

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

El Baile de los Negros de Lora: La Construcción de una Identidad Chilena.

Mauricio Pineda Pertier.

Cita:

Mauricio Pineda Pertier (2004). *El Baile de los Negros de Lora: La Construcción de una Identidad Chilena*. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/163>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/FDG>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El Baile de los Negros de Lora: La Construcción de una Identidad Chilena

Mauricio Pineda Pertier*

“La obra fronteriza de la cultura exige un encuentro con “lo nuevo” que no es parte del *continuum* de pasado y presente. Crea un sentimiento de lo nuevo como un acto insurgente de traducción cultural. Ese arte no se limita a recordar el pasado como causa social o precedente estético; renueva el pasado, refigurándolo como un espacio “entre-medio” contingente, que innova e interrumpe la performance del presente.

El “pasado-presente” se vuelve parte de la necesidad, no la nostalgia, de vivir.”

Homi K. Bhabha. *El Lugar de la Cultura* Pg. 24

Introducción

El objeto de este trabajo es hacer una reflexión sobre el tema de las identidades, y más específicamente de la construcción de identidades, entendidas éstas como estrategias de lucha cultural, social, política y económica. Para tal efecto nos situaremos en una perspectiva considerando las identidades como procesos dinámicos en constante reformulación, dada la naturaleza estratégica adaptativa que se da en las relaciones interétnicas propias de la modernidad poscolonial al interior de los Estados nacionales. Es decir, procesos identitarios que son caracterizados por una asimetría en lo relativo al poder. Hans Gundermann, en su conferencia dictada en el Encuentro Interdisciplinario Identidades en Chile, llevado a cabo entre el 12 y 16 de enero de 2004 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile señalaba que:

“La temática del poder es aquí una cuestión de gran importancia. El poder, las asimetrías sociales, las desigualdades sociales son un aspecto clave, es un aspecto importante de la conformación, de la construcción de las identidades. De varias maneras, la cuestión del poder es fundamental en relación con las posibilidades de que la voluntad y la construcción de imágenes de identidad tengan éxito social y eficiencia social, y por lo tanto consecuencias históricas.

A lo anterior habría que agregar, sin duda, ya que estamos mencionando la temática del poder, la cuestión del reconocimiento, y en particular, el reconocimiento externo. Cuando existe este reconocimiento, las posibilidades de éxito obviamente se ven incrementadas, pero las identidades también pueden verse como formas de resistencia, o generarse o crearse a partir de situaciones de subalternidad, de subordinación; a menudo guardan una relación estrecha, una relación cerrada con realidades de desigualdad o de opresión. Piénsese, sin ir más lejos, en la identidad mapuche. La identidad del pueblo mapuche es una identidad que tiene mucho de defensiva, de resistencia a un proceso histórico de dominio, de opresión.”

Las asimetrías socioculturales que generan estos procesos de identidad e identificación han sido largamente consignadas en estudios sociológicos o antropológicos durante los últimos años. Particularmente cobra importancia la relación que existe entre estas nuevas identidades y el pasado colonial de América. El proceso colonial tuvo una poderosa influencia en la disolución de las identidades prehispánicas, sin embargo, producto del activo mestizaje y de las nuevas relaciones interétnicas se fueron generando otras nuevas. Señala García Canclini:

“La mezcla de colonizadores españoles y portugueses, luego ingleses y franceses, con indígenas americanos, a la cual se añadieron esclavos trasladados de África, volvió al *mestizaje* un proceso fundacional en las sociedades del llamado nuevo mundo. En la actualidad menos del 10 por ciento de la población de América es indígena. Son minorías también las comunidades de origen europeo que no se han mezclado con los nativos. Pero la importante historia de fusiones entre unos y otros requiere la noción de mestizaje, tanto en el sentido biológico –producción de fenotipos a par-

* Licenciado en Antropología Social, Universidad de Chile. Investigador del Archivo Etnográfico Audiovisual de esta Casa de Estudios.

tir de cruzamientos genéticos- como cultural: mezcla de hábitos, creencias y formas de pensamiento europeos con los originarios de las sociedades americanas. No obstante, ese concepto es insuficiente para nombrar y explicar las formas más modernas de interculturalidad.” (2002: 21)

Es importante señalar, que si bien el mestizaje constituye un proceso fundacional para el grueso de nuestras sociedades, éste se llevó a cabo en forma diferenciada según las regiones y grupos. Es menester plantear que las políticas coloniales hacia los indígenas, al menos en Chile, generaron también procesos fortalecedores de nuevas identidades locales, como en el caso de la llamada “República de Indios”. Siguiendo a Gundermann: “Las reducciones de indios, los pueblos de indios en las zonas andinas, son pueblos en que durante los siglos coloniales tiene lugar la formación de una fuerte identificación local, comunitaria, sustentada en un cierto territorio de recursos, sustentada en un sistema social local, sustentada en una matriz cultural indo-católica, sustentada en instituciones colectivas comunitarias, en sistemas de autoridades locales y también en relaciones de conflicto intercomunitarios.”

Estas nuevas identidades generadas durante la colonia, caracterizadas por procesos de mestizaje, sincretismos religiosos y en algunos casos relocalización de comunidades, generarán, para el caso de la zona central del país, dada su situación de inmediatez, una relativa homogeneidad cultural entre estos grupos, verificable mediante el análisis de las nuevas formas rituales correspondientes a la “matriz indo-católica”. Por supuesto, la división entre ambas repúblicas, la de los indios y españoles, se mantendrá tajante. Gundermann también consigna este proceso de subsumir las identidades locales coloniales de raíz étnica en la formación de la identidad genérica y colectiva del “indio”:

“Pero por sobre esta identidad colectiva restringida, restrictiva, hay otra que es más amplia, pero que tampoco es tan amplia como para ser equivalente a algo así como la identidad moderna de nación. Esta es la identidad de indio, el indio. Los indios son, en un sistema colonial, un estrato, una categoría social particular sujeta a relaciones de dominación, condición a partir de la cual se forjan sujetos y conciencia de pertenencia, y también de identificación en relación con esta condición de indio.”

Con el fin de la colonia y el desarrollo de la República moderna, los indios serán incorporados al proyecto na-

cional, sin embargo, dentro del esquema poscolonial de la nueva nación mestiza y su paradigma de desarrollo, el indio comienza a asociarse con la idea del retraso, del vicio, del obstáculo al desarrollo. Como bien señala Gundermann, a medida que el sujeto avanza en la escala de progreso, deja de ser indio. Es en la poscolonialidad que el ser indio se transforma en un estigma social, generando un rechazo y una discriminación, elementos que constituyen un momento de transformación histórica que determinarán el surgimiento de nuevas estrategias de adaptación cultural y consiguientemente, de nuevas formas de identidad.

Las nuevas formas de identidad que se verifican en los últimos dos siglos no pueden comprenderse sin remitirse a la identidad nacional que se propugna a partir de la constitución de Chile como un Estado nacional:

Incluso se puede decir que el Estado tiene una verdadera obsesión por el control de la identidad de sus ciudadanos, llegando en ocasiones a fabricar documentos de identidad infalsificables. Lo malo está en que el Estado tiende a la mono-identificación, sea porque reconoce una sola identidad cultural legítima para sus ciudadanos con derecho pleno, sea porque tiende a aplicar etiquetas reductivas a las minorías y a los extranjeros que habitan en su territorio. (Giménez Montiel 2002:41)

El proceso de constitución de estos Estados nacionales y las construcciones identitarias propugnadas a partir de éstos generará nuevas contradicciones y fórmulas adaptativas. Autores como Homi Bhabha y García Canclini hablan de *hibridez* para referirse a estos procesos específicos de la modernidad poscolonial:

“La poscolonialidad, por su parte, es un saludable recordatorio de las persistentes relaciones “neocoloniales” dentro del “nuevo” orden mundial y la división multinacional del trabajo. Tal perspectiva hace posible la autenticación de historias de explotación y evolución de estrategias de resistencia. Más allá de esto, empero, la crítica poscolonial da testimonio de los países y las comunidades (del norte y del sur, urbanas y rurales) constituidas, si se me permite la frase, “de otro modo que con la modernidad”. Esas culturas de una contramodernidad poscolonial pueden ser contingentes a la modernidad, discontinuas o enfrentadas a ella, resistentes a sus tecnologías opresivas y asimilacionistas; pero también despliegan la hibridez cultural de sus condiciones fronterizas para “traducir”, y en consecuencia

reinscribir, el imaginario social de la metrópoli y la modernidad.” (Homi Bhabha 2002: 23)

“...construir la noción de hibridación para designar las mezclas interculturales propiamente modernas, entre otras las generadas por las integraciones de los Estados nacionales, los populismos políticos y las industrias culturales.” (...) “A las modalidades clásicas de fusión, derivadas de migraciones, intercambios comerciales y de las políticas de integración educativa impulsadas por estados nacionales, se agregan las mezclas generadas por las industrias culturales.” (García Canclini 2001:23)

Las nuevas estrategias identitarias resultan de procesos y condiciones de producción social, política, económica y cultural que difieren de las mencionadas anteriormente, y que constituyen el trance histórico que genera espacios “inter-medios” desde los cuales las minorías poscoloniales efectuarán nuevas formas de resistencia cultural.

Del pueblo de Lora

El poblado de Lora yace en la ribera norte del río Mataquito, aproximadamente a 90 kilómetros al poniente de la ciudad de Curicó. El origen de sus remotos primeros pobladores se pierde en la noche de los tiempos. La escasa data arqueológica recogida, desde toscos raspadores de piedra, pasando por herramientas de piedra pulimentada, hasta llegar a elaboradas piezas de cerámica policroma, muestra un uso sostenido del territorio en tiempos prehispánicos. Ya en el período Aconcagua se evidencia un desarrollo incipiente de la agricultura y la adopción de ciertas formas rituales ampliamente extendidas en el territorio hoy nacional, como lo atestigua una *flauta de chino* tallada en piedra encontrada en el vecino pueblo de Vichuquén.

Este territorio será ocupado en forma efectiva y sostenida por parte del imperio Inca durante su expansión al sur durante el último siglo previo a la invasión hispana. Su anexión al imperio se manifiesta en los importantes avances logrados en materia de desarrollo agrícola y ganadero. Es probable que la influencia incásica haya contribuido a afianzar en la zona central del país ciertas formas rituales, lo que explicaría la relativa homogeneidad de lo que hoy se conoce como *bailes chinos*. Algunos autores, entre los que destacan Claudio Mercado y José Pérez de Arce, han desarrollado la teoría según la cual el *tubo complejo* (doble diámetro del ducto) de la *flauta*

de chino deriva de la *antara* (flauta de pan de tubo complejo) nortina.

En tiempos históricos su población correspondía a lo que los cronistas españoles llamaron *promaucaes* o *promocoes* y más tarde rebautizados *picunches* por la creatividad de ciertos historiadores. Si bien es cierto que los nuevos invasores también generaron mecanismos aculturadores y de control social, tales como el establecimiento de misiones con la finalidad de adoctrinar a la población en la fe católica y en los usos y costumbres de occidente, la comunidad muestra signos de una gran permeabilidad cultural hacia el español; ya desde temprano encontramos a españoles viviendo al interior de la comunidad, llegando incluso uno de ellos a disputar el cacicazgo a mediados del s. XVIII como lo atestiguan los archivos de la parroquia de la vecina Vichuquén. Por esas fechas además son introducidos, por orden del gobernador de la época, un grupo de mapuches provenientes de La Mochita, actual emplazamiento de Concepción, a su vez originarios de la Isla Mocha. Los mapuches serán reubicados dando origen a la localidad de Quelmen, inmediata a Lora, fundiéndose ambas comunidades con el correr de los años. Los poblados se mantendrán como comunidad indígena hasta las primeras décadas del siglo 20, cuando por diversos motivos, entre los que destacan epidemias de cólera y viruela, las cuales diezman considerablemente la población; la creciente importancia del pueblo de Licantén, ubicado seis kilómetros río arriba y declarado entonces cabecera de departamento, así como la llegada del ferrocarril a este último, con la consiguiente afluencia de inmigrantes chilenos, aceleran el mestizaje hasta fundir estos grupos con la sociedad nacional. Estos procesos además se ven fortalecidos por la acelerada movilidad de los pobladores a diferentes ciudades por motivos laborales, así como más tarde por la llegada de la radio y la televisión.

Como podemos apreciar, nos encontramos frente a un grupo cuya historia de contactos y relaciones interétnicas es considerable. Resulta interesante constatar que buena parte de éstos se evidencia hoy en día en una instancia ritual para cuya ejecución la comunidad ha utilizado su repertorio cultural en forma estratégica y selectiva en el proceso de construcción de su actual identidad. Se trata del *baile de los negros*. Recalamos que dichos rasgos no reflejan una tradición estática anclada en el pasado, sino más bien un proceso de selección de aspectos de su historia, una reelaboración que toma el matiz de las hibridaciones.

“Los términos del compromiso cultural, ya sea antagónico o afiliativo, se producen performativamente. La representación de la diferencia no debe ser leída apresuradamente como el reflejo de rasgos étnicos o culturales ya *dados* en las tablas fijas de la tradición. La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica.” (Homi Bhabha: 2002:18)

A continuación describiremos a grandes rasgos el rito en su forma moderna y nos abocaremos a dilucidar los mecanismos de interacción que inciden en dicha construcción.

De identidad étnica a identidad chilena

El “Baile de los Negros” constituye una forma particular (o al menos algunos autores como Leonardo García lo consideran como tal) de los *bailes chinos* característicos de la zona central de Chile, tratándose de su expresión más austral. Su especificidad dice relación con la incorporación al ritual de elementos propios del mundo mapuche más al sur, tales como el uso de *pifilkas* en lugar de la *flauta de chino*, o el baile en círculo, a su vez pervivencia de rasgos de los *Bailes Chinos* de mediados del siglo XVIII. Esta expresión de religiosidad popular fue prohibida a comienzos de la década del '50 por el sacerdote Thomas Mannings de la orden de Maryknoll, por considerarla pagana, siendo reactivada a comienzos de los '70 por el folklorista Manuel Danneman.

En la actualidad el Baile se realiza el tercer domingo de octubre, día de la Virgen del Rosario (antiguamente se llevaba a cabo en tres ocasiones, siendo la central el día de Corpus Christi). Básicamente el ritual sigue formas más o menos estandarizadas de los *bailes chinos*. Comienza con una misa por la mañana, donde los instrumentos y la bandera de la orden del Rosario son bendecidos por el cura. Por la tarde se realiza una procesión. Al volver a la Iglesia se llevan a cabo cuatro bailes de entre diez y quince minutos al interior de la misma, en los cuales participa toda la comunidad. Posteriormente se realizan tres pies de cueca en el patio de la Iglesia. Lo que resulta más interesante de éste baile dice relación con las formas identitarias en cuya construcción incide. Si bien se trata de una comunidad de origen étnico y una larga trama de relaciones interculturales de toda índole en tiempos precolombinos (una *hibridez*

prehispánica, con el permiso de Bhabha y Canclini), el tipo de identidad que la comunidad construye hoy en día –y que se expresa a través del rito a partir de su retorno en 1971- no corresponde, como tal vez se esperaría, a una identidad étnica, sino al contrario, se trata de la construcción de una identidad chilena.

La extremadamente fragmentaria data histórica no permite una reconstrucción de los sentidos originarios del rito o a la especificidad del mito puesto en escena. Sabemos que en su forma clásica intervenían dos tipos de personajes: los *pifaneros*, equivalentes a los *chinos*, encargados de la ejecución musical mediante *pifilkas* y tambor, y los *compadritos*, personajes fantásticos cubiertos de pieles de cordero y tocados con un cucurucho multicolor, ya entonces curiosa amalgama entre los *capitanes*, propios de los ritos más al norte, y los *enkollonados* propios del mundo mapuche, encargados de mantener el orden, para lo cual van provistos de una *huasca* y una espada de madera. Las escasas fotografías tomadas antes de la prohibición muestran, sin embargo, un cambio en los atuendos de los *pifaneros* (Chinos), que aparecen entonces con ropas similares a las de los *bailes chinos* de la zona central. Si bien la banda tricolor permanece (alusión directa a la chilenidad), los ropajes varían a la utilización de terno o traje en la versión actual. Esto resulta significativo si se lo considera junto a la incorporación de un nuevo elemento a la versión moderna del rito: las *indias*. Se trata de mujeres jóvenes disfrazadas a la usanza tradicional mapuche, con vestido negro, *trarilonko* y la cara pintada de negro. Constituyen la contraparte femenina de los *compadritos*, compartiendo su función de mantener el orden en la procesión. Es importante considerar que la inclusión de un elemento que alude en la forma más directa a lo indígena permite fijar la relación de los *compadritos* con lo hispano, dada por el uso de símbolos como la espada y la *huasca*. Del mismo modo permite fijar a los *pifaneros* en asociación con el elemento mestizo.

Durante los *bailes indias* y *compadritos* se desenvuelven periféricamente en relación a los *pifaneros*, a quienes rodean protegiendo y a la vez encerrando. El primer, segundo y cuarto baile consiste en un ir y venir de frente a la imagen de la Virgen, en tanto el tercero consiste en la ejecución de un ruedo al estilo *rogativa* mapuche en torno a la bandera, en el que participan los *pifaneros*, al centro, y el resto de la comunidad en derredor. Rodeándolos, y en sentidos opuestos bailan los *compadritos*, los cuales al encontrarse frente a la Virgen chocan sus espadas y se inclinan saludándola. El rol de las *indias* no está totalmente definido en este baile; a veces ejecu-

tan el ruedo y otras imitan el baile y saludo de los *compadritos*. Finalizado el cuarto baile la comunidad sale al patio, donde los *pifaneros* ejecutan tres pies de cueca. *Compadritos* e *indias* conforman las parejas de baile.

Los elementos actuales que conforman el ritual remiten precisamente a un conocido mito, del cual son protagonistas españoles, mapuches y mestizos, y en el cual se funda la identidad nacional: el mito de la chilenidad. Este mito en particular fue el enarbolado por los grupos hegemónicos que defendieron el proyecto político de la nación chilena, y que justificaba la independencia de España tanto como la inclusión de las minorías étnicas a dicho proyecto

Respecto a los procesos que inciden en la construcción de una identidad nacional por parte de un grupo con diversos antecedentes de etnicidad, podemos sugerir que sus causas se encuentran precisamente en los conflictos y luchas sociales de clase y etnia al interior de los estados nacionales. Una buena parte de dichos conflictos están cruzados por la discriminación y la aplicación de estigmas a las minorías por parte de los grupos o culturas hegemónicas. Como antecedente podemos considerar los planteamientos que Fredrik Barth hace en relación a los Estados premodernos:

“Existen grupos activamente rechazados por la comunidad anfitriona a causa de ciertas conductas o características que son condenadas de modo positivo, aunque a menudo puedan ser consideradas útiles de algún modo específico y práctico. Los grupos europeos de parias de los siglos recientes (verdugos, traficantes de pieles y de caballos, recolectores de estiércol, gitanos, etcétera), ejemplifican la mayoría de los aspectos: como transgresores de tabúes básicos han sido rechazados por la sociedad mayoritaria.” (...) “En aquellos lugares donde los parias intentan introducirse en la sociedad mayor, la cultura de la comunidad receptora generalmente es demasiado conocida; por lo mismo, el problema se reduce a escapar de los estigmas de inferioridad mediante una deserción de la comunidad paria y la usurpación de otro origen. Muchas situaciones de minorías guardan vestigios de este rechazo activo por la comunidad receptora.” (1976:38)

La necesidad de eliminar los vestigios de anteriores identidades étnicas (o indias, de acuerdo a Gundermann), y de ese modo generar nuevas formas de identidad que posibiliten el establecimiento de estructuras de relación interculturales libres de estigmatizaciones que justifi-

quen la asimetría relacional constituye, a mi parecer, una de las más poderosas causas de este proceso.

“No comprender la íntima relación que existe entre la construcción de las categorías étnicas y las situaciones de dominación/subordinación que ordenan los grupos que las construyen, nos conduce a no plantear que muchas de ellas han servido y aún sirven para legitimar y justificar acciones de dominación y ejercicios impunes de poder y la violencia.” (Tamagno. 1988: 57)

¿Y la diferencia?

En este punto quisiera retomar la cuestión del poder citada al comienzo, y la utilización de las identidades como estrategias de lucha de clase y etnia en contextos de Estados nacionales. Si bien hemos visto cómo una determinada comunidad al enfrentar los conflictos propios de la modernidad poscolonial genera dispositivos identitarios en el sentido de lograr una congruencia de códigos y valores que posibiliten una reducción de las diferencias entre grupos relacionados asimétricamente, buscando lo que Barth (1976) llama una “similitud o comunidad de cultura”. Ésta tiene por objeto lograr una estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales y de esta manera posibilitar las luchas sociales, políticas, económicas y culturales de los grupos al interior de la nación:

Todos los pueblos colonizados tienen conciencia de que su verdadera historia ha sido proscrita por el colonizador. Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Saben también que pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la presencia misma de cada pueblo. Una historia propia no es sólo necesaria para explicar el presente sino también para fundamentar el futuro. El futuro, en estos casos es ante todo la liberación, la recuperación del derecho a conducir el propio destino. (Bonfil Batalla. 1992:167)

Enarbolarse una identidad chilena por parte de un grupo con antecedentes de etnicidad implica un doble juego, una *ambivalencia* en el sentido de Bhabha, ya que, si bien chilena, la identidad de los lorinos no remite a una identidad nacional mono-identificadora; sí, son chilenos, pero *chilenos de Lora*. Por una parte se adscribe a lo nacional, pero al mismo tiempo se salvaguardan los límites del grupo. Este proceso se lleva a cabo mediante los mecanismos propios de la construcción ritual de las identidades dentro de complejos religioso-populares:

ahí donde todavía tiene vigencia, el sistema religioso tiene por función principalísima la construcción de la identidad étnica. Las imágenes de los abogados y de los santos patronos se hallan insertos en el corazón de los pueblos, presidiendo desde allí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus antepasados y de sus orígenes en el tiempo. A consecuencia de ello, otorgan literalmente identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí.

Ahora comprendemos por qué las imágenes de los santos patronos funcionan como una especie de emblema por referencia al cual se define la fidelidad del grupo, se reconocen entre sí los miembros de la comunidad y se establecen las reglas de la hospitalidad o de la exclusión. Se trata de un modelo de autoidentificación que puede relacionarse con el proceso psicoanalítico de identificación con un padre común. (Giménez Montiel 2002:55)

Al considerar el tema de la utilización de la religión y el patrimonio cultural en la construcción de identidades, resulta paradójico el hecho de que las minorías sujetas a los grupos hegemónicos que conforman el Estado nacional utilicen las mismas estrategias patrimoniales de identificación que utilizan los grupos dominantes como dispositivo para neutralizar las heterogeneidades sociales y reproducir autoritariamente ese orden, con fines inversos, es decir, de autoafirmación de las identidades locales. Los productos culturales de las minorías son utilizados por ellas para crear imágenes de identificación y constituyen, en palabras de García Canclini (2002), su patrimonio propio. En este sentido, y siguiendo a este autor, las formas identitarias que se construyen en este cuestionamiento identitario mutuo corresponden a fórmulas híbridas de identidad, propias de las relaciones y conflictos de interculturalidad modernas.

Se trata de un proceso en el cuál se construye una identidad cuyo referente desborda a la comunidad que en ella se inscribe, pero al mismo tiempo, dentro de esa nueva identidad, son los únicos que se inscriben mediante tal proceso. La diferencia queda así salvaguardada.

Bibliografía

- BARTH, FREDRIK. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México 1976.
- BHABHA, HOMI K. *El Lugar de la Cultura*. Editorial Manantial, Buenos Aires 2002.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Fondo Editorial del CEHASS. Editorial de la Universidad de Puerto Rico. 1992.
- GARCÍA, LEONARDO. – *Les bailes chinos: métissages et religiosité populaire au Chili*. Mémoire de Diplôme D'Etudes Approfondies "Mutations des sociétés contemporaines" Option n° 1 "Identités et familles" Sous la direction de Mme Carmen Bernard (tuteur: Gilles Léothaud). Ecole Doctorale "Economie, Organisations, Société". Université de Paris X – Nanterre. 2002.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Paidós, Buenos Aires 2001.
- GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO. *Paradigmas de Identidad en Sociología de la Identidad*. Aquiles Chihu Amparán – Coordinador. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Itzamal. México 2002.
- GUNDERMANN, HANS. *Historia e identidades sociales en los pueblos indígenas del norte de Chile*. Conferencia presentada en el Encuentro Interdisciplinario "Identidades en Chile" Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. 12-16 de enero de 2004. <http://www.identidades.uchile.cl/Conferencias/Hans%20Gundermann.pdf>
- MANRÍQUEZ GUERRA, MARIO. – *Licantén* – en *De Curicó a la costa*. Víctor Manuel áviles Mejía, Corporación Cultural del Mataquito. Ed. Autoedición. Talleres Gráficos Ashner. Santiago.
- PÉREZ DE ARCE, JOSÉ; RUIZ, AGUSTÍN; MERCADO, CLAUDIO – *CHINOS, Fiestas Rituales de Chile Central*. Resultados de la investigación "Estructuras arcaicas en la devoción popular en la IV y V región: Estudio de la música instrumental de los bailes de Turbantes, Danzantes y Chinos". Proyecto FONDECYT 92-0351. Santiago, 1993.
- URIBE ECHEVARRÍA, JUAN. – *La Virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Santiago, Chile 1974.