

## “Chile, aquí tienes a tu madre”: chilenización y religiosidad popular en el Norte Grande

*Bernardo Guerrero Jiménez\**

Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile

### RESUMEN

Se analizan aquí las relaciones entre el proceso de chilenización impulsado por el Estado nacional en el Norte Grande de Chile y la religiosidad popular mariana. Se conciben los bailes religiosos de esta parte del territorio nacional como impulsores de la identidad nacional, pero también como creadores de una identidad regional, mariana y andina. En términos teóricos, subrayamos la importancia de la acción creativa como una manera de entender las relaciones entre bailes religiosos, Iglesia Católica y Estado. Para el logro de lo anterior realizamos entrevistas, análisis de prensa y observaciones sobre todo de la fiesta de La Tirana del año 2010, fecha del Bicentenario de la Independencia. Finalizamos este trabajo con el argumento de que los bailes religiosos, en tanto estructuras de la sociedad civil, crean, recrean y adaptan las influencias venidas de otras partes del mundo como el catolicismo.

### Palabras clave

Chilenización, religión popular, identidad nacional, identidad regional, bailes religiosos

“Chile, here is your mother”: Chilenizing and folk religious traditions in Northern Chile

### ABSTRACT

This paper discusses the relationship between the process of State-led Chilenizing in Northern Chile and Marian grass-roots religiosity. In this sector of the

---

\* Sociólogo, Universidad del Norte, Antofagasta. Académico, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. Correo electrónico: bernardo.guerrero@unap.cl. Este trabajo fue escrito en el marco del proyecto Fondecyt N° 1100807: “Bailes religiosos, Iglesia Católica y Estado: la fiesta de La Tirana en el Bicentenario”, presentado en el Seminario del Cedet, de la Escuela de Política y Gobierno de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina, realizado el 1 de marzo de 2012, en la misma universidad.

national territory, religious dances are thought of not only as the driving force of national identity but also as the originators of a regional identity that is uniquely Andean and Marian. In theoretical terms, we underscore the importance of creative action as a way of understanding the various interactions between the Catholic Church and the State. In order to achieve this, we conducted interviews, analyzed press releases and above all, observed the 2010 La Tirana festivities, which coincided with the Bicentennial anniversary of national Independence. This paper ends with the argument that as structures of civil society, religious dances create, recreate and adapt influences coming from other parts of the world such as Catholicism.

### Keywords

Becoming Chilean, grass-roots religion, national identity, regional identity, religious dances

### Palabras previas

*Con este paño bendito  
Y la Virgen del Carmelo,  
Jamás ha sido vencido  
El noble roto chileno*  
Manuel Escudero, citado por Joaquín Alliende

## Introducción

La realización de la fiesta de La Tirana, el año 2010, fecha del Bicentenario de la República de Chile, sirvió para observar cómo el Estado y la Iglesia Católica movilizaron sus recursos tanto simbólicos como materiales, para producir la ecuación chilenización igual evangelización.

Este proceso tiene una larga data y se puede fechar en el momento en que ocurre el desplazamiento del ejército chileno hacia el sur peruano, como consecuencia de la Guerra del Pacífico (Mc Evoy, 2011). Según la tesis de esta historiadora, esta empresa bélica no sólo tuvo motivaciones económicas, sino también culturales: se trató y se trata de civilizar tierras paganas. En este propósito se conjuntan el Estado nacional con la Iglesia Católica. El año 2010, en el pueblo de La Tirana, con una discreta participación de bailes religiosos, tanto el Estado como la Iglesia Católica parecen cumplir el objetivo trazado desde

Santiago a fines del siglo XIX. Decimos discreta, ya que la participación de las cofradías religiosas, el alma de la fiesta, fue más bien pasiva, limitándose a la condición de espectadores.

La chilenización pretende, tal como su nombre lo indica, desplazar los nuevos territorios conquistados a los principales puntos de referencia con los que se define la nación chilena. La Escuela Nacional es el principal instrumento, aunque no el único. Se acompaña por el cambio del clero peruano por el chileno.

Reflexionamos sobre este largo proceso de alianza entre estos dos actores que buscan, con énfasis distintos, minimizar, o bien, lisa y llanamente, hacer desaparecer el componente religioso popular que tan bien define al actual Norte Grande de Chile con sus templos como Las Peñas, en Arica; La Tirana y San Lorenzo, en Iquique, y Ayquina, en Calama. Aunque ya Van Kessel (1987), Tennekes y Koster (1986) han discutido estos temas, nos interesa ver cómo se ha aplicado el proceso de chilenización en esta área. Organizamos este trabajo en torno a la alianza que se entreteje entre el Estado y la Iglesia Católica y en cómo ambos ayudan a ‘inventar’ el Norte Grande. Enfatizamos el argumento de que la sociedad civil, a través de los bailes religiosos y clubes deportivos, ayudan a la creación de una identidad nacional y regional a la vez.

Para ello analizamos fuentes de prensa, observamos fotografías y otros materiales audiovisuales, se realizaron entrevistas, análisis de novelas, cuentos, poemas, etcétera, los que nos permiten apreciar cómo este proceso ha sido dinamizado no sólo por la Escuela Nacional, sino también por los mismos bailes religiosos, con la diferencia de que estos han compatibilizado muy bien su identidad peregrina/andina con la nacional. En otro trabajo hemos analizado las lecturas que cada actor involucrado realiza de su símbolo mayor: los bailes religiosos a su ‘China’ (como cariñosamente llaman los peregrinos a la Virgen), la Iglesia Católica a la Madre de Dios y las Fuerzas Armadas a la Patrona de Chile (Guerrero, 2012). Cada lectura enfatiza un componente singular. Para los peregrinos se trata de una Virgen cercana que al mismo tiempo protege y castiga, y que se hace presente en un territorio conocido: la pampa del Tamarugal. Para la Iglesia Católica es la madre de Dios que hace la función de intermediaria. Se le venera, no se le adora como piensan los peregrinos.<sup>1</sup> Para las Fuerzas Armadas se trata de la Patrona de la nación. La dinámica entre estas tres lecturas es fuente de conflictos y de alianzas, siendo la de la Iglesia con las Fuerzas Armadas la más fuerte.

<sup>1</sup> En sus cantos religiosos, los antiguos peregrinos decían “venimos a adorar”. Por influencia de la Iglesia Católica dicen ahora: “venimos a venerar”.

## Breve síntesis histórica

Desde fines del siglo XIX, cada 16 de julio, cientos y ahora miles de peregrinos se desplazan hasta el pueblo de La Tirana, ubicado en la pampa del Tamarugal, en la comuna de Pozo Almonte, a 70 kilómetros al sur de Iquique, en el norte de Chile. El pueblo de La Tirana recibe a los peregrinos, ya sea organizados en sus bailes religiosos o bien en forma individual. Este desplazamiento sobrepasa con largueza a las 60 familias que habitualmente residen en ese apacible pueblo.

A lo largo de la historia nacional, esta masiva peregrinación ha sido suspendida únicamente en tres ocasiones, las tres por motivos de salud: el año 1934, el 1991 y el 2005 (Guerrero, 2008). El año 1970 estuvo a punto de no realizarse debido a la instalación de un kiosco en medio de la plaza por parte de un particular. Como consecuencia del golpe de Estado de 1973, la fiesta se realizó al año siguiente bajo las condiciones características derivadas del excesivo control policial y militar.

La sociedad chilena, en el ambiente del Bicentenario de la República (año 2010), ha puesto en los imaginarios nacionales dominantes (quien crea que hay un solo imaginario pareciera no estar en lo correcto) la idea de la celebración de los 200 años de la Independencia. Para ello ha creado instituciones y ha movilizado recursos materiales como simbólicos para el logro de esos propósitos. Tanto el Estado como privados han aunado voluntades para realizar acciones tendientes a subrayar los dos siglos de soberanía.

El Norte Grande de Chile juega en esta celebración un doble rol, por lo mismo paradójico. Por un lado, nuestra memoria fundacional se remonta a la Guerra del Pacífico, cuya consecuencia fue la anexión a la soberanía nacional de estos territorios ricos en salitre. De hecho, el 21 de mayo tiene en el Norte Grande una densidad celebratoria más profunda que el 18 de septiembre. Ello, a pesar de que los restos de Arturo Prat y su compañía naval se conservan en Valparaíso, un puerto concebido más chileno que el del norte. Las fiestas patrias no dejan de ser una puesta de escena del nacionalismo central que intenta replicar entre costa y desierto un imaginario de hacendados con huasos, tonadas, rodeos, cuecas, chicha y empanadas. Por decirlo de algún modo, el 21 de mayo es una celebración mitológica, en el sentido profundo del concepto,<sup>2</sup> mientras que el 18 es una actividad más social y recreativa. Puestos en una balanza, el martirio de Prat moviliza más que la declaración de la Independencia nacional.

<sup>2</sup> Dicho esto en el sentido de que se recrea el hecho histórico, se viaja al lugar donde se hundió el buque escuela *Esmeralda*, se desfila entre los días 19, 20 y 21 de mayo, y no sólo los militares, sino también la sociedad civil (adultos mayores, escolares, etc.).

Sea como fuere, entre el Norte Grande de Chile y el Estado central se han establecido relaciones, por decir lo menos, complejas. Más aún si en este territorio, nunca del todo chilenuizado, un par de veces al año, a través de actividades religiosas y populares, se nos recuerda que el tan ansiado proceso de nacionalización está distante de ser una realidad. Al menos tal como se cree y piensa desde Santiago, donde se promueve un modelo de chilenidad basado en el héroe militar y el huaso. Este proceso ha mostrado sus vaivenes. Por ejemplo, fue muy intensivo una vez terminada la Guerra del Pacífico hasta el fin del ciclo salitrero (1890-1930); vino luego en la época de la crisis, entre las décadas de 1930 y 1960, un relajo relativo. Iquique, el 21 de mayo de 1958, amanece con banderas chilenas a media asta y se declara estado de emergencia por 'relajamiento patriótico'. En la actualidad, debido a las migraciones, se observan prácticas de deportes como el rodeo y ventas de aperos de huasos. Pero, también, una buena producción de elementos andinos, asociados a la religiosidad popular y al folclor.

La fiesta de La Tirana, de San Lorenzo, en la provincia del Tamarugal, Región de Tarapacá, Las Peñas en Arica y Ayquina en Calama, operan como un recordatorio de una herencia andina en común, una memoria histórica y mitológica compartida, a pesar de la instauración de las fronteras como consecuencia del conflicto bélico del 1879. Esta memoria ha sido movilizada por los bailes religiosos a lo largo del siglo pasado; lo han hecho a través de sus prácticas rituales y sobre todo gracias a una gran capacidad de organización.

La fiesta de La Tirana, por nombrar la más grande de Chile, desplazó en cantidad de recursos movilizados, tanto materiales como simbólicos, a los que se movían en la fiesta de Andacollo. Esta última fue considerada, hasta los años 60 del siglo pasado, la fiesta popular y religiosa chilena más grande. Y era chilena no sólo porque se realizaba en un territorio que siempre fue nacional, sino porque su liturgia popular siempre estuvo articulada en torno a tres bailes religiosos. De hecho, chinos, danzantes y turbantes, se remontan a una tradición del siglo XV, y ellos no ponen en duda el sentimiento nacional. Nadie podría acusar a esos bailes, como aún se hace en el Norte Grande de Chile, de ser bolivianos o peruanos.

El escritor Antonio Acevedo Hernández (1886-1962), en su libro *Retablo pintoresco de Chile* (1953), y bajo la denominación de pintoresco, no le dedica ni una sola página a la fiesta de La Tirana. Con ello deseo llamar la atención a lo que expresé más arriba. Acevedo Hernández, un moderno e ilustrado de la época, cataloga de paganismo y de superstición, a todo aquello que el canon de la época no le permite entender. Para él, la cultura está en los libros y en los salones de la aristocracia.

La Tirana, visto como un complejo de espacio y tiempo, reactualiza una vez al año, cada 16 de julio, la memoria de una cultura, en este caso la andina. En

ella, la figura de la fiesta como ruptura de la vida cotidiana aparece como un rasgo distintivo. Van Kessel (1987), habla de la activación de un espacio místico, en la que los roles y estatus son reemplazados por aquellos que se derivan de la autoridad religiosa. El cacique y/o el caporal, adquieren una autoridad de la cual, en la sociedad de todos los días, carecen. Son cuadros religiosos especializados. Aquí subyace la idea de Turner (1969), en el sentido de que la fiesta es un espacio de antiestructura, en la que el mundo parece suspender la jerarquía del mundo profano, reemplazándola por otra, la del religioso. En este caso, además, el cuerpo se convierte en el centro de toda la actividad religiosa (Guerrero, 2012).

La vida en ese pueblo del desierto del Tamarugal se ordena en función de la ritualidad. La fiesta, con todo lo que ello implica, es lo central. Sólo en enero, para ‘pascua de negros’, los habitantes del pueblo se movilizan en lo que ellos consideran su ‘propia’ festividad. En lo que resta del año, el pueblo permanece ocupado casi en un 25% de sus instalaciones.

En el imaginario popular, ir a La Tirana ocupa un lugar central. Es el destino para el cambio de rutina, de una secular a una religiosa. Por lo mismo, no es raro que los iquiqueños alquilen o compren terrenos allí, para construir su segunda casa. La Tirana es además un macrosistema de relaciones no sólo religiosas, sino también culturales, políticas y económicas. Este es quizás el aspecto menos estudiado (Guerrero, 2007). En este sistema complejo hay que tomar en consideración las etapas previas y posteriores a la realización de esta gran festividad. Así, por ejemplo, forman parte de esta realidad los ensayos y la despedida de los bailes realizados en la plaza Arica,<sup>3</sup> como asimismo la realización de la llamada Tirana Chica en ese mismo barrio. Un complejo de rituales y celebraciones que ocupa buena parte del año.

Pero, más allá de los elementos entregados, La Tirana es el espacio ritual donde se reproduce una comunidad trinacional. Ello, a pesar de que la fiesta, como fenómeno total, soporta muchas lecturas, desde las más ingenuas –que sólo ven comercio en tal festividad–, hasta las más esencialistas –que buscan la fe tal como se la define en el catolicismo oficial. Estas perspectivas van a depender además del día en que se observe, desde dónde se observe y cómo se observe la fiesta. El 16 de julio, en la explanada de la iglesia, la festividad parece ser un monopolio de aquella. Los altoparlantes transmiten casi todo el día la liturgia oficial (Van Kessel 1986, diario de campo). En el cementerio, en forma paralela, buena cantidad de

<sup>3</sup> Aunque ahora se hacen también en otros sectores de la ciudad. A juicio de algunos dirigentes y peregrinos, eso atenta contra el rol central que ocupa la plaza Arica como eje articulador de la religiosidad popular en Iquique (entrevista a Arturo Barahona, en La Tirana Chica, julio de 2010).

músicos que se descuelgan de esas actividades, organizan un ritual de recordación y tributación a la memoria de los ya idos. Son ellos quienes dirigen la ceremonia.<sup>4</sup>

Un análisis longitudinal de la misma nos ofrece interesantes perspectivas. Este nos reafirma la idea de que es una celebración que alcanza su mayor apogeo en la época de la explotación del salitre. En el 1900 había no más de veinte bailes y la cantidad de gente que asistía no superaba las cuatro mil personas. En los años 30, producto de la crisis salitrera, disminuye considerablemente su popularidad, hasta el extremo de que la prensa no es optimista respecto de su continuidad.<sup>5</sup> A fines de los años 40, la celebración parece ir en aumento, hasta llegar a la actualidad, cuando cerca de 200 mil personas y más de 200 bailes acuden a este pueblo, donde alguna vez se procesaba la plata de Hauntajaya.

Tratando de dar con los orígenes de esta actividad del peregrinante y sobre todo procurando hacer calzar la leyenda con la historia, Lautaro Núñez ofrece valiosas informaciones y sugerencias para indicarnos que antes de la llamada 'era del salitre' era posible observar ya elementos de festividad a la Virgen del Carmelo. Un dato interesante es que Núñez realiza una conexión con las actividades mineras de Andacollo; el origen de esta festividad nos indica que un indio encuentra una imagen. El autor sostiene: "En este sentido el fenómeno Tirana no podría admitirse como un hecho aislado, sino [como] una forma precaria de vida minera que aspira a su redención en un universo colonial sin posibilidades de autonomía" (1994, p. 65).

En el marco económico, un proletariado combativo y consciente de sus demandas, transforma la fiesta en un escenario popular y mestizo. Estamos hablando de un proletariado que, si bien es cierto comparte las ideas de la emancipación y que se inmola en la Escuela Santa María (1907), San Gregorio (1921) y en La Coruña (1925), por sólo nombrar tres matanzas, comparte también las ideas religiosas populares, a menudos anticlericales. Se trata de un proletariado que desarrolla sociabilidades en los clubes deportivos, en los grupos de teatros, etc. De hecho, agrupados en los bailes religiosos, para la campaña presidencial del año 1970, los peregrinos mayoritariamente votaron por Salvador Allende (Van Kessel, 1987).

Cuando se dice anticlericales nos referimos a los conflictos existentes entre clero y bailes religiosos, que estos últimos recuerdan con dolor. El clero a menudo

<sup>4</sup> Ver el documental de esta celebración realizado por la Universidad Arturo Prat, en [http://www.youtube.com/watch?v=W0JMbVcvYLw&list=UU7\\_VB1EeVP2i\\_Ph01cKkBbQ&index=32&feature=plcp](http://www.youtube.com/watch?v=W0JMbVcvYLw&list=UU7_VB1EeVP2i_Ph01cKkBbQ&index=32&feature=plcp)

<sup>5</sup> La prensa de los años 30 señala: "De las grandes fiestas de hace más de 30 años sólo va quedando el recuerdo grato cuando la Tirana se hacía estrecha para dar cabida a la enorme afluencia de gente que acudía no tan sólo de esta ciudad o de diversos puntos de la pampa sino también desde fuera de la provincia" (*El Tarapacá*, 16 de julio de 1931, p. 6).

prohíbe que los bailes ingresen a la iglesia a saludar a la Virgen con su música y bailes. Este conflicto, que bien podría resumirse entre marianismo y cristocentrismo, con el tiempo inclinará la balanza a favor de la jerarquía de la Iglesia Católica. Los bailes siguen definiéndose como marianos, pero cada vez más dejan de serlo. El baile chino, por ejemplo, incluye en sus cantos a Jesús y José. Escobar (2011) ha estudiado con detención los cambios en los actuales cantos. Morandé (2010), por su parte, en el texto “Ritual y palabra”, se refiere a marianismo cristo-céntrico, apuntando hacia la misma dirección.

En otro trabajo hemos desarrollado la idea de la disputa del cuerpo entre bailarines e Iglesia Católica. Esta última le prohíbe a los peregrinos realizar mandas usando su cuerpo, ya sea arrastrándose o andando de rodillas. Lo mismo realiza el Estado, a través de la escuela. También hemos desarrollado la idea de la disputa del cuerpo entre bailarines e Iglesia Católica (Guerrero y Guizardi, 2012). Para la escuela y el servicio militar obligatorio, el cuerpo es objeto de disciplinamiento. Las clases de educación física se hacen siguiendo la lógica del ‘cuerpo sano en mente sana’. Mientras que el cuerpo popular del Norte Grande tiene fuertes dimensiones rituales: baila y canta. El proceso de chilenización trata de abortar el cuerpo ritual para construir uno productivo. Tanto la escuela como los sindicatos se esfuerzan por crear un cuerpo proletariado, pero sin dimensiones rituales. Los clubes deportivos, al igual que los bailes religiosos, producen un cuerpo lúdico. No obstante, el cuerpo popular logra articular, sin contradicciones, todos esos elementos.

Las décadas que transitan entre 1930 y 1970 se podrían caracterizar como años de una fuerte autonomía de los bailes religiosos que, organizados en sus asociaciones y federaciones (al modelo de los sindicatos), se dotan de armas e instrumentos que el Estado les ofrece. Como lo ha demostrado Van Kessel (1987), se trata de grupos que se integran a la sociedad, que gozan de buenos niveles de escolaridad, de afiliación a sindicatos, etc. En suma, no son grupos marginales que habitan en la tradición, tal como los calificó la sociología de la época, tanto en su vertiente modernista como dependentista (Van Kessel y Droogers, 1988), que tiene como común denominador el invisibilizar la cultura, sobre todo la de los grupos populares.

Desde los años 70 hasta la actualidad, varios hechos han condicionado la lógica de este movimiento. Uno de ellos tiene que ver con el golpe de Estado de 1973, que le significó, entre otras tantas cosas, buscar refugio en la Iglesia. A cambio de ello tuvo que ceder en su autonomía y se multiplicaron los cursos de cristiandad, todo ello en el marco de la evangelización. Hay datos interesantes. En el año 1985, el rector del santuario, Javier García, hablaba de “religiosidad popular” (*La Estrella de Iquique*, 7 de julio de 1985). El obispo de la época, Marco Órdenes, nombra



el mismo fenómeno como “piedad popular”. En un documental realizado por Canal 13 y emitido en su señal internacional, el prelado afirma que la fiesta de La Tirana tiene dos pulmones: uno es el profano y otro, el sagrado. El primero está compuesto por las actividades de los peregrinos, quienes cantan, bailan y realizan mandas arrastrándose por el suelo. Los peregrinos no estarían de acuerdo en estas prácticas.

Por otro lado, la irrupción de la Zona Franca<sup>6</sup> en la década de 1980 puso en movimiento toda una logística que contribuyó a amplificar la fiesta. La población tuvo acceso a medios de transporte, artículos electrónicos y otros que han contribuido a dar más comodidad a la población. Los mismos bailarines se han visto beneficiados por este régimen comercial debido a la posibilidad de compra de insumos apropiados para conseguir mejores presentaciones el día de la fiesta (Guerrero, 2007).

La población de Iquique ha ido creciendo en forma acelerada producto de la Zona Franca y el nuevo boom minero. En los años 70, había 70 mil habitantes. A comienzos del siglo XXI se contabilizan cerca de 250 mil personas, con la consecuencia de un aumento de los peregrinos que asisten a la fiesta. Por lo mismo, el pequeño poblado se ha visto superado en su capacidad para atender la demanda de servicios básicos, como agua, luz y alcantarillado.

Esto alcanzó su punto más dramático el año 1991, cuando la fiesta debió suspenderse por una epidemia del cólera (Guerrero, 2008). Lo mismo había sucedido en 1934. Esto ha motivado, por parte de pobladores, peregrinos y miembros de la Iglesia, la demanda de mejoras en la infraestructura al Estado. El 16 de julio de 2008, la Presidenta de la República Michelle Bachelet, anunció que, antes del término de su mandato, el pueblo contaría con un servicio de alcantarillado y sus calles serían pavimentadas. Mas, la rentabilidad sociocultural parece superar la rentabilidad económica esgrimida y defendida por la elite tecnocrática de la región, la cual arguye que no es rentable invertir tanto dinero en una localidad en la que durante el año no viven más de 100 familias.<sup>7</sup> En el ámbito de las celebraciones del Bicentenario, la Primera Mandataria señaló, además, que la fiesta de La Tirana formaría parte del ‘sello’ de esta celebración. En otras palabras fue sumada como

<sup>6</sup> Creada en 1975, es un régimen comercial exento del pago de impuestos. Se implementó durante la dictadura de Pinochet (1973-1989) como una forma de concentrar población en un territorio que comparte fronteras con Perú y Bolivia (Podestá, 2005).

<sup>7</sup> La inversión aproximada es de \$3.000.000.0000. Tal obra no se concluyó durante el mandato de la Presidenta Bachelet. Se decía que para el 2012 estaría terminada, según expresó la ministra Ena von Baer (*La Estrella de Iquique*, 27 de mayo de 2011); no obstante, hasta fines del año 2013 la situación no ha cambiado.

una fiesta nacional, con todo lo que ello implica, dejando de lado, a lo menos en lo formal, la discusión sobre el carácter chileno de este peregrinaje.

Iquique se ha convertido en una especie de imán que atrae flujos migratorios desde todo Chile y desde los países vecinos, sobre todo peruanos, bolivianos, y actualmente ecuatorianos y colombianos. Respecto de la población de migrantes de fines del siglo XX y comienzos del XXI, ignoramos cómo sus prácticas religiosas se insertan en el actual paisaje del Norte Grande. Sabemos que los bolivianos han creado su propio baile religioso: el sambo caporal. Pero de los afrocolombianos poco o nada se sabe. La naciente comuna de Alto Hospicio es un ejemplo de ello. Allí se formaron muchas cofradías religiosas que siguieron el modelo de la ciudad de Iquique.

## El proceso de chilenización o la invención del Norte Grande

Las ciencias sociales regionales, en especial la historia y la sociología, han desarrollado in extenso el proceso de chilenización impulsado por la Escuela Nacional (Van Kessel, 1980; Podestá, 1985; González, 2002). Sin embargo, al enfatizar el componente estatal de dicho proceso, han olvidado el papel que le cabe a la llamada sociedad civil en chilenizar las tierras que fueron peruanas. Han visto este proceso de arriba hacia abajo, aceptando que los habitantes asumen de modo pasivo los contenidos socializadores.

Lo que nos interesa es ver cómo, de manera relativamente autónoma, agentes de la sociedad del Norte Grande de Chile<sup>8</sup> producen chilenidad mediante prácticas religiosas y deportivas. No se trata de la chilenidad vivida en el centro y sur de Chile, que se representa en la figura del huaso con manta y espuela, y que la escuela y el servicio militar obligatorio reproducen de manera mecánica. Nos interesa ver cómo, a través de estructuras de la sociedad civil, por ejemplo bailes religiosos y clubes deportivos, se dinamizan sentimientos patrios. Pero hay que destacar que esta chilenidad tiene fuertes acentos regionales y locales; prueba de ello son los usos permanentes que se hacen de los símbolos patrios.

A los bailes religiosos hay que verlos en estas dos dimensiones: en tanto creadores de nacionalidad pero también de regionalismo. Aquí nos situamos teóricamente en la perspectiva de la llamada acción creativa de Joas:

<sup>8</sup> En Iquique, y sólo por citar un ejemplo, está el caso de Club Yungay, fundado en 1905. El nombre ha sido tomado de la batalla contra la Confederación Perú-Boliviana del año 1838 (Guerrero, 2009b).

La acción creativa es entonces la capacidad psicológico-social que tiene todo actor para responder de forma innovadora a los problemas o retos que confronta en una situación determinada y que lo lleva a una revisión de las rutinas y hábitos bajo los que cotidianamente ha actuado. (Farfán, 1991, p. 36)

Esta definición pone de relieve cómo los actores en forma autónoma diseñan prácticas –en este caso religiosas– que coinciden con las del Estado central, y a su vez les otorgan contenidos de su territorio.

Son actores sociales que, a través de la religiosidad popular y del deporte, reproducen la chilenidad. En el primer caso, los bailes religiosos, en forma consciente o no, construyen un discurso en el cual los temas del nacionalismo están presentes, pero en ningún caso opacan la dimensión de lo regional. Las imágenes antiguas, tanto fotos como archivos visuales, dan cuenta de ello. Bailes morenos, andinos por definición, en sus matracas y turbantes ponen el escudo nacional; banderas chilenas acompañan a la Virgen del Carmen, etc.<sup>9</sup>

Para el Estado nacional, la idea central era crear un país unitario. Para ello se impulsó un amplio proceso de nacionalización compulsiva que aún no termina. La ecuación entre territorio y nación era el objetivo a conseguir. La consigna era internalizar en la subjetividad de los habitantes del ayer sur peruano, la nueva ‘comunidad imaginada’ (Andersen, 1993). Como afirma Podestá (2005), la idea era inventar una región, que va acompañada por lo que Hobsbawm y Ranger (2002) llamaron la invención de la tradición. Las celebraciones del 21 de mayo y del 18 de septiembre en el Norte Grande pueden verse como tradiciones inventadas. Lo mismo sucede con la fecha de realización de la fiesta de La Tirana. Hasta fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, se realizaba en el mes de agosto, mes que implica una doble connotación. Para el ciclo agrario aymara, se trata de un mes húmedo y femenino, en contraposición a los meses secos y masculinos.<sup>10</sup> En este mismo mes, por otra parte, se celebra el día nacional del país hermano. Dos razones de peso para cambiar su fecha.

Considerar las relaciones entre religión popular y nacionalismo implica cambiar el foco de atención. Ya no es la escuela ni el sindicato, ya no es la Iglesia ni la prensa ni la compañía de teatro lo que se hace visible, sino los bailes religiosos. Es decir, instituciones donde se crea y recrea la sociabilidad popular. Se trata de

<sup>9</sup> Ver el documental de la fiesta de La Tirana de Pablo Garrido del año 1944.

<sup>10</sup> Julio sería un mes chileno (se niega lo aymara) y masculino: el nortino es macho y viril, mezcla de héroe militar, proletariado o pampino.

instituciones autónomas que logran crear un campo material y simbólico donde se despliegan sentidos de chilenidad y de andinidad; una instancia de deliberación en torno a la elección de colores de sus vestimentas, de sus estandartes, de la inventiva de sus himnos y consignas, en la que se expresan sentimientos que el Estado nacional desea socializar.

Hasta ahora, la historiografía clásica nos tiene acostumbrados a pensar que la chilenización ocurre por obra exclusiva del Estado y especialmente en la escuela. Pero, igualmente se puede proponer otra mirada desde la sociedad civil, o desde una perspectiva sociológica, que no enclaustre ni encierre al sujeto en estructuras unilaterales y que, al mismo tiempo, invite a ver al sujeto como un individuo que produce de forma activa y no mecánica el proceso de nacionalización, por ejemplo, a través del club deportivo o de los bailes religiosos. Por medio de esta mirada podemos ver cómo la sociedad civil toma o genera procesos de concientización. Pero no de una manera mecánica o autoritaria como lo hace la escuela.

## La nación católica: la comunidad imaginada

Al igual que la nación, que precisa ser pensada y sentida por sus miembros aunque estos estén separados por la geografía, la Iglesia Católica requiere que el territorio sea pensado y sentido a través de la fuerte presencia de su madre; en este caso, la Virgen del Carmen.

Durante el siglo pasado, la Iglesia Católica usó la estrategia de pasear a la Virgen del Carmen por todo Chile. De esta forma, la nación se unía en torno al paso de la madre de la patria. La figura de la 'madre viajera' servía para unir a los católicos de todo el país. La idea de recorrer el país, y con ello de avivar el sentimiento religioso, se ha concretado en varias ocasiones. Describimos aquí la del año 1951, realizada a cargo de monseñor José María Caro. Luego se repitió en 1968. Sin embargo, el símbolo que visita todo Chile es la imagen del Templo Votivo de Maipú, es decir, aquella imagen consagrada como de la Patrona del Ejército de Chile. Esta imagen llegó a Iquique y a todo el Norte Grande. Sin embargo, los grandes ausentes en esta procesión son los bailes religiosos. ¿Quiénes participan? La elite de la Iglesia Católica, la elite de comerciantes y empresarios, damas de voluntariados y, por cierto, las Fuerzas Armadas.

La prensa de Iquique, en especial *El Tarapacá*, cubrió in extenso la visita de la Virgen del Carmen, con claras alusiones a las alianzas entre el clero y las Fuerzas Armadas. En el mes de septiembre de 1951, la ciudad recibió a la 'Patrona del Ejército'. Desde Arica arriba a Iquique, en un avión de la Fuerza Aérea de

Chile (FACH), escoltada por aviones de la base área Los Cóndores. Encabezan los actos el obispo de Iquique, monseñor Pedro Aguilera Narbona, el obispo monseñor Teodoro Eugenin y el alcalde de la comuna Pedro Muga González. Hubo una verdadera fiesta, desfilaron carros alegóricos. La imagen recorrió toda la ciudad. Estuvo en la Gruta de Cavanha, en la iglesia San Francisco, en la parroquia Santísimo Sacramento de El Morro, en la Santa Teresita. Pero no estuvo en la plaza Arica. Una posible explicación es que este barrio era conceptualizado “como un barrio de comunistas” (Labbé, 1934, p. 25). Por otro lado, se realizaba desde los años 30 la Tirana Chica, una semana después del 16 de julio y por lo tanto simbolizaba muy bien a la otra virgen, a la China, la de los peregrinos. Visitó también la pampa salitrera: Victoria, Alianza, Humberstone, entre otras. Le correspondió al obispo monseñor Pedro Aguilera, no sólo la organización de la recepción y luego su despedida, sino también establecer los motivos de la visita. Dice:

Somos chilenos y es un pedazo de Chile este territorio; pero de ahora en adelante lo será más, porque con la visita de la Imagen del Carmen, Chile habrá tomado de nuevo posesión de él y, en la forma más amable y elevada que darse pueda, habrá hecho suyos por una nueva razón nuestros corazones todos, porque la presencia entre nosotros de esta Imagen Sagrada, es, señores, presencia de Patria. (Aguilera, s/f, p. 174)

Aquí se expresan, de un modo muy claro, las alianzas entre el catolicismo y el nacionalismo. Más adelante, señala:

Patrona y Madre de Chile, Patrona y madre de las Fuerzas Armadas y Patrona y madre nuestra, nosotros te recibimos en esta visita con el cariño y la confianza mayores de que son capaces nuestros corazones, seguros que esta llama de espiritualidad y comprensión, de unión y patriotismo, que ya se ha producido en torno suyo, ha de perdurar, ya que el influjo de las madres sobre sus hijos es profundo y duradero, y la presencia tuya entre nosotros, es, por sobre todo, una presencia maternal. (Aguilera, s/f, p. 176)

A lo largo de todo este discurso se reitera la alianza entre Madre y Patrona. No hay ninguna mención a la China y menos aún a los peregrinos. Demás está decir que los bailes religiosos seguían siendo invisibles para la Iglesia Católica. No así la figura central del nacionalismo:

Y Tú, Embajadora de patriotismo, Misionera de fe y madre nuestra, si no encuentras entre nosotros el espejo de agua de los arroyuelos y el caudal de los ríos del centro y sur del país, el mar que sirvió de escenario al sacrificio de Prat, tu insigne devoto, te hará saber con el rumor de sus olas, la profundidad del afecto que en Iquique se te profesa. (Aguilera, s/f, p. 177)

En el discurso de despedida, el obispo Pedro Aguilera deja en claro quiénes saludaron a la Virgen:

Fórmula de esa profesión en este recibimiento, fueron las cruces plateadas de los aviones de la Fuerza Aérea, la presentación de armas de nuestros gloriosos soldados, los arcos de triunfos de nuestros bomberos, la palabra de los representantes de la ciudad, el fervor de la muchedumbre. (Aguilera, s/f, p. 184)

No había allí, porque seguro no estaba permitido, el sonido de bombos, cajas, pitos, matracas y queñas característico de los bailes religiosos.

### La vista del Papa a Chile: ¿a qué Virgen vino a saludar?

En el mes de abril del año 1987, el Papa Juan Pablo II visitó Chile. Llegó al Norte Grande de Chile, a Antofagasta, y visitó la capital de la Segunda Región, por su calidad de Arquidiócesis. Lo más correcto hubiera sido Iquique y sobre todo La Tirana, el templo mariano más popular del país. Primó la lógica de la estructura burocrática de la Iglesia Católica. La Federación de Bailes Religiosos del Norte Grande optó por enviar un baile, el Chino, el más chileno de todos (Guerrero, 2007). Algunos dirigentes lo acompañaron. Uno de ellos, José Barahona, nos dijo:

Yo fui representando a la Federación de Bailes Religiosos. Porque yo soy dirigente de la Federación, soy vicepresidente, y fui en esta oportunidad en representación de los bailes religiosos; fuimos con el baile chino y tuvimos la oportunidad de llevar la imagen de la Virgen de La Tirana para dar más... Bueno, fue solicitado por el arzobispo de Antofagasta, monseñor Oviedo, y para darle más solemnidad a este acto. Entonces aprovechamos de llevarla con unos tres días de anticipación para ir ya sembrando en la gente de Antofagasta una mayor preparación, cosa que cuando llegara Su Santidad el Papa, por lo menos hubiera ya algo

avanzado, cosa de ya ir anticipándonos a la llegada de él. (Entrevista a José Barahona, junio de 1986)

Se traslada la Virgen del Carmen desde su templo en La Tirana hacia la ciudad de Antofagasta, para que el Papa la salude. Muchos bailarines y peregrinos se preguntaron por qué no iba su Santidad a saludar a la China en su casa, en el pueblo de La Tirana. Las explicaciones que se esgrimieron tenían que ver con temas de seguridad, entre otros, además de la jerarquía que tenía Antofagasta respecto de Iquique.

Ante la pregunta de si acaso el Papa tuvo alguna consideración especial en relación a la imagen de la Virgen de La Tirana, esta fue la respuesta del dirigente:

Sí. Se acercó. De partida, cuando él llegó al aeropuerto e hizo su recorrido nosotros la teníamos con los bailes de Antofagasta un sitio preferencial, cosa que cuando pasara él se diera cuenta dónde estaba. Automáticamente, cuando iba pasando el carruaje que iba el Papa disminuye su velocidad (el Papamóvil) y se notó de que por una reverencia especial saludó, a pesar de que iba con su poco de velocidad, y posteriormente cuando se celebró la eucaristía en el sitio que estaba indicado, él le hizo toda su reverencia, prácticamente a la Madre Virgen que estaba presente ahí. (Entrevista a José Barahona, junio de 1986)

Otro dirigente dice de un modo más enfático:

Y estuvimos ahí, estuvimos mirando incluso el saludo que se le hizo a la Virgen; lo que sí hubo mucha gente que estuvo inconforme, un poco entre los bailarines, los mismos socios, porque en Antofagasta prácticamente la Virgen quedó muy abandonada. (Entrevista a Juan Dávila, junio de 1986)

La Federación de Bailes Religiosos no tuvo ninguna participación en los actos. Agrega José Barahona:

La Federación de Bailes, nosotros, hasta el último había mucha gente que quería participar como Baile, pero hasta el último no teníamos claro eso. Porque todo fue organizado a nivel de Antofagasta; incluso los bailes que están federados acá a la Federación de Iquique que son antofagastinos tampoco tenían... porque nosotros cuando llegamos

como dirigentes nos pusimos en contacto con ellos, con el fin de ver en qué forma iba la participación nuestra, la participación de los bailes religiosos. Pero se nos manifestaba que eso estaba sujeto al programa que habían hecho en Antofagasta. Incluso, en parte, prácticamente nos sentimos defraudados porque dentro de los programas teníamos una participación de llegar con la imagen de la Virgen hasta el altar donde se iba a efectuar la eucaristía. Pero la extrema vigilancia que tenía de parte de las autoridades, carabineros y autoridades militares en resguardo de la seguridad propiamente tal, ellos nos impidieron todas esas cosas porque hubo un momento que nosotros con el padre asesor del santuario llevábamos la imagen y nos impidieron, que como baile religioso está programado que llegara ella, todo, todos los que estaban ahí. Pero se nos dijo después que única y exclusivamente tenían que llegar los que iban cargando el anda nomás, cuatro personas, y la imagen tenía que recorrer un sitio alrededor de 500 metros, donde estaba más o menos la entrada prácticamente, para llegar ella sola.

## Los bailes religiosos como máquinas culturales

Los bailes religiosos constituyen el punto central de las celebraciones marianas del Norte Grande de Chile. Son estructuras de la sociabilidad popular que acogen a los peregrinos. Son claves en el tejido popular y son parte integrante del mundo popular. Tienen una larga data. Muchos de ellos se originan a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Podemos ver los bailes religiosos como un dispositivo que ayuda a generar identidad nacionalista e identidad regional. Una máquina cultural, según la expresión de Beatriz Sarlo (1998), que produce ideas, prácticas, configuraciones de la experiencia, pero que no es perfecta, que en los sectores populares disemina sentimientos patrios. Enfatizo la idea de la no perfección porque eso nos permite ver a los actores sociales más allá de sus componentes racionales o de sus motivaciones, a menudo tensados entre valores y normas. Es aconsejable ver la vida no como una serie de factores encadenados lógicamente, no sin antes con una participación importante de elementos como el azar, la contradicción y la paradoja. Es lo que Joas plantea de la siguiente manera: “Por eso se debe analizar el carácter intencional de la acción humana, la corporeidad específica y la socialidad originaria de la capacidad humana para la acción” (1998, p. 256).



El concepto de acción aquí implicado desborda la clásica definición de la sociología y de la filosofía, que tendía a verla como acción racional. El acuerdo normativo, según Joas, concibe a la sociedad “como un entramado de acciones interrelacionadas que es algo más que la mera interconexión no intencionada de acciones sociales basadas en el propio interés” (1998, p. 281). Este autor ve en el pragmatismo una forma de salirse de la jaula de hierro propuesta por Durkheim, Weber, Pareto y Parsons. A través de esta filosofía se puede ver la “resolución creativa de los problemas por parte de una inteligencia que experimenta” (Joas, 1998, p. 282). La acción ya no sería la realización de unos fines prejuzgados. En la filosofía de Mead, el orden social no resulta de los acuerdos normativos, sino de la capacidad que tiene un colectivo de resolver sus problemas o de llevar a cabo su vida felizmente (Joas, 1998). El actor “posee la capacidad, siempre parcial, de guiar su propio desarrollo” (1998, p. 291). En palabras de Farfán (1991) se trata de un tercer modelo que intenta superar el de la estructura y el del actor, que han prevalecido al estudiar la conducta humana.

En el marco que nos ocupa, interesa ver cómo los actores socializados bajo el emblema de la chilenización en el Norte Grande, no necesariamente repiten de forma mecánica los postulados del credo nacionalista, sino que crean nuevos sentidos, combinan y resemantizan esos códigos. Esto es posible verlo en los bailes religiosos.

Sin embargo, hay que enfatizar el hecho de que los bailes religiosos no son una estructura homogénea y uniforme. Desde afuera se ven como un bloque monolítico. Pero ello no es así. Si bien es cierto que se uniforman en torno a la idea de la adoración a la Virgen, poseen historias diferentes, relaciones desiguales con la Iglesia, etc. En este sentido, las ideas de Sallnow (1974) sobre la fricción y el fraccionalismo en el peregrinaje son de utilidad.<sup>11</sup>

Se podría pensar que los bailes religiosos pueden ser clasificados según sus diferencias, según su historia y lugar de procedencia. Los más antiguos recogen y se inspiran en una tradición andina fuerte y vigorosa: los chunchos, los morenos, las cuyacas. Son de fines de siglo XIX y comienzos del siglo XX. En los años 30 y 40 surgen los bailes de indios: pieles rojas, sioux, apaches, etc. En los años 60 se asiste al fenómeno de las diabladas, de clara influencia orureña y de gran arraigo en la ciudad de Iquique. En este mismo período surgen bailes de huasos y de marineros, en clara alusión a la chilenidad. Pero el grupo religioso que mejor se conecta con el imaginario nacional es el baile chino. Fundado en 1908 en una oficina salitrera, y provenientes de Andacollo, los chinos (servidores de la Virgen), son vistos y se autodefinen como el primer baile chileno que irrumpe

<sup>11</sup> La división entre los bailes religiosos por diversos temas, es un hecho frecuente.

en la zona, cuando esta era peruana. Al lado de la Virgen portan dos banderas chilenas (Guerrero, 2007).

Lo anterior se señala para resaltar el hecho de que los bailes religiosos, en tanto agentes de chilenización, ayudan a producir este sentimiento (todos sus intérpretes se sienten chilenos), pero también crean identidad regional tarapaqueña, donde lo andino es parte fundamental. La Tirana es un ‘escenario’ en el cual las narrativas nacionalistas y andinas conviven. Por ello la importancia de ver cómo en la fiesta del 16 de julio del 2010 se instala la idea del Bicentenario como celebración.

Podestá (2005) ha acuñado la expresión ‘la invención de Tarapacá’ para enfatizar cómo el Estado chileno, luego de conquistar estos territorios, no sólo chilenizó, sino que inventó un nuevo territorio. La acción de inventar hay que leerla tal como la expresó O’Gorman en su libro *La invención de América* (1999). Es decir, dotar y atribuir al nuevo espacio de esencias y de condiciones atribuidas antes de..., previo al encuentro. Más arriba indicamos cómo tanto el Ejército nacional como la Iglesia Católica percibían a las futuras tierras en conquistas. Colón viaja y construye una idea de lo que son las nuevas tierras. Lo que para Colón es el mar, para los chilenos es el desierto. Este es un territorio que el Estado central no conoce. Las descripciones que se hacen coinciden todas en su carácter inhóspito. El poeta anarquista Escobar y Carvallo, en su “Canto de venganza” escrito en 1908, a un año después de la matanza en la Escuela Santa María, contiene el siguiente verso: “Donde la flor nunca creció”.

La conquista del desierto y de las ciudades costeras del Norte Grande, marcada por actos heroicos como el Combate Naval de Iquique, la batalla de Dolores y de Tarapacá, el desembarco y toma de Pisagua, y la toma del Morro de Arica, se inscriben como los actos fundacionales de la nueva memoria nacionalista. Son ejes que estructuran la invención del Norte Grande, adhiriéndose un nuevo pasado. Las ciudades y ciertos lugares del desierto (sobre todo aquellos marcados por la presencia de las batallas), son resignificados. En el desierto se alzan hitos recordatorios de las batallas, se construyen íconos de cemento rodeados de cadenas. En la ciudad se alzan monumentos y a las calles se les cambia el nombre por el de militares y obispos para mantener su recuerdo. El calendario ritual y celebratorio se modifica. El 21 de mayo en Iquique y en Chile, se constituye como fecha fundamental.

El Estado chileno produjo, desde el centro de la geografía del país, la figura del roto chileno, un prototipo de hombre heroico que tiene su acta bautismal en la guerra contra la Confederación Peruano-Boliviana (1838) y que adquiere en la batalla de Yungay su punto culminante (Cid, 2011). Es un héroe que hunde sus raíces en las figuras de Caupolicán, Colo-Colo, Galvarino y Lautaro, entre otros. El roto habría de reaparecer luego en la Guerra del Pacífico. La construcción del

chileno como tipo heroico se sintetiza en estas palabras: “El chileno es también duro y frío como la piedra de sus montañas, pero lleva dentro del pecho un volcán, el volcán del patriotismo y ¡ay del enemigo cuando ese volcán entra en erupción!” (Matte, s/f, p. 45).

La actividad del salitre, que puebla buena parte del desierto con oficina salitreras, crea al pampino o proletario del salitre. Sobre este se cuelgan adjetivos como los siguientes:

¡Bella y poderosa cabeza la de nuestra patria! Su erario dependió, magníficamente, del sudor de los ‘ripiadores’ y ‘paleros’ de Tarapacá, Antofagasta y Taltal. Chile sembró en sus ‘rajos’. Y en los ‘rajos’ se rehizo el chilenos, brotando una faz aguerrida, de inconfundible masculinidad: la del pampino. (Sabella, 1955, p. 8)

El pampino se convirtió en la variante regional del chileno, junto al huaso y al hombre del sur. Este campesino, venido desde el centro del sur, usando una expresión de Eliade, profesaba un ‘cristianismo cósmico’ (Eliade, 1963). Es decir, integró también el cristianismo oficial, sus peculiares formas de entender su relación con lo sagrado. La invención del pampino hizo el resto. Este fue el que dinamizó el culto mariano, y expresó su fe en el lenguaje de la danza y del canto; se transformó en un Otro, en diablo, moreno, cuyaca, piel roja, gitano, etc., para adorar a la China. Y fue el producto más de la calle y del barrio que de la escuela.

Se trata de una sociabilidad popular sustentada, en este caso, por la religiosidad popular y, como ya hemos visto, su eje fundamental es el baile religioso. Los bailes de comienzos de siglo XX hasta los años 60, los viejos, al decir de Van Kessel (1987) se estructuraban en torno a la figura de un líder carismático y a veces autoritario, por lo general el padre de familia, que convocaba a sus parientes a ingresar al grupo. Era la familia la que decidía el tipo de vestuario y las mudanzas a aplicar en el baile. Todo ello ocurre en los barrios populares de las ciudades del Norte Grande de Chile, en esos tiempos a considerable distancia tanto de la escuela como de la iglesia. El proceso de reclutamiento tiene como base el barrio, los amigos y la familia. Los niños, al nacer, ya son ‘entregados’ a la Virgen del Carmen. El hogar era el lugar de las reuniones y de los ensayos. Y, allí, la imagen de la Virgen ocupa un lugar de importancia. El día 16 de julio señala un antes y un después en su calendario ritual. Entre marzo y julio se ensaya en las calles de los barrios populares, se realizan actividades para juntar dinero para así poder movilizarse y mantenerse en el pueblo de La Tirana.

Los ensayos, después de la jornada laboral y del horario escolar, por lo general a las nueve de la noche, consisten en ejecutar las mudanzas. Los nuevos van

aprendiendo de los adultos. Cada bailarín tiene una libreta de cantos. Estos son de creación colectiva (Van Kessel, 1970). En ellos se puede observar la presencia de la cosmovisión andina. El caporal, el jefe ritual, por sus conocimientos, está investido de autoridad. La pierde cuando se retira o bien cuando muere.

Estas estructuras son frágiles. Muchos bailes se dividen. La búsqueda de poder, autoridad y prestigio son los más comunes a la hora de querer encontrar una explicación de aquellas divisiones. Desde los años 60, los bailes optan por un modelo de organización que el Estado dispone. Procuran ser más burocráticos y racionales en la toma de decisiones. Desde los años 50 cuentan con un cura asesor. Hoy en día, los jóvenes bailarines usan las redes sociales para comunicarse entre sí. Muchos bailes religiosos tienen su facebook.

## La identidad chilena de los peregrinos

Cada 15 de julio, por la mañana, un destacamento del Ejército chileno saluda a la Virgen del Carmen. Desfilan desde el Calvario hasta el Templo, al son de marchas militares. Se podría pensar que, en vista de los argumentos más arriba esgrimidos, esta presencia ha sido habitual. Pero la respuesta es no. Acuden al pueblo por demanda de los pobladores de La Tirana, que el año 1972, un año antes del golpe de Estado, solicitaron que las Fuerzas Armadas se hicieran presentes para saludar a la Virgen. ¿Maniobra para camuflar a la China o cristalización definitiva de la chilenización? La una y la otra.

Hay que asumir, sin embargo, que los peregrinos que año a año van a los santuarios marianos del Norte Grande son chilenos. Y sienten y viven la chilenidad orgullosamente. Son el producto de un profundo y sistemático proceso de expansión del nacionalismo chileno. La escuela, por sólo nombrar uno de los dispositivos más usados de este proceso, ha logrado insertar en la subjetividad de los nortinos los motivos fundamentales de la nación, que en el caso del Norte Grande se expresa en términos patrios: el Combate Naval de Iquique, El Asalto y Toma del Morro de Arica, etc.

Esta identidad nacional es, no obstante, algo que se vive y se expresa en un territorio con una historia determinada. Es, por decirlo de algún modo, una identidad marcada con acentos andinos. En el caso de los peregrinos, está dada por el canto y el baile. Estas actividades tienen por soporte el cuerpo. Un cuerpo no letrado, no moderno, no ilustrado; un cuerpo que realiza, por ejemplo, mandas que conllevan la mortificación (Guerrero y Guizardi, 2012).

Cuerpos de peregrinos y de peregrinas que, a través de las mudanzas, recrean la estructura andina basada en los complementos: arriba y abajo, masculino y fe-

menino. Dos filas de hombres y de mujeres que se encuentran en el centro, o bien, se juntan en dos bloques; se cruzan, pero sin perder su identidad. Desplazamiento por sobre un espacio que es colonizado por ellos a través de complejas mudanzas. Es la expresión del *tinku*. La opinión ilustrada los califica de ‘bailes de indios’. Y razón tendrían si le quitasen la matriz peyorativa de tal afirmación.

El análisis de la indumentaria del traje del baile chino, por ejemplo, es decidor. Conviven el escudo nacional con las flores de colores tradicionales del mundo andino. Esto reafirma muy bien la idea de que son el primer baile chileno que llega a la fiesta de La Tirana. Los bailarines han llegado desde Andacollo atraídos por la explotación del salitre y se han quedado en el Norte Grande (Guerrero, 2009a). En la fiesta de Ayquina, el baile marinero se viste a la usanza de los marinos, con uniformes y gorros. Sus mudanzas las realizan bajo los sonos de marchas militares como “Lily Marleen”, “Brazas a ceñir” o “Libre” (Guerrero, 2012). Lo mismo sucede con el baile huaso de la fiesta de La Tirana. En este se recrea la estética de este personaje del Chile Central. En los estandartes, la bandera chilena es inamovible, al igual que las cintas tricolores. Pero, y esto es lo singular, le bailan y le cantan a la Virgen, según el modelo andino.

Es muy posible que la imagen y la narrativa que acompañan a la Virgen como patrona del Ejército de Chile, haya sido introducida por los batallones que se internaron por el desierto del Norte Grande. Este testimonio así lo indica:

Al ver llegar a escape a nuestro valiente General en Jefe llevando el estandarte de la Virgen del Carmen, al verle lanzarse al medio de la refriega, y contemplar cómo, casi al punto, principia a amainar el fuego infernal de la infantería enemiga, declarándose luego en la más completa derrota, uno no puede menos de recordar aquellas grandes batallas en donde los enemigos del pueblo de Israel, el pueblo escogido del Señor, a pesar de su número, resolución y bravura, se deshacían y desvanecían como la hojarasca que arremolina el viento. (Larraín y Matte, 2011, p. 95)

Estas ideas son corroboradas por el excelente trabajo de Carmen Mc Evoy (2011) sobre lo que ella llama el ‘catolicismo nacionalista’. La obra de Joaquín Alliende (1974) es indicativa de lo anterior. Construye la idea de la Virgen como Patrona del Ejército. Por ejemplo, en uno de sus libros muestra los escapularios que portaba Arturo Prat, con la imagen de la Virgen del Carmen. Las celebraciones a esta Virgen, en la ciudad de Iquique, ocurren debido a la alianza entre la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas, mas no participan los bailes religiosos. Esto señala que la imagen que se venera no es la de la China, sino aquella de la Madre de Dios y Patrona del Ejército.

La soldadesca, constituida por campesinos provenientes del centro y sur del país, sigue a esa imagen administrada tanto por la elite religiosa como por la militar. Sin embargo, hay que suponer que estos campesinos traen consigo además su propia cultura religiosa, en la que los elementos populares están más en sintonía con la Virgen/Pachamama que con la figura que curas y generales ofrecen como modelo. Hay entre lo popular venido del sur y lo étnico del Norte Grande, un encuentro que ha dinamizado el culto a la Virgen del Carmen.

## Conclusiones

La invención del Norte Grande de Chile ha supuesto remover las bases sobre las que se edificó este territorio andino por excelencia. El proceso de chilenización articulado por la Escuela Nacional, entre otros, intentó modificar el sustrato cultural y religioso de larga data. Sin embargo, se encontró con organizaciones como los bailes religiosos que siguieron peregrinando hacia sus santuarios, aunque fueron percibidos con desconfianza por la Iglesia Católica y el Estado.

La chilenización no sólo actuó sobre las mentes y las almas, sino también por sobre el cuerpo. Sin este no se puede entender la llamada religiosidad popular. Y, sobre este, tanto el Estado como la Iglesia dirigieron sus enfoques. Las clases de educación física o las prácticas de los deportes, así como el servicio militar obligatorio actuaron en esa dirección. Había que despojar al cuerpo popular de sus elementos rituales y reemplazarlo por el productivo. A la industria del salitre le interesaba el proletario, no el peregrino. Sin embargo, en la llamada sociedad civil, los clubes deportivos y los bailes religiosos no se negaron a la nueva nacionalidad definida desde Santiago, sino que la adaptaron a sus peculiaridades. Reinventaron, crearon y recrearon las influencias venidas de otras mesetas culturales, como el deporte y la religión católica, bajo las nuevas condiciones.

La identidad del peregrino es doble y complementaria: es chileno, pero también en andino. Su símbolo mayor, la Virgen del Carmen, sintetiza el encuentro de dos tradiciones, la andina y la católica. La madre tierra, Pachamama, y la de la Virgen del Carmen se convierten en la madre que los peregrinos saludan cada año.

## Referencias bibliográficas

- Acevedo Hernández, A. (1953). *Retablo pintoresco de Chile*. Santiago: Zig Zag.
- Aguilera Narbona, P. (s/f). *Verdad y justicia*. Iquique, Chile: s/e.
- Alliende, J. (1974). *Carmen de los valientes*. Santiago: Editora Nacional Gabriela Mistral.
- Andersen, B. (1993). *La comunidad imaginada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cid, G. (2011). *La guerra contra la Confederación. Imaginario nacionalista y memoria colectiva en el siglo XIX chileno*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Eliade, M. (1963). Sobrevivencia y camoufflage de los mitos. *Diógenes* IX (41), 3-22.
- Escobar, K. (2011). Conflictos y alianzas entre la Iglesia Católica y los bailes religiosos: “la lucha por la hegemonía y el protagonismo de la fiesta de La Tirana”. Tesis (Lic.) Sociología, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
- Farfán, R. (1991). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas. *Sociológica* 14 (40), 35-64.
- González, S. (2002). *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).
- Guerrero, B. (2007). *La fiesta de La Tirana: economía, cultura y sociedad*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural del Convenio Andrés Bello (IPANAC).
- (2008). Religión y salud: prohibido asistir a la fiesta de La Tirana. *Revista de Ciencias Sociales*, Nº 20, 81-94.
- (2009a). *Flauta, bandera y tambor. El baile chino de La Tirana*. Iquique, Chile: Ediciones El Jote Errante y Ediciones Campvs.
- (2009b). *Yungay, marca registrada del fútbol iquiqueño*. Iquique, Chile: Gobierno Regional de Tarapacá.
- (2012). Religión y nacionalismo. La Tirana en el Bicentenario. Inédito.
- Guerrero, B. J., Guizardi, Menara L. (2012). Sacralidades en conflicto: las mandas en la fiesta de La Tirana. *Revista de Estudos da Religião* (42), 99-136.
- Hobsbawm, E., Ranger, T., eds. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Joas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI Editores.
- Kessel, J. van (1970). *El desierto canta a María. Bailes chinos de los santuarios marianos del Norte Grande*. Santiago: Mundo.
- (1980). *Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá*. Amsterdam: Cedla.
- (1987). *Lucero del Desierto*. Iquique, Chile: Universidad Libre de Amsterdam y Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
- Kessel, J. van, Droogers, A. (1988). Secular views and sacred vision: sociology of development and the significance of religion in Latin America. En Q. van Ufford, M. Schoffeleers (eds.), *Religion and Development. Towards an integrated approach* (53-72). Amsterdam: Free University Press Amsterdam.

- Kessel, J. van (1987). *Diario de campo*. Manuscrito.
- Labbé, C. (1934). *Semana de Acción Católica Eucarística y Mariana celebrada en Iquique desde el 6 al 12 de diciembre de 1933*. Iquique, Chile: Talleres Gráficos Tip-Top.
- Larraín, P., Matte, J., eds. (2011). *Testimonios de un Capellán Castrense en la Guerra del Pacífico: Ruperto Marchant Pereira*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenarios.
- Matte, J. (s/f). *Junto a Dios, los inmortales*. Santiago: Departamento Comunicacional del Ejército.
- Mc Evoy, C. (2011). *Guerreros civilizadores. Política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Morandé, P. (2010). *Ritual y palabra. Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Santiago: Colección Vanguardia, Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Núñez, L. (2004). *La Tirana del Tamarugal*. Antofagasta, Chile: Universidad Católica del Norte.
- O'Gorman, E. (1999). *La invención de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Podestá, J. (2005). *La invención de Tarapacá. Estado y desarrollo regional en Chile*. Iquique, Chile: Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat.
- Sabella, A. (1955). *Semblanza del norte chileno*. Santiago: Importadora Ltda.
- Sallnow, M. (1974). La peregrinación andina. *Allpanchis* 7 (7) 101-142.
- Sarlo, B. (1998). *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*. Buenos Aires: Ariel.
- Tennekes, H., Koster, P. (1986). Iglesia y peregrinos en el norte de Chile: reajustes en el balance de poderes. *Cuaderno de Investigación Social*, N° 18, 57-86.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process*. Londres: Routledge and Kegan Paul.