personal, particularmente entre aquellos pertenecientes al rubro de las molinerías y panaderías, quienes constituían una gran mayoría.

El gallego es descrito como una persona de espíritu emprendedor, resiliente, alegre, gozador de las fiestas y que no olvida sus orígenes, sino que los cultiva y homenajea ^[14]. Y aunque ser gallego no oblitera la afinidad con la cultura chilena –cuyas similitudes son constantemente realzadas desde sus costumbres hasta su geografía– el enfoque de este perfil es el de consolidar la imagen construida sobre ellos mismos al interior de la comunidad gallega y frente a la sociedad capitalina. De esta manera, la compra de un suplemento comercial en prensa adopta un perfil ideológico primordial en la promoción de los intereses del grupo en cuestión delineando dicha auto-representación positiva ^[15]. Más aún, delimita aquello que está y lo que no está en el ojo público para su discusión ^[16] y muestra simbólicamente el empuje ideológico necesario para cambiar las relaciones de poder ^[17], propiciando una nueva visión de la agrupación en el espectro social santiaguino. Así, aunque en los medios de prensa donde tienen voz se muestra la diferencia entre ambas sociedades, al mismo tiempo se busca acentuar las particularidades del gallego. En este panorama, la cofradía viene a ser una institución proclive a fomentar el lazo entre las sociedades gallega y santiaguina y a profundizar la noción de que la comunidad gallega verdaderamente transita por una “residencia en viaje” ^[18].

Ritualización: una comunidad peregrina

Los rasgos translocales anteriormente descritos caracterizaron a la colectividad gallega santiaguina de mediados del siglo XX y hasta fines de ese siglo, siendo estos articulados transversalmente en el proceso de ritualización de la comunidad gallega mediante la celebración al Apóstol Santiago. Con el tiempo, otras ideas referentes a las relaciones sociales asociadas a este proceso se institucionalizaron, influyendo en la construcción de una particular identidad gallega asociada a ciertas creencias religiosas y en la finalidad propuesta por ese mismo enfoque respecto a la comunidad y sus miembros.

En este sentido, un primer aspecto a evaluar es el impacto de la formación de lazos socio religiosos al interior de la colectividad. A medida que las actividades sociales entre sus miembros fueron incorporando una raigambre religiosa, la correlación entre el ideario de comunidad religiosa y de comunidad social se fue haciendo cada vez más evidente y explícita. Por ejemplo, en aquella época temprana de la cofradía, el Lar

Gallego recién se había conformado en 1968 tras periodos irregulares de actividad cultural y social de su antecesor el Centro Gallego, inaugurado en 1915^[19]. El enfoque estuvo puesto en acercar a los jóvenes gallegos a las expresiones musicales y culturales de la colectividad a través de agrupaciones de gaiteros, conjuntos de baile y actividades literarias de manera institucionalizada. Estos chicos realizaban presentaciones tanto en eventos de la colectividad como de la escena santiaguina en general, pero su evento estrella anual era la fiesta del santo patrono Santiago Apóstol, cuya fecha coincide con la celebración del día de Galicia (ver figura 4). La atención dispuesta a esta festividad generó una alianza entre el Lar Gallego y la Cofradía de Santiago Apóstol dado el mutuo interés encontrado, sobre todo en sus inicios al alero de la presidencia de José Domínguez en ambas entidades, si bien guardando diferentes enfoques respecto a los fines de la celebración. Mientras los representantes de bailarines y gaiteros enfatizaban su interés por la exhibición de sus tradiciones y costumbres en ámbitos públicos, miembros de la cofradía acentuaban el rol congregacional que el santo patrono tenía para la colectividad gallega^[20]. Pese a esta distinción, en la práctica, la congregación ritual representaba a una comunidad gallega unida por la expresión de su religiosidad como parte de su autoafirmación social.



Figura 4.

Feligresía gallega participando de la misa en honor al santo patrono en la Catedral de Santiago de Chile, algunos con atuendo regional tradicional. Década de 1960.

Registros fotográficos de la familia Diéguez Blanco.

Aquí llegamos a un punto importante respecto al entendimiento de la religiosidad como factor de integración social. Este elemento ya lo había resaltado Durkheim, para quien la realidad simbólica de la religión corresponde al centro gravitacional colectivo condición de la integración y permanencia del orden social. Según Durkheim, la fuerza colectiva y anónima que representa la fuerza religiosa de un grupo o clan requiere de una representación visible para la mente, el tótem, la cara manifiesta de lo sagrado^[21]. En cierto sentido podríamos pensar que el santo patrono podría ejercer un simbolismo similar, aunque ya con otras condicionantes sociohistóricas y religiosas. En estudios

contemporáneos sobre este fenómeno, el potencial de la devoción al santo patrono entre comunidades de inmigrantes es asociado a una religiosidad pragmática en atención a la necesidad de reconstruir vínculos y reordenar sus experiencias ritualmente en un nuevo mapa simbólico religioso del mundo. Odgers, tras estudiar las prácticas religiosas contemporáneas de comunidades mexicanas en EEUU, considera que “la nueva centralidad de los Santos Patronos se debe a que permiten construir vínculos entre diversos espacios locales y a que aportan una solución de continuidad entre los distintos niveles escalares –espacio íntimo, espacio multilocal, espacio transnacional”^[22]. Más aún, siguiendo la inspiración de Hervieu-Léger en su definición de la religión, Odgers asevera que “lejos de constituir un conjunto amorfo de prácticas y creencias, la veneración a los Santos Patronos [...] forma parte de un complejo “dispositivo” que permite a los creyentes construir un sentido para “las decepciones, las incertidumbres y las frustraciones de la vida cotidiana”^[23]. Aunque los casos analizados por Odgers enfatizan un tipo distinto de movilidad dadas las características actuales, es posible reconocer en común con el caso gallego el carácter aglutinador que ejerce el santo patrono en una comunidad inmigrante y la necesaria reconfiguración de su imaginario simbólico que acarrea en el proceso de integración en la sociedad de destino.

Al mismo tiempo que se produjo la formación de lazos socio-religiosos al interior de la colectividad, dicha asociación se caracterizó por la participación de miembros de cadenas migratorias, en particular de la migración chaguazosense, de tal manera que los lazos operantes en la comunidad gallega alcanzaron ribetes únicos de congregación ritual peregrina. Si bien entre los participantes de la ceremonia anual al Apóstol Santiago existieron gallegos y españoles de diversas procedencias, las cerca de 300 personas procedentes de la aldea de Chaguazoso, más sus hijos y parejas no originarias de la misma zona, otorgaron una distinción crucial al rito^[24]. Por una parte, sus miembros se encontraban unidos entre sí mediante relaciones de parentesco, compadrazgo y amistad vecinal, generando mayor unidad y sentido de comunidad, a la vez que socialmente su foco de convergencia y centro de reunión tradicional lo seguía constituyendo la parroquia local^[25]. Según Sánchez, quien investigó las particularidades de esta cadena migratoria, la realidad social de la aldea y su medio determinaron y profundizaron este tipo de relaciones y la cohesión familiar, junto con los contratos morales de obligaciones y derechos entre individuos. Más aún, “esta forma de ser y tomar la vida se manifestó tanto en su lugar de origen, como en el proceso migratorio en común que experimentaron, colaborando con ayuda mutua, información y apoyo en aquella gestión migratoria”^[26].

Según recuerda María Luisa Blanco, esposa de José Domínguez y miembro de la cofradía, los rezos mensuales que se realizaban en honor al Apóstol congregaban a sus amigos de la colectividad, muchos de ellos familiares chaguazosenses de José:

Iba mucha gente que era de allá, muy católica, que no faltaba nunca. Y en ese tiempo no había este tráfico que hay ahora. Uno iba al centro, viviendo en distintas partes donde vivíamos, casi todos tenían panaderías o negocios de panaderías, e iban una vez [...] al mes ^[27].

Además, según María Luisa, “*todo el pueblo*” de Chaguazoso terminó migrando hacia Chile en búsqueda de mejores oportunidades, quedando allí solamente “*como se dice, el alcalde y el cura*”, gracias a que sus familiares comenzaron a llamarlos y a emplearlos en sus mismos negocios, mediante lo que Sánchez (1995) denomina el “sistema de requerimiento” ^[28]. Relata que se conocían muy bien entre ellos y que compartían trabajos, amistades, parientes, prácticas religiosas católicas, grupos de baile, conjuntos de gaiteros, reuniones en el Círculo Español y otras actividades e intereses similares. De esta manera, se instauró una cierta relación simbiótica entre el ejercicio de sus relaciones sociales, familiares, laborales y religiosas siguiendo el modelo ya conocido de sus antepasados.

El aunar sus esfuerzos congregacionales en torno a la figura del santo patrono de Galicia y su fiesta les otorgó un sentido, una dirección clara hacia la cual caminar como colectividad. Los chaguazosenses constituyeron un núcleo arraigado estable al respecto, pero también hubo una amplia participación por parte de otros miembros de la colectividad gallega con los cuales compartían estrechos vínculos socioculturales. Indistintamente la celebración al apóstol sirvió como punto de reunión y plataforma mediática para dicha colectividad. Al generarse una correlación entre comunidad religiosa y social en la práctica, surgió con mayor claridad una suerte de peregrinaje motivado por el objetivo de retornar a las raíces. Esto pues dicho proceso revela un pronunciado carácter ritual iniciático engendrando un nuevo tipo de liminalidad y *communitas* ^[29].

Así, animados por este espíritu de convergencia, los celebrantes gallegos enunciaron su liminalidad en un doble sentido. Por una parte, su vida cotidiana en Chile es desplazada por su peregrinaje hacia la Catedral de Santiago y la procesión y bailes que la acompañan en la Plaza de Armas, replicando así el ritual realizado en Santiago de Compostela y sumiéndose en el espacio sagrado que le caracteriza a tal acto en pos de la divinidad encarnada. Si bien no existe un quiebre directo con su cotidianidad –pues de hecho la celebración podría verse como una exacerbación de ésta– sí se percibe una intencionalidad directa y distintiva de congregar para sacralizar el caminar de la colectividad gallega. Se distingue que en el retorno a la mundanidad hay un verdadero “paso adelante espiritual” ^[30]. Esto es realizado a través de la bendición impartida por el Cardenal de Santiago a esta agrupación, quien como parte de sus obligaciones debe celebrar una misa para el patrono de la capital chilena; la posterior procesión dentro y fuera del templo en que la imagen de Santiago Apóstol peregrino es sacada en andas por la Plaza de Armas hasta llegar a la escultura de Pedro de Valdivia frente a la Municipalidad de Santiago, donde se le rinde homenaje a este último también y se alude a la participación de autoridades chilenas y españolas; los bailes y agrupaciones de gaiteros que recrean las tradiciones ancestrales

y las declaraciones de sus dirigentes a los medios de prensa respecto de la intención de tales actos, según lo visto con anterioridad.

Por eso, al mismo tiempo, ellos se unen en espíritu a una cadena de celebrantes que les antecedieron, en un imaginario que concibe el legado de la tradición como un *continuum* de trascendencia. Este sentimiento se ve exacerbado dado el extendido periodo de liminalidad que han forjado sus historias de migración y de calidad de colonia de ultramar, lo que llevaría al desarrollo de un sentimiento trascendente de cohesión social, al estilo turneriano. Al ser un evento marcado por recurrencia calendárica, otorga, según Catherine Bell, “definiciones socialmente significativas al paso del tiempo, creando ciclos de días, meses y años en constante renovación”^[31]. La *morrinha* o nostalgia a la que algunos gallegos aludían en la prensa es entonces sublimada por la visión de una diáspora viajera que retorna anualmente al centro creador. Más aún, quizá para muchos esta peregrinación guarde cercanía con lo que Agnew identificó entre los asiduos peregrinos con destino a Lourdes, quienes veían a esta ciudad santuario como “un hogar fuera del hogar”, de tal manera que este lugar se ha vuelto íntimamente familiar, seguro y sagrado a lo largo de varias peregrinaciones^[32]. Es este estado existencial del “hacer hogar” el corolario de las celebraciones al Apóstol Santiago: cada celebración se vuelve entonces un acto constitutivo y constituidor de la comunidad.

Ritualización: la galleguidad como consustancial a la celebración al santo patrono

Para poder llevar a cabo un enraizamiento de la festividad del Apóstol era necesario, además, que los descendientes gallegos se involucraran con su propia historia a tal punto que la expresión de la galleguidad estuviese en juego allí. Este es un aspecto muy relevante en la ritualización de la ceremonia, pues el llamado de las raíces que los convoca encuentra su eje articulador en la festividad y en la figura del Apóstol Santiago gracias a los esfuerzos mancomunados de miembros de la Cofradía de Santiago Apóstol y el Lar Gallego.

Ya hemos visto cómo los jóvenes que ingresaban al Lar Gallego desde fines de los años 60 recibían una educación musical y artística encaminada a un punto cúlmine celebratorio de la colectividad de raigambre religiosa y sociocultural. Pero además de ello, intencionadamente se fue gestando la idea entre algunos miembros y amigos de la colectividad gallega de que el gallego debía honrar sus tradiciones según sus antecesores lo hicieron, replicando organizaciones e ideales, e institucionalizándolos. Fue así como nació la cofradía en Santiago (que brevemente tuvo filiales en San Felipe y Valparaíso) para celebrar al santo patrono y el Lar Gallego para dar cabida formal y protagonismo a las relaciones sociales de los gallegos. Además se consagraron las Semanas de la Galleguidad o “fiestas compostelanas” previas a la celebración dominical del Apóstol en julio, que buscaban emular aquellas realizadas en Santiago de Compostela donde originalmente solían durar entre una semana y un mes, con romerías, procesiones y bailes típicos; en la capital chilena, en cambio,

la colonia gallega fue paulatinamente dándoles cabida durante la semana previa a la fiesta mayor y hasta un mes completo con la realización de campeonatos de tute y fútbol, charlas culturales y fiestas infantiles. Este punto enfatizaba en 1979 el secretario general del Lar Gallego, Ventura Varela García, aludiendo a que dichas fiestas eran tradicionales de Galicia y que “nosotros las recordamos de acuerdo a esa tradición. Allá hay grandes fiestas cada año”^[33]. Por otra parte, la celebración dominguera al apóstol no correspondía solamente a la misa y procesión en la Plaza de Armas, sino que también incluía el tradicional Xantar gallego o almuerzo típico en la sede del Círculo Español y posteriormente de la Unión Española, seguido de una visita al Hogar Español^[34]. Todos estos eventos y actividades ayudaron a institucionalizar el rescate de la tradición que, si bien pervivía de manera desorganizada e informal entre muchos de sus miembros, adoptó formalidad en un proceso activo y consciente^[35].

Al igual que en los casos anteriores, la fiesta al santo patrono no existía entre los gallegos capitalinos de fines del s. XIX e inicios del s. XX, pero durante el proceso de tradicionalización se formó la idea de que era necesario hacer un acto público al santo y hacia Galicia misma. En este sentido, podemos entender la tradicionalización como “el intento por hacer que cierto grupo de actividades aparezcan como idénticas o completamente consistentes con anteriores precedentes culturales”^[36]. Así este proceso se vuelve una “poderosa herramienta de legitimación”, mediante la repetición o adaptación de antiguas actividades en o para nuevos contextos situacionales^[37]. La fiesta en honor a Santiago Apóstol y las actividades culturales realizadas en torno a esta reflejan un afán tradicionalizante por parte de la dirigencia inicial de la cofradía de Santiago Apóstol y el Lar Gallego, y posteriormente de sus sucesores, cuyos postulados son aprehendidos por el resto de la comunidad como parte de una “maestría ritual”^[38] adquirida en la práctica. En este proceso, Santiago Apóstol se convirtió en una figura simbólica convergente para la colectividad gallega y las características de su celebración incluso dan pie a que consideremos la vivencia de rasgos étnicos al igual que metafísicos entre los miembros de la congregación, según veremos a continuación.

Pese a que no hay mayores referentes previos a los años 60, sí sabemos a través de José Domínguez y María Luisa Blanco que antes de la formación de la cofradía no se celebraba a Santiago Apóstol. El culto vino a ser instaurado recién gracias a la iniciativa de Don Antonio Pérez y tuvo su correlato sociocultural a través del Lar Gallego, dirigido, en sus inicios por José Domínguez y más adelante por otros dirigentes como César Cifuentes y José Boulzon. Probablemente dado el arraigo que tuvo la correlación entre comunidad religiosa y comunidad social entre los miembros de la colectividad gallega, en especial entre los inmigrantes chaguazosenses, se facilitó la introducción de esta celebración, la cual incluso fortaleció estos lazos. Así, esta relación entre un espacio sagrado y un espacio profano en relación funcional se muestra como fundamental. Aquí es importante notar que las generaciones gallegas al menos hasta los años 70 profesaban mayormente una cercanía cultural muy importante

con la religiosidad católica, según atestiguaron José y María Luisa. El punto entonces es: ¿por qué la figura de Santiago Apóstol?

En primer lugar, su carácter de patrono de Galicia, las Españas y Santiago de Chile lo hace acreedor de cierto misticismo y cercanía en su papel de viajero y lazo entre distintos mundos. Conocido como Santiago el Mayor, uno de los doce apóstoles de Jesús de Nazaret, se cree que éste habría evangelizado las Españas hacia el final de sus días y ya desde el siglo IX datan las primeras peregrinaciones a su sepulcro en Santiago de Compostela. Los españoles se aferraron a su figura en especial durante la expulsión de los moros en el siglo XV y la ensalzaron como líder en la batalla contra el mal llevando las riendas de su corcel blanco. Fue el símbolo también de la conquista de América y por ello muchas ciudades del continente deben su nombre a este santo, incluida Santiago de Chile. De hecho, aunque la colectividad gallega no se haya referido a esto en sus escritos –probablemente por desconocimiento–, la capital chilena tuvo una cofradía en honor al santo durante la colonia, pero dados sus lazos con la Corona Española su paulatina decadencia tras la Independencia a inicios del s. XIX no fue sorpresiva.^[39] Con estos antecedentes, es entendible el lazo vivo que Santiago Apóstol pueda haber representado para la colonia gallega de ultramar: una figura peregrina cargada de historia (y triunfadora, según veremos más adelante) al igual que ellos.



Figura 5.

Procesión en andas con la figura de Santiago Peregrino de la Catedral de Santiago de Chile. Década de 1960.

Registros fotográficos de la familia Diéguez Blanco.

Así, según sugieren las fuentes, la imagen de Santiago Peregrino (y no la de Santiago Matamoros o Mataindios) habría sido la que cobró fuerza entre los gallegos que iniciaron la festividad^[40]. Aunque en su momento llevaron en procesión una escultura de Santiago a caballo o se hicieron referencias escritas a la belicosidad asociada a su figura, el énfasis siempre estuvo puesto en la simbología jacobea como peregrino evangelizador^[41]. Como muestra la figura 5, fue la imagen de Santiago Peregrino la que prevaleció durante la festividad anual en la Catedral desde la década

de los 60. Durante las procesiones, el presidente de la cofradía portaba un bastón del cual colgaba la calabaza asociada al apóstol, típica de un peregrino de la Antigüedad. Los cófrades llevaban en su pecho las medallas de hermano mayor o menor, que mostraban al Apóstol sentado y con su simbología asociada, al igual que los escapularios pintados a mano con la concha jacobea y la cruz roja del apóstol. Los rezos, a su vez, destacaban el poder evangelizador del “hijo del trueno” –llamado así por su carácter intempestivo–, con una connotación de triunfo más que de violencia. Incluso, aunque María Luisa y José asocian rápidamente al santo la consigna “Santiago, ¡ahí a ellos!”, aclaran luego que les molesta cualquier asociación violenta, buscando mayor cercanía con la historicidad y afán de triunfo religioso que empodera a su figura^[42]. En los escritos emitidos por el Lar Gallego en la prensa nacional e interna, la imagen de Santiago Apóstol convoca por su pasado, por la tradición religiosa regional y por los vínculos que es capaz de generar entre mundos. Es, en definitiva, una figura cuyo simbolismo puede tener variantes muy distintas entre los mismos gallegos pero que siempre tiende a realzar las cualidades de unión, triunfo y legado cultural.



Figura 6.

José Domínguez Diéguez, presidente de la cofradía de Santiago Apóstol, presidiendo la procesión de estandartes regionales en homenaje a Santiago Apóstol. Década de 1970.

Registros fotográficos de la familia Diéguez Blanco

Celebrar al apóstol es, entonces, una forma de darle vida a dichas referencias y apropiárselas por asociación. El ritual constituye una forma de homenajearlo a él y a la Madre Patria, y en el proceso inscribir en sus participantes de manera práctica las características consideradas como

propiamente gallegas. Bell, siguiendo el concepto de “maestría práctica” de Bourdieu, considera que los esquemas de ritualización pueden ser dominados en la práctica “como un conocimiento encarnado, como el sentido del ritual visto en su ejercicio”^[43]. La performance pública anual y su preparación mensual son instancias valiosas para abordar de manera kinésica la construcción de esta maestría ritual, pues son estas habilidades móviles las que ayudan a cimentar una noción corpórea de la galleguidad. A su vez, paralelamente existen discursos que nutren y dan sentido a esa particular forma de ritualización. De partida, la idea de que los gallegos son “fiesteros y alegres” responde más a un enunciado con fines de ratificar una modalidad hacia un otro externo, como es el público de la prensa santiaguina; pero entre los mismos gallegos, esta idea es aprehendida con el constante practicar de sus bailes y melodías en función de una celebración religiosa particular o reuniones informales entre ellos. La forma en que aprenden a tocar un instrumento, a vestir una determinada prenda, a mover los pies durante una “jota” o qué gestos hay que mostrar al compañero de baile es decidor en este sentido. Sus presentaciones son vistas por la prensa como “coloridas” y con “gracia”, caracterizadas por la “alegría” y el “menudeo” de sus bailes^[44]. El espacio utilizado en la Plaza de Armas para homenajear a Pedro de Valdivia también es decidor, y lo trataremos más adelante.

En conjunto, estas modalidades performáticas dan vida de manera implícita a una particular forma de ser gallego o de mostrarse como gallego, utilizando a la celebración como un centro para recrear una suerte de adscripción a la galleguidad. Esto pues, en palabras de Briones:

Los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido^[45].

Se produce un cultivo de la memoria colectiva que permite el estrechamiento de relaciones de pertenencia, articulada anualmente en ocasión de la festividad al santo patrono. Allí ese pasado primordial colectivo reemerge y se actualiza entre los miembros que lo comparten^[46]. La idea de “volver a las raíces” como un “hacer hogar” es solo el inicio de una cadena de asociaciones sobre su identidad que se inculcan y adquieren en la práctica a través de la celebración a Santiago Apóstol y que se potencian con el discurso de los medios.

Más aún, al ser estas características que se publicitan como propias de los gallegos y que en la práctica son vivenciadas, podemos preguntarnos si además existe una marca metafísica en el deseo de celebrar a San Santiago y si la hay, hasta qué punto podríamos hablar de alguna. Según Schilbrack, realizar la distinción entre marcas contingentes y marcas necesarias permite vislumbrar los rituales como un proceso a través del cual la religión le da corporeidad a sus enseñanzas más abstractas, otorgando facticidad a la ideología. Para éste, lo contingente correspondería a aquellas características que pueden tener una alternativa, como lo femenino en contraposición a lo masculino, ser católico en vez de

musulmán, etc.; y que también puede referir a una identidad o lugar social. Lo necesario, en cambio, remite a aquello que una persona no puede no poseer o exhibir como parte de su humanidad y que por tanto no admite alternativas. Por ello, aunque ciertas características puedan aparecer como necesarias a la condición humana y por tanto previas a ser inscritas:

Los rituales no se presentan a sí mismos como haciendo que las personas sean de X manera ni preparándolas para que se conviertan en X, sino que se presentarán a sí mismos como preparándolas para que “se den cuenta” o “reconozcan” que son de X manera. [...] El objetivo es que los participantes rituales perciban verdades metafísicas “en la carne” [47].

Al analizar la fiesta al santo patrono podemos ver cómo se forja una asociación entre la galleguidad y la expresión religiosa que busca ir más allá de un lazo ancestral para mostrarse como formativo en el caminar sacralizado de sus adeptos. Ya cuando la fiesta llevaba al menos una década, para los pequeños o jóvenes descendientes de gallegos bailar, desfilan o tocar un instrumento en la festividad correspondía efectivamente a un rito de paso o “bautizo”, como lo denominaron en la prensa nacional [48]. Su participación correspondía en la práctica a la demostración pública de su galleguidad. Al menos dos generaciones de gallegos se involucraron en el ritual anual y se sintieron interpelados por una doble pertenencia. Sutilmente, entonces, la expresión de la identidad gallega fue asociada a una determinada religiosidad popular.



Figura 7.

Bailarines gallegos en la Plaza de Armas celebrando frente a la estatua de Pedro de Valdivia.

Diario Tercera de la Hora [49]

Pero más aún, surge como idea clave la noción de que la persona que es devota siempre encuentra un lugar en el mundo pues lleva consigo la bendición divina que sacraliza el lugar en que se encuentra y echa raíces; el gallego “de verdad”, tradicional, cuenta con esa bendición sacralizante. Al retomar las alianzas simbólicas con la figura de Santiago Peregrino, al hacer visible en la congregación ritual a una comunidad religiosa y social, y al recibir la bendición del arzobispo de Santiago y la venia de las autoridades asistentes, se introduce (o más bien, consolida, según el imaginario de sus antepasados) una manera de entender el recorrido de sus vidas afecta a la anuencia de lo sagrado. Esto correspondería a una verdad metafísica pues trasciende una marca contingente potencialmente renunciante, como lo es ser alegre y fiestero o emprendedor y resiliente. En última instancia, se subentendía que al establecer la identidad gallega estrechos lazos religiosos, su peregrinaje tenía un sentido más profundo que una mera migración geográfica. Sin embargo, esta marca metafísica no logra ser definitiva, por cuanto la definición de galleguidad fue siempre un terreno en discusión y que luego giró en un nuevo sentido: moderno y acorde a su nueva realidad.

Ritualización: la imagen del gallego en la sociedad chilena

Ya hemos visto cómo la figura del gallego recoge un legado cultural que trasciende los límites geográficos y se erige como puente entre mundos, de manera similar a como lo hace el Apóstol Santiago. Sin embargo, la ritualización de la festividad al santo patrono hace énfasis también en la cualidad triunfadora de Santiago y, por extensión, de quienes lo imitan y rinden homenaje. Este es un aspecto muy relevante, pues recoge las expectativas de las generaciones de gallegos implicadas en la celebración de poder mostrar una mejor imagen frente a la sociedad capitalina que la que existía en ese entonces.

Aquí se produce una doble dinámica: por un lado, mientras surge una figura empoderada del gallego o la comunidad gallega en términos económicos y socioculturales a raíz de la ritualización de la fiesta al santo patrono, por otra parte, se gesta paulatinamente la decadencia del ritual y sus significados asociados a la cofradía y la religiosidad católica. Tanto en los medios de prensa como en la performance anual de la celebración, los gallegos buscaron demostrar cómo ellos constituían un aporte cultural y económico a la sociedad. A su vez, en varias de esas situaciones, se trató de desmentir mitos o verdades a medias sobre ellos para lograr resituarse en el espectro social santiaguino^[50]. Así, por ejemplo, en varios de los suplementos especiales emitidos por la colectividad gallega se dedicaron secciones que loaban la arquitectura, literatura y arte gallegos buscando relevar la originalidad y también los puntos en común con la cultura chilena. Pero, a su vez, en la prensa no redactada por gallegos, en varias ocasiones se defendieron o aclararon ciertos puntos que denostaban la imagen de la colectividad, por ejemplo, a través de los famosos “chistes de gallegos”, que reforzaban un estereotipo de personas lentas para entender o incluso tontas. Según defendió en ese entonces Edmundo Moure, los chistes serían parte de un conflicto con los italianos que habrían migrado a Argentina, quienes buscaban desprestigiar a los gallegos, de naturaleza proclive a confiar en otros y de buen humor^[51]. José Domínguez, también, recuerda que la imagen del gallego en la época de sus padres no era tan bien recibida y que muchas veces los estafaron por ser muy crédulos. A su vez, en otro artículo de un suplemento de 1987 titulado “Espíritu del gallego los hace triunfar donde quiera que se radiquen”, se resaltaba el tesón y afán emprendedor de los gallegos como una cualidad innata para explicar la prosperidad y bienestar que en general tenía la colonia gallega en Chile, además de enfatizar su “alma de peregrino” en busca de nuevos horizontes, pero siempre volviendo nostálgico a visitar el terruño familiar^[52]. En otros apartados de prensa y también en la celebración misma al apóstol, la colectividad resaltó a la figura de Pedro de Valdivia como ícono cultural emblemático. Los bailarines y músicos gallegos no escogían cualquier sitio para hacer su presentación, sino que, además de utilizar un lugar de la emblemática plaza capitalina frente a la Municipalidad de Santiago, lo hacían frente al conquistador español Pedro de Valdivia a los pies de su estatua para homenajearlo, como lo muestra la figura 7. Esta era una instancia de autoafirmación muy potente:

por una parte, mostraban visualmente el lazo que los unía con su legado cultural y religioso, utilizando un emblema que la misma colonia hispana donó en 1960 y que fue reinstalada desde el cerro Santa Lucía hasta la icónica Plaza de Armas^[53]; por otro lado, rememoraban el lazo originario que unía a la ciudad y a Chile con España, con la venia de una serie de autoridades capitalinas como el alcalde de Santiago, el arzobispo de Santiago y el embajador español.

Todo esto puede ser percibido como un sello de aprobación de la manera en que estos gallegos se muestran como individuos y como colectividad: pujantes, emprendedores, alegres y religiosos. Pero esto, a su vez, forma parte del proceso de reflexividad de los grupos sociales al pensar sobre sí mismos y de recrearse en el imaginario colectivo. Es así como la ritualización generó cambios en los modos de interacción social. Para esto, debemos entender, siguiendo a Bell, que la finalidad de la ritualización es “la rectificación de una problemática”^[54] sin necesariamente ver o mostrar cómo va alterando las circunstancias que la generaron o a las cuales responde. En este proceso, busca encontrar una forma que haga sentido con las más importantes esferas de la experiencia: el cuerpo, la comunidad y el cosmos^[55]. De esta manera, el trasfondo de la celebración al apóstol no está solamente en el retorno a las raíces desde una perspectiva religiosa, sino también en la búsqueda de un cambio de status o posición en el espectro social que les permitiera valorarse y mostrarse públicamente de una forma mejorada. En el Chile de esa época, una afiliación católica de ese calibre también implicaba un ascenso en términos de poder sociopolítico. Estos inmigrantes fueron progresivamente cambiando su lugar en el país, desde ámbitos socioeconómicos más bajos y cierto desprecio hacia su forma de ser, hacia posiciones más aventajadas en la industria y de mediano éxito socioeconómico. La fiesta anual se constituyó como un punto de reunión y de demostración de su colectividad que los celebró incluso en los medios nacionales y en sitios públicos y privados de importancia sociopolítica e histórica (la Catedral de Santiago, la Plaza de Armas, la Municipalidad de Santiago). Fue, también, una iniciativa sobre la que gravitaron varios elementos de la colectividad ya mencionados y que ayudaron a consagrarla como tal. Si en un inicio la fiesta a Santiago Apóstol fue principalmente una respuesta translocal de cuño religioso a la búsqueda por retornar a la patria y articular tanto esta movilidad como una doble lealtad identitaria, esta problemática se situó dentro del marco de renovar a la comunidad gallega misma, de otorgarse ellos mismos una unidad, historia y proyección que antes estaba tenuemente delineada. Ahora, bajo esta nueva perspectiva y con la entrada de una progresiva secularización rastreable por lo menos a partir de los años 80, el ritual va perdiendo paulatinamente su fuerza sacralizante y la noción de peregrinaje adopta nuevas significaciones culturales más seculares.

Ya a partir de fines de los años ‘90 e inicios del siglo XXI las significaciones del ritual asociadas a la cofradía de Santiago Apóstol y a cierta generación de gallegos pierden su sentido original, pero sí permiten la emergencia de una comunidad gallega más consolidada y con su propia dirección, acorde a esta renovada imagen del gallego. En este sentido,

ya no es relevante que los gallegos sean ensalzados de alguna manera al asociar la evangelización de América bajo el signo de su santo patrono, por ejemplo, ni que se realice una misa en ocasión de la festividad, sino que un almuerzo de la comunidad gallega en el Estadio Español es suficientemente significativo para celebrar el día de Galicia. Como expresó José Domínguez:

Ahora [los miembros de] la colectividad gallega parece que pisan la Iglesia y le sale la corriente. No van a la misa del Apóstol. [...] Era el Lar Gallego que llegó a una conclusión tan... como que no pescan, parece que por la cuestión católica no comulgan[...]. Entonces me dejaron solo al final. [56]

Por eso, en paralelo, la cofradía fue perdiendo su protagonismo y dejó de estar activa hacia los años 2000 a medida que los miembros originales fueron pereciendo. Más aún, el simbolismo asociado a la figura del Apóstol Santiago se volcó principalmente a una visión secularizada de la cultura gallega dejando atrás su rol más religioso, con su expresión más común en la realización del Camino de Santiago^[57]. Y aunque la colectividad en sí misma no se aferre a esta religiosidad o que muchos de sus miembros no compartan las mismas creencias religiosas, varios gallegos aún participan de esta inquietud religiosa asociada a celebrar al santo patrono en una búsqueda personal espiritual a través de la tradición.

Vemos, entonces, cómo se produce un giro de lo sagrado a lo profano: de un énfasis en el día del santo patrono al día de Galicia, de la procesión por la Plaza de Armas con la imagen de Santiago Apóstol a un banquete ceremonial, de una autoafirmación social mediada por la religión a una asociada a rasgos étnicos secularizados. La colectividad gallega eventualmente opta por otorgar un nuevo valor a la celebración de la festividad de Santiago Apóstol, generándose un deslizamiento simbólico de la religiosidad a la comunidad. En ese sentido, Graebneros recuerda que “es el valor [...] el que permite la existencia de los universos. Ya sea que alguien *crea* en la realidad de estos universos es usualmente irrelevante”^[58]. Es el proceso de ritualización el que finalmente crea una nueva realidad, un nuevo universo simbólico, en donde el valor está puesto en la comunidad gallega, fortalecida, pujante y auspiciosa, y no en la religiosidad del grupo. De aquello, sin embargo, quedó instalada la mística del viaje al centro (Santiago de Compostela) y la impronta de algunas hermandades que algunos gallegos y amigos siguen queriendo rescatar.

Conclusión

Mediante la ritualización de la fiesta al apóstol Santiago realizada por la colectividad gallega capitalina, se produjo una redefinición de la situación de la comunidad en términos simbólicamente dominantes en el ritual. Bajo la mirada de tres dimensiones, pudimos visualizar cómo los estrechos lazos socio-religiosos cimentaron una perspectiva comunitaria de peregrinaje gracias al proceso de ritualización, en donde la tradicionalización ligada a la imagen de Santiago Apóstol permitió la asociación y apropiación de ciertas cualidades de unión, triunfo y

legado cultural que este convocaba por parte de la comunidad gallega. Sin embargo, a pesar de que el ritual buscaba inscribir en sus participantes una cierta sacralización de su caminar, donde la noción de “volver a las raíces” implicaba la anuencia de lo sagrado en la base del proceso de “hacer hogar”, esta dinámica no fue resolutoria. En efecto, una vez que la comunidad gallega logró consolidarse y proyectarse, la fiesta y la figura de Santiago Apóstol adoptaron un cariz más secular de cuño cultural, pues la galleguidad simplemente ya no estaba encarnada en esos elementos. De esta manera, la ritualización implicó profundos cambios en los modos de interacción social de la colectividad, pero a tal punto que la dirección dada por el sentido original del ritual no fue determinante, sino solamente una brújula efímera, una herramienta en manos de sus participantes, sujeta a los vaivenes de las inquietudes y creencias de sus adeptos: de un nuevo escenario simbólico.

Notas

[1]El presente artículo es resultado de los proyectos Fondecyt N°1141032: “Memoria, ritualidad e iconografía de Santiago Apóstol en Chile”, y Fondap N° 15110006: “Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas”.

[2]Existen muchas definiciones o ‘tradiciones’ de uso del concepto de tradición, como diría Noyes (2009), que revelan la complejidad de este término. Para Noyes (2009), la tradición ha sido abordada como una transacción comunicativa (asociada a su transmisión o difusión), como una ideología temporal (incluyendo la influyente noción de “invención de la tradición” propuesta por Hobsbawm y Ranger (1983), que sin embargo se debate en una estrecha oposición entre tradiciones inventadas y auténticas para abordar expresiones nacionalistas), y, finalmente, como propiedad comunal (asociado al concepto de identidad cultural). En este sentido, siguiendo las premisas de Pascal Boyer (1990), aquí entiendo por ‘tradicional’ a la repetición de un cierto tipo de interacciones sociales de la colectividad gallega santiaguina que tienen importancia psicológica para este grupo y en donde importantes verdades son comunicadas. Al mismo tiempo, me refiero al término ‘tradición’ desde la perspectiva de los gallegos a quienes entrevisté y a los que redactaron sus escritos en suplementos de periódicos, en donde hacen hincapié en ciertos elementos y valores que ellos consideran como ‘tradicionales’. De esta manera, busco explicitar de dónde proviene la construcción de una cierta noción de tradición, y diferenciar entre las dos acepciones anteriormente descritas que utilizaré en este artículo, es decir, entre la interacción considerada como ‘tradicional’ debido a que las personas repiten una serie de acciones y expresiones, y las teorías que provienen de anteriores generaciones consideradas como ‘tradicionales’. Noyes, Dorothy, “Tradition: Three traditions”, en *Journal of Folklore Research*, Vol. 46 (3), Bloomington, 2009, pp. 233-268 y Boyer, Pascal, *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge University Press, Melbourne, 1990. Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (editores), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

[3]Pese a que este trabajo no intenta ahondar en la problemática respecto a la noción de “identidad”, la cual puede ser revisada con mayor profundidad en otros trabajos (Briones 2007, Avanza y Laferté 2017), sí es relevante secundar el uso que aquí hago de esta palabra. Este concepto ha sido motivo de intensos debates en las ciencias sociales, cuyos más recientes críticos han procurado o bien eliminarlo del análisis académico o bien desesencializar sus prácticas de significación y evitar el “constructivismo cliché” denunciado por Brubaker y Cooper (2001). En esta búsqueda por una nomenclatura “más apropiada”, que permita dilucidar con mayor claridad procesos, causaciones, sentidos de pertenencia y otras dimensiones afines, algunos autores han propuesto

nuevas denominaciones. En particular, Brubaker y Cooper (2001) apuestan por nociones como “identificación”, “autocomprensión” y “conexionismo” para relevar al término “identidad”, algo de lo que Avanza y Laferté (2017) se hacen eco, al abogar por el uso de “identificación” en un esfuerzo por abandonar las connotaciones reificantes de la identidad, enfatizando su calidad de proceso incierto. Sin embargo, desde otra perspectiva, Briones (2007) rescata este concepto considerando que desde sus inicios ha sido problemático y que los actuales lenguajes teóricos deben primero dejar que la performatividad de las etnografías suscite puntos de entrada para su explicación, sin miedos a esencializar, puesto que ello podría obliterar los efectos de larga duración del proceso de sedimentación propio de la “performatividad cultural” (Yúdice 2002), del poder instituyente que finalmente implica la palabra en las sociedades y agrupaciones. En este sentido, y en concordancia con la postura de Briones, la noción de “identidad” será utilizada en adelante atendiendo a dicha performatividad y al carácter polivalente con la cual será abordada, recurriendo a la trayectoria de las prácticas de significación que interpelan simultáneamente agencia y materialidad. Briones, Claudia (2007), “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa*, pp. 55-83, Yúdice, George (2002), *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa Editorial, Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick (2001), “Más allá de “identidad””, *Apuntes de Investigación del CECYP*, pp. 30-67, Avanza, Martina y Laferté, Gilles (2017), “¿Trascender la “construcción de identidades”? Identificación, imagen social, pertenencia”, *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (1), pp. 187-212.

[4]Bell, Catherine (2009), *Ritual theory, ritual practice*, Londres, Oxford University Press.

[5]Kluckhohn, Clyde (1958), “The Scientific Study of Values and Contemporary Civilization”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 102(5), pp. 469-476.

[6]Aquí es importante notar que la ‘sociedad santiaguina’ a la cual me refiero tiene un doble sentido. Para Graeber (2001), todo proceso de creación del valor requiere de la comparación y necesita de una audiencia para su despliegue, la cual puede ser real (las relaciones sociales directas, por ejemplo) o imaginada. De acuerdo al material etnográfico, el término sociedad santiaguina aquí alude a tanto a los santiaguinos de la época que se relacionaban directa y cotidianamente con este grupo de gallegos (clientes, vecinos, amigos, etc.) pertenecientes sobre todo a la pujante clase media y con el tiempo ciertos miembros de la plutocracia (Sánchez 1995), como a esa “comunidad imaginada” (Anderson 2006) de miembros de una ciudad que comparten lugares, valores e ideología y que se concreta como público espectador durante la festividad de Santiago Apóstol y como receptora de sus escritos en medios de prensa. Esta última acepción es en muchos sentidos lo que Graeber (2001) concibe como una totalidad imaginada con fines comparativos dentro de un sistema de significados y políticas. Graeber, David (2001), *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, New York, Palgrave. Sánchez, María de las Nieves (1995), *Chaguazoso. Una aldea gallega de ultramar, Santiago de Chile*, Ediciones Nueva Galicia. Anderson, Benedict (2006), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

[7]Elyachar, Julia (2005), *Markets of Dispossession*, Durham, Duke University Press.

[8]Graeber, David (2013), “It is value that brings universes into being”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 3 (2), p. 225.

[9]Coleman, Simon & Eade, John (2004), “Introduction: Reframing Pilgrimage”, en Coleman, Simon y Eade, John (editores), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, Londres, Routledge, p.3.

[10]Clifford, James (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, p. 13.

- [11]Entrevista José Domínguez Diéguez. Realizada en el marco del proyecto Fondecyt N°1141032: “Memoria, ritualidad e iconografía de Santiago Apóstol en Chile”, durante los meses de mayo de 2015 y enero de 2016, dirigido por Olaya Sanfuentes.
- [12]Biblioteca Nacional de Chile (En adelante BNC), Sección Periódicos y Microformatos, Suplemento Comercial Las Últimas Noticias, 25/07/1981, p. 7. Biblioteca Nacional de Chile, Sección Periódicos y Microformatos, Ediciones Especiales El Mercurio, 25/07/1987, p. 3.
- [13]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Suplemento Comercial Las Últimas Noticias, 25/07/1981, p. 3
- [14]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Suplemento Comercial Las Últimas Noticias, 25/07/1981, p. 5.
- [15]Van Dijck, Teun A (1996), “Opiniones e ideologías en la prensa”, Voces y culturas, Vol. 10 (2), pp. 9-50.
- [16]Gouldner, Alvin (1978), La dialéctica de la ideología y la tecnología: los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología, España, Alianza Editorial.
- [17]Thompson, John Brookshire (1993), Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- [18]Clifford, James (1999), Itinerarios transculturales, Barcelona, Gedisa, p. 12.
- [19]El nexo entre la cofradía de Santiago Apóstol y el Centro Gallego -y posteriormente el Lar Gallego- fue desde sus inicios de gran cercanía, pues el fundador de la cofradía Antonio Pérez gestionó durante muchos años de manera informal el Centro Gallego y tras su deceso José Domínguez asumió la presidencia tanto de la cofradía como del Lar Gallego. Entrevista José Domínguez Diéguez. Realizada en el marco del proyecto Fondecyt N°1141032: <>, durante los meses de mayo de 2015 y enero de 2016, dirigido por Olaya Sanfuentes.
- [20]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Ediciones Especiales El Mercurio, 25/07/1987, p. 2. Biblioteca Nacional de Chile, Sección Periódicos y Microformatos, Diario Tercera de la Hora, 25/07/1983, s/n. BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Edición Especial La Tercera, 23/07/1988, p. 2.
- [21]Durkheim, Émile (1982), Las formas elementales de la vida religiosa, Madrid, Akal.
- [22]Odgers, Olga (2008), “Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/ Estados Unidos”, Migraciones Internacionales, Vol. 4 (3), p.5.
- [23]Odgers, Olga, 2008, Ob. Cit., p. 7.
- [24]Según relata Sánchez (1995), cerca de 300 pobladores, labradores y aldeanos inexpertos y sin educación llegaron a Chile, una cifra correspondiente a más de la mitad de la población de Chaguazoso de ese entonces. Posteriormente, estos inmigrantes lograron cimentar empresas con significativa presencia en la economía y sociedad chilena del siglo XX, dando un vuelco a su precaria situación inicial. Sánchez, María de las Nieves, 1995, Ob. Cit., pp. 64-66.
- [25]Sánchez (1995) recalca que tradicionalmente las festividades religiosas congregaban a gente de la aldea y de poblados aledaños, fomentando el intercambio entre los jóvenes y dando origen a muchos de los matrimonios que fueron parte de esta cadena migratoria. Sánchez, María de las Nieves, 1995, Ob. Cit., pp.42-47.
- [26]Sánchez, María de las Nieves, 1995, Ob. Cit., p. 47.

[27]Entrevista María Luisa Blanco. Realizada en el marco del proyecto Fondecyt N°1141032: "Memoria, ritualidad e iconografía de Santiago Apóstol en Chile", durante los meses de mayo de 2015 y enero de 2016, dirigido por Olaya Sanfuentes.

[28]Sánchez, María de las Nieves, 1995, Ob. Cit., pp. 56-61.

[29]Turner, Victor, (2009), "El centro está afuera: la jornada del peregrino", Maguaré, Vol. 23, pp. 15-64.

[30]Turner, Victor and Turner, Edith (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, p. 15.

[31]Bell, Catherine, 2009, Ob. Cit., p. 102.

[32]Agnew, Michael (2015), "Spiritually, I'm always in Lourdes": perceptions of home and away among serial pilgrims", *Studies in Religion*, Vol. 44 (4), pp. 516-535.

[33]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, *Diario El Mercurio*, 30/07/1979, s/n.

[34]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, *Diario La Tercera*, 28/07/1986, s/n.

[35]En general, en la colonia hispana hubo desde sus iniciales oleadas migratorias una intención de constituir organizaciones que les permitieran expresarse culturalmente en las diversas esferas de la vida humana, las cuales se encuentran muy bien documentadas (Norambuena 1994, Estrada 1994). En el caso de la colonia gallega, sin embargo, su afán institucionalizador se vio frenado por la falta de continuidad o sistematización de sus propuestas, como lo fue el caso de la creación del Centro Gallego en 1915 sin un directorio estable. Norambuena, Carmen (1994), "Presencia Española en Santiago de Chile", en Estrada, Baldomero (editor), *Inmigración española en Chile*, Santiago de Chile, Serie Nuevo Mundo Cinco Siglos, pp. 67-107. Estrada, Baldomero (editor) (1994), *Inmigración española en Chile*, Santiago de Chile, Serie Nuevo Mundo Cinco Siglos.

[36]Bell, Catherine, 2009, Ob. Cit., p.145.

[37]Bell, Catherine, 2009, Ob. Cit., p. 90.

[38]Bell, Catherine, 2009, Ob. Cit., p. 107.

[39]Durante el reinado de la Corona Española en la Capitanía de Chile, la festividad de Santiago Apóstol sirvió también como hito anual para el paseo del estandarte real, en un claro gesto simbólico del poderío español. En dichas ocasiones, la Cofradía de Santiago Apóstol participaba activamente del desfile desde una posición social muy ventajosa. Sin embargo, tras la independencia de la nación esta celebración fue perdiendo fuerza dada la necesidad de buscar un nuevo relato identitario desligado del pasado colonial. González, Julio (1955), "Santiago apóstol y el paseo del estandarte real en Chile", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Vol. 52, pp.133-148.

[40]Aunque en las comunidades indígenas del norte de Chile se propagó con fuerza la figura de Santiago Mataindios, asociado al dios andino Illapa, en la capital esta iconografía se fue perdiendo y dando paso al Santiago Peregrino que aparece en la Catedral de Santiago y en la Plaza de Armas de la ciudad. Domínguez-García, Javier (2006), "Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España", *Nueva Revista de filología hispánica*, Vol. 54 (1), pp.33-56. Gisbert, Teresa (1993), "Santiago y el mito de Illapa", *Santiago y América*. Moteiro de San Martiño Pinario. Santiago de Compostela, pp. 289-295.

[41]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, *Suplemento Comercial Las Últimas Noticias*, 25/07/1981, p. 7.

[42]Entrevistas María Luisa Blanco y José Domínguez Diéguez. Realizadas en el marco del proyecto Fondecyt N°1141032: <>, durante los meses de mayo de 2015 y enero de 2016, dirigido por Olaya Sanfuentes.

[43]Bell, Catherine, 2009, Ob. Cit., p. 107.

[44]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Diario Tercera de la Hora, 25/07/1977, s/n.

[45]Briones, Claudia, 2007, Ob. Cit., p. 71.

[46]Connerton, Paul (1989), *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.

[47]Schilbrack, Kevin (2004), "Ritual metaphysics", *Journal of Ritual Studies*, Vol. 18 (1), p. 79.

[48]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Diario Tercera de la Hora, 25/07/1977, s/n.

[49]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Diario Tercera de la Hora, 28/07/1980, s/n.

[50]En este juego dialéctico del proceso de identificación, los inmigrantes gallegos en Chile desarrollaron dos claras estrategias. Por una parte, conscientes del estereotipo de "labriegos pobres e ignorantes" acarreado desde España, en donde incluso su imagen se veía disminuida respecto de otras identidades provinciales, según registran Moncó (1992) y Sánchez-Conejero (2004), ellos apostaron por un cambio de imagen mediante actos rituales públicos y difusión en prensa propia y local. Por otro lado, el bajo número de inmigrantes españoles en Chile, sumado a las dificultades para triunfar y "hacer la América" tal como lo delinearían Campos (1993-1994) y Norambuena (1987), permitieron potenciar la búsqueda de una unidad en la hispanidad. Ambas dinámicas incluso compartieron escenario público durante la festividad al santo patrono. Sánchez-Conejero, Cristina (2004), "De La Identidad Gallega Nacional a La Identidad Gallega Global: "Galicia, El Bonsái Atlántico" (1989) De Manuel Rivas Y "Finisterre" (1998) De Xavier Villaverde", *Revista Hispánica Moderna*, Vol. 57 (½). Campos, José (1993-1994), "La emigración gallega a América (1880-1930): integración y retorno", *Minius*, Vol. II-III, pp. 133 – 145. Moncó, Beatriz (1992), "Identidad y estereotipos", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, Vol. 9, pp. 67-79. Norambuena, Carmen (1987), "Presencia Gallega en Chile, 1880-1950", *Actas Primera Jornada Presencia de España en América: Adaptación gallega*.

[51]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Diario La Tercera, 29/07/1996, s/n.

[52]BNC, Sección Periódicos y Microformatos, Ediciones Especiales El Mercurio, 25/07/1987, p. 3.

[53]Voionmaa, Liisa (2004), *Escultura Pública: del monumento conmemorativo a la escultura urbana, Santiago 1792-2004*, Santiago, Ocho Libros Editores.

[54]Bell, Catherine, 2009, Ob. Cit., p. 109.

[55]Bell, Catherine, 2009, Ob. Cit., p. 109.

[56]Entrevista José Domínguez Diéguez. Realizada en el marco del proyecto Fondecyt N°1141032: "Memoria, ritualidad e iconografía de Santiago Apóstol en Chile", durante los meses de mayo de 2015 y enero de 2016, dirigido por Olaya Sanfuentes.

[57]Esta problemática es bastante más compleja. En el pasado, el Camino de Santiago era realizado por algunos miembros de la comunidad gallega en mayor medida por motivos religiosos y familiares, cuyo viaje en sí mismo implicaba un gran esfuerzo económico, dadas las condiciones tecnológicas existentes. Hoy en día, el Lar Gallego

organiza viajes a Santiago de Compostela apelando a un cierto turismo cultural y religioso que, sin embargo, aún considera una cierta visión de peregrinaje en cuanto se viaja al centro sociocultural en vez de salir de este, como lo haría un turista (Cohen 1992). Cohen, Erik (1992), "Pilgrimage and tourism: convergence and divergence", en E, Alan, Morinis (editor), *Sacred journeys: the anthropology of pilgrimage*, Westport, Conn., Greenwood Press, pp. 47-61.

[58]Graeber, David, 2013, Ob. Cit., p. 231.