CARTOGRAFÍA DE LA MEMORIA

La Tirana

Bernardo Guerrero Jiménez

CONVENIO ANDRÉS BELLO IPANC

Quito, 2007

La Tirana
Chile

Bernardo Guerrero Jiménez

Quito, 2007

Convenio Andrés Bello-CAB
Francisco Huerta Montalvo, Secretario Ejecutivo
Omar José Muñoz Ramírez, Secretario Adjunto
Guillermo Soler Rodríguez, Coordinador del Área de Educación
Henry Yesid Bernal Magalón, Coordinador de Ciencia y Tecnología
Patricio Hernán Rivas Herrera, Coordinador del Área de Cultura

Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural -IPANC
Margarita Miró Ibars, Directora Ejecutiva
Patricio Sandoval Simba, Coordinador General de Investigación
Eugenia Ballesteros Ortiz, Coordinadora General de Comunicación y Centro Cultural Mindala
Efraín Andrade, Coordinador General de Proyectos y Planificación

Proyecto Cartografía de la Memoria No. 11
Patricio Sandoval Simba, Coordinación técnica
Manuel Chávez, Unidad Edición y Publicación
Víctor Ayala, Centro de Documentación

Fiestas Populares Tradicionales
Ticio Escobar, Asesor Académico, Paraguay
Claudio Mercado Muñoz, Investigador, Chile
Bernardo Guerrero, Investigador, Chile
Freddy Michel Portugal, Investigador, Bolivia
Claudia Afanador, Investigadora, Colombia
Virtudes Feliú Herrera, Investigadora, Cuba
José Pereira Valarezo, Investigador, Ecuador
Manuel Rivarola, Investigador, Paraguay
Margarita Miró Ibars, Investigadora, Paraguay
Juan García Miranda, Investigador, Perú
Karlos Tacuri Aragón, Investigador, Perú

La Tirana
Bernardo Guerrero Jiménez
Primera edición: Octubre 2007
© Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-IPANC
Derechos reservados. Prohibida la reproducción parcial o total de su contenido, sin previa autorización de los editores.
ISBN: 978-9978-60-072-6
Impreso en el Ecuador, printed in Ecuador
Diseño gráfico y diagramación: Tania B. Márquez y María Eugenia Mejía Y.
Ilustraciones: María Eugenia Mejía Yépez
Edición de texto: Margarita Andrade R.
Impresión: Taller Gráfico

ISBN 978-9978-60-072-6
9 789978 600726

IPANC • INSTITUTO IBEROAMERICANO DEL PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL
Diego de Atienza Oe 3-174 y Av. América / Telfs: (5932) 2553684 / 2554908
Fax : (5932) 2563096 / E-mail: eliadap@andinanet.net / info@latinculture.com
Sitio web: www.iadap.org / www.iadap.com Quito-Ecuador

Advertencia: El Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural no se hace responsable ni comparte necesariamente las opiniones expresadas por sus autores.

Índice de temas

Presentación 5
Introducción 7
La leyenda 9
La Tirana: fiesta y sociedad en el Norte Grande de Chile 11
Iquique: religión y salitre 13
Ubicación geográfica de La Tirana 15
Capítulo 1
La dimensión económica de la fiesta de La Tirana 16
Capítulo 2
Los estudios de la religión en el Norte Grande de Chile 26
Capítulo 3
Bailar y cantar 47
Capítulo 4
Las suspensiones de las fiestas 71
Capítulo 5
El pueblo de La Tirana 79
Capítulo 6
Tradición, globalización y fiesta de La Tirana: trajes, danzas y música 85
Ciudadanía e identidad cultural 92
Bibliografía 104
Anexos 107
Glosario 110
El autor 111

Desde hace más de un siglo hombres, mujeres, niñas y niños se congregan en el pequeño pueblo de La Tirana para saludar a la "China", como le dicen cariñosamente a la Virgen del Carmen. En pleno desierto de Atacama y bajo la sombra de viejos tamarugos, los bailes religiosos vestidos para la ocasión, bailan y cantan pidiendo salud y trabajo.

La danza, la música, el comercio, la vida en comunidad son aspectos que se ponen en valor en esta centenaria festividad.

Es el pueblo alzado en la fe a la Virgen de La Tirana el que hace posible esta devoción. Este libro da cuenta de ello y de otros temas como la pérdida de su autonomía y de su identidad religiosa.

Presentación

Margarita Miró Ibars
Directora Ejecutiva

La *Cartografía de la Memoria* nace en el seno de la Organización del Convenio Andrés Bello, como parte de la programación del cuatrienio 2001-2004, del Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), hoy Instituto Iberoamericano de Patrimonio Natural y Cultural (IPANC).

La *Cartografía de la Memoria* es un espacio que permite recuperar la memoria colectiva, registrarla y dignificarla, construyendo y reconstruyendo el mapa social, cultural y natural de la diversidad en los países miembros.

El objetivo fue constituirse en un referente del registro sistemático del patrimonio cultural intangible, gestión de políticas, marcos jurídicos de vigorización cultural y oferta amplia de información especializada.

América Latina posee una geografía religiosa popular extensa, variada y de una riqueza patrimonial innegable. Constituye parte importante del alma colectiva de nuestros pueblos, conquistados por el español, y que supieron, gracias a su inventiva cultural, acomodar en la vasija material y simbólica, sus complejos rituales con los que provenían del viejo mundo.

Lo que conocemos como religiosidad popular es la resultante de la interconexión de dos matrices que han sabido fundirse en algunos aspectos, y en otros seguir mostrando su autonomía. Un diálogo que no ha estado exento de violencia y de intolerancia. Al catolicismo oficial, moderno e ilustrado, le ha costado entender y valorar este complejo mundo que se conoce como religiosidad popular. Apenas en los años 60, y producto de las conferencias de Medellín y de Puebla, la Iglesia rediseñó su acercamiento a este realidad. De la condena pasó a la valoración.

La religiosidad popular tiene una profunda dimensión festiva. La fiesta, en el más amplio sentido de la palabra, sirve para realizar intercambios, no solo económicos, sino también sociales y culturales. La fiesta es el lugar donde la comunidad

se realiza, se actualizan los contactos y, sobre todo, en forma colectiva se reproduce la relación entre madre e hijo. Esto último de gran importancia para entender parte esencial de nuestra identidad cultural, que tiene como base el culto mariano.

El tema presentado en, *La fiesta de La Tirana*, corresponde al capítulo de la Fiesta Popular y Tradicional de Chile que recoge un importante acervo de aquel patrimonio que solo es oído y visto, es decir sentido, porque es intangible. La fiesta se realiza cada 16 julio en el pueblo del mismo nombre, en el norte de este país.

Encontrará el lector interesantes antecedentes sobre el origen de esta festividad que data de fines del siglo XIX. Hallará además una buena fuente bibliográfica para la mejor comprensión de esta manifestación que alberga en su día principal a cerca de 150 mil habitantes.

El centro de esta festividad lo constituyen los bailes religiosos. Grupos de bailes formados por hombres y mujeres, niños y niñas, que bajo simples o complejas coreografías, le danzan a la "China", como así se le llama a la Virgen del Carmen. Se analizan los cantos religiosos, sus emblemas y estandartes, los lugares de sus reuniones, las estrategias para conseguir financiamiento, sus preocupaciones en torno a la autonomía de su liturgia. Consta además de importante registro fotográfico que ayuda a entender con mayor profundidad el despliegue de recursos estéticos, lúdicos y sonoros que le dan colorido y sonido a un paisaje marcado por la sequedad. Es en el paisaje del desierto más árido del mundo, en donde hombres, mujeres, niños y niñas le danzan a la Virgen del Carmen. Además ofrece una reflexión sobre el lugar que ocupa esta actividad en el ámbito del patrimonio, a través de una discusión sobre las relaciones entre peregrinos con la Iglesia Católica, y la política cultural. El resultado de esta investigación es lo que hoy presentamos en esta publicación.

El IPANC expresa su reconocimiento y gratitud por el empeño puesto en la sistematización de La Tirana de Chile al autor, el sociólogo Dr. Bernardo Guerrero Jiménez de la Universidad Arturo Prat, de Iquique y al Consejo Nacional de Cultura de Chile.

Este estudio pasa a formar parte de la bibliografía que el IPANC pondrá a disposición de los países miembros del CAB y sus vinculantes, como un aporte más al proceso de integración que viven nuestros pueblos y a la difusión de nuestro verdadero ser latinoamericano.

Introducción

La fortaleza de la religiosidad popular en América Latina es una realidad innegable. Pese a los embates de la modernidad y a las profecías de los desarrollistas, sean de izquierda o de derecha, el pueblo ha sabido movilizar y dinamizar un conjunto de creencias y de prácticas, tanto en forma autónoma como vinculada a las iglesias, y en particular a la Iglesia católica.

En el extremo norte de Chile, cada 16 de julio, hombres, mujeres, niñas y niños acuden en peregrinación a un pueblo ubicado en pleno desierto: La Tirana, a una hora de viaje desde Iquique, la capital de la región de Tarapacá. Allí, ya sea en forma personal o en grupos de bailes religiosos, le piden a la Virgen del Carmen por trabajo y/o salud.

Chile es uno de los países que mejores indicadores de desarrollo muestra o, mejor dicho, de crecimiento económico. Exhibe una muy buena inserción en el mercado, y a menudo se le cita como un ejemplo a seguir. Sus autoridades ostentan, sin falso pudor, el rótulo de "país moderno". En los años 80, el optimismo era tan grande que las autoridades de la dictadura definían al país de la Mistral y de Neruda, de Allende y de Recabarren, como "un país de jaguares".

Sin embargo, el pueblo, fiel a su tradición religiosa mestiza, producto del encuentro entre el español y el indio, ha sabido utilizar las herramientas de esta modernidad tecnológica para seguir pensando y sintiendo que su religiosidad le sigue otorgando sentido de vida.

Estudiamos la fiesta de La Tirana, la más grande de Chile, y de la macro zona andina en la que se inserta. En esta festividad, cada 16 de julio se actualizan un complejo de prácticas y de creencias, en una puesta en escena de las más profundas motivaciones religiosas. El despliegue de bailes colectivos, de indumentarias

de colores, de música y sobre todo de un fervor popular que contradice las promesas de la modernidad, especialmente de aquéllas que hablaban de un ser humano autónomo que ya no necesitaría a un dios para ordenar sus vidas.

La Tirana, economía, sociedad y cultura, pretende entregar nuevos elementos de juicio para la mejor comprensión de este complejo, pero rico y emotivo mundo religioso. Señala la gran capacidad de adaptación de los bailes religiosos, que lejos de encerrarse en un pasado que ya no existe, utilizan y re-significan todos aquellos elementos que la sociedad, modernidad incluida, les ofrece.

Su dinámica económica, tanto formal como informal, sirven para entender, de un modo aproximado, el complejo mundo de los flujos económicos que hacen posible que cada 16 de julio, uno a uno los bailes religiosos lleguen presentados de mejor manera para dialogar con la "China", apodo con el que se conoce a la madre que protege y castiga. Del mismo modo, la dinámica social, en sus profundas redes sociales que producen cohesión social y sociabilidad desde el desierto hasta en los barrios populares de Arica, Calama, Tocopilla, Alto Hospicio e Iquique. De igual forma, su dinámica cultural, que los hace tomar y dejar, no bajo un prisma necesariamente utilitario, lo que los medios de comunicación social, sobre todo el cine y la TV les ofrece. Advertimos además, aproximadamente desde los años 80 del siglo pasado, y en lo fundamental por la implacable persecución que ejerció el gobierno de Pinochet sobre los sectores populares, éstos se vieron en la necesidad de pedir protección a la Iglesia católica. El precio que tuvieron que pagar se ha manifestado en forma sutil: cada vez más, los bailes religiosos son menos autónomos.

Cada 16 de julio, y desde hace más de un siglo, los humildes del Norte Grande de Chile pintan con sus trajes multicolores el paisaje del desierto más árido del mundo, con su música modelan el sonido del viento y con su fe se encargan a la "China" para que ésta les dé lo que la sociedad a menudo les niega: sentido de vida, esperanza y un mundo mejor.

Bernardo Guerrero Jiménez
Agosto
Iquique, Chile

La leyenda

La fiesta de La Tirana, que se realiza cada 16 de julio en el pueblo del mismo nombre, en el Norte Grande de Chile, tiene un fuerte impacto sobre la vida cotidiana de hombres y mujeres que habitan esa extensa geografía. No solo de Chile, sino que de Perú y Bolivia se desplazan los peregrinos y las peregrinas para venerar a la "China" como cariñosamente se le dice.

Para los miles de hombres y de mujeres que van cada 16 de julio a la fiesta de La Tirana, el año se divide en dos: antes y después de la fiesta. Esta forma de estructurar la vida cotidiana implica que la rutina diaria se acomoda a esa fecha. Ir a la fiesta de La Tirana se convierte en lo más importante. Ese día, el pequeño pueblo de La Tirana congrega a más de cien mil personas.

Cada 16 de julio hombres y mujeres se desplazan en busca de salud y bienestar. Esos son los motivos fundamentales de sus mandas. En Iquique, la ciudad costera más próxima al santuario, ubicada a 60 km, los peregrinos durante todo el año desarrollan diversas actividades orientadas a presentarse del modo más óptimo a la fiesta. Una de ellas son los ensayos y la búsqueda de recursos para alojarse de mejor forma los cerca de diez días que permanecen en ese pueblo.

Como veremos más adelante, la fiesta de La Tirana estructura buena parte de la sociabilidad de la cultura religiosa y popular del Norte Grande de Chile.

Las siguientes páginas intentan entregar algunas pistas para entender el por qué de tanta devoción. Empezamos narrando el origen de la fiesta según la leyenda:

> Ñusta Huillac, hija del último Gran Sacerdote de los Incas, alimentaba un odio mortal hacia los conquistadores españoles. Cuando Diego de Almagro volvió al Perú, ella se retiró acompañada de sus fieles guerreros a la Pampa del Tamarugal, en aquel tiempo rica región de bosques, donde persiguió y mató a centenares de españoles.

Baile Las Cuyacas. La Tirana año 1970. (Foto: Carlos González Moscoso).

Recibió el sobrenombre de Tirana, de allí el de la localidad de La Tirana. Un día sus soldados hicieron prisionero a un portugués y lo llevaron a su presencia. Se trataba de Vasco de Almeyda que venía de Huantajaya donde explotaba una mina de oro (?). La Ñusta se enamoró de él, pero esto fue su ruina. Por amor se convirtió a la religión de los conquistadores. La pareja fue sorprendida por los guerreros indios cuando se disponían a huir. La princesa y su amante fueron muertos en el campo.

Cien años después un monje, Antonio, encontró en ese mismo sitio una virgen tallada en la roca y una cruz de madera e hizo construir una capilla, actualmente centro del culto de los miles de peregrinos (Kessel, 1987: 11).

Lo dice la leyenda ya citada: una princesa india, cruel y despiadada, toma prisionero a un portugués que había trabajado en Huantajaya. Se enamora y se convierte al cristianismo. Ambos son ajusticiados. Tiempo después un fraile encuentra un montículo y sobre él, una cruz. Ésta es la versión que el historiador Cuneo Vidal cuenta. Así nace la peregrinación a la "China".

Aunque el origen del mito de La Tirana se puede fechar en los tiempos de la conquista, en el siglo XVI, el desarrollo del movimiento de peregrinos como tal, solo toma cuerpo como lo conocemos hoy desde principios del siglo XX, teniendo como marco de referencia la intensa actividad salitrera de la pampa y del emergente y combativo movimiento obrero chileno.

La Tirana: fiesta y sociedad en el Norte Grande de Chile

De ese rincón cosmopolita llamado Iquique, se hablaba hasta en las novelas. Marineros de todas las latitudes alababan sus excelencias. Una ensenada maravillosa, protegida por altos cerros; un clima cálido, unas noches poéticas. La luna rielando sobre un mar de orfebrería y la música embriagando de amor los corazones (Luis González Zenteno, de la novela Los Pampinos, 1956: 35).

Ex oficina salitrera Santa Laura. (Foto: archivo del autor).

Para la mejor comprensión de la fiesta de La Tirana resulta necesario insertarla en la época en que empieza a desarrollarse masivamente. Y esta época corresponde al progreso y expansión del ciclo salitrero. Éste va desde 1830 a 1930 en su primera fase, y la segunda y última dura hasta 1960.

Hay que recordar, además, que como consecuencia de la guerra del Pacífico que enfrentó a Chile con Perú y Bolivia, el ayer sur peruano se anexa a la soberanía nacional. Estos dos hechos son importantes para entender el carácter de esta fiesta religiosa y popular. La necesidad que tiene el Estado chileno de nacionalizar las tierras conquistadas tendrá también su expresión en los bailes religiosos, tal como lo veremos más adelante.

Desde 1900 hacia adelante, fecha que usamos más por comodidad que por exactitud, se puede registrar la masiva peregrinación hacia este pueblo del desierto del Norte Grande. Varios hechos hay que recordar para una adecuada contextualización de la fiesta: el ambiente salitrero, proletario y de grandes luchas de los obreros que tiene su trágica expresión en la matanza de la escuela Santa María, ocurrida el 21 de diciembre de 1907; el ambiente de modernidad ideológica que vive en Norte Grande, representado en discursos masónicos, anarquis-

Iquique en el año 1900.
(Foto: archivo del autor).

tas y comunistas; la existencia de un espíritu cosmopolita que evidencia la gran cantidad de nacionalidades e idiomas que se hablan; la presencia de una fuerte campaña de chilenización impulsada por el Estado nacional a través de la escuela; el servicio militar obligatorio, entre otros.

La actividad del salitre conecta definitivamente a Iquique al mundo. Inserta en el mercado internacional, a través de la exportación del nitrato, a la ciudad y la provincia de Tarapacá empieza a vivir su ciclo de bonanza y grandeza. Cientos de hombres y mujeres llegan en busca de una mejor vida. Del sur de Chile, de Perú, Bolivia y Argentina, arriban bajo la forma del "enganche" a poblar lo que se ha dado en llamar el "desierto más árido del mundo". Pero también acuden de otras partes del mundo. Decenas de nacionalidades se enfrentan a un paisaje hasta entonces desconocido. Ingleses, alemanes, españoles, croatas, italianos, sirios, chinos, entre tantos otros, le otorgan un sello cosmopolita a esta región. Cada una de estas culturas trajo consigo su visión del mundo y sus prácticas sociales. Cada una de ellas trató de recrearla y reproducirla.

Mario Bahamonde describió mejor que ningún otro el fenómeno antes aludido:

> Los hombres llegaron a estos lugares atraídos por una llamarada fascinante: la plata de Chañarcillo, la plata de Caracoles, la plata de Huantajaya, el cobre de Chuquicamata, el esplendor del salitre y sus posibilidades de vida fácil, el auge de los puertos, el cosmopolitismo de sus bahías. Avalanchas humanas acudieron a estas tierras. Y la otra impresión que produce la zona es la aventura. Todos llegaron aquí movidos por el incentivo aventurero; el negocio fácil, el trabajo rendidor, el contrabando, el golpe de suerte, etc. Sin embargo, mirado el problema del poblamiento nortino con más calma, resulta distinto. Se trata de un lento proceso de integración; integración del hombre a esta tierra y, además, integración de la tierra a la economía nacional (Bahamonde, 1978: 13).

En 1900, año que usamos en un sentido simbólico, conviven en la provincia católicos, masones, anarquistas, socialistas y el pueblo en general, que porta lo que algunos llaman "catolicismo popular", y otros religiosidad rural con fuertes componentes campesinos.

Sectores ligados a la masonería y al socialismo (sobre todo su élite, como Luis Emilio Recabarren) no dudan en definir a la sociedad como liberal. Éste último desde una posición crítica a la religión, tal cual era la postura del socialismo en ese entonces. O mejor dicho anticlericalismo.

La extensa y profunda actividad desarrollada al calor del complejo pampa-puerto, sobre todo en términos de los trabajadores asalariados, creó una actividad religiosa que a fines del siglo pasado sigue dando muestras de vitalidad y organización. Se trata de los bailes religiosos que acuden a los centros devocionales como La Tirana, Las Peñas y Ayquina, cuya base social tiene un origen rural, tanto andino como del llamado norte chico. Sobre este particular volvemos más adelante.

Iquique: religión y salitre

Iquique como territorio conquistado vivió por mucho tiempo la desatención de la Iglesia Católica. En 1890, el Arzobispo Cassanova informaba a Roma:

> Iquique camina a ser uno de los más ricos centros comerciales del Pacífico por su producción del salitre. Es una ciudad hermosa y rica pero muy poco religiosa y en la que la moralidad deja mucho que desear. Hace poco tiempo que no existía iglesia alguna, hasta que levantó la actual el celoso Vicario Ortúzar... Contribuyó a su construcción el pueblo, pero de un modo eficaz el gobierno. Carece de toda otra institución religiosa a pesar de tener más de 20.000 almas. No hay allí más sacerdote que el cura y un teniente o secretario y es un puesto que requiere sacerdotes llenos del Espíritu de Dios para no disiparse, por la corrupción general y la sociedad en que se encuentran (citado por Parker,1986: 6).

Teatro Municipal y Plaza Prat de Iquique en el 1900. (Foto: archivo del autor).

En términos de influencias religiosas –seguimos a Parker–, el catolicismo predominaba en toda la pampa salitrera, así como en toda la nación. Según el censo de 1907 los católicos eran un 98,05% de la población nacional, los protestantes un 0,9, los "paganos" un 0,74, los de otras religiones un 0,11 y los sin religión solo un 0,12%. Parker comenta estas estadísticas diciendo que si las ideologías de corte secular, de anarquistas y socialistas, hubieran sido en esos años considerables, habría de esperarse una cantidad mucho más

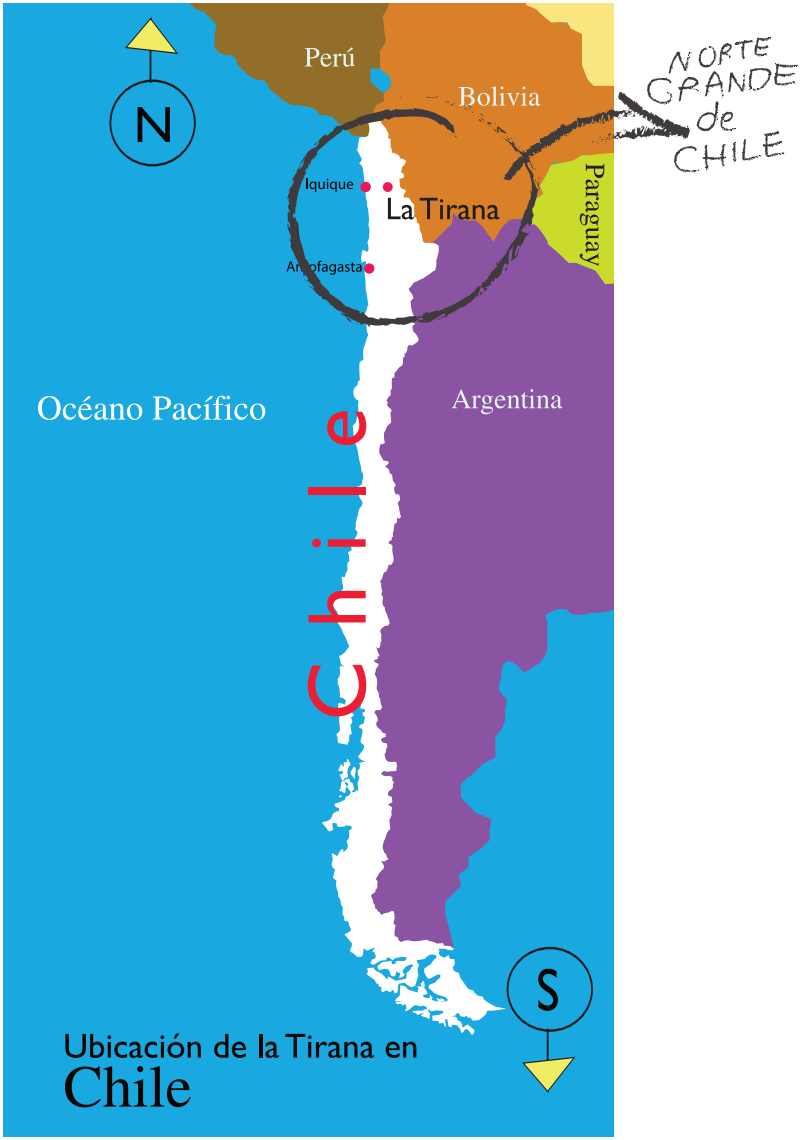
elevada de la categoría sin religión, para el total del país, que ese 0,12% que representa solo 3.855 personas para toda la nación, sin distinción de ocupación y clase social (citado por Parker,1986: 11).

En dicho marco general se desarrolló este movimiento de peregrinos. Atacados por la prensa ilustrada, que los tildaba de atrasados, por la Iglesia católica que los adjetivaba de paganos; y, por los comunistas que entendían a la religión como "opio del pueblo", lograron sobrevivir, y aún más, masificarse tal como lo vemos en la actualidad.

En términos generales, el movimiento de peregrinos vive su autonomía desde el año 1900 al 1970. Sus relaciones con la Iglesia católica y con la prensa es de conflictos. Del año 1970 a la actualidad, pierde paulatinamente su autonomía. La Iglesia católica cada vez ejerce un control más férreo sobre ellos. Expresión de ello es la romanización de la festividad. Además, a partir de los años 80 la fiesta se masifica. Un indicador de ello es la gran cantidad de bailes que asisten. En la década de los 40 no asistían más de 30 o 40 bailes, hoy son cerca de 200.

Sirvan estas ideas para entender mejor el desarrollo del movimiento de peregrinos en el Norte Grande de Chile.

Ubicación geográfica de La Tirana



volver al índice

Capítulo 1
La dimensión económica de la fiesta de La Tirana

La dimensión económica de la fiesta de La Tirana es un tema poco tratado. Se suele decir que se "gasta mucho" o que se mueve mucho dinero. Sin embargo, no hay datos precisos. En este capítulo pretendo entregar algunas referencias que nos ayuden a cuantificar esta información.

Para dar cuenta de ello, debemos señalar que los gastos que se generan en La Tirana hay que verlos en dos dimensiones. Una, la que tiene que ver con la economía formal, y la otra con la economía informal.

La economía formal

Un primer elemento, a tomar en cuenta, tiene que ver con los gastos que cada año, tiene que realizar la Municipalidad de Pozo Almonte en el pueblo de La Tirana. Este pueblo depende de Pozo Almonte en términos de su presupuesto. Toda la implementación, por vía estatal, de mejoras en la infraestructura –caminos, carreteras, postas, etc.–, está en relación con los fondos que el Municipio disponga para tales efectos.

Cada año la Municipalidad de Pozo Almonte emite un balance en la que da cuenta de los gastos que incurre para la buena realización de la fiesta. Presentamos el del 2006:

Festividades religiosas, Tirana 2006
Estado de Situación Oficial. Gastos/Ingresos

Gastos	Pesos	Dólares Observado al 13-11-2006
Gasto en actividades municipales y protocolares	8.592,42	16,37
Administración de combustibles y lubricantes	5.915,71	11,27
Consumos básicos	7.348,00	14,00
Abastecimiento de agua potable y regadío	9.678,33	18,44
Gastos en servicios administrativos	6.290,49	11,98
Tránsito, transporte público y ordenamiento vial	9.741,08	18,56
Servicio especial de recolección de basura y disposición final	20.110,15	38,31
Vertedero municipal	2.250,00	4,29
Hospital de campaña	6.522,29	12,42
Mejoramiento de dependencias de servicios a la comunidad	12.275,01	23,38
Contratación de servicios de apoyo auxiliar y personal municipal	31.317,35	59,65
Programa canino	605,26	1,15
Habilitación de feria de comerciantes	8.227,05	15,67
Cierre del poblado de La Tirana	5.535,71	10,54
Subvención municipal y otros aportes	16.580,00	31,58
Aseo ornato y servicios	5.262,70	10,02
Total gastos Tirana 2006	156.251,55	297,63
Ingresos		
Derechos municipales a comerciantes	115.704,80	220,40
Multas Juzgado de Policía Local	7.434,66	14,16
Ingresos de tránsito	2.210,00	4,21
Participación municipal en el cobro de estacionamiento	1.863,90	3,55
Derecho de aseo	3.983,50	7,59
Total de ingresos Tirana 2006	131.196,86	249,91
Saldo aporte municipal para la fiesta de La Tirana 2006	-25.054,69	-47,73

Un dato interesante es el siguiente: el balance de la fiesta del año 1994 no pasa de los 80 millones de pesos (USD 152.386). En otras palabras es una cantidad mucho menor si se la compara con la actual. Cada año que pasa la fiesta crece.

La salud

Cada año se instala un hospital de emergencia que es atendido durante una semana por médicos, enfermeras y paramédicos. El hospital de campaña entregó un informe en el que se detalla el tipo de asistencia prestada. Fueron socorridas 1 271 personas. Según este registro, 530 eran hombres y 641 mujeres. En su mayoría fueron atendidas por problemas respiratorios (595), digestivos (146), politraumatismos (26), intoxicaciones (10) y estado febril (70). Esta información corresponde al período que va del 9 al 21 de julio. El total de insumos que esta corporación gastó fue de $ 5 946 561. Todo ello sin contar el costo de personal. A saber, médicos, y enfermeras.

Aspecto comercial de la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

El vertedero

En el año 2006 se botaron 1.500 toneladas de basura. Para ello el Municipio tuvo que construir un vertedero en un terreno del Obispado. La obra costó 8 millones de pesos (USD 15 238).

La seguridad

La dotación de funcionarios de carabineros y de investigadores es también un dato relevante. Este año se desplazaron 50 funcionarios. Cada uno de ellos va con un viático.

El comercio formal

Restaurantes, almacenes, ferreterías, almacenes farmacéuticos, carnicerías, supermercados, tiendas de insumos fotográficos, entre otros, constituyen los principales centros de la economía formal. Decimos formal porque cuenta con autorización del Servicio de Impuestos Internos y de la Municipalidad. Están obligados a entregar una boleta de ventas y servicios. Sin embargo, no todos lo hacen.

Los lugares de venta de comida son rigurosamente controlados por Higiene Ambiental, que depende del Ministerio de Salud.

Peregrinos rumbo a La Tirana. Año 1940. (Foto: archivo del autor). Foto editada

La alimentación

A modo de ejemplo indiquemos que un plato de comida costaba, con bebida incluida, $ 3 000 (USD 5,71). El desayuno, una taza de té o de café más un *sándwich*, oscilaba entre los $ 500 (USD 0,95) y los $ 800 (USD 1,52).

El transporte

La Secretaría Ministerial de Transporte y Telecomunicaciones es el organismo encargado de otorgar los permisos para trasladar a la gente hasta el poblado. El transporte se realizó bajo los siguientes modalidades: buses, liebres, mini-buses y colectivos. Los precios iban variando de acuerdo a la cercanía de la fiesta. Mientras más cerca se estaba del 16 de julio, más caro. Así por ejemplo, una "liebre" (pequeño ómnibus) donde caben 40 pasajeros, el día 13 cobraba $ 1 500 (USD 2,85); el día 16 el valor era de $ 2 000 (USD 3,80). Los colectivos, caben 4 pasajeros, cobraron desde $ 2 500 (USD 4,76) a $ 3.500 (USD 6,66).

Por la cantidad de vehículos disponibles, el transporte solo realizaba un viaje de ida y otro de vuelta. El día 16 de julio, un colectivo con cuatro pasajeros cobraba $ 14 000 (USD 26,66) y el tiempo de viaje oscilaba entre una hora y hora y media. El día 16 en la tarde, donde se registra la mayor congestión ya que la mayoría de gente baja a Iquique, la demora era hasta de dos horas. En tiempos normales un viaje no dura más allá de 50 minutos.

Una situación ideal típica

Con los datos proporcionados se puede construir una relación ideal tipo de lo que sería la economía del peregrino y/o del turista en términos formales. Para ello hacemos una relación solamente del día 16 de julio, el día grande. Ese es el día que más gente se desplaza de la ciudad a La Tirana. Este año, el 2006, se calculó la presencia de 100 mil personas. En base a tres ítems que constituyen los gastos obligados que cada viajero realiza, hacemos un cálculo de cuánto se gasta ese día. Cada uno de estos gastos lo multiplicamos por cien mil, que es la cantidad de personas que acude a la fiesta.

Locomoción (ida y vuelta)	$ 5.000 x 100.000	$ 50.000.000	USD 95.241
Alimentación	$ 4.000 x 100.000	$ 40.000.000	USD 6.193
Recuerdos	$ 3.000 x 100.000	$ 30.000.000	USD 57.100
Total		$120.000.000	USD 228.580

Hay que enfatizar aquí que estamos considerando solo el día 16 de julio.

No hay que olvidar que desde el día 12 de julio y hasta el día 18, la gente se instala en el pueblo, ya sea en carpas, en sus casas o bien arrendando piezas. Se calcula que el costo de manutención diarios por el grupo familiar, en lo que solo concierne a alimentación, oscila entre los $ 9 000 y $ 12 000 diarios. A ésto hay que sumarle el costo del arriendo de las piezas o del lugar donde se levantan las carpas.

La economía informal

Este año –2006–, el comercio informal estuvo más controlado que en otras ocasiones. Sin embargo, igualmente se vio el comercio ambulante. Ventas de helados, de mote con huesillos, de sombrillas para el sol, constituyeron los bienes más vendidos. Realizar una estimación sobre ésto es prácticamente imposible.

El arriendo de piezas

El arriendo de piezas es una actividad que los habitantes del pueblo realizan cada año. Hay que mencionar que las piezas son de distintos tamaños. Cuentan, además, con diversa y diferentes instalaciones, tanto en calidad como en cantidad. Hay casas, por ejemplo, que cuentan con piezas con piso de tierra o de madera, con camas o no. Una con camas y con piso de madera vale alrededor de $ 15.000 diarios (USD 28,57). Las modestas oscilan entre los $ 8 000 (USD 15,23), y los $ 10 000 (USD 19).

Comerciante boliviana en la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

Productos traídos de Bolivia a la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

El uso de los baños públicos

Tanto la Municipalidad como los particulares disponen de baños públicos. El costo por su uso fue de $ 200 (USD 0,38).

El transporte dentro del pueblo

Como los vehículos motorizados no pueden llegar al centro del pueblo, se improvisan carretones que llevan a cabo el servicio de transportar los bultos de los peregrinos a sus casas. El valor de este flete fue de $ 3 000 (USD 5,71).

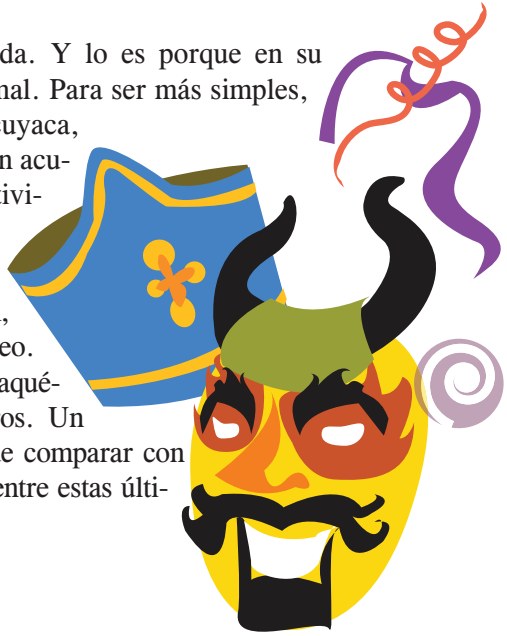
La venta de maní, polulos, cocos y naranjas

Los productos más tradicionales que se venden en la fiesta de La Tirana lo constituyen el maní, polulos, cocos y naranjas. Desde hace más de 50 años estos productos constituyen algunos de los *souvenirs* más preciados. Bolsas grandes de maní costaban $ 1 000 (USD 1,90) y las más pequeñas $ 500 (USD 0,95). Lo mismo sucedió con los polulos. No hay viajero que visite la fiesta que no compre uno de estos productos.

La economía de los peregrinos: ¿cuánto cuesta ser bailarín?

La respuesta a esta pregunta es complicada. Y lo es porque en su mayoría la economía de los bailarines es informal. Para ser más simples, no hay tiendas que vendan trajes de diablada, cuyaca, morenos, sambos o chinos. Los bailarines deben acudir al comercio informal. Por otro lado sus actividades para juntar dinero lo son también.

Pretendo responder a esta pregunta por la vía de la observación, tomando en consideración, además, que los bailes no son un todo homogéneo. Hay bailes chicos, medianos y grandes. Existen aquéllos que requieren muchos más gastos que otros. Un humilde baile moreno, por ejemplo, no se puede comparar con un sambo caporal o con las diabladas. Incluso, entre estas últimas hay de diferentes tipos.



¿Cuánto cuesta ser bailarín en la fiesta de La Tirana?

Para responder a esta pregunta tomamos como ejemplo a uno de los bailes más grande que acude a esta festividad. Se trata de la Diablada "Siervos de María", fundada el 4 de septiembre de 1968.

Diablo en la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

Este baile usa tres trajes. Uno que se utiliza para la entrada. Consiste en un pantalón negro, una blusa azul y un pañuelo. Aquí no se usa la máscara. Este traje cuesta, aproximadamente, $ 80 000 (USD 152,38).

El segundo es el traje de media gala. Consiste en un buzo café, pechera, pollerín, pañuelo y máscara. El valor aproximado es de $180.000. Este valor puede subir si el pollerín se borda en Lima con lentejuelas. Este bordado en Lima cuesta entre $ 70 a $ 80 mil pesos (USD 152,38).

El traje de gala, que se usa el día 15 y 16, es más caro. Está compuesto por un buzo rojo, pechera y pollerín, capa y máscara. Su costo es de $ 250 000 (USD 476,208). Este traje utiliza la máscara. El valor de ésta es de $60 000 (USD 114,29). A lo que hay que agregarle las luces, que tienen un valor cercano a los $60 000 (USD 114,29), y la instalación de las mismas, que bordea los $30 000 (USD 57,03).

Para los tres trajes se usan botas, cuyo valor es de $ 45 000 (USD 85,71).

Bailarín de la Diablada en la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada). Foto editada.

Mujer de La Diablada en la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

El traje de las mujeres es levemente más barato. He aquí un desglose:

Utilizan un traje de entrada: una blusa negra y una falda negra. Su valor es de unos $20 000 (USD 38). Una niña representa la figura de un ángel. Ese traje cuesta $100 000 (USD 190).

El traje de media gala, consta de una blusa cuyo valor es de $10 000 (USD 19); la pollera, de $8 000 (USD 15,23); los falsos, $ 6 000 (USD 11,42); el pañuelo, $30 000 (USD 57,14); las *panty*, $ 1 500 (USD 2,85); el bombacho, $ 1 500 (USD 2,85).

Mientras que el traje de gala comprende todo lo anterior, pero se le agrega un tongo que vale $ 7 000 (USD 13,33) y el chal que vale $ 50 000 (USD 95,24).

Todos estos trajes usan botas cuyo valor es de $ 40 000 (USD 76,19).

Un peregrino, del baile que sea, debe gastar para efectos de alimentación y de estadía por ocho días $140 000 (USD 266).

Los bailarines pagan una cuota mensual de $ 2 000 (USD 3,80). Pero para ir a la fiesta pagan además una cuota de $ 70 000 (USD 133). Lo recaudado por esta vía sirve para cancelar la banda que cuesta aproximadamente $ 6 500 000 (USD 12 381).

Estos gastos son similares a los del grupo “Sambos Caporales”, aunque éstos no usan máscaras.

Los otros grupos, medianos y pequeños, como los Morenos, los Piel Rojas, Chunchos o Cuyacas, tienen un gasto menor. Describimos a continuación la situación del baile Moreno de Cavancha:

Este grupo, fundado el 9 de enero de 1947, está conformado por 70 personas. Ellos usan dos trajes. Uno, el traje verde, común; y el otro, el traje de gala, de color morado. El costo del primer traje es:

	Pesos	Dólar
Tela:	$ 8.000	USD 15,23
Detalles lentejuelas:	$ 5.000	USD 9,52
Camisa blanca:	$ 7.000	USD 13,33
Hechura:	$ 25.000	USD 47,62
Total:	$ 45.000	USD 85,71

Peregrinos del baile Los Morenos en la Oficina Salitrera Victoria. Año 1940. (Foto: archivo del autor). Foto editada

El otro traje, el de gala, tiene el siguiente valor:

Tela:	$ 12.000	USD 22,85
Detalles lentejuelas:	$ 8.000	USD 15,23
Camisa blanca:	$ 7.000	USD 13,33
Hechura:	$ 30.000	USD 57,14
Total:	$ 57.000	USD 108,57

A esta cantidad hay que agregarle lo que cobra la banda, alrededor de $ 7 000 000 (USD 13.333). Esto significa que cada bailarín debe tener para este gasto $ 120 000 (USD 228).

Realizan durante el año varios bingos en los que cada bailarín debe comprometerse a vender 10 tarjetas. Cada una de ella tiene un valor de $ 2 000 (USD 3,80).

Otro dato interesante. En este baile, cuando uno de sus integrantes está en aprietos económicos, el baile le coopera con $ 30.000 (USD 57,14).

Este baile pertenece a la Asociación Sur del Carmen, que está compuesta por 24 bailes. A la Asociación se le paga $ 2 000 (USD 3,80) por cada bailarín. También deben ayudar al hermoseamiento de la iglesia, ya sea con arreglos de flores, manutención de áreas verdes, etc. Para los ensayos arriendan la cancha múltiple de la Villa Olímpica. El valor es de $ 2 000 (USD 3,80) por dos horas.

Hay que mencionar aquí que gracias a las redes sociales de los bailarines, las compras realizadas tanto en Oruro, Tacna o Lima, hacen con apoyo de familiares que viven en esas ciudades o bien que por razones diversas se movilizan a ésas. Es clásico, por ejemplo, que el habitante del Norte Grande se desplace con frecuencia a la ciudad peruana de Tacna, ya sea para realizarse exámenes médicos, comprar ropa, descansar, etc.

En Iquique se mueve toda una economía no formal para la confección de los trajes y en algunos casos de las máscaras.

Las actividades colectivas: platos únicos, fiestas, completadas

En la llamada cultura popular la realización de lotas o rifas, platos únicos, completadas, *hot dogs*, fiestas bailables, constituyen actividades frecuentes para la obtención de recursos. La realizan los clubes deportivos, los grupos parroquiales y los bailes religiosos.

Como se puede apreciar, la fiesta es un gran escenario donde la economía formal y la informal se entrecruzan. En términos generales y en base a apreciaciones que da la observación, no estamos equivocados al afirmar que en la fiesta se mueve cerca de 1 millón y medio de dólares.

Baile Morenos de Cavancha en la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

Capítulo 2
Los estudios de la religión en el Norte Grande de Chile

En términos religiosos, el Norte Grande de Chile está marcado por la presencia del fenómeno andino y por las masivas peregrinaciones como los de La Tirana, Ayquina y Las Peñas, y por la celebración de las fiestas patronales. Sobre estos acontecimientos se han centrado las miradas, soslayando la importancia de otras ceremonias urbanas, como el culto a las ánimas, por ejemplo.

El tema de los estudios de la religión en el Norte Grande de Chile replica, de una u otra manera, las corrientes en boga en el análisis socio-cultural. Así en los 60, la visión estructuralista y el funcional estructuralismo dominaron en las miradas socio-antropológicas.

En la década de los 60, ubicamos los primeros inicios de los estudios sobre la religión en el Norte Grande de Chile. Freddy Taberna, por ejemplo, realiza un estudio sobre Isluga, donde en algunas notas marginales habla de sus fiestas y de su calendario festivo. No hay allí una postura teórica ni metodológica del autor, por lo que solo se permite hacer algunas observaciones de carácter general, ofreciendo un calendario de algunas festividades religiosas

(Taberna, 1996: 35). En el año 1969, Juan Kessel empieza ya a estudiar temas como el peregrinaje en la fiesta de La Tirana. Hay aquí un estudio de base censal de los bailes religiosos de Tarapacá y Antofagasta. La tesis que se esgrimía aquí era la de la emancipación obrera, enarbolada por una bandera sagrada.

Los primeros textos

Es imposible referirse a la fiesta de La Tirana sin consultar el texto de Juan Uribe Echevarría, *Fiesta de La Tirana de Tarapacá*, editado en Santiago, Chile, el año 1973. Es un texto que pretende poner a esta manifestación religiosa en perspectiva histórica. Relata sus orígenes en base a la leyenda que ya citamos en la primera parte. Hace una clasificación de los bailes fundamentado en el tipo de mudanzas que realizan. Describe sus atuendos, entrega interesantes fotos, fechadas el año 1953, y hace una destacada selección de los cantos.

Le llama la atención a Uribe la diferencia que encuentra entre esta fiesta, la de La Tirana, con otras del Norte Chico. Dice:

> En La Tirana y en otras fiestas del Norte Grande se manifiesta una gran fantasía y notable poder creador en la organización un tanto caprichosa de bailes no tradicionales, bailes inventados, año a año, de carácter un tanto carnavalesco (Uribe, 1973: 19).

Con esta afirmación está dando cuenta de un rasgo característico de esta peregrinación, su inventiva cultural y religiosa.

Con respecto a la música de los bailarines dice:

> Cada compañía importante presenta su propia banda musical formada por uno o dos tambores, bombo, flautines, y corneta o clarinete. Los ejecutantes proceden en su mayoría de las bandas de las Oficinas Salitreras o de conjuntos improvisados o circenses del puerto de Iquique. Estos últimos cobran por su actuación (Uribe, 1973: 80).

Le llama la atención a este investigador la variedad de música que se ejecutan. En este tono afirma:

> Las danzas más antiguas obedecen también a estructuras musicales más o menos fijas de evidente raíz peruano-boliviana, pero en los desfiles y en las presentaciones en la plaza se escucha toda clase de aires militares chilenos y extranjeros como la Marcha de San Lorenzo, El Séptimo de Línea, Erika, el Pasodoble de Las Corsarias... (Uribe, 1973: 19).

Para rematar con el siguiente comentario:

El efecto deplorable de esta verdadera cazuela musical se borra, en parte, con la intervención de los lacas, quienes ejecutan, con zampoñas y quenas, huaynitos, taquiraris y pasacalles del altiplano para las danzas de cullacas y pastoras (Uribe, 1973: 19).

Para cerrar el tema afirma, a raíz de la transculturación en el campo sonoro:

Idéntica transculturación se viene forjando en Tarapacá y Antofagasta con la contribución quechua y aymará; su pentafonismo se desvanece con la acción corrosiva del criollismo chileno y se alista entre nuestros valores vernáculos. De esta manera el repertorio de La Tirana presenta tres categorías: chileno neto, quechua o aymará chilenizado o boliviano puro... (Uribe, 1973: 81).

Los bailarines del desierto

A comienzos de los 70 Juan Kessel, en una edición mimeografiada, hecha en Antofagasta, publica sus dos tomos de *Los bailarines en el desierto*. En esta obra, analiza la dinámica de los bailes religiosos del Norte Grande de Chile, en base al *continum* tradicional-moderno, planteando que estos bailes no son sociedades impermeables a cambios, sino que muestran un interesante estilo adaptativo y de integración a la sociedad nacional.

Este libro está marcado por los temas de la sociología latinoamericana de ese entonces: la sociología del desarrollo. Es así como la teoría de la modernización representada por Gino Germani sirve para dar cuenta de la adaptación de los peregrinos a la llamada sociedad moderna. Se auxilia, además, de una metodología dura que en base a la aplicación del *survey* permite obtener información sobre edad, ingresos, escolaridad, entre otros.

Una de las ideas centrales de este libro es demostrar que la población de peregrinos está inserta en un proceso de integración a la sociedad, que tiene conciencia política, y que de

ningún modo es un grupo tradicional tal como lo concebía la sociología de la modernización. Menos aún un obstáculo para el desarrollo.

La aplicación de una encuesta permite ver sus niveles de escolaridad, grado de sindicalización, inserción en el sistema de salud, etc. Posee además una clara conciencia de clase, producto de la larga historia de lucha sindical en el Norte Grande, y que se expresó en la elección donde triunfó Salvador Allende. Cerca de un 70% de los peregrinos votó por el candidato socialista.

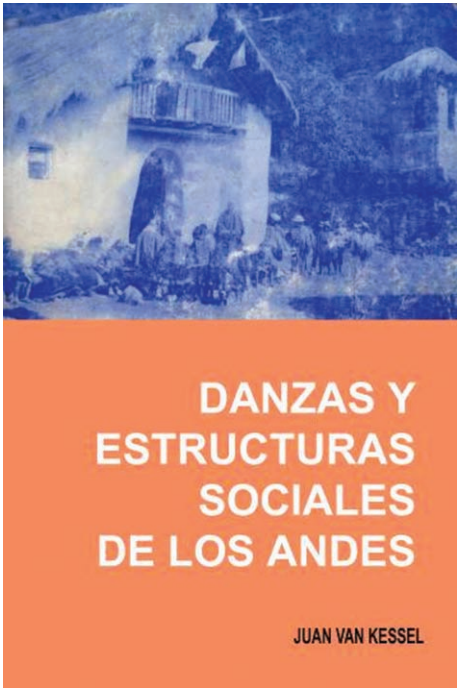
El segundo tomo ofrece el relato de tres compañías de bailes. 1) Pieles Roja del Carmen, de Alberto Madrid, peregrinante a La Tirana; 2) Bailes Moreno, Nuestra Señora de Las Peñas; 3) Baile Chuncho promesante de Abdón Rosales, peregrinante a Ayquina. Los tres lugares señalados pertenecen a Santuarios Marianos del Norte Grande de Chile. Son tres excelentes relatos producto de una observación participante.

Con respecto al mundo andino, este mismo autor edita en 1980, su tesis de doctorado *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. En este texto se inventariza, bajo la tesis de la desestructuración del mundo andino, el profundo proceso de pérdida de identidad cultural, de territorio, de la lengua, etc., que han sufrido los aymaras, ya sea mediante la Conquista y la Colonia, y en términos contemporáneos, por el impulsivo proceso de chilenización a la que se han visto expuestos desde 1890. Contiene además un capítulo donde analiza la cosmovisión andina, tanto en su versión prehispánica (relación entre ecología y "costumbres") como mestiza. Es quizás el estudio más sistemático sobre este tema. Una década después se publica una versión más actualizada del texto (Hisbol, La Paz 1990). Luego, a fines de los 90 aparece una nueva edición. Esta vez, con un nuevo capítulo que trata de los aymaras bajo el régimen militar de Pinochet.

En términos metodológicos este texto se inscribe en lo que en los años 80 se dio por llamar investigación participativa. En otras palabras se desecha la típica visión positivista que bajo el rótulo de sujeto/objeto, y santificado por el mito de la neutralidad valorativa, pretendía lograr la cientificidad. En la orientación de este libro, se asume la "visión de los vencidos" o de "los de abajo". Este será un tema recurrente en Kessel, que a fines de los noventa se va a expresar en lo que él llama la investigación dialógica o interpretativa que se aleja tanto del positivismo como del solipsismo. En una obra editada en el año 1998, se explaya sobre

estas consideraciones epistemológicas y metodológicas (Ver *El Marani de Chipukuni*).

Danzas y estructuras sociales en los Andes

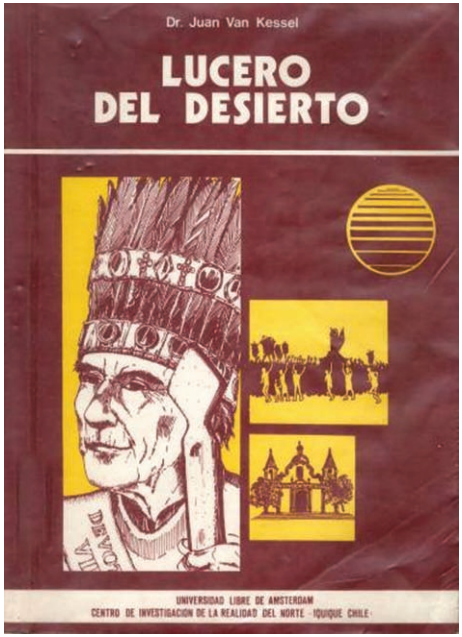


En el año 1981, se edita en Cusco el libro *Danzas y estructuras sociales en los Andes*. Lo esencial de esta publicación es que describe la coreografía de setenta y dos danzas, ejecutadas por siete sociedades de bailes religiosos peregrinantes a los santuarios de La Tirana, Ayquina y Las Peñas, situados al norte de Chile. Realiza un análisis de las estructuras coreográficas, a la luz de la antigua cosmovisión andina y la organización social aymara. El hilo conductor de este libro enfatiza la idea de la presencia subyacente de la cosmovisión andina en los bailes, y se expresa en las coreografías, en el espacio cúltico –la cancha– y sobre todo en el símbolo central, en el complejo Pachama/Virgen María.

Lucero del desierto, mística popular y movimiento social

Es la investigación más sistemática, desde el punto de vista de las ciencias sociales –sociología del desarrollo y antropología cultural–, que se ha hecho en el Norte Grande tomando como tema de estudio el fenómeno del peregrinaje realizado en esta zona de Chile. Este libro fue editado en Iquique en el año 1987.

El interés del autor es el estudio de la vida social, cultural y religiosa de los bailarines. Para el logro de ese objetivo plantea el abordaje a través de lo que él llama las cuatro ventanas.



La de Werthein y Leach en la que observamos el cambio social; la ventana de Morandé y Paz, que nos muestran la religiosidad popular como expresión de su identidad cultural; la que nos abren Bax y Koster para apreciar la toma de conciencia de su identidad cultural y religiosa como recurso moral de la lucha emancipadora; y, finalmente la ventana de Turner y Tennekes que orientan nuestra mirada para ver la dinámica social del fenómeno, dicho literalmente: "el movimiento de ajuste de equilibrios en los campos de fuerza social, cultural religioso" (Kessel, 1987: 20).

Kessel[1] junto a Hans Tennekes en su intento por definir el concepto de religiosidad popular la centra en el fenómeno del peregrinaje. En el caso del Norte Grande de Chile, éste está constituido por una base social mestiza y popular, que además se caracteriza por su buen nivel de organización. Según sus propias palabras, hace diez años atrás, en 1980, se hablaba de los bailes y de su proliferación como "epifenómeno propio al proceso de desarrollo de un sector obrero de origen mestizo emergente de un tradicionalismo cultural y modernizante" (Kessel, 1986: 8). Ésto lo llevó a plantear un cambio de dirección en la mirada del fenómeno. Hay ahora una opción accionista más que estructuralista. Esto quiere decir que se privilegia la voz de los actores sociales como clave de interpretación (Kessel, 1986: 9). El peregrinaje puede ser visto como una estrategia de supervivencia de grupos sociales que se debaten en condiciones de vida poco favorables.

Gran parte de este texto se detiene en observar y analizar las relaciones entre el régimen religioso popular con el régimen religioso eclesiástico y la sociedad circundante. El desarrollo del movimiento de peregrinos, las etapas por la que ha debido pasar, su legitimación en la sociedad nacional, todo ello en un marco de procesos políticos populistas –desde el año 1964 al 1973– y luego en la dictadura de Pinochet. Desde el punto de vista de las ciencias sociales, todo este fenómeno –el de la religiosidad popular– es percibido como un obstáculo para el desarrollo. Es la época, por cierto, del auge de la sociología desarrollista.

En lo esencial el autor se pregunta acerca de la atracción que ejerce el peregrinaje a los miles de hombres y mujeres que cada año concurren, en este caso a la fiesta de La Tirana. Como respuesta a esta interrogante se acude a Víctor

1. Dice Kessel: Religiosidad popular católica, es decir la religión de las masas populares de América Latina que se llaman católicos, que en la liturgia y doctrina oficial de la Iglesia Católica Romana, solo juega un rol reducido (Kessel, 1986: 60).

Turner, quien plantea que el peregrinaje logra activar una dimensión específica del ser humano. Esta dimensión tiene que ver con lo que este analista ubica en los conceptos de communitas y de anti-estructura. Para Turner la situación del peregrinaje puede ser concebida como una experiencia de *communitas*. Los peregrinos se retiran del mundo ordinario para compartir con sus iguales sentimientos comunes. En el santuario experimentan cuestiones que solo allí pueden plasmar. "*Communitas* como modelo de relaciones sociales, así entendida, pasa de hecho a ser un aspecto de anti-estructura, la que hay que entender como un concepto que se refiere a puras potencialidades" (Kessel, 1987: 202). En el peregrinaje los hombres y las mujeres relegan a un segundo plano las situaciones típicas de la estructura como roles, estatus y otros derivados. Hay que resaltar, por último, que *communitas* y estructura no se pueden entender sin ser observadas como relaciones dialécticas.

El peregrinaje tiene un carácter liminal. Esto indica la fase central de los ritos de transición. Alude este concepto a que el iniciado "ya no" es el mismo quien era y "todavía no" es quien será. Está en el umbral que separa lo antiguo de lo nuevo. Un sujeto en este estado se caracteriza por vivir situaciones de igualdad, desnudez, incontinencia sexual, ausencia de estatus, silencio, sencillez, etc. De este modo viven una situación diametralmente opuesta a su vida en la estructura. En el peregrinaje es posible observar la experiencia de una vida más profunda y significativa que el vivir en la estructura.

Según Kessel, el peregrinaje se caracteriza por un viaje difícil por la vida, en un campamento de carpas y en ambiente campestre, por la comida poco habitual –carne de llamo–, pero en especial por la vida en torno al baile. Los bailarines se ponen bajo la autoridad del líder ritual –el caporal–. Sus trajes y los nombres de los bailes son producto de una rica fantasía. Sin embargo, no es posible escapar totalmente de la estructura. En otras palabras según Turner y luego Kessel, coexisten estructura y anti-estructura.

El autor plantea la dinámica en la que se mueve el peregrino entre estructura y anti-estructura. El análisis de su símbolo central, la Virgen milagrosa, permite entender mejor estas relaciones.

La Virgen concentra la anti-estructura. Es la madre que perdona y prodiga cariños y afectos. Su poder no es el de la estructura, más bien se ejerce a nivel de

los afectos y del cuidado. De allí entonces la estrecha relación entre marianismo y machismo tan típico en nuestra sociedad de América Latina. Paradójicamente, también esta figura es vista como estructura. En el santuario funciona como símbolo de estructura, Kessel siguiendo a Mary Douglas dice que es "una expresión simbólica de los principios básicos que fundamentan la estructura social tradicional" (1987: 207). De una u otra manera, entre el mundo religioso y el mundo social existen paralelismos importantes que permiten afirmar el carácter de estructura de este símbolo. Así como existe una relación patrón-cliente en el orden social, en el religioso se observa algo parecido entre santos y devotos. La búsqueda de atención de salud, algo realmente difícil en el mundo social, se demanda al orden religioso. Al cliente y al devoto le corresponde una actitud de dependencia y respeto tanto al patrón como al santo.

En relación al peregrinaje se observa algo parecido. Éste en sus aspectos organizativos ha llegado a institucionalizarse. Gozan de un gran espíritu de organización, se esmeran en ofrecer una buena imagen, etc. Muchos bailes, por su afán de dar muestras de su chilenidad utilizan el emblema nacional, e incluso hay un baile huaso. Lo anterior lo resume muy bien Kessel cuando interpreta a los bailarines "Somos gente culta; somos buenos católicos y auténticos chilenos" (Kessel, 1987: 210).

Sin embargo, el peregrinaje tiene también elementos de anti-estructura. Y lo es por la sencilla razón que da prioridad a las emociones, a la mortificación y a la vivencia fraternal. Estos tres elementos permiten hablar de una dimensión de la vida que no se observa en el cotidiano de todos los días.

El peregrinaje tiene además un origen del cual Kessel se preocupa de señalar. Hemos hablado de que se trata de una manifestación mestiza y popular de origen andino. Al analizar los cantos religiosos de La Tirana, Ayquina y Las Peñas, queda de manifiesto esta raíz. Temas como el mito del Centro del Mundo, el Largo Camino, entre otros quedan de manifiesto en este análisis.

En su artículo "Cantos del peregrino" incluido en el libro *Cuando arde el tiempo sagrado* (1992: 149), analiza los temas del "camino", "logra la flor" y "vida y salud" en los cerca de 1210 cantos del Norte Grande que aparecieron en su totalidad en los dos volúmenes de *El desierto canta a María*.

En primer lugar analiza la mitología del peregrino, destacando el lugar que ocupa el santuario para los bailarines. Es, según palabras de Eliade el "eje del mundo", un lugar donde el cielo y la tierra se juntan (Kessel, 1992: 149). El Centro representa el arquetipo, intocable y eterno de la existencia humana. Siendo así, es lógico que el camino que lleva a este lugar debe ser difícil y penoso. Y lo es porque es el paso de lo profano a lo sagrado. El acceso al Centro significa consagración o iniciación a una nueva existencia, aunque anualmente renovada, existencia que es real, permanente y eficaz (Kessel, 1992: 151).

El tema del Largo Camino es un tópico presente en el cancionero religioso popular. Por ejemplo: "Venimos llegando dulcísima madre/ de tierras lejanas, dadnos tu entrada".

El segundo tópico a analizar lo constituye el tema de "logra la flor", que tiene que ver con la presencia implícita de la Pachamama en todos estos cantos. El mito de la Virgen María, Madre universal de los cristianos, eclipsó, en un medio cristianizado y un medio minero-urbano, al mito de la Pachamama, madre universal de la vida vegetal, animal y humana (Kessel, 1992: 160). El autor cita 19 estrofas que terminan con el verso "guarda" o "logra la flor". Citamos uno: "Oh, Virgen del Carmen, Madre del Señor/ para tus devotos eres grata flor" (Kessel, 1992: 160). En esta misma lógica el autor construye una estrofa matriz en base a los elementos reiterativos de las 19 estrofas: "Virgen del Carmelo (9 veces)/oh madre querida (8 veces)/guarda tu corona (16 veces)/ y logra la (s) flor" (es) (8 veces).

De lo mencionado, el autor se pregunta por el origen de esta expresión. Para ello recurre al mito de la Madre Tierra. Establece una relación entre la Virgen María y la Pachamama. Un primer elemento es el relacionado a la universalidad de ambas entidades.

Lo anteriormente descrito sirve para entender la línea de continuidad en los estudios de Kessel, en lo que se refiere al perfil y sustancia de la religiosidad popular en el Norte Grande de Chile.

El desierto canta a María

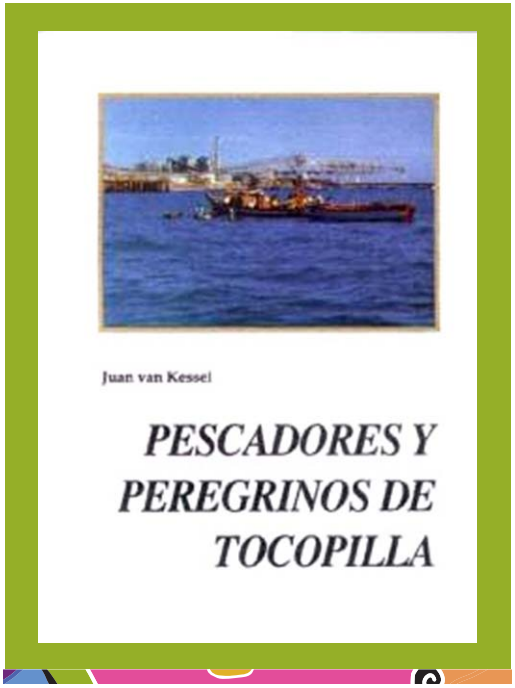
En la década de los 70, Juan Kessel publica los dos tomos de su libro *El desierto canta a María, Bailes chinos en los Santuarios Marianos del Norte Grande*. Este es un libro producto de un largo proceso de investigación sobre la dinámica del peregrinaje en el Norte Grande de Chile. Se trata de la compilación de los cantos que cada sociedad de bailes le ofrece a la virgen. Están organizados según un ordenamiento territorial. En el tomo I, aparecen los cantos de los Bailes de Arica, Bailes de Iquique, y Bailes de Victoria y Alianza. En el tomo II, aparecen los Bailes de Chuquicamata, Bailes de Calama, Bailes de Tocopilla, Bailes de las Oficinas Salitreras, Bailes de Antofagasta, Bailes de Taltal.

En la introducción el autor nos dice: "Los cantos de los bailarines de los grandes santuarios de Tarapacá y Antofagasta –Las Peñas, La Tirana y Ayquina– constituyen una herencia cultural muy antigua y una creación religiosa-cultural típicamente colectiva" (s.f., 7). El autor hace hincapié en señalar los elementos cósmicos y mitológicos de los cantos que lo domicilian en la tradición andina. En su larga presentación hace alusión al tipo de bailes, a las diferencias regionales, entre otros.

Pescadores y peregrinos de Tocopilla

Pescadores y peregrinos de Tocopilla (Iquique, 1992), no es en un sentido estricto una novela o cuento. Es, según las palabras de su autor, un relato etnográfico de una serie de tres dedicados a la religiosidad popular (Kessel, 1992: 7). Como tal se realizó bajo la técnica de la observación participante. Sin embargo, es un relato que puede inscribirse dentro de ese campo que se llama literatura.

Se inscribe este relato en las antípodas del relato objetivante que animó por mucho tiempo a este tipo de registro de la realidad de los grupos humanos a lo que el autor, por lo general, no pertenece. Hay un intento conciente por describir la realidad, en este caso la de los bailes religiosos, desde una visión que valora y aprecia la religiosidad popular.



Este libro tiene 136 páginas, articuladas en once capítulos que están divididos en: el ensayo, la reunión, la promesa, la fe de los pescadores, la Virgen, los bailarines, el asesor, la retirada, el viaje, la fiesta y el epílogo. El texto está basado en la preparatoria que realiza el baile Piel Roja del puerto de Tocopilla. Se sostiene este relato en las peripecias económicas que deben pasar unos pescadores y peregrinos antes de emprender el viaje al pueblo de La Tirana. Peripecias que van desde el ataque que los bailes reciben por parte de la prensa como por la aventura de encontrar trabajo y de aspirar a superar la pobreza. Beto, el personaje central, debe prepararse para llevar a su familia al Santuario de La Tirana, viaje que implica el gasto de una buena cantidad de dinero.

El texto entrega antecedentes sobre la vida del baile religioso en Tocopilla. Sobre los ensayos en la ciudad, dice:

> La noche ha entrado por completo. En seis o siete lugares diferentes se oye el retumbar de los grandes bombos repercutiendo sus ecos por el cerro y difundiendo sus ritmos monótonos sobre los barrios extensos y populosos del puerto (Kessel, 1992: 16).

La relación entre los bailes religiosos y la llamada "opinión pública" ha sido un tema sensible para los primeros. En la década de los 60, la prensa atacó fuertemente a esta expresión popular calificándolos como "indios" o "atrasados" entre otros adjetivos. Ésto es relatado de este modo por van Kessel:

> Juntos andan en la dirección de su barrio, situado en lo alto del cerro. Como de costumbre evitan la calle céntrica y toman el camino de más abajo, pues su ropa de trabajo y el olor de pescado que Beto trae consigo, provocan miradas de desaprobación y de menosprecio cuando pasan por el centro de la cuidad.
> "Hay reunión a las nueve", dice Beto a su tío. "Reunión extraordinaria".
> "¿Cuál es el problema?", pregunta el Mata.
> "Por la porquería que escribe. "'La Prensa sobre los Chunchos'" (Kessel, 1992: 13).

Otro punto de interés del relato radica en las relaciones entre los cuadros religiosos oficiales, los curas, y los bailes. En la década de los 60, las relaciones entre ambos estaban bastante tensa. Los curas y los evangélicos, en general, repudiaban estas manifestaciones:

La Iglesia y el Cura no quieren tener nada que ver con los bailes. Los evangélicos, para qué hablar; se inspiran de una santa ira cuando ven un baile actuando y "celebrando sus idolatrías" (Kessel, 1992: 25).

Para agregar:

No le gustaba la confusión. Pero cuando Beto apoyó la petición del Caporal, que quiso traer un cura al baile, se levantó una fuerte oposición en la asamblea: los que hablaban se acordaban que las puertas de la iglesia, hace ocho años, fueron cerradas a los bailes, y que los curas siempre andaban de acuerdo con los ricos (Kessel, 1992: 28).

O bien:

En medio del silencio resonaban las ofensas que vomitaban el hallullero como si fueran granadas; los bailarines y socios quedaron como clavados e inmóviles de pura estupefacción, mirando con ojos de espanto y como paralizados. El Caporal, por su actuación decidida, dominaba la situación y previno, que algunos de sus hombres atacarían al panadero. Los bailarines lo miraban, avergonzados, no tanto por las ofensas personales, sino por la presencia de la Virgen que debía ser testigo de este escándalo. El Caporal eludió al panadero enfurecido y corrió hacia la imagen. La cubrió con la bandera y la llevó en sus brazos hacia el altar doméstico en el patio de don Alberto, rodeado por una guardia de bailarines. Allí fue colocada la imagen para recibir el homenaje silencioso de los bailarines a modo de desagravio. Estaban todos profundamente impresionados, conmovidos, y les parecía como si los ojos de la Virgen miraban tristes. Mireya y algunas otras bailarinas lloraban por el oprobio hecho a la Virgen. Los hombres no la miraban mientras le rendían su homenaje. Se avergonzaban frente a ella y esquivaban su mirada (Kessel, 1992: 46).

El centro del culto, la Virgen del Carmen, es la madre bondadosa que cuida a sus hijos. Es la protectora, la que presta auxilio. Para el peregrino la "China" es todo:

Don Alberto observó unos momentos el trabajo de su hija con complacencia. La presencia de la imagen había protegido siempre a su casa contra agua y fuego, enfermedad y muerte. La casa estaba santificada con su presencia y había llegado a ser algo como un templo del barrio, respetado por creyentes y no creyentes (Kessel, 1992: 41).

Para los pescadores hay una fuerte relación entre la Virgen y la mar:

> Entre pescadores se usa el nombre Maruja para indicar la mar. Esa mar era un misterio para el Cojo, incomprensible, peligrosa y hostil; por otra parte generosa, abundante y favorecedora de los pobres. La Virgen era igualmente misteriosa. Le parecía que las dos andaban de acuerdo y que por una u otra oscura razón conjuraban contra él. Sin embargo, no podía dudar seriamente de la bondad y del poder de ambas a auxiliarle. Creía en la Virgen y creía en la mar, y por eso zarpaba cada mañana de nuevo (Kessel, 1992: 66).

El compromiso asumido frente a la Virgen por un favor concedido es el motivo fundamental que tiene un peregrino para asistir a la fiesta:

> "Dígame Dagoberto, en el fondo, ¿a qué van a La Tirana?"
> "Vamos a pagar la manda", fue su respuesta lacónica, completamente clara para Dagoberto, pero para el otro sin mucho significado (Kessel, 1992: 70).

O bien:

> Muchos peregrinos pagaban así la manda de un amigo o un pariente enfermo o imposibilitado de viajar a un santuario. A nadie le importaban los textos escritos en grandes letras sobre cartulinas blancas colgadas de las paredes del templo, que decían: "Si llevas tu ofrenda al templo y allí te acuerdas que tu hermano tiene una queja contra ti, deja tu ofrenda, vete primero a reconciliar con tu hermano y después vuelve a presentar tu ofrenda", palabras tomadas del evangelio de Mateo (Cap. 5/23-24). Otros decían: "En vez de prender velas, ofrezca su aporte para las obras de caridad", y "la manda más grata a Dios es: amar al prójimo y perdonar al que te ofende". Estos textos parecían verdaderamente gritos inútiles en el desierto. Lo mismo pasaba con el sacerdote que en todo este trajín de devotos y peregrinos, concentrados alrededor de la Virgen, decía "su misa". A pesar de unas cuantas señoras que asistían a la ceremonia, el sacerdote parecía un extraño en ese ambiente y un representante solitario de otra religión. Su presencia tradicional en la fiesta, sin embargo, era la de una reliquia del templo, o un adorno mudo que no servía, no molestaba a nadie, pero que los peregrinos echarían mucho de menos si faltara a la fiesta (Kessel, 1992: 112).

El texto contiene una interesante narración de la festividad religiosa.

> Empezaron las ceremonias de costumbre: la inauguración, los saludos las primeras mudanzas. Bailaron con gran entusiasmo. Cansancio, ¡ni hablar! Los músicos a cargo del bombo y las cajas chorreaban de sudor, igual que los bailarines. Sin los ensayos diarios de las últimas semanas tendrían que haber parado el baile dentro de una hora

por agotamiento de los danzantes. Pero las danzas cadenciosas seguían adelante sin parar durante tres, cuatro horas. Beto, el brujo, se movía y saltaba, como si estuviera envuelto en un torbellino. Por todos los lados aparecía, agitando su hacha como indio de las películas de cowboy. Una muchedumbre de espectadores se habían juntado para ver el culto (Kessel, 1992: 76).

La Tirana es una fiesta, y por lo tanto, son muchas las lecturas que de ella se puede hacer:

Esperando para bailar en la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

Durante los días de las fiestas, no queda nada de este silencio melancólico. Una invasión de 30 hasta 40 mil peregrinos transforma la aldea pampina en una kermés para los niños, en una feria anual para los comerciantes, en un imán atractivo para los turistas y en un santuario milagroso para los bailes y peregrinos (Kessel, 1992: 84).

Sobre el interior del templo, dice:

En el templo hay dos imágenes de la "Virgen de La Tirana". La original y más venerada está expuesta en el ala derecha del edificio. Es del estilo tradicional de la Virgen del Carmen: sentada y con el niño Dios en su brazo izquierdo. La madre extiende su brazo derecho en un gesto de benevolencia hacia el "leñador", una figura de hombre vestido al modo del siglo dieciocho y arrodillado a los pies de la Virgen. Este levanta su mirada hacia ella en una actitud de suplica. El grupo de imágenes nunca se mueve de allá. Se dice que es la "imagen de piedra", que es "muy pesada". Otros dicen que es tallada en una roca natural que se levantaba allá misma. Pero son leyendas que se deben a la fantasía piadosa y no a la verdad. Las imágenes no son de piedra y tampoco están fijas en su lugar.
La otra imagen de "Carmela" se encuentra en un nicho encima del altar mayor a una altura de doce metros. Esta imagen demuestra la Virgen parada. Tiene un tamaño de algo más de un metro. Es ésta la que los centinelas bajan todos los años en la mañana del 16 de julio, para llevarla al paseo en la gran procesión por las calles del pueblo. Después vuelven a colocarla en su nicho en la mañana del 17. Ambas imágenes de la Virgen tienen un extenso guardarropa con trajes, capas, coronas y joyas, regalados por los devotos y promeseros, aunque otras vírgenes, como la de Andacollo, son mucho más "ricas" que la de La Tirana (Kessel, 1992: 120).

Niñas del baile Morenos Rusos en la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

Con respecto al baile que saca a la Virgen, se dice:

Como todos los años, el baile más antiguo de la fiesta, el baile "Chino" de Iquique, tenía por derecho propio el número uno en su estandarte, aunque por tradición no llegaban primeros, sino casi últimos, en el día de la víspera mismo. Además, este baile –compuesto solamente de hombres– tenía el derecho de sacar la Virgen de La Tirana en procesión el día 16 a las 16 horas. Era el baile más antiguo en la fiesta y era el único que gozaba de estos privilegios. Ellos eran como los "lugareños", mientras los demás no eran sino "peregrinos y visitantes" (Kessel, 1992: 123).

La despedida de la fiesta es un momento particularmente emotivo. Y lo es más aún para aquéllos que por diversas razones deben dejar el baile. El baile Piel Roja, tenía que lamentar el retiro de dos peregrinos:

Dos bailarines habían dado a conocer su deseo de retirarse del baile. Eran una señorita que estaba de novia y que por ese motivo no podría volver el próximo año para bailar, y un joven que por motivos de trabajo tuvo que trasladarse al sur del país. En una ceremonia que sorprendió por su rapidez, el caporal quitó la diadema y la capa a la bailarina, la que tenía su ropa de civil bajo el traje. En seguida le soltó la falda del uniforme. La pobre criatura lloraba abundantemente. En forma totalmente pasiva dejó que se le cumpliera la ceremonia. Casi se ahogaba, pero su madre estaba a su lado para animarla. Con un paño mojado le lavaba la cara.
Después, el caporal se acercó en dos pasos al joven y a él también, casi a modo de sorpresa, le quitó la ropa sagrada. Inmediatamente después, el caporal dio orden de cantar la "Segunda Despedida", que todo el grupo ejecutó llorando y de rodillas. La lenta y triste melodía se arrastró como un llanto lastimoso (Kessel, 1992: 131).

Continúa el relato:

En seguida se dirigió al primer guía de la fila y en silencio le dio un abrazo fraternal, luego al segundo y así a todos los bailarines y músicos por orden jerárquico. Los bailarines, comenzando por los primeros guías, seguían su ejemplo con profunda emoción y bajo un silencio sagrado. Los socios hacían lo mismo.
Terminados los abrazos, los cargadores levantaron el anda de la Virgen y la llevaron a las carpas con una marcha alegre, que rompió de golpe el ambiente emocional. En el camino cantaban el himno del baile.

"¡Hemos cumplido, compadre!", era un suspiro de alivio que el caporal dirigió a Don Alberto.
"¡Gracias, compadre. Un año más...", le respondió éste.
El viaje de regreso era poca cosa (Kessel, 1992: 134).

Con este relato, Kessel, cierra el ciclo del peregrinaje anual que los habitantes de Tocopilla, a través del baile "Piel Roja", realizan cada año desde ese puerto hasta la pampa del Tamarugal, en el pueblo de La Tirana.

La Tirana del Tamarugal. Del misterio al sacramento

Lautaro Núñez plantea su estudio de La Tirana bajo la forma de un "ensayo antropológico e histórico", cuyo objetivo es preguntarse acerca de los orígenes que sustentan la festividad del Santuario de la Tirana. Para ello realiza un recorrido histórico desde los cultos precristianos de Tarapacá, los bailes religiosos inkaikos, la influencia de la conquista y el sincretismo religioso, para enseguida discutir la leyenda de La Tirana. El autor establece las coordenadas de tiempo y espacio que fundamentan la existencia del mito de La Tirana que diera a conocer el historiador tacneño Cuneo Vidal.

Bailar para sanar

En otra dirección, Eric Laan, en su *Bailar para sanar. Estudio de la praxis de la peregrinación de los bailes religiosos del norte de Chile* (1993), analiza a través de un baile religioso, el tema de la relación entre la búsqueda de la salud y el peregrinaje.

En el capítulo 1, Laan hace una breve síntesis del lugar que ocupa en la literatura socio-antropológica el concepto de cultura. Destaca como este fenómeno puede ser visto como vehículo de integración o de oposición y conflicto. En los términos de integración, fue Dobyns quien elaboró la idea de que la peregrinación sirve para estrechar diferencias entre los que detentan el poder y los que carecen de él. La crítica a este modelo inspirado en Durkheim es tratar a las instituciones

religiosas como mecanismos de integración, soslayando el tema del conflicto inherente a la vida social. Además se ve las masas religiosas carentes de voluntad propia de modo tal que se dejan arrastrar en las aguas de la integración.

Tennekes por su parte, ve el peregrinaje como una forma de resistencia cultural, que tiene como base las relaciones de clase. De este modo el llamado catolicismo popular es visto como un conjunto de expresiones religiosas, discursos y prácticas de una clase oprimida, que en su resistencia frente a las relaciones de poder existentes, ha conseguido, en medida considerable, sustraerse del control del régimen religioso dominante de la Iglesia católica (Tennekes, 1985: 43).

Sin embargo, esta posición es criticada por Laan en el sentido que los analistas ven al peregrinaje como forma de resistencia, pero los mismos peregrinos lo hacen para cumplir una necesidad religiosa. Kessel como Tennekes tratan también de avanzar en esa perspectiva. De allí que, como comentamos en páginas anteriores, el autor de *Bailarines en el desierto*, tomando el marco conceptual de Turner trata de entender las motivaciones de los bailarines.

Baile Piel Roja en la fiesta de La Tirana. Año 2006. (Foto: Ricardo Díaz Quezada).

Laan se aproxima al tema de la búsqueda de la salud, entendiendo ésta como una forma de desgarramiento del Cosmos. Salud es más que no estar enfermo. Y es aquí donde introduce el concepto de "metáforas nucleares". Éste surge del modelo de Fernández que considera "al ritual como la ejecución de una serie de metáforas, por la cual se realiza una transformación en la experiencia y el estado emocional del sujeto" (1993: 57).

Al estudiar a los indios Dakotas, y analizar sus cantos y emblemas, Laan plantea, siguiendo a Cohen que ocurre lo que se llama la "reconstrucción simbólica de la comunidad". Al definirse como Dakotas marcan las fronteras con otros grupos. Como grupo tienen sus emblemas que son sagrados: el estandarte, la fecha de fundación, etc. Sin embargo, acota Laan, es en la danza donde se expresa dramáticamente la comunidad. Es en el nosotros, el modo más importante y efectivo de realizar la metáfora "soy indio Dakota". Agrega este antropólogo holandés: "El danzante pierde su identidad propia, la reemplaza por la identidad del indio Dakota" (1993: 62).

Otra metáfora que utiliza el autor tiene que ver con la afirmación "Somos hijos de nuestra Madre la Virgen del Carmen". Ser hijo es una metáfora de la infancia y de pureza y se vincula con la Madre, con María, se hace realidad la pureza y la maternidad al mismo tiempo. Lo que ocurre en el acto ritual es la transformación metafórica del adulto en niño.

Finalmente, aparece la metáfora del "somos un cuerpo". Esto según nuestro autor constituye el núcleo del ritual de la fiesta de La Tirana, y que tiene sus raíces desde tiempos prehispánicos.

En síntesis el modelo teórico de Laan se resume en concebir a la enfermedad como un cosmos desintegrado, en la que el sujeto que la padece pertenece a una comunidad simbólica –el baile religioso–, frente a la virgen se define como hijo (niño, puro, etc.), dejando suspendido su condición de adulto pecador. En palabras del autor

> bailar para sanar es un esquema cultural que contiene metáforas nucleares que entregan una respuesta frente al problema del actor: se realiza una reintegración del cuerpo metafórico (el baile) y así también del cuerpo físico y cosmológico (Laan, 1993: 75).

Bailes religiosos de La Tirana

En el año 1990, la antropóloga Patricia Henríquez publica el libro *Bailes religiosos de La Tirana*. Después de una introducción sobre la danza como recurso evangelizador en América Latina, menciona el mito de La Tirana y su fiesta; y describe finalmente las características folklóricas de 10 tipos de bailes que acuden a la fiesta.

Es una interesante guía para entender la dinámica coreográfica de estas sociedades de bailes religiosos.

La fiesta de La Tirana también ha motivado la dramaturgia. Citamos solo dos obras representadas tanto en Iquique como en Antofagasta. La poeta Iris di Caro escribe su obra *Cantata de La Tirana* (2002), mientras que Hugo Vidal, pone en escena con la Compañía de Teatro de la Universidad de Antofagasta, la obra *Ñusta Huilac, La Tirana del Tamarugal* (1884).

El amplio mundo de la religiosidad popular parece haber llamado la atención de los cientistas sociales –antropólogos, sociólogos, historiadores, etc.–, pero no así de los llamados escritores de ficción. Los primeros ofrecen una amplia gama

de interpretaciones sobre esta realidad. Inventariar esas producciones sobrepasa las intenciones de este trabajo.

Llama la atención, el escaso volumen de novelas o cuentos que tienen como tema central la religiosidad popular del Norte Grande de Chile. Excepto, claro está, una inmensa producción sobre la tradición oral en temas como cuentos y leyendas, sobre todo de connotaciones étnicas. En el caso del Norte Grande chileno, el libro *Uybirmallku* recoge un vasto repertorio de tradiciones aymaras; fábulas, leyendas entre otros. Recientemente un libro de Senén Durán se hace cargo de la tradición oral del mundo pampino. Por la región de Antofagasta el equipo de Domingo Parra ha publicado trabajos en esa misma dirección. Lo mismo puede decirse de la provincia de Arica, sobre todo en los trabajos de Manuel Mamani. En términos nacionales, Oreste Plath ha hecho interesantes investigaciones sobre el folklore chileno: animitas, entre otros. Mario Vargas Llosa en la novela *La guerra del fin del mundo* recrea de manera notable un movimiento mesiánico en el noroeste brasileño.

No obstante lo anterior, el tema de la religiosidad popular tanto en su vertiente católica como protestante, estructurado en torno a los bailes religiosos que se dirigen a La Tirana, Ayquina y Las Peñas, y a las iglesias evangélicas, han sido en mucha menor medida representadas en términos literarios.

La Tirana en la novela obrera

La literatura obrera del Norte Grande surge por mediación de la industria salitrera. Los temas recurrentes de esta actividad son la denuncia y la protesta, y ello en un tono y una voz de un obrero ilustrado y emancipado, por lo tanto, ateo. La fiesta de La Tirana en consecuencia no ocupa un lugar central en ella. La religión, según el canon de la época, es el opio del pueblo. Aun así, es posible encontrar algunos elementos, aunque sea solo para describir algunos paisajes:

> Dos espectáculos atrajeron por esos días la curiosidad pública: la apertura del Rancho de los Cesantes, ubicado en Serrano esquina de Aníbal Pinto, en unas viejas bodegas desocupadas de Duncan Fox y Cía., y la preparación de las fiestas religiosas de La Tirana, que volcaba en las calles tropeles de devotos chunchos (González, 1956: 123).

Lo que hace coincidir a la literatura obrera con la Iglesia católica es, sin duda, la descalificación de la actividad de los peregrinos. En el caso de la novela obrera es evidente:

> El pasado volvía a ocupar su lugar con toda la fuerza de su tradición. Resucitaba la fe supersticiosa del hombre primitivo que creía en brujos y maleficios y se ponía cubierto de los mágicos poderes con plumas, collares, máscaras, pieles, guairuros, piedra imán y otras fruslerías (González, 1956: 123).

Casi una década después, el escritor chileno Nicomedes Guzmán escribe:

> Eran extrañas y bellas las fiestas de La Tirana.
> El puerto se movilizaba entero casi en su población y en carros subían hombres, mujeres, niños y perros a la pampa.
> El derruido pueblo se encontraba en plena Pampa del Tamarugal, enclavado en medio de la angustia arenosa, al oriente de Pozo Almonte. Se llegaba a él por huellas donde los vehículos se hundían hasta los ejes (Guzmán, 1963: 167).

Éste es uno de los párrafos en la que se habla de la fiesta de La Tirana, corresponde a la novela *La luz viene del mar* de Nicomedes Guzmán. Ambientada en el pampa y en la ciudad de Iquique, construye este cuadro de esta festividad:

> Allí estaban los "diablos" grotescos y chillones, haciéndoles cancha a los bailarines. Allá estaban devotos y devotas, arrastrándose desde el calvario, elevado en las afueras del pueblo, hasta la iglesia, de rodillas, sangrantes las piernas, quejumbrosos, fatigados, vivas las lágrimas demarcando su tránsito en los rostros compungidos, tragediosos. Y allá estaba la Virgen, La Tirana, en un altar de una de las capillas laterales de la amplia iglesia de tres torres, engalanada de sedas, monedas y billetes, exhibiendo sobre el cuerpo de piedra las riquezas que el culto y la fe de tarapaqueños de todos los cantones, bolivianos, peruanos, bolivianos e indígenas, le brindaban en el día del Carmelo. El niño, también, y la efigie del pastor que la descubriera, lucían sus ofrendas valiosas (Guzmán, 1963: 168).

El relato que hace de la fiesta es minucioso:

> En los costados lucíanse las riquezas y las joyas de la santa (sic), sederías auténticas de la China, estandartes. Allí estaba el maravilloso manto encarnado, bordado de oro y plata, que mandara a confeccionar al Oriente un ganadero de Tocopilla. Fastuosidad, espesura de almas en recogimiento, velas ornamentadas que se desangraban en sebo y rancios olores, como si en ellas se desangrara el propio tiempo (Guzmán, 1963: 168).

Finaliza:

> Era una fiesta pagana que el culto había convertido en religiosa. El pueblo de La Tirana, habitado por unas tres o cuatro familias de leñeros, con sus burros llagosos y rebuznantes, se atiborraba de romeros. Las casas semiderruidas eran alquiladas por metros y se llenaban de devotos que tendían allí sus jergones y cobijas. En las inmediaciones, cerca del hundido cementerio, se elevaban carpas, y los menos amparábanse bajo la umbría incipiente de los tamarugos y algarrobos (Guzmán, 1963: 169).

Importa destacar aquí la información que entrega de la fiesta. En todo caso, y como ya lo habíamos advertido, esta fiesta nunca llamó la atención de la novela obrera. Por lo mismo que estaba asociada a la superstición y al paganismo. En otras palabras, estos bailarines no tenían conciencia de clase. Lo que no se sabía es que muchos de éstos eran también dirigentes de los obreros.