

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# **La Fiesta de La Tirana como la Gran Peregrinación del Norte Chileno.**

Paula Contreras Aguilar.

Cita:

Paula Contreras Aguilar (2007). *La Fiesta de La Tirana como la Gran Peregrinación del Norte Chileno*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/134>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/hsG>

*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>.*

# *La Fiesta de La Tirana como la Gran Peregrinación del Norte Chileno*

## *The Feast of the Tirana as the Great Peregrination North Chilean*

Paula Contreras Aguilar\*

### **Resumen**

En el presente artículo se discute el tema de la fiesta de La Tirana, la que es vista como una gran peregrinación de religiosidad popular católica en el norte grande chileno. Año a año, más de 220.000 devotos<sup>1</sup> -según el alcalde de Pozo Almonte, Augusto Smith- visitan esta localidad, movidos por el amor a la Virgen del Carmen de La Tirana, llamada cariñosamente por ellos «*Chinita*»; esto constituye una demostración de fe religiosa representativa e importante. Por esta razón, este tema presenta un inestimable valor que representa para la zona norte la religiosidad popular católica, ayudando incluso a la configuración de la identidad cultural de la región.

**Palabras Claves:** religiosidad popular católica, identidad, bailes religiosos.

### **Abstract**

The present article discusses the theme of the festival of La Tirana, which is seen as a great popular Catholic religious pilgrimage in the north Chilean large. Year after year, more than 220,000 devotees -according to the mayor of Pozo Almonte, Augusto Smith- visit this town, moved by love for the Virgin of Carmen de La Tirana, which they affectionately call «*Chinita*»; This is a demonstration representative of religious faith and important. For this reason, this issue presents a priceless value for the northern Catholic religiosity popular, even helping to shaping the cultural identity of the region.

**Keywords:** catholic popular religiosidad, identity, religious dances.

### **I. Introducción**

La Tirana es un pequeño y tranquilo pueblo ubicado en la nueva Provincia del Tamarugal, comuna de Pozo Almonte (capital provincial), distante a 72 kilómetros de Iquique, en la I Región de Tarapacá, Chile. Según el último Censo del Instituto Nacional de Estadística INE realizado en el año 2002, el poblado de La Tirana cuenta

con una población total de 1.069<sup>2</sup> habitantes, pero esta situación cambia cada 16 de julio, en donde llegan más de 220.00 visitantes<sup>3</sup>. En esta fecha se celebra la principal fiesta religiosa de Chile, la Fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana. Entre los días 12 y 18 el pueblo sufre una completa metamorfosis en donde creyentes dedican música, baile y ofrendas a su patrona la Virgen, llamada cariñosamente «*Chinita*».

El origen de este pueblo se remonta al año 1535, cuando según la leyenda, Diego de Almagro en su recorrido hacia el descubrimiento de Chile desde Cuzco llevaba en su comitiva a un príncipe incaico cautivo llamado Huillac Huma y que era el último sacerdote del culto a Inti. Junto a él, iba su bella hija llamada Ñusta Huillac. Cuando el ejército se encontraba cerca del actual pueblo de Pica, muchos de los prisioneros incas huyeron hacia la pampa del Tamarugal, entre ellos, Ñusta Huillac y su padre. Refugiados en los bosques de tamarugos, Ñusta Huillac organizó una rebelión para reestablecer el poder de su nación, llegando a ser temida tanto por sus enemigos que la nombraron como la «Tirana del Tamarugal».

Un día llegó un joven expedicionario portugués llamado Vasco de Almeida que había perdido su ruta hacia la mítica «Mina del Sol». El flechazo entre la bella reina y el hispano fue inmediato. Cuando su relación fue descubierta, fueron condenados a muerte ambos. Almeida, como una forma de que su amor sea eterno, convence a Ñusta Huillac para que se bautice al catolicismo y así tras la muerte, renacerían en el más allá y vivirían unidos para siempre. Ambos son descubiertos en la ceremonia y son asesinados por los nativos.

En 1540 pasaba por el pueblo de La Tirana el fraile Antonio Rendón, encontrando una cruz cristiana en los claros del bosque del Tamarugal, y como forma de homenajear el amor de estos jóvenes, se construye en el lugar una iglesia dedicada a la Virgen del Carmen de

\* Alumna Tesista de la carrera de Licenciatura en Sociología, Universidad Arturo Prat. Iquique-Chile. Correo Electrónico: paula.contreras.aguilar@gmail.com

La Tirana. La cruz simbolizaba la muerte de los enamorados bajo la religión cristiana.

Ahora bien, la fiesta tiene su origen en una festividad andina relacionada con la pachamama vinculada a la Virgen de Copacabana, ya que el obrero salitrero boliviano y peruano tuvo raíces campesinas. Su origen como fiesta es minero, creado por los obreros bolivianos que trabajaban en las minas de cobre y plata en Huantajaya, Santa Rosa y Collahuasi y llegaron a Tarapacá como obreros del salitre; pero en el siglo XIX la fiesta fue redefinida con el auge salitrero. Como fiesta hasta 1917 estuvo separada de las autoridades de la iglesia. Fue Monseñor José María Caro quien acercó los bailes al rito católico. A inicios del siglo XIX la fiesta se celebraba en diversas fechas como el 6 de agosto para los bolivianos, 28 de julio para los peruanos y 16 de julio para los chilenos.

A partir de 1910, como parte de la chilenización de Tarapacá, se incluye esta nueva festividad en el calendario chileno un único día el 16 de julio evocando a la Virgen del Carmen patrona del Ejército de Chile. Las cofradías peruanas y bolivianas sufrieron el proceso de chilenización en 1911, otorgando desde ese año al baile «Los Chinos», el más antiguo de los bailes chilenos (1908), el derecho de realizar la primera procesión. Como fiesta hasta 1917 estuvo separada de las autoridades de la iglesia. Desde entonces las más diversas expresiones artísticas que tienen por finalidad homenajear a la «*Chinita*», apodo con el que se le conoce a la Virgen del Carmen<sup>4</sup>.

La construcción de la iglesia de la Virgen del Carmen en la Plaza Arica de Iquique en 1933, trasladó las celebraciones del desierto a la costa dando origen a la Fiesta de La Tirana Chica, la cual se realiza inmediatamente después de la Fiesta de La Tirana.

## ***II. La religiosidad popular y los bailes religiosos como exponentes de la fiesta de La Tirana***

En forma paralela a cambios en sus paradigmas teóricos, los temas de interés para los científicos sociales han ido variando. De su anterior focalización en los procesos de desarrollo económico, político, cambio social y modernización, muchos se concentran ahora, en los problemas, procesos y mecanismos sistémicos de las construcciones de sentido y de formación de identidades culturales locales.

Pedro Morandé, en su libro «Cultura y Modernización en América Latina», plantea que en los últimos años

hay una revalorización en el tema de la religiosidad popular, debido a la magnitud de su presencia, y al no cumplimiento de las predicciones de los agentes desarrollistas, ya que desafiando los pronósticos y malos augurios, no ha desaparecido como se esperaba, en los polos de desarrollo urbano-industriales. Antes bien, ha acrecentado su intensidad como expresión religiosa colectiva en prácticamente todos los países latinoamericanos (Morandé, 1997:149).

La religiosidad popular en Latinoamérica, es un elemento que está profundamente arraigado –contra cualquier pronóstico de la sociología desarrollista, toda vez que plantea la extinción de estas manifestaciones en los polos de desarrollo urbano– podríamos afirmar incluso, que esta religiosidad popular ha ido en aumento en nuestro continente. Existen diversos factores que han influido para que esto así ocurra; desde la llegada del evangelizador español, se fue conformando una mixtura de tal complejidad y con tan diversos aportes culturales, que hoy en día cualquier intento de comprender a cabalidad su trama, es por decir lo menos, una tarea titánica (Henríquez, 1996:7).

Un lugar central en la búsqueda de nuestra identidad cultural es ocupado por el tema de la «Religiosidad Popular», cuyas manifestaciones pasan a ser interpretadas como resultado de un entretrejo cultural, constituido históricamente, que está a la base del accionar cotidiano y cuya función significativa es la de dar sentido a lo que aparentemente carece de él –o darle otro sentido– orientando parte importante de la vida cotidiana de las personas.

Aunque en el mundo cristiano se encuentran una gran cantidad de santuarios, y si bien sobre muchos de estos también son conocidos relatos de milagros curativos, la peregrinación en la Pampa del Tamarugal es única. La gran fascinación que atrae a los peregrinos es la experiencia religiosa y la inspiración carismática que el santuario ofrece a su feligresía. La experiencia religiosa es, en última instancia, el interés que los moviliza y atrae al santuario. Esta experiencia, que se vive al margen de las estructuras sociales, produce grandes energías morales que se pueden traducir en acción social y política (Van Kessel, 1987:200).

Todos los años, durante el mes de julio, principalmente el día 16, miles de personas viajan a un lugar aislado y pequeño del norte de Chile. Llegan desde lejos para celebrar la fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana, algunos solos o con sus familias, otros en una sociedad de Bailes Religiosos. Los miles de bailarines son el centro de interés de la celebración, quienes con sus

diversos y coloridos trajes, bailando horas y horas en la plaza principal del pueblo, llaman la atención de una gran cantidad de turistas. Junto con los bailarines, músicos acompañan con bombos, trompetas y flautas –entre otros instrumentos– que deslumbran con sus ritmos excitantes, el gran silencio del desierto.

A alguien que viene desde fuera y que no se esfuerza por entender lo que allí sucede, los trajes y la música le deben dar la impresión que la fiesta no pasa de ser un espectáculo exótico y carnavalesco. En cambio, para los bailarines la oportunidad de bailar para la Virgen del Carmen es el evento más importante del año, es el momento para el que se han preparado durante todo el año con ensayos, reuniones y otras actividades organizativas (Laan, 1993:9).

Esto es confirmado por el planteamiento de Van Kessel en su libro «Lucero del Desierto», quien dice que en un momento fijo, una vez al año, grandes muchedumbres se dirigen a un lugar lejos de su mundo cotidiano, donde se desarrolla durante unos días una vida totalmente distinta y marcada por un ritual muy estricto. Para las decenas de miles de peregrinos, la estadía en el santuario significa también romper con la monotonía de su vida y sentirse liberado por unos días de tantas preocupaciones triviales que los tienen amarrados. Para los promeseros y bailarines es mucho más: son días dedicados a asuntos de trascendental importancia. Todos los recursos son movilizados para concentrar la atención en la Virgen de la que se espera ayuda y apoyo, a quien el devoto puede confiarse: «Ella sabe lo que hace» con sus hijos novenantes (Van Kessel, 1987:205). Retomando lo señalado al comienzo de este capítulo, aunque los peregrinos se consideran católicos, las raíces de la idiosincrasia de los bailes religiosos se tienen que buscar en las culturas pre-hispánicas. Por esto, es necesario atender a los eventos históricos, sobre todo a la conquista y a la proletarianización, que han estimulado a los actores a adaptar su práctica, lo que ha resultado en la fiesta que conocemos hoy.

Van Kessel dice que desde siempre, el baile ha sido parte principal de todo ritual colectivo andino, en donde la música y el baile, son una herencia viva de ascendencia precolombina; en todo momento familiar y comunal –desde el nacimiento, hasta el entierro– el baile es la expresión colectiva y ritualizada de lo más profundo y sagrado, de lo profano y lo religioso, de penas y alegrías, etc. El baile es más que «folclore», arte y deporte, es juego y oración, es agresión y humildad, es veneración y ofensa, pero principalmente el baile religioso andino, es la máxima expresión de la realidad

social andina, es el vehículo de comunicación interna de la comunidad danzante y su auto-expresión hacia el exterior (Van Kessel, 1987:72).

Así, se trata de una «tradición religiosa nueva» basada en elementos culturales de distintos orígenes, que son reinterpretados y modificados a la realidad en la que viven los creyentes del Norte de Chile. La fiesta ha conocido su mayor crecimiento en el presente siglo, y aún crece anualmente. Es interesante que justamente en el Norte de Chile tanta gente considere importante esta fiesta, al ser una región en donde la industrialización se ha introducido ya de manera relativamente temprana, en donde la urbanización ha avanzado en alto grado –donde por ejemplo existe una Zona Franca en el puerto de Iquique con productos industriales de todo el mundo– en resumen, en donde la modernidad es una cosa imprescindible (Laan, 1993:10).

En relación a lo anterior, es necesario recurrir a Parker, quien plantea que la religión popular, es un ámbito de condensación simbólico-semiológico que manifiesta una mentalidad que atraviesa y constituye las culturas populares. Ella puede ser mejor comprendida como contracultura de la mentalidad de «modernidad» que difunde la cultura dominante del capitalismo transnacional (Parker, 1996:194).

La cultura popular y sus rasgos religiosos es, pues, una contracultura de la modernidad. No es propiamente post-moderna ni pre-moderna... coexiste y aprovecha lo moderno, pero se resiste y lo critica. La cultura y religión popular es, para decirlo con un neologismo: hemiderna (hemi-moderna). Esta carácter hemiderno de la cultura y religión popular condiciona su ambiente: anti y pro modernista. Es antimoderna, en cuanto la modernidad y su racionalidad instrumental tienen de alienable y deshumanizante... en cuanto tienen de tendencia hacia la disminución de la vida... pero la cultura popular y su religión no es antimoderna, en cuanto acoge todo aquello que la modernidad ha brindado como avance efectivo en las condiciones de vida y en la posibilidad de satisfacción de las auténticas necesidades del hombre (Parker, 1996:199).

Ahora bien, y siguiendo a Van Kessel, los bailes religiosos del norte de Chile, representan un régimen religioso popular e histórico. Es religioso popular debido a tres motivos: es una religiosidad propia del pueblo, siendo el polo opuesto de la religiosidad dominante de la Iglesia Católica; porque los bailarines peregrinantes son populares y obreros (son concientes de su historia so-

cio-económica y de su identidad socio-cultural); porque su actividad religiosa es dirigida por sus propios dirigentes de culto, que son laicos. Y es histórico ya que se ha formado por la doble tradición cultural: andina y católica ibérica y a partir de una experiencia trascendental compartida: la experiencia social, política, económica y religiosa del proletariado salitrero (Van Kessel, 1987:91).

Junto con lo anteriormente planteado, la mayoría de los bailes religiosos son de descendencia incaica, ya que estas danzas culturales pasaron a Chile desde Perú, durante la invasión inca. Y es así como pasó la costumbre a Chile, pero también hay que destacar que su idiosincrasia, la identificación con su tierra y cultura es propia de los mineros de Andacollo. Estos bailes ya son considerados como un estereotipo de baile cultural de la iglesia en el norte de Chile; en esta zona, se encuentra el baile religioso *Los Chinos*, el que nació a los pies de la Virgen del Rosario de Andacollo alrededor de los años 1585-1590.

El fenómeno de la religiosidad popular es un objeto de estudio bastante rico, amplio, complicado y –sobre todo– imposible de entender en todas sus dimensiones históricas, sociales, religiosas y culturales. Aunque ya existe una bibliografía larga con trabajos sobre la fiesta, La Tirana forma un tema de estudio inagotable. El enigma fascinante de la religiosidad popular todavía está allí.

### **III. Aproximación teórica hacia la religiosidad popular y los bailes religiosos**

En primer lugar, para desarrollar el concepto de religiosidad popular, se tomarán los planteamientos de Juan Van Kessel y de Cristián Parker, para luego analizar el concepto de bailes religiosos, el que se desarrollará a partir de las definiciones de José García, de Bernardo Guerrero y de Van Kessel. Finalmente, se examinará el concepto de Identidad desarrollado por Jorge Larraín. Según lo planteado en el libro «Lucero del Desierto» de Van Kessel, la religiosidad popular es un sincretismo cultural entre las creencias andinas y la cultura mestiza. Es decir, el catolicismo popular, con su doble raíz cultural, andino-ibérica, es por definición sincrético, lo que es muy distinto de «semi-pagano». El sincretismo puede definirse como la formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, con un nuevo sistema que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éti-

cas), que hace que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sintetizen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados (Van Kessel, 1987:184). Religiosidad Popular (concepto más amplio y más adecuado que catolicismo popular, ya que incluye también elementos autóctonos, pre-cristianos) significa para Van Kessel todo el complejo de actividades de culto: personales y colectivas, organizadas y espontáneas; comprende también la inspiración religiosa y la ritualización del carisma; considera también los contenidos de la fe y los valores éticos a partir de los que se realiza este culto, la organización del culto popular y sus organizadores o especialistas, que facilitan, dirigen y sancionan la celebración del culto (Van Kessel, 1987:184).

Van Kessel agrega además que la religiosidad del bailarín-peregrino del Norte chileno, no guarda más que un reflejo relativamente débil de la religiosidad aymará. Sin embargo, las primeras características de la religiosidad sincretista del bailarín –comparada con el sistema teológico católico– son que su religión siempre es permeable para elementos personales y foráneos; que sus contenidos no están clara y explícitamente definidos; que, igual que la religión andina originaria, siempre está abierta a renovación e incorporación de nuevos elementos y que en este sentido es tolerante y cosmopolita; y finalmente, que el bailarín es muy tenaz en la defensa del núcleo originario de su religiosidad (Van Kessel, 1987: 187).

Los representativos de la religiosidad popular, asumen una actitud más afectiva y mitológica. Además, los peregrinos son en alto grado autosuficientes, capaces de dirigir y celebrar solos su propia y bien organizada liturgia. De esta manera, se constata entre los peregrinos un innegable sincretismo que se deriva de sus raíces bi-culturales: la cultura religiosa española y la cosmovisión religiosa aymará (Van Kessel, 1987: 198).

Por su parte, Cristián Parker en su libro «Otra Lógica en América Latina» prefiere hablar de Religión Popular más que de Religiosidad Popular ya que, a juicio de él, ésta es un concepto equívoco, sesgado y falto de rigor para ser empleado en ciencias sociales (Parker, 1996: 60).

Para Parker, la religión popular se trata de una religión de la vida, antes que una religión de la ética o de la razón. Una religión del rito y del mito, de los sueños y de la sensibilidad, del cuerpo y de la búsqueda del bienestar intramundano. Pero es una religión que se afirma en la trascendencia, no en un agregado de supersticiones y magia. Más que una manera de actuar, un *ethos*, la religión popular es una manera de sentir y de expre-

sar. Por ello es rito y es *pathos*. Podemos afirmar que la religión popular es el núcleo del *pathos* popular. No es ciertamente una manera de ser y de sentir, un deseo y una colmación de ese deseo, que obedezca a cánones racionalistas y occidentales. Es ciertamente otra manera de sentir, de pensar y de obrar, alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto. Es un ámbito de condensación simbólico-semiológica que manifiesta una mentalidad que atraviesa y constituye las culturas populares. Ella puede ser mejor comprendida como contracultura de la mentalidad de «modernidad» que difunde la cultura dominante del capitalismo transnacional. Esta naturaleza alternativa y «otra» de la religión popular, se manifiesta en 6 planos temáticos (Parker, 1996: 193).

- 1.- La religión popular afirma la vida en un contexto socioeconómico y político de muerte y de violencia que amenazan a diario la sobrevivencia de las clases y grupos populares y afectan a la sociedad latinoamericana entera (Parker, 1996: 194).
- 2.- La religión popular afirma la mujer y lo femenino, a través de la centralidad de la figura de la Virgen María, en la que se concentra la visión popular de la madre, tan importante en la constitución de la red de relaciones familiares y sociales de la cultura popular. Esta afirmación de la mujer y especialmente en su rol materno, como gestora y protectora de la vida, se opone a la cultura dominante, marcada desde siglos por las pautas patriarcales, como gestoras del poder y de la dominación (Parker, 1996: 195).
- 3.- La religión popular afirma los sentimientos, el *pathos*, frente a una cultura dominante que es intelectual y moralista. Más que una ética popular, lo que vemos en las diversas religiones populares son formas de manifestación de un *pathos*, es decir, formas de encarnación de la pasión del hombre popular, no siempre coherentes con su propia razón.
- 4.- La religión popular afirma lo vitalista, en un mundo dominado por el intelectualismo. Este vitalismo dice relación con la convicción de que la vida se sustenta en fuentes vitales que están más allá del alcance racionalista de los hombres. Esas fuerzas vitales pueden tener diversos nombres: Dios, Virgen, santos, Espíritu Santo, espíritus del bien, poder de sanación, ánimas benditas, etc. Se reconoce, eso sí, una jerarquía precisa en el panteón que asigna el primer puesto en el mun-

do trascendente a Dios, Padre y Creador de todas las cosas y de toda forma de vida (Parker, 1996: 196).

- 5.- La religión popular afirma lo expresivo, lo festivo y lo carnalesco, frente al formalismo y racionalismo de la cultura dominante (propio de la cultura industrial). El ritual popular es expresivo, emotivo, icónico y festivo. Al visualizar y convertir en palpable la experiencia religiosa, la intensifica y potencia (Parker, 1996: 197).
- 6.- La religión popular afirma lo trascendente, en el contexto de una cultura dominante todavía muy imbuida de un cientificismo cartesiano-positivista, que tiende a negar la dimensión simbólica y, por tanto, clasifica a lo misterioso fuera de la realidad sociocultural del hombre contemporáneo (Parker, 1996: 198).

La cultura popular y sus rasgos religiosos es, pues, una contracultura de la modernidad. No es propiamente post-moderna ni pre-moderna. En cierto sentido, este núcleo significativo de la cultura y religión popular es moderno y no lo es. Coexiste y aprovecha lo moderno, pero se resiste y lo critica. La cultura y religión popular es, para decirlo con un neologismo: *hemiderna* (hemi-moderna). Este carácter hemiderno de la cultura y religión popular condiciona su ambiente: anti y pro modernista. Es antimoderna, en cuanto la modernidad y su racionalidad instrumental tienen de alienable y deshumanizante, en cuanto tienen de racionalización legitimadora de las diversas formas de dominación y de control, en cuanto tienen de tendencia hacia la disminución de la vida, en una carrera frenética por la satisfacción inmediata a través del consumo y la competencia, olvidando con ello la mantención de los equilibrios de la vida en la micro y en la macro dimensión de lo cotidiano y de lo histórico. Pero la cultura popular y su religión no es antimoderna, en cuanto acoge todo aquello que la modernidad ha brindado como avance efectivo en las condiciones de vida y en la posibilidad de satisfacción de las auténticas necesidades del hombre, y como liberación de los elementos alienantes de la cultura tradicional sumergida en el miedo y la incertidumbre de una mentalidad cerrada a la posibilidad crítica de aprehender el mundo con otros ojos que los que le proveían los mitos de la sumisión (Parker, 1996: 199).

Como segundo concepto a analizar, está el de los bailes religiosos, el que partirá siendo analizado por García, para ser seguido por Guerrero y complementado con Van Kessel. La presencia de los bailes religiosos es

parte de la identidad nortina desde antaño. Según José García, en su libro «Los Bailes Religiosos del Norte de Chile o Danzantes de la Virgen» (1986), los Bailes Religiosos de La Tirana son anteriores a 1930. Sin embargo, ya antes de 1879 participaban grupos de danzas de procedencia aymará, en la fiesta que se celebraba el 16 de agosto. Los grupos de danzas eran: Chunchos, Cuyacas, Morenos y Llameros. En un afán por chilénizar la región, después de la Guerra del Pacífico de 1879-1883, debido a que esta zona perteneció al Perú y a partir del término de la guerra a la República de Chile, se comienza a celebrar la fiesta de la Virgen del Carmen, el 16 de julio (García, 1986: 11).

Además, este autor plantea que los bailes religiosos del norte de Chile, tienen su origen en el mundo incaico, donde no se realizaba ninguna actividad religiosa que no fuera acompañada por la danza ritual. En el encuentro de culturas que se realizó con la Conquista, la danza incaica fue, lenta pero constantemente, asumiendo elementos que le entregaba la nueva cultura, en la que también se encontraba presente la danza religiosa. De la síntesis realizada por el hombre andino, así como de las necesidades de adaptación provocadas por las diferentes situaciones que se presentaron durante la época colonial y de la Ilustración, son fruto los bailes religiosos actuales (García, 1986: 8).

Conservando una coreografía milenaria, autóctona la mayor parte de las veces, su sentido y significado es fundamentalmente católico. A través de los bailes religiosos, el hombre del norte de Chile, expresa sus sentimientos religiosos hacia Dios, por medio de María; como elemento básico de la protección está la fe, grande e incondicional, a la Virgen María. Sin esta fe no es posible entender la realidad del baile, ni alcanzar la salud. El simple peregrinar o bailar, si no va acompañado de un convencimiento en la acción de Dios y en una actitud de amor y confianza hacia Él, no sirve de nada. El baile está vivificado por dentro. No es simple ritualismo formal (García, 1986: 10).

A partir de 1920, la gente de las salitreras se suma a las cofradías de bailes religiosos y fundan otras. Es la gente del salitre, personas fuertes y recias, tanto hombres como mujeres acostumbrados a trabajos fuertes en climas inhóspitos, los que darán mayor fuerza a la fiesta de La Tirana (García, 1986: 12).

El 12 de julio de 1968, la Federación de Bailes Religiosos, que comprende a todos los grupos existentes desde Arica a Antofagasta y que participan en la fiesta de La Tirana, es reconocida como Hermandad, concediéndosele personalidad jurídica eclesiástica. Este recono-

cimiento significó la aceptación de una institución que, como Federación, funcionaba desde el 2 de julio de 1965.

El artículo 25 de los Estatutos de la Federación define así lo que es una Sociedad o Baile Religioso: «Sociedad es la comunidad de socios promesantes, los que pueden ser promesantes bailarines o simples promesantes. Para su funcionamiento, están constituidos por una Directiva, un Conjunto de Disciplina y una Comisión Revisora»

Ante el desprecio de la sociedad circundante, que vive de una manera amorfa y poco significativa, el baile religioso se presenta como el signo de un sentido, de una dignidad, de una identidad. El bailarín, por su pertenencia a la Sociedad, el traje que lleva y el rito que realiza, se siente formando parte de una cultura específica y con valores propios, y crea entre los miembros lazos sociales fuertes, reforzados por la dimensión religiosa. El Baile está enmarcado en una experiencia religiosa que le da fuerza y significado. La danza es un vehículo válido para expresar el sentimiento religioso del nortino, tanto en la antigüedad como actualmente (García, 1986: 32).

Ahora bien, complementando lo señalado por García, Bernardo Guerrero en su libro «Barrios Populares y Bailes Religiosos en Iquique» plantea que los bailes religiosos ofrecen un crecimiento sostenido en el tiempo, esto sucede ya que estas organizaciones religiosas ofrecen lo que la sociedad moderna, materialista, ya no oferta: sentido de vida. Las actividades cúlteras, son en un sentido clásico del término «instituciones sociales totales», ya que dan respuestas a diversos aspectos de la vida de los sujetos. En el marco de una sociedad donde muchos de los valores que se creían inamovibles ya no lo son, en la que se ha instalado la apatía y en cierta medida la anomia, estas instituciones cúlteras, aparecen como refugios (Guerrero, 2002: 52).

Agrega Guerrero que el baile religioso sigue existiendo, y aún más, continúa enrolando nuevos miembros. Esto sucede por lo mismo, que es la única estructura intermedia que aún es creíble para hombres y mujeres, y que sigue cumpliendo una función primordial, que es dotar de sentido, entregar explicaciones acerca de este mundo y del otro (Guerrero, 2002: 58).

Además de lo planteado por García y Guerrero, vuelvo a recurrir a Van Kessel, para quien desde siempre el baile ha sido parte principal de todo ritual colectivo andino, en donde la música y el baile son una herencia viva de ascendencia precolombina; en todo momento

familiar y comunal –desde el nacimiento hasta el entierro– el baile es la expresión colectiva y ritualizada de lo más profundo y sagrado, de lo profano y lo religioso, de pena y alegría, etc. (Van Kessel, 1987: 20)

El baile es más que «folklore», arte y deporte, es juego y oración, es agresión y humildad, veneración y ofensa, pero principalmente el baile andino es la máxima expresión de la realidad social andina, es el vehículo de comunicación interna de la comunidad danzante y su auto-expresión hacia el exterior. El baile es un lenguaje secreto de comunicación ritualizado y enmascarado (Van Kessel, 1987: 22).

Para Van Kessel, el baile religioso es un régimen religioso, popular e histórico. Este régimen está dado en que en los bailes religiosos ha crecido el número de peregrinos y se basa en antiguas pautas religiosas culturales. Este es un lenguaje colectivo y un sistema de comunicación propio. Lo anterior se ha cristalizado en una nueva forma organizativa: moderna, democrática, dinámica y combativa, junto a un proceso de toma de conciencia generalizado de su identidad religiosa, cultural y social. Con un dinamismo renovado, los bailarines persiguen sus propios objetivos religiosos y sociales: reivindicar su derecho a ejercer libremente su culto tradicional, sin discriminación del culto católico, y también conquistar el espacio –social, económico y moral– para realizar prestigiosamente este culto, tanto en el santuario como en sus barrios. Por esto el movimiento de los bailarines es un régimen religioso (Van Kessel, 1987: 48)

a) Un régimen religioso: en el régimen de los bailarines, surgen dos dirigencias:

a.1) social: que es dinámica, innovadora y predominante;

a.2) religiosa o de culto: que es estática, conservadora y está en vías de ser controlada por dirigentes sociales que son los que más se destacaron, pues quienes fueron los que unificaron a los bailarines en asociaciones y federaciones, acentuando la conciencia de la identidad social y sus derechos sociales y religiosos. Los dirigentes sociales se inspiran en su fe religiosa y se presentan siempre como dirigentes de una organización exclusivamente religiosa, apoyados por la autoconciencia colectiva de los bailarines de ser un movimiento exclusivamente religioso e invocando la calidad religiosa de sus objetivos. Esto justifica hablar de un régimen religioso.

b) Un régimen religioso-popular: además de lo anteriormente propuesto, es un régimen religioso popular por tres motivos:

b.1) por el contenido de esta religiosidad: es una religiosidad propia del pueblo, siendo así el polo opuesto de la religiosidad dominante de la Iglesia Católica que es dirigida por una elite religiosa;

b.2) porque los bailarines peregrinantes son populares y obreros, siendo conscientes de su historia social y económica y de su identidad socio-cultural;

b.3) porque su actividad religiosa es dirigida por sus propios dirigentes de culto, que son laicos. La existencia de la organización de bailes religiosos dentro de la Iglesia Católica, no es intolerable para la Iglesia, pero no deja de ser un régimen religioso popular privado.

c) Un régimen religioso-popular histórico: la identidad histórica de este régimen se ha formado por la doble tradición cultural: andina y católica-ibérica, y a partir de una experiencia trascendental compartida: la experiencia social, política, económica y religiosa del proletariado salitrero. Esta identidad histórica se define y se redefine constantemente por el contexto contemporáneo social del populismo y (desde 1973) del militarismo, y también por el contexto religioso de la Iglesia Católica postconciliar (Van Kessel, 1987: 51).

Agrega además Van Kessel, que en la sociedad de los bailes religiosos, se trabaja para que hayan ofrendas disponibles: los pesos ahorrados para el viaje y la estadía en el santuario, los días feriados reservados para dedicarse a la celebración de la fiesta, los recursos necesarios para los elementos de culto, trajes, música, velas; fuerzas físicas acumuladas en los meses de ensayos para ofrendarlas hasta agotarse de cansancio en el baile. Todo esto es la ofrenda disponible para la consagración religiosa mediante el rito del peregrinaje (Van Kessel, 1987: 169).

Ahora bien, como tercer concepto a tratar, se hará referencia a la Identidad según lo propuesto por Jorge Larraín (2001).

Larraín, en su libro «Identidad Chilena», plantea que la identidad, teóricamente hablando, está situada en un enfoque histórico-estructural. Por una parte, piensa la identidad como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. Por otra parte, no concibe la construcción de la identidad únicamente como un proceso discursivo público, sino que también consi-

dera las prácticas y significados sedimentados en la vida diaria de las personas. La concepción histórico-estructural concibe la identidad como una interrelación dinámica del polo público y del polo privado, como dos momentos de un proceso de interacción recíproca.

La identidad chilena no existe, por lo tanto, en una versión determinada, por sí misma, por comprensiva y atrayente que sea, existe más bien en relación a la dinámica de los diversos discursos identitarios con el auto-reconocimiento efectivo de la gente en sus prácticas (Larraín, 2001: 16).

Agrega además, que un significado adecuado de identidad, deja de lado la mismidad individual y se refiere a una cualidad o conjunto de cualidades con las que una persona o grupo de personas se ven íntimamente conectados. En este sentido, la identidad tiene que ver con la manera en que individuos y grupos se definen a sí mismos al querer relacionarse —«identificarse»— con ciertas características (Larraín, 2001: 23).

Si la identidad no es una esencia innata dada sino un proceso social de construcción, se requiere establecer los elementos constitutivos a partir de los cuales se construye. Primero, los individuos se definen a sí mismos, o se identifican con ciertas cualidades, en términos de ciertas categorías sociales compartidas. Al formar sus identidades personales, los individuos comparten ciertas lealtades grupales o características tales como la religión, género, clase, etnia, profesión, sexualidad, nacionalidad, que son culturalmente determinadas y contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. En este sentido, puede afirmarse que la cultura es uno de los determinantes de la identidad personal. Todas las identidades personales están enraizadas en contextos colectivos culturalmente determinados. Así es como surge la idea de identidades culturales. Cada una de estas ideas compartidas, es una identidad cultural (Larraín, 2001: 26).

En segundo lugar, está el elemento material en el que la identidad puede relacionarse con el consumo y con las industrias tradicionales y culturales. Cada compra o consumo de estas mercancías, es tanto un acto por medio del cual la gente satisface necesidades, como un acto cultural en la medida que constituye una manera culturalmente determinada de comprar o de consumir mercancías. En otras palabras, el acceso a ciertos bienes materiales, el consumo de ciertas mercancías, puede también llegar a ser un medio de acceso a un grupo imaginado representado por esos bienes; puede llegar a ser una manera de obtener reconocimiento. Las cosas materiales hacen pertenecer o dan el sentido de

pertenencia en una comunidad deseada. En esta medida, ellas contribuyen a modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural a la cual se quiere acceder (Larraín, 2001: 27).

En tercer lugar, la construcción del sí mismo, necesariamente supone la existencia de «otros» en un doble sentido. Los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos. Pero también de pertenencia en son de aquellos con respecto a los cuales del sí mismo se diferencia y adquiere su carácter distintivo y específico. El primer sentido significa que el sujeto internaliza las expectativas o actitudes de los otros acerca de él o ella, y estas expectativas de los otros se transforman en sus propias auto-expectativas. El sujeto se define en términos de cómo lo ven los otros. Sin embargo, sólo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativos para el sujeto cuentan verdaderamente para la construcción y mantención de su autoimagen (Larraín, 2001: 28).

Por lo tanto, la identidad supone la existencia del grupo humano. Responde no tanto a la pregunta ¿Quién soy yo? o «¿qué quisiera ser yo?», como la pregunta «¿quién soy yo a los ojos de los otros?» o «¿qué me gustaría ser considerado al juicio que los otros significativos tienen de mí?». La identidad también presupone la existencia de otros que tienen modos de vida, valores, costumbres e ideas diferentes. Para definirse a sí mismo, se acentúan las diferencias con los otros. Así, surge la idea del «nosotros» en cuanto distinto a «ellos» o a los «otros». Si bien la diferenciación es un proceso indispensable para la construcción de identidad, la oposición hostil al otro no lo es, y constituye un peligro de todo proceso identitario (Larraín, 2001: 32).

De esta manera, hay 2 tipos de identidades, las personales y las colectivas, las que están interrelacionadas y se necesitan recíprocamente. No puede haber identidades personales sin identidades colectivas y viceversa. Esto es así porque las personas no pueden ser consideradas como entidades aisladas y opuestas a un mundo social concebido como una realidad externa. Los individuos se definen por sus relaciones sociales y la sociedad se reproduce y cambia a través de acciones individuales. Por lo que al construir sus identidades personales, los individuos comparten ciertas afiliaciones, características o lealtades grupales culturalmente determinadas, que contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad (Larraín, 2001: 34).

Esta relación cercana no debe ocultar las diferencias entre estas dos formas de identidad. En particular, hay que evitar trasponer los elementos psicológicos de las

identidades personales a las identidades colectivas. Mientras es posible y legítimo hablar de una identidad personal en términos del «carácter» o de la «estructura psíquica» de un individuo, no es adecuado hablar de una identidad colectiva en términos de un «carácter étnico» o de una «estructura psíquica colectiva» que sería compartida por todos los miembros del grupo. Una identidad colectiva no tiene estructura psíquica o de carácter en el sentido de un número definido de rasgos psicológicos. En sí misma, una identidad colectiva es puramente un artefacto cultural, un tipo de «comunidad imaginada» (Larraín, 2001: 38).

Las identidades colectivas funcionan produciendo significados e historias con las cuales las personas pueden identificarse. Mientras más importante sea el rol de la identidad colectiva para la construcción de identidades personales, mayor será la atracción de los significados y narrativas que se crean para interpelar a los individuos a identificarse con ellos (Larraín, 2001: 40).

#### **IV. Consideraciones finales**

Al hacer este viaje por el sincretismo religioso de la zona de norte grande chileno, es decir, la llamada Fiesta de La Tirana, vemos como la religiosidad popular católica y en especial los bailes religiosos, son parte importante de la formación de la identidad local, siendo parte con su música, baile y fervor popular.

Dentro de esta temática, podemos observar como La Tirana es una fiesta popular, en donde la religiosidad popular y el Marianismo se funden y se manifiestan en mandas, favores pedidos, favores concedidos, plegarias, y lo más importante, en danza como expresión de alabanzas unidas a la música.

El hombre ha manifestado históricamente a través de la música y la danza, sus sentimientos y emociones, además de ello, la danza ha estado ligada a la religión y se encuentra presente en el ritual, en la actualidad podemos ver como la celebración de la Virgen del Carmen de La Tirana es una clara manifestación, y por ello «las expresiones populares manifiestan una vitalidad muy profunda por su afectividad al ritualismo expresivo, la exteriorización icónica y la profundidad devocional de las prácticas tradicionales» (Parker, 1996:197).

Finalmente, el baile religioso responde a elementos donde la identidad se adquiere por participación, ya que es un honor y un orgullo –según señalan– participar en la fiesta de La Tirana y servir a la «Chinita». Un elemento común que enfrentan los bailes religiosos en la fiesta, es el clima extremo propio de una zona desértica-pampina como es el caso del poblado de La Tirana. Y

junto con esto, la fatiga física, que es en donde radican las nociones de entrega y sacrificio.

#### **Notas**

<sup>1</sup> <http://www.estrellaiquique.cl/>. Domingo 9 de julio de 2006.

<sup>2</sup> Para mayor información, se sugiere visitar la página web [www.ine.cl](http://www.ine.cl).

<sup>3</sup> Información entregada por el alcalde de la comuna de Pozo Almonte Augusto Smith Marín, al diario La Estrella de Iquique.

<sup>4</sup> Para mayor información, se recomienda visitar el sitio de internet [www.piquichuqui.cl/historia/los-chinos-en-iquique.html](http://www.piquichuqui.cl/historia/los-chinos-en-iquique.html)

#### **Bibliografía**

- ACUÑA, Beatriz. 1882. *La Tirana de Tarapacá*. Ediciones Rucaray. Talca, Chile.
- BERGER, Peter. 1999. *El Dosel Sagrado*. Editorial Cairo. Barcelona, España.
- GARCÍA, José. 1986. *Los Bailes Religiosos del Norte Grande de Chile o los Danzantes de la Virgen*. Centro de Investigación de la Realidad del Norte CREAR. Universidad de Salamanca.
- GUERRERO, Bernardo. 1993. «Religiosidad Popular y Estrategia de Subsistencia: El Caso del Norte Grande de Chile». *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, serie Ciencias Sociales n°2: 1-6*. Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.
- \_\_\_\_\_. 1999. «Religiones Populares e Identidad Cultural en el Norte Grande de Chile». En *Revista de Ciencias Sociales N°9*, Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.
- \_\_\_\_\_. 2001. «Barrios y Religiosidad Popular en la Ciudad de Iquique». En *Revista de Ciencias Sociales N°11: 71-86*, Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.
- \_\_\_\_\_. 2002. «Barrios Populares y Bailes Religiosos en Iquique». *Centro de Investigación de la Realidad del Norte CREAR, Cuaderno de Investigación Social N°37*. Iquique, Chile.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Las venas de mi ira: Jorge Soria Quiroga*. Ediciones Campvs. Iquique, Chile.
- HENRÍQUEZ, Patricia. 1996. *¿Porqué Bailando?: Estudio de los Bailes Religiosos del Norte Grande de Chile*. Editorial Printext Ltda. Santiago, Chile.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Bailes Religiosos de La Tirana*. Imprenta FINISSIMO. Iquique-Chile.
- HURTADO, Osvaldo. 1991. *El Pensamiento Social de la Iglesia Católica en los Últimos 100 Años*. Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales FESO. Quito, Ecuador.
- LAAN, Eric. 1993. «Bailar Para Sanar. Estudio de la Praxis de la Peregrinación de los Bailes Religiosos del

Norte de Chile». *Centro de Investigación de la Realidad del Norte CREAM, Cuaderno de Investigación Social N°34*. Iquique, Chile.

LARRAÍN, Jorge. 2000. *Modernidad: Razón e Identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

\_\_\_\_\_. 2001. *Identidad Chilena*. Editorial LOM, Santiago, Chile.

MACIONIS, John y PLUMMER, Ken. 1999. *Sociología*. Editorial Prentice HALL. Madrid, España.

MORANDÉ, Pedro. 1997. *Cultura y Modernización en América Latina*. Editorial Encuentro. Madrid, España.

NÚÑEZ, Lautaro. 1989. *La Tirana del Tamarugal: del misterio al sacramento*. Universidad del Norte. Antofagasta, Chile.

PARKER, Cristián. 1996. *Otra Lógica en América Latina*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile

RODRÍGUEZ, Attia. 2003. «Identidad Religiosa. Manifestaciones Metafóricas Para la Construcción de Identidad», pp.149-165. *En Nosotros Somos Quien Somos... Ensayos Sobre Identidad Cultural Iquiqueña*. Ediciones CAMPVS. Iquique-Chile.

UNDURRAGA, Armando. 1996. *Evaluación de la Religiosidad Popular Latinoamericana*. Ediciones Paulinas. Santiago, Chile.

VAN KESSEL, Juan. 1987. *Lucero del Desierto. Mística Popular y Movimiento Social*. Universidad Libre de Amsterdam. Centro de Investigación de la Realidad del Norte CREAM. Iquique, Chile.

# *Gozos de Santo en Territorio 'de Indios' Williche: Una Lectura Heteroglosica de la Fiesta como Espacio Intercultural<sup>1</sup>*

## *Joys of Saint in Williches's Land: A Heteroglossic Lecture of the Fest as Intercultural Space*

Rodrigo Moulian Tesmer\*

### **Resumen**

Esta ponencia reflexiona sobre el éxito de las festividades religiosas católicas como espacio de encuentro intercultural en el territorio ancestral williche de la Xa región; analiza las estrategias de comunicación que cada una de las partes ponen en juego y los mecanismos de seducción que aseguran su arraigo, capacidad de convocatoria y la transforman en un eficaz sistema de mediación sociocultural.

**Palabras Claves:** fiesta, heteroglosia, mediación, williche.

### **Abstract**

This paper reflects on the success of catholic festivities in ancestral williche's territory in the tenth region as place of intercultural encounter; analyses communicative strategies that each part plays and the mechanisms of seduction that assure its root, capacity of attraction, and

convert it in an effective system of sociocultural mediation.

**Keywords:** fest, heteroglossia, mediation, williche.

Cuando damos vueltas en pasacalles  
A la virgen loca Pillancura  
Con dos maderos negros que arden  
No parlamentamos a su Dios  
Tan adornado de oro y palomas  
Es Ngenmapun que danza  
En la pampa  
Hacia la casa de estrellas y luna  
Del cielo  
(Juan Pablo Huirimilla, Palimpsesto)

Desde la Antigüedad tardía la iglesia católica ha empleado la fiesta como una estrategia para evangelizar la cultura y atraer a la liturgia al pueblo. Ésta se inscribe en las luchas por la construcción del sentido, que en

\* Académico del Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile, rmoulian@hotmail.com