



**FACULTAD DE HUMANIDADES
INSTITUTO DE HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES**

Tesis de Grado para optar al título de Profesor de Enseñanza Media en Historia y Ciencias Sociales y a los grados académicos de Licenciatura en Historia y Licenciatura en Educación

**FIESTAS RELIGIOSAS ANDINAS Y PAMPINAS EN
TARAPACA: ARTICULACIONES Y CONFLICTOS EN UN
ESCENARIO DE CAMBIO SOCIAL Y POLITICO
(1880- 1920).**

ROMINA ALEJANDRA JIL VILLALOBOS

Profesor Guía: Luis Castro Castro

VALPARAÍSO
2012

INDICE

Agradecimientos	4
Introducción	6
Capítulo I	
Fiestas religiosas populares en América Latina	13
1.1 Conceptos de Religión y Religiosidad popular	13
1.2 Festividades Religioso- Populares en América Latina (1880- 1920)	21
1.3 Religiosidad popular en el Norte de Chile (1880- 1920)	30
Capítulo II	
Festividades Marianas enmarcadas en el actuar de la Iglesia Católica	37
2.1 Festividades Populares: Salvación de las costumbres autóctonas	38
2.2 El actuar eclesiástico frente a la Religiosidad Popular	43
2.3 Religiosidad popular: ¿Un reducto de barbarie?	55
Capítulo III	
Fiestas Religiosas e Institucionalidad Civil	63
3.1 Período de reorganización en el norte de Chile (1180- 1920)	64

3.2 Proceso de Chilenización en el territorio Norte de nuestro país	70
3.3 Fiestas Populares y Disturbios sociales	76
Conclusiones	87
Bibliografía	92

AGRADECIMIENTOS

Quiero comenzar estas líneas con una frase del poeta Antonio Machado *Caminante no hay camino, se hace camino al andar...* no hay una frase más cierta que ésta para describir mi peregrinaje hasta hoy; desde el momento en que nos enfrentamos a la vida no sabemos a dónde nos llevará, solo nos queda disfrutar el recorrido. Algunas veces simplemente nos dejamos llevar, pero en otras ocasiones tomamos decisiones por propia cuenta transformándose en hitos de nuestras vidas y; es así como sin darnos cuenta llega el momento en que debemos ir dando por finalizadas algunas etapas de nuestras vidas y comenzar nuevos proyectos; hoy es uno de aquellos momentos...

Debo admitir que se me hace un poco difícil escribir estas líneas, no soy de mano muy diestra, pero es imposible no intentar escribir algunas palabras de total agradecimiento.

La paciencia no es un don innato, se va desarrollando con el tiempo a partir de la experiencia, por esto agradecer la paciencia de mi familia, ya que no fueron pocos los años que tuvieron que pasar para poder llegar a este momento, y no solo la paciencia sino que también el apoyo que me brindaron. No creo que hoy sería la misma persona si esto hubiese sido de otra manera; en este sentido quiero agradecer al tiempo por entregarme oportunidades que llenaron mi camino de cambios y nuevos desafíos; que me han permitido encarar la vida de buen ánimo y aprender lo que realmente es importante, si bien es cierto no sé donde decantará el devenir, agradezco las decisiones tomadas.

Una de las decisiones mejor tomadas hasta ahora fue el haber estudiado en la Universidad de Valparaíso, fue una experiencia sin igual, donde tuve la oportunidad de desarrollar mi pensamiento histórico aprender de grandes maestros, rodearme de

personas únicas y ampliar mi visión sobre la vida. En este sentido agradecer especialmente el apoyo e incentivo del profesor Luis Castro me ha prestado, gracias a él y su entusiasmo me dio la posibilidad de participar con este escrito en el proyecto Fondecyt 1100060 que sin lugar a dudas o considero una oportunidad, la cual agradezco enormemente.

No puedo dejar de hacer mención a los amigos que en infinidad de oportunidades me han prestado su apoyo, con los cuales he pasado gratos momentos risas absurdas y soliloquios al alba. También mención especial a aquellas personas que pasaron por mi existencia dejando gratos recuerdos y grandes aprendizajes.

Y para finalizar, pero no menos importante quiero agradecer a Ramón por su amor sincero y por darme la alegría de ser madre de dos criaturitas, por quienes espero que lleguen en buen pié a este mundo, ahora entiendo que las necesidades espirituales te llevan por el camino de la peregrinación en una suerte de asegurar el bienestar de la familia y el propio.

Simplemente agradecer a quienes me han acompañado durante este recorrido, que como ya he dicho no ha sido breve, agradezco infinitamente los gestos de cariño apoyo, sinceridad descarnada y críticas constructivas, que han dado como resultado la persona que soy hoy.

*Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.*

(Antonio Machado)

Villa Alemana 04 abril 2013

INTRODUCCION

Presentación

En la desértica y nortina provincia de Tarapacá, durante el período de la expansión de la industria salitrera (1880-1920), se asentó una variopinta y enorme población que provenía de diferentes lugares de Chile, así como de los países fronterizos y naciones lejanas. Esto generó un crisol social conformado por individuos de diversas clases sociales, condición étnica y nacionalidad, dando lugar a un microcosmos socio-cultural multifacético, pluriétnico y plurinacional. El desierto se convirtió en un espacio de arraigo y desarraigo, pero también de construcción y deconstrucción cultural.

Contrario a lo que podría pensarse, no fue el Estado chileno (su aparato administrativo provincial) el que directamente posibilitó una rearticulación de este complejo espectro social en un escenario de transformaciones estructurales, especialmente aquella que hacía referencia a la anexión del extremo norte a los territorios chilenos, esto se debió más bien (entre otros dispositivos, elementos, recursos, etc.) a las agencialidades litúrgicas desprendidas de las celebraciones religiosas andinas y pampinas; en este sentido cabe mencionar que el proceso de evangelización ofreció un panorama tan amplio como complejo, lo que tuvo como finalidad homogenizar el panorama cultural y religioso, que finalmente entregó una gran diversidad de manifestaciones que fueron enmarcadas por dinámicas de continuidades y de cambios.

Consecuentemente, será en estos espacios litúrgicos donde se reflejarán parte importante de las interacciones (léase negociación, reacomodo, aceptación, reinención,

etc.) y conflictos (formas de resistencia) relacionados directamente con la penetración de lo chileno en un territorio anteriormente peruano y andino; una región que dadas las características históricas, geográficas y demográficas, cultivó de manera extraordinaria el culto popular a través de fiestas religiosas que escenificaron la tensión entre lo católico y lo andino, entre lo civilizado y lo bárbaro, entre lo chileno y lo peruano/boliviano.

A partir de esta problemática, el eje central de este proyecto de investigación de tesis se sitúa en el análisis y descripción genérica de festividades religiosas andinas y pampinas celebradas entre las décadas de 1880 y 1920 en la provincia de Tarapacá, periodo marcado por la industria salitrera y la chilenización. Al amparo de este propósito, especial atención pondremos a las relaciones y tensiones entre los celebrantes y las autoridades administrativas chilenas y entre los sacerdotes y los participantes (el sujeto pampino) a efecto de visibilizar los componentes étnicos, nacionales (lo chileno versus lo peruano/boliviano) y culturales (civilización *versus* barbarie) puestos en juego.

Entendemos que la religiosidad popular cumplió un rol fundamental en la sociedad tarapaqueña en un período de cambios, al funcionar como estructuras intermedias que vincularon a los actores sociales que participaron de estos espacios litúrgicos con el sistema político administrativo; esto nos llevó a nombrar nuestro trabajo “Fiestas religiosas andinas y pampinas en Tarapacá: articulaciones y conflictos en un escenario de cambio social y político, 1880-1920”.

Respecto al rol articulador social de la religiosidad popular a través de las festividades pampinas y andinas en el norte de Chile no se ha escrito mucho, y lo que se ha publicado se ha centrado en la celebración de la afamada fiesta de La Tirana. Bernardo Guerrero plantea que la presencia de los bailes religiosos (aún hoy) en la ciudad de Iquique que participan fundamentalmente de la fiesta del pueblo de La Tirana,

a mediados de julio, siguen sosteniendo la estructura barrial, de la misma forma que sobre esta se edifican los clubes deportivos e incluso muchos de los mismos bailes religiosos, por cuanto la relación entre la estructura barrial y los bailes religiosos es bidireccional, ya que ambas se sostienen en cierta medida, por tanto la “estructura territorial de la religiosidad popular la constituye el barrio; sobre este se levanta la organización del baile religioso”¹. Si situamos lo anteriormente dicho a principios de siglo XX es exactamente lo mismo, con la diferencia que además del barrio la fiesta interactuaba con las oficinas y pueblos salitreros y los pueblos andinos precordilleranos y altiplánicos. Siguiendo con esta idea de interacción, Pablo García Vásquez sostiene que “La fiesta de la Tirana a comienzos del siglo XX, ya estaba en condiciones de ser definida como una compleja red de relación, mestiza y popular, con diferente orden y grados de interés entre los que destacan el económico, el fiscal y el religioso, finalmente establecidos y centrados”²; un planteamiento que lo reafirma Sergio González cuando señala que “no había contradicción en el mundo personal del pampino entre estos distintos aspectos de su vida: el alma se educaba en el teatro y en la filarmónica, la conciencia en el partido político y el cuerpo en La Tirana”³. Por tanto el hombre pampino se encontró en una permanente interacción que básicamente se puede resumir como una relación entre las redes socio-rationales y las redes socio-espirituales.

Metodología

El método de investigación del presente trabajo es del orden heurístico, donde la intencionalidad es recolectar información, específicamente datos para poder estudiarlos y trabajarlos. Por tanto se revisó información de primera fuente, entre ellos los archivos

¹ Guerrero (2001: 74).

² García (2009:23).

³ González (2006:5).

de la Intendencia de Tarapacá y del Obispado de Iquique del periodo que va desde 1880 a 1920. Complementariamente, para poder contextualizar y problematizar, se recurrió a información bibliográfica.

Los datos recopilados durante esta investigación serán descritos y analizados en función de sistemas de análisis culturales, religiosos y sociales, en pro obviamente de los objetivos de la tesis que, principalmente, buscan conocer las festividades religiosas como elementos articuladores de la sociedad nortina de Tarapacá y cómo los distintos actores sociales se pronunciaron ante estas celebraciones.

Objetivo

A partir de todo lo anteriormente planteado, el objetivo medular que se persigue esta tesis es describir y analizar el impacto de las fiestas religiosas andinas y pampinas en la amalgama social que se conformó en el desierto tarapaqueño en un escenario de cambios como los transitados en los albores del siglo XX.

Estructura

El primer capítulo trata de describir y analizar el concepto de religión. Primeramente definiremos ciertos rasgos del concepto religión y su origen haciendo la correspondiente diferenciación entre religión oficial y religiosidad popular, más aún tomando en cuenta que muchas veces cuando se habla de religiosidad popular se piensa en romerías, cánticos, bailes, promesas, animitas, en fin..., formas de salvar el alma; que si bien es cierto se caracteriza por los actos, es más que eso, es una creencia por voluntad, no por obligación o por miedo del infierno, la religiosidad popular es capaz de reunir en un solo cuadro lo mundano y lo divino.

Por otra parte se realizará una descripción del concepto de religiosidad popular y su presencia en América Latina, donde diremos que a fines del siglo XIX la separación entre religión oficial y religiosidad popular era extremadamente marcada. De hecho se tildaba a las festividades populares como un mero espectáculo representativo del atraso cultural de antiguas comunidades, de su falta de moral, de sus vicios, etc. En la historia podemos observar que cuando una sociedad con estructuras socio-políticas, económicos y religiosas altamente elaboradas conquista a otro grupo social con instituciones mucho más simples se da paso a una *dominación cultural*, donde se rompe con el sistema tradicional y se impone una nueva estructura de gobierno y de creencias. Ahora bien, en cuanto al norte de nuestro país se puede observar una riqueza cultural en cuanto a lo indígena, que ha sabido mantenerse hasta nuestros días, logrando a través de la adaptación, del cambio de estructura, una continuidad en el tiempo.

El segundo capítulo pretende describir el rol de la Iglesia Católica para con las festividades populares andinas y pampinas. Observando las tensiones y conflictos entre quienes celebraban y participaban de estas festividades y quienes buscaban enmarcarlas en ciertas regulaciones administrativas y agenciales. Para ello se consideraron dos elementos de suma importancia respecto al territorio en cuestión: su carácter fronterizo y bidimensional, elementos que ayudan a conformar el carácter de nuestro sujeto en cuestión: el *pampino*, hombre del desierto, de la pampa.

En los albores del siglo XX ocurrieron dos procesos que afectaron al norte de nuestro país. En primer lugar sucede un gran movimiento poblacional atraído por una mejor oportunidad de vida. La extracción de salitre avivó los movimientos migratorios que finalmente colapsaron la capacidad de las ciudades y pueblos trayendo consigo complejos fenómenos de orden social; en efecto, producto de la tensión capital-trabajo se desarrolla el proceso conocido como *cuestión social* que hizo patente la

pauperización de las condiciones materiales de los trabajadores, una realidad que tensionó la fe ante la posibilidad de adscripción a las corrientes racionalistas de lucha social o a la agencialidad religiosa de la Iglesia Católica. En segundo lugar, el Estado chileno puso en práctica la política estatal en pro de la chilenización de estos territorios. La principal consecuencia, por lo menos la que para nuestros fines prima, fue que la cantidad de sacerdotes, especialmente en los pueblos interiores, se vio notablemente disminuida. Dado que la mayoría de los sacerdotes del norte de nuestro país eran en ese momento de “nacionalidad” peruana, a partir de la chilenización fueron relevados de sus cargos y en sus lugares acudieron curas chilenos, quienes no dieron abasto con la demanda de fe. Ante estas situaciones los residentes de la región de Tarapacá volcaron toda su fe y esperanzas en la religiosidad popular, un escenario que la Iglesia Católica trató de revertir mediante la dominación y normalización precisamente de estas festividades populares.

Siguiendo esta idea, en el tercer capítulo se pretende describir a modo de contextualización el asentamiento político-territorial mediante discursos y acciones. El gobierno de Chile llevó a cabo una reconquista, si se quiere, de los territorios incorporados a partir de la Guerra del Pacífico, y para ello se acompañó de un reordenamiento total de la administración de esta zona. Si bien es cierto que la fuerza (la acción compulsiva) fue uno de sus principales elementos para lograr lo anterior, existieron también dos grandes instituciones que fueron centrales en la chilenización: la escuela y las fiestas religiosas. Si bien es cierto que hoy en esta región existe una “conciencia de pertenencia”, a principios del siglo XX lo que primaba era el “sentimiento de pertenencia”, en este sentido el Estado procuró generar lealtades en el marco de las creencias y comportamiento social además de la sacralización de sus símbolos, en este sentido la fiestas religiosas se observaron como la instancia para llegar

al pueblo y hacerlos partícipes del sentimiento nacional, de ahí el que la Virgen de La Tirana se convirtiera en patrona del ejército. No obstante, cabe mencionar que debido al proceso de chilenización se quebró el sistema tradicional andino, comenzó la represión a las expresiones patrióticas peruanas, así como también a las expresiones de religión popular prohibiendo fiestas patronales, bailes y peregrinaciones que no fueran acorde con lo representativo del proyecto civilizador impulsado por el Estado chileno, incluso el santuario de Las Peñas fue clausurado. Toda expresión aymara fue reprimida, todo lo que recordaba la esencia indígena fue considerado incompatible con la chilenidad, al igual que las conductas populares de los trabajadores pampinos tales como la embriaguez y los desórdenes.

La motivación de este trabajo radica fundamentalmente en la necesidad de mostrar que las festividades religiosas no son sólo fueron meras expresiones de fervor popular, o remembranzas anuales de tradiciones “pre-modernas”, o inclusive meros actos pintorescos del mundo popular, sino que fueron parte de una construcción cultural compleja y protagónica que se tensionó y potenció en un escenario de crisis y cambio como el que se dio en la anexada provincia de Tarapacá entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, poniendo el acento en los sectores populares y subalternos.

Capítulo I

LAS FIESTAS RELIGIOSAS POPULARES EN AMÉRICA LATINA

Cuando se habla de religiosidad popular se piensa en romerías, cánticos, bailes, promesas, animitas, en fin..., formas de salvar el alma en busca del milagro de la salud, el dinero, tal vez el amor perdido; es como el *banco del más allá* ante una petición que tiene como contrapartida una deuda prometida a cumplir. Se puede observar como algo ajeno, pintoresco, parte de la idiosincrasia del bajo pueblo, parte de la mera tradición, pero en realidad la religión popular va más allá de cumplir solo una función espiritual, ya que en la festividad misma y todo lo que a ella se relaciona produce un efecto transversal que logra configurar toda una malgama de actores que dan vida a un microcosmos multi-social de extrema riqueza. No obstante, antes de realizar este análisis es necesario primeramente otorgar el marco contextual a la investigación. De este modo, en esta primera parte se tratará de dar forma al concepto de religión haciendo la correspondiente diferenciación entre religión oficial y religiosidad popular, y la presencia de ésta última en América Latina y en especial en el norte de Chile.

1.1. Los conceptos de religión y religiosidad popular

Para entender a cabalidad el término religiosidad popular, es necesario comenzar por la fuente de este concepto, por definir qué se entiende por religión. Para ello debemos tomar primeramente la definición etimológica⁴. Religión proviene de la palabra latina *religio*, que significa vincular, atar y puede entenderse de diferentes

⁴ Si bien es cierto que etimológicamente -según el diccionario filosófico de José Ferrater Mora- existen dos interpretaciones para el término religión: la primera, proveniente de la palabra latina *religio* (vincular, atar) y la segunda del significado *religens* que es lo contrario a *negligens*, para los efectos del presente trabajo solo se tomará en cuenta la más acorde, es decir la primera.

formas, entre ellas como dependencia, temor e incluso fascinación; también en el contexto de la relación hombre-ser superior/divinidad, donde este último es exaltado con ciertos valores que son considerados supremos, y que hacen que el hombre reconozca racionalmente a través de la diferencia a la *divinidad*.

Luego de esta primera aproximación, es necesario conocer de dónde surge este concepto. A este respecto debemos decir que la religión no es algo que surja de manera externa al hombre, es la conciencia del hombre en el seno de la comunidad lo que posibilita la existencia del concepto y sentimiento religioso, es parte de su realidad immanente. La religión es algo que ha existido desde tiempos inmemoriales -ya sea como totemismo, magia, chamanismo e institucionalizada- ya que el hombre siente la necesidad de creer. La relación entre la necesidad de creer y la propia institucionalización de este requerimiento surge cuando parte importante de lo que circunda al hombre supera su entendimiento, entonces busca y “encuentra” la respuesta en un ente superior, quien le otorga la seguridad suficiente para vivir. Por lo mismo la religión ha evolucionado de meros rituales de acercamiento e imploración para con el medio circundante hasta lograr transformarse en una institución que se sitúa en el seno de la sociedad. Aquí surge la religión. En este sentido Engels plantea que "todas las religiones no son más que el reflejo fantástico en el cerebro humano de las fuerzas exteriores que dominan su vida cotidiana"⁵. Esto quiere decir que el hombre, desde que tiene conciencia de su propia existencia, ha tratado de explicar y explicarse a sí mismo los hechos que no puede entender (como la naturaleza para el hombre primitivo) de alguna manera.

Pero ¿cómo explicar algo que no entendemos? La forma más fácil es la de inventar seres sobrenaturales, que sobrepasen nuestras capacidades, que tengan total

⁵ Federico Engels, citado por: Bustos (2001: 32).

poder sobre el universo; creando en un principio un ente para cada fenómeno de la naturaleza, rindiéndoles culto, para así obtener su venia y sentirse protegido y esperanzado en la vida. En un texto de Sergio Rodríguez se extrae una cita de Feuerbach, quien plantea que dios es solo una proyección idealizada del hombre: “dios no es más que la esencia del sentimiento (...) el hombre es el principio, centro y fin de la religión”⁶, es decir, dios es una creación de la conciencia del hombre, que reúne todas sus cualidades humanas, pero exacerbadas.

Por tanto podemos decir que el hombre durante toda su historia ha buscado la explicación de su existencia, de su finalidad en la tierra. Esta explicación se ha buscado principalmente en el reino de fuerzas invisibles, donde el o los seres supremos determinan el quehacer humano. Entonces castigar, perdonar, sanar, ayudar y salvar son palabras frecuentes en las súplicas de los hombres. Según nuestra apreciación el hombre se ve como un ser tan ínfimo en la inmensidad del universo que necesariamente debe creer en un ente superior, y esta realidad superior por mucho tiempo ha sido el abrigo de la religiosidad. Max Müller, en la explicación “mítico-natural” del origen de la religión, plantea que los dioses de la antigüedad, y extensivamente dioses en cualquier espacio y temporalidad, no eran sino representaciones de fenómenos de la naturaleza personificados, donde las cosas que son intangibles, como el sol o el cielo, dieron a los hombres la idea de infinito, y suministraron la materia prima de los dioses⁷. De esta forma:

“una vez constituida, comprende siempre un fondo transmitido, del mismo modo que la tradición constituye en todos los dominios ideológicos una gran fuerza conservadora; pero las transformaciones que tienen lugar con este fondo dependen de las relaciones, entre los hombres que llevan a cabo estas transformaciones.”⁸

⁶ Feuerbach, citado por Rodríguez López (2009: 3).

⁷ Max Müller, citado por Evans-Pritchard (1991: 7).

⁸ Bustos (2001: 20).

Por tanto la religión se adecua a la sociedad y se perpetúa en ella. Se podría decir que funciona como una norma más dentro de la comunidad, sobre todo en sociedades conservadoras de sus estructuras básicas, es decir:

“Los hombres no obran en su calidad de miembros del grupo, conforme a lo que cada uno de ellos siente como individuo: cada hombre siente en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse. Las costumbres son dadas como normas externa, antes de engendrar sentimientos internos, y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse.”⁹

En otras palabras, las emociones religiosas son efecto de las creencias y ritos que la sociedad impone y que se perpetúa mediante la tradición y las costumbres; y como se puede observar el hombre es sabido y conocido por ser un animal social, un ente gregario al igual que muchos animales, pero su diferencia radica, parafraseando a Aristóteles, en que tiende a organizarse políticamente:

“Las sociedades humanas son sistemas naturales cuyas partes integrantes son interdependientes, sirviendo cada una de ellas para mantener el todo en un complejo de relaciones necesarias.”¹⁰

Una de estas partes es la institución religiosa que se preocupa del bienestar del alma. Es más, la religión desde la organización tribal del hombre ha mantenido un lazo sólido con la autoridad. Un ejemplo de ello es que en las organizaciones sociales tribales la hechicería, como un primer acercamiento a cierta institucionalidad religiosa, representó un instrumento de poder personal, donde el hechicero a menudo competía con el jefe del poblado, o incluso es a su vez el jefe de la comunidad. La religión es un hecho social. Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a

⁹ Lévi- Strauss, citado por Cucchetti (2001: 163).

¹⁰ Evans-Pritchard (1991: 11). Según este autor esta es parte de la teoría funcional u orgánica de la sociedad con representantes como Durkheim y Radcliff-Brown, entre otros. Por tanto para los fines del presente estudio comenzaremos por definir el sistema teórico social que se ocupará, siendo este el sistema funcionalista, que se refiere a la interrelación de las partes del todo, en este caso de la sociedad. Por ello esta teoría de sistema nos resulta útil, en cuanto a la explicación del conjunto religiosidad-comunidad-autoridad.

cosas sagradas; creencias y prácticas que unen a todos los que a ellas se adhieren en una misma comunidad moral llamada iglesia.

Por todo lo anterior, podemos decir en definitiva que la religión “es por definición dadora de sentido”¹¹ en tanto una creación social que nace en el entendimiento o emoción del hombre, y que además es importante en las relaciones sociales como sistema moral normativo. Como dice Evans-Pritchard:

“por supuesto, la religión es pensada, sentida y deseada por los individuos, y, como tal, es un fenómeno de psicología individual que puede ser estudiado desde este ángulo; pero, no es menos un fenómeno social y objetivo, independiente de las mentes individuales, y como tal se estudia sociológicamente.”¹²

La institución religiosa se puede observar como un elemento acorde al progreso del hombre. Lo ha acompañado en todos sus estadios, desde su primitivismo hasta su actual científicidad, y ha sorteado con él los avatares de la historia, por ello no es de extrañar verla de diversas formas en un mismo tiempo-espacio. En nuestro estudio lo podremos observar claramente, pero antes debemos hacer un alcance, debemos reparar en la diferenciación de religiosidad oficial y religiosidad popular.

En primera instancia nos encontramos con lo que se denomina religión oficial, que corresponde a las prácticas religiosas que emanan de la Iglesia Católica -en el caso de América Latina- representando la esencia de Jesús vivo, y practicando los rituales y sacramentos que se llevan a cabo en la iglesia establecida como resultado del uso o costumbres. Como paralelo, o mejor dicho como oposición a la religión oficial y naciendo a raíz de la relación de ésta con la sociedad popular está la religiosidad popular, que en palabras de Bernardo Guerrero deduce:

“las prácticas no oficiales, es decir, aquello que no ha logrado su desarrollo en una apreciable y conflictiva relación con religiones institucionalizadas como la Iglesia Católica Oficial.”¹³

¹¹ Guerrero (1999).

¹² Evans-Pritchard (1991: 13).

¹³ Guerrero (1993: 6).

Para comprender el significado de religiosidad popular es necesario conocer el concepto de cultura popular. En primer lugar se entiende cultura como:

“el conjunto de prácticas colectivas significativas basadas en los procesos de trabajo en función de la satisfacción de la amplia gama de necesidades humanas, que se institucionalizan en estructuras de signos y símbolos, que son transmitidas por una serie de vehículos de comunicación e internalizadas en hábitos, costumbres, formas de ser, de pensar y de sentir.”¹⁴

La misma se aplica a la definición de cultura popular, con la salvedad que la cultura subalterna si bien es dominada de ninguna manera es anulada. Es más, mantiene su capacidad creativa, su resistencia, y en el campo religioso se destaca por su búsqueda constante de la salvación a través de fiestas, carnavales, ceremoniales exaltados por la naturalidad. De hecho la religiosidad popular busca “la salvación, no por las obras, ni tampoco por la fe interior sino por los ritos exteriores”¹⁵. Además cabe mencionar que las manifestaciones externas aseguran la integración y socialización de los participantes, potenciando la solidaridad que contribuye al sentimiento de seguridad de grupo.

Más allá de lo que se pueda creer, la relación entre religiosidad popular y religión oficial tiene larga data. Se podría decir que están vinculadas desde que existen sociedades conquistadoras y sociedades conquistadas, ya que cuando sucede un hecho de este orden se tiende a imponer la ideología de la cultura superior o mejor dicho vencedora. Un claro ejemplo de esto es lo ocurrido en Latinoamérica en donde no obstante que a partir de la conquista se impuso el culto católico dominante, siempre hubo un margen (no exento de violencia simbólica y fáctica) para mantener el credo subalterno de los indígenas y de los negros catalogados como meras idolatrías, paganismo o magia.

¹⁴ Parker (1996: 57).

¹⁵ Delgado (1993: 1).

Siguiendo con la idea, ante una conquista cultural -y obviamente de antemano militar- la:

“incertidumbre colectiva, reclama un *cosmos sagrado*, que posibilite, al mismo tiempo la generación de lazos significativos que refuercen la colectividad, la generación de representaciones colectivas que ofrezcan un *sentido colectivo* a los actores colectivos o a la sociedad.”¹⁶

Entonces, es en este sentido estricto que en el campo simbólico-cultural se mantiene la dicotomía entre religión oficial *versus* religiosidad popular, un fenómeno que muchos antropólogos han reconocido se sostiene en tanto ambas instancias son inseparables en su existencia social hasta el punto de superponerse e imbricarse haciéndose “un solo corpus y convertirse en artificiales los intentos de desglosamiento”¹⁷.

A partir de este fenómeno es que se da lugar a lo que conocemos como sincretismo religioso, que no es más que una parte del sincretismo cultural que se produce a partir del contacto de dos o incluso más culturas, y donde:

“la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clase en una sociedad estratificada, del grado de desarrollo institucional del campo religioso y de las relaciones simbólico- reales entre culturas y pueblos, encuentros inter- étnicos y cruces transculturales.”¹⁸

La religión (institucionalizada o popular) si bien es cierto ha ido progresando de lo más concreto a lo abstracto, de lo material a lo espiritual, aún mantiene la veneración a algún fetiche u objeto material al igual que en las religiones primitivas donde los objetos como las imágenes son observadas como imágenes vivas de la sociedad entorno a las cuales se articula un sistema de valores y creencias. Generalmente los objetos sagrados están relacionados con un ritual con danzas y cánticos religiosos que entregan

¹⁶ Parker (1996: 55).

¹⁷ Delgado (1993: 5).

¹⁸ Parker (1996: 60).

un sentimiento de comunión natural, en este sentido el dogma sería secundario respecto al ritual.

El ritual ha evolucionado de sacrificios -en algunas ocasiones humanos- a mandas, procesiones o romerías. En estos términos, los elementos de la religiosidad popular son los siguientes:

- Socialización de muertos: Como la religión se basa en mitos salvacionistas, la religiosidad popular se fundamenta en leyendas. Se presenta una idealización, purificación de personas del consciente colectivo mediante santuarios, que juegan un papel de cohesión grupal.
- Conflicto social: A través de los ritos de la religiosidad popular se busca hacer patente un cuestionamiento de la autoridad. De hecho Marx plantea que la religión es una protesta contra el mundo presente. El cuestionamiento de la autoridad necesita de un nuevo orden, que puede conducir a la rebelión.
- Sincretismo: En el ámbito religioso mezclando prácticas religiosas en forma independiente de la matriz sagrada.
- Conmemoración: Rituales asegurando la tradición y el culto, además de mantener la cohesión del grupo.
- Promeseros: Mandas de personas que establecen una relación con la divinidad de obligaciones y responsabilidades. Donde la relación termina cuando la manda o demanda por parte del promesero es cumplida, reanudándose con la demanda de otra promesa.

Estos elementos son importantes a la hora de analizar las festividades religiosas populares, ya que sirven tanto para identificar y caracterizar festividades de ésta índole al tiempo de poder definir las, ya que la línea que separa la religiosidad popular de la

religiosidad oficial hoy en día es muy difícil de observar a simple vista, ya que las festividades religioso-populares han sido apoyadas por la Iglesia Católica, por tanto hoy existe un sincretismo no solo de palabra sino de acto.

A modo de conclusión podemos señalar que la religión es una necesidad del hombre (a pesar de que corresponde a una creación de su pensar) que logra llenar sus ansias del saber. Fue la primera forma de darle explicación a la realidad circundante, y si bien se ha desarrollado y crecido junto con el hombre hasta convertirse en una institución de creencias notablemente sofisticada, el principio “un ser superior nos gobierna” se ha mantenido incólume. Esta idea es la que más ha proliferado a pesar de que la religión como elemento de fe institucionalizado es producto de la conciencia del hombre quien necesita encontrar respuestas de su ser y de su entorno.

En cuanto a la religiosidad popular, esta se define básicamente como las acciones de índole religioso fuera de las religiones institucionalizadas, como por ejemplo las festividades marianas respecto del catolicismo en América Latina, aunque a pesar de las diferencias y oposiciones iniciales, con el tiempo las prácticas culturales se fueron amalgamando dando fruto a un rico sincretismo religioso-cultural que las ha caracterizado.

1.2. Festividades religioso-populares en América Latina (1880-1920)

En América Latina a fines del siglo XIX la separación entre religión oficial y religiosidad popular era extremadamente marcada. De hecho se tildaba a las festividades populares como un mero espectáculo representativo del atraso cultural de antiguas comunidades, de su falta de moral, de sus vicios, etc., un énfasis sustentado en el predominio entre los grupos dominantes-oligarcas de la idea de modernidad.

América Latina entre fines del siglo XIX y comienzos del XX se enfrentó de lleno a la apertura al capitalismo -aunque en una forma dependiente- y a lo racional, lo cual chocó fuertemente con la cultura popular sobre todo en el ámbito socio-religioso. Esto desembocó en el binomio tradición-modernidad, dicotomía remarcada al ser este continente en aquella época un lugar que cobijó intensos movimientos migratorios tanto externos como internos cuya consecuencia principal fue un rico sincretismo cultural que combinó tradiciones indígenas, africanas, europeas, campesinas, de trabajadores de clase media, etc. Así, una característica preponderante de la época fue la reproducción de una gran polarización social. América Latina se caracterizó por los inmensos territorios conocidos como latifundios y cuya estructura económica no permitía la movilidad social. Si bien es cierto hubo una gran propagación de las ideas liberales (como el positivismo comtiano) donde el principio fue la búsqueda del progreso a través de la ciencia y un incremento de la participación ciudadana tanto en materia económica como política, hubo incipientes impulsos para la democratización, aunque siempre dentro del marco del dominio de la oligarquía¹⁹ que tendía a articular asimétricamente el poder central con los poderes locales. Por ello los núcleos de actividad industrial eran un polo de atracción para los peones, ya que representaba el sueño de una vida más cómoda.

Por otra parte la proliferación de ideas racistas, producto principalmente de la influencia ideológica de pensadores franceses que desarrollaron durante el siglo XVIII el nacionalismo, provocó que en América Latina escritores, como Nicolás Palacios, buscaran fundamentos de la existencia de superioridad racial. Particularmente Palacios

¹⁹ Entendemos el concepto de oligarquía en los términos expresados por Waldo Ansaldi en su escrito "Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda". A partir de este autor, podemos decir que el término oligarquía en las últimas décadas del siglo XIX presenta una notable difusión, pero con una valoración negativa. Oligarquía designa un término polisémico, una categoría política que designa una forma de organización, ejercicio del poder y captura del Estado caracterizado por una notable concentración del poder (el económico y el social) donde la mayoría de la sociedad es excluida.

señaló la existencia de lo que denominó la raza chilena, demandando políticas que la protegieran, como el prohibir la migración de personas de países latinos, especialmente de italianos. Complementariamente, surgió toda una generación de escritores y políticos latinoamericanos que denigraron a los grupos indígenas, mestizos y negros, atribuyéndoles toda clase de vicios, viendo además a los mestizos como impuros y anticristianos, asignándoles la responsabilidad de ser la causa del subdesarrollo del continente, señalando además que sus prácticas religiosas eran meras muestras de paganismo, ignorancia y superstición. Según Marcelo Martínez²⁰, las prácticas religioso-populares eran consideradas obstáculos para el desarrollo apelando a la dicotomía moderno-tradicional de las heurísticas sociológicas y antropológicas al servicio de los proyectos de modernización dominantes. Como respuesta, la religiosidad popular en general y los fenómenos de apariciones en particular, cuestionaron en los hechos la actitud neo-iluminista de las elites intelectuales y eclesiásticas, toda vez que en estas manifestaciones se amparó la vigencia del pensamiento simbólico y analógico que se creía superado, o al menos se había intentado desterrar con la racionalidad instrumental inducida por los proyectos modernizadores. La religiosidad popular entonces fue y es un fenómeno que obligó y/o obliga a la autocrítica de los paradigmas intelectuales tradicionales y es, por tanto, una clave determinante para la comprensión de la cultura latinoamericana²¹.

El pensamiento liberal trajo aparejado con sus ideas algunas consecuencias que en América provocaron mucho revuelo, entre ellas la laicización de la vida pública, por tanto se presentó un aumento de la presencia estatal en detrimento de la Iglesia Católica. Esto, como debe saberse, generó un momento de alta tensión dentro de las esferas

²⁰ Martínez (2004).

²¹ Martínez (2004: 81).

sociales de la época, ya que en lo que suele denominarse “pensamiento latinoamericano” existió una corriente vinculante a los “modos de ser” propios de Latinoamérica, como el factor religioso. De hecho la entidad eclesiástica había tenido un poder inconmensurable desde la llegada de los españoles y no fue sino hasta entrado el siglo XX que los Estados latinoamericanos dejaron de ser bicéfalos. En este sentido cabe mencionar que si bien es cierto con la llegada de los conquistadores españoles vino el evangelio que ayudó enormemente a la expansión del cristianismo, al mismo tiempo la evangelización y la fe se desarrollaron con ambigüedad, ya que fe y cultura se fundieron en un abrazo que hizo que el factor religioso integrara a ambos, constituyendo a la fe como instrumento de dominio y no de servicio.

La conversión religiosa de los grupos indígenas producto de su conquista no fue algo nuevo a la llegada de los españoles, más bien fue un hecho frecuente en el desarrollo de las sociedades precolombinas. En la historia podemos observar que cuando una sociedad con estructuras socio-políticas, económicas y religiosas altamente elaboradas -en comparación con sus similares- al momento de conquistar a otro grupo social con instituciones mucho más simples se daba paso a una dominación cultural desplazando en primera instancia la institución religiosa. Esto sucedía a menudo en las sociedades indígenas en donde los primeros en ser desplazados eran los chamanes debido al gran poder que detentaban dentro de estas comunidades; sin embargo cabe mencionar que también era recurrente el que se respetaran ciertas tradiciones, un ejemplo de ello fueron los Incas quienes imponían su estructura de mando a los grupos indígenas que conquistaban y dejaban un margen para sus prácticas religiosas, siempre que no se descuidaran las nuevas impuestas, de tal forma que se daba paso a una simbiosis religioso-cultural. No obstante, a la llegada del catolicismo de la contrarreforma, incluso los agentes religiosos más sofisticados fueron reprimidos, tal

como le ocurrió a la misma sociedad Inca que había logrado una expresión religiosa sofisticada con danzas cantos y expresiones musicales. De esta manera, estos otros sistemas de creencias pasaron a ser consideradas idolatrías (enquistadas en bárbaros y blasfemos) debido a que a diferencia de las sociedades precolombinas los dogmas de la religión católica solo aceptaban un Dios, por tanto se llevó a cabo de lleno una discriminación ideológica y una extirpación idolátrica, aunque como es sabido la conquista jamás es neta, siempre quedan algunos intersticios que permiten a los grupos dominados poder resistir o acomodarse a las fuerzas dominadoras:

“La respuesta religiosa de los grupos subalternos se da en forma diversificada, dependiendo del tipo de relación establecida con el conquistador, del tipo de inserción y relación estructural, del área geocultural o georeligiosa de que se trate, del tipo de tradiciones y costumbres y de la capacidad de resistir en forma abierta o solapada la invasión cultural...”²²

Estas respuestas pueden ser rebeldía, sumisión, resistencia o la actitud más significativa para comprender las expresiones populares del continente: sincretismo, que se trata de una reinterpretación de los significados religiosos, un empalme con el mundo simbólico indígena, afro-descendiente y popular mestizo, como también una práctica religiosa de imaginación creativa por parte de los indios y cultos mestizos marginados frente a la experiencia traumática del dominio. De esta forma, el “sincretismo apareció únicamente en la base de la pirámide social: los indios se convierten al cristianismo y, simultáneamente, convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos”²³, quienes se van acomodando y reinterpretando.

Por tanto, según Maximiliano Salinas, como contraposición a una religión oficial emerge (se visibiliza) la religiosidad popular en América Latina. Entonces a los dioses occidentales que representan a la religión oficial, se contraponen dioses o diosas

²² Parker (1996: 27).

²³ Parker (1996: 20).

populares. Esto es posible porque “las religiones populares trabajan básicamente con este otro imaginario, con este imaginario más primitivo que es el imaginario matrístico o matrística”²⁴, características que se pueden observar claramente en las festividades marianas celebradas en América Latina. En general la religiosidad popular se practica como una forma de dar sentidos a partir de los grupos “mestizos” practicantes, quienes apelan a la virgen María como madre protectora ante el abandono.

Por otra parte, Pedro Morandé plantea que la:

“religiosidad amerindia es más bien cültica y ritual. No es de extrañar, por ello, que no lograran constituir sistemas filosóficos comparables a los de la antigüedad o a los clásicos de la Europa cristiana. Para ello hubiesen necesitado el concepto de ‘logos’ o su equivalente. Sus rituales religiosos tenían por objeto, más bien, verificar prácticamente el orden cósmico que buscar un sentido o una explicación de sus fundamentos y de sus destino.”²⁵

Respecto al fenómeno de las apariciones marianas y la comunicación con lo sobrenatural, no nos debe extrañar que los actores involucrados en las leyendas de apariciones originadas en los umbrales de la colonia, sean en su mayoría indígenas, negros o propiamente mestizos; nunca criollos, de hecho este elemento representa el sincretismo en todas sus dimensiones:

“El sujeto de la síntesis cultural barroca del cristianismo latinoamericano es el mestizo. Incluso en el seno de las comunidades que hoy denominamos indígenas, la mayoría de la población es propiamente mestiza.”²⁶

Es importante recordar este hecho, puesto que el mestizo es la superación del dualismo europeo-indio y también del dualismo cristianismo oficial-indígena converso.

Si bien es cierto que la religiosidad popular en un primer momento corresponde a un espacio de manifestación y resistencia cultural, el culto es purificado hacia los valores del catolicismo, muchas veces en desmedro de las representaciones populares. Las fiestas, en general, se presentan como un elemento homogenizador a través de

²⁴ Salinas (2004: 90).

²⁵ Pedro Morandé (1985: 32), citado por Martínez (2004: 83).

²⁶ Pedro Morandé (1985: 32), citado por Martínez (2004: 83).

armar y rearmar la forma de religión en pro de los fines nacionales, contraponiendo el binario civilización/barbarie a la dicotomía tradición/modernidad; en este sentido existen dos posturas, por un lado la clase hegemónica que si bien es cierto observa las festividades religiosas como reductos paganos, entiende que estas pueden ser utilizadas en pro de sus fines, como el asentar el poder estatal mediante discursos moralizadores que catolizan el ritual. Por su lado los subalternos sienten estas festividades como resistencia, pero más allá de representar una resistencia cultural firme se observa como una posibilidad de continuidad, tal vez como una jugada hábil del indígena-campesino. Pero la verdad es que es una respuesta ante la necesidad imperante del momento para evitar una esquizofrenia cultural:

“Para el espíritu de los primeros vecinos españoles, el *taqui* indio no era un tan desatado sacrilegio una vez inserto en las primeras procesiones. Tal vez más de alguno en España, había entrado al templo con el baile de San Blas de Almonacid de Zorita en homenaje al santo patrono o en la danza de loa a la Virgen del Carmen, también con diablos y ángeles. Otros vecinos pudieron recordar que sus padres peninsulares habían sido bailarines picayos en Santander o bastonets en Cataluña, con pitos, flautas y trajes para la ocasión.”²⁷

En Latinoamérica, durante las décadas de transición del siglo XIX al XX, hubo una vuelta a las raíces expresado en un nacionalismo cultural que empezó a cuestionar lo europeo como referente de aspiración e imitación. Por tanto distintos sectores, especialmente intelectuales, comienzan a validar la opción por una mimetización social y utilización de las festividades religiosas a fin de crear una cultura nacional, poniendo en valor a la clase subalterna y sus costumbres religiosas en tanto resistencia cultural de las ideas liberales. Un claro ejemplo de ello es la siguiente oración:

Himno al Señor de los Milagros

Señor de los Milagros,
A ti venimos en procesión,
Tus fieles devotos, a implorar tu bendición.

²⁷ Núñez (2004: 30).

Faro que guía a nuestras almas la fe,
Esperanza, la caridad.
Tu amor divino nos ilumine.
Nos haga dignos de tu bondad.
Con paso firme de buen cristiano, hagamos grande nuestro Perú.
Y unidos todos como una fuerza te suplicamos nos des tu luz

Los elementos importantes de análisis en la citada oración son, en primer lugar, el concepto de cristiano que hace referencia a la pertenencia a una comunidad. En segundo lugar la idea del faro que guía hacia la luz, aquello que representa la idea cristiana de salvación de la libertad que se puede obtener dentro de la comunidad católica. Y, en último lugar, la idea de hacer grande al Perú, que representa el sentimiento nacional. Por tanto la comunidad religiosa se inserta en la comunidad nacional del Estado-Nación. Esto se repite en toda América Latina. Sin ir más lejos tenemos la fiesta de La Tirana en el norte de nuestro país, donde la imagen sagrada pasó a ser la patrona de Chile y protectora del ejército.

A modo de síntesis, podemos decir que la religión popular se vive en América Latina como una imbricación entre la religión Católica y las formas indígenas, afros y mestizas de entender y practicar los sistemas de creencias, entonces es un modo que desemboca en una amalgama religiosa. Si bien es cierto que por mucho tiempo se hizo clara distinción entre ambas formas de religión, mirando incluso con desdén a las festividades religioso-populares por vérselas como cosas de indígenas, de campesinos o de negros, durante los inicios del siglo esta percepción comienza a cambiar, un giro amparado en dos razones. En primer lugar, la Iglesia Católica respecto a la llamada cuestión social no tuvo una voz clara. De hecho a pesar de su dominio total en cuestiones religiosas, muchos lugares del continente quedaban aún por cristianizar del todo. De este modo la religiosidad popular que emergió como una respuesta a la religiosidad oficial católica fue el mecanismo por el medio del cual se comenzó a llenar

estos espacios vacíos de fe. A partir de la encíclica *Rerun novarum* la Iglesia Católica recién comenzó a tener una posición clara en este tema, aunque siempre buscando el justo medio, por ello las festividades religioso-populares fueron vistas como una forma de acercamiento a la clase proletaria y de esta manera las fueron tomando bajo su alero fervoroso. En segundo lugar, el siglo XIX en América Latina se caracterizó por el reacomodo de las fronteras, Chile es un claro ejemplo de aquello, donde la iglesia católica es vista como el único aparato estatal al servicio de la socialización. Como consecuencia de aquello las festividades religiosas son utilizadas en pro del establecimiento del control estatal en dichas zonas.

A raíz de lo anterior la religiosidad popular, en especial su representación de las festividades marianas, cada vez fueron adquiriendo mayor preponderancia dentro del concierto americano, hasta lograr el reconocimiento de la oficialidad eclesiástica y del Estado. Esto porque cada vez era menos notoria la distancia entre religiosidad oficial y religiosidad popular. Casos hay por montones, como por ejemplo: las apariciones de Nuestra Señora de la Altagracia en la República Dominicana, la Virgen de la Caridad en Cuba, y la Virgen de Chiquinquirá en Venezuela. Todos ellos casos que se han constituido en importantes centros de veneraciones en Latinoamérica, levantadas al carácter de patronas y muchas de ellas como protectoras de las naciones, por lo que sus apariciones han llegado a cristalizarse en fiestas populares-nacionales. Pero también existen casos paradigmáticos como la Virgen de Guadalupe en México, virgen traída por los españoles pero adorada con fervor por la población local. En el caso de nuestro país la Virgen de La Tirana representa claramente este espíritu mestizo.

1.3. Religiosidad popular en el norte de Chile (1880-1920)

Como se menciona en el apartado anterior, a finales del siglo XIX en Latinoamérica se experimentó un gran cambio en la estructura socio-económica imperante producto del desarrollo capitalista que trajo consigo la apertura a los mercados internacionales. Uno de los aspectos más notables de este cambio fue el número de inmigrantes que comenzaron a participar en la diversificación económica y en la transformación de la estructura social. De esta forma, los peones que formaban la base de la estructura social comenzaron a migrar hacia los polos económicos, en su mayoría dedicados a la extracción minera, la ganadería, la actividad portuaria, el comercio, etc. Así se comienza a gestar un nuevo grupo social que gradualmente va alcanzando un peso político y social muy significativo.

Chile, por cierto, no queda ajeno a esta lógica de cambio, sobre todo la región norte del país vinculada a la vertiginosa extracción de minerales, especialmente la del salitre. De esta forma el norte de nuestro país se convirtió en un excelente nicho para la masiva migración no solo interna, sino también fue un polo de atracción para inversionistas extranjeros y hombres en busca de una mejor fortuna.

Una de las principales características de la zona norte de nuestro país es su condición socio-geográfica que presenta dos factores importantes a considerar al momento de este estudio. En primer lugar corresponde a una zona fronteriza. En este punto debemos tomar en cuenta que esta zona durante la época de nuestro interés, incluso en el marco del proceso de chilenización, no fue vista como espacio de frontera dura, ni siquiera como una frontera cultural, sino más bien como un territorio abierto en el cual confluían distintos individuos de nacionalidades diversas, etnias, grupos sociales con fuertes tradiciones, etc. De hecho la fiesta de La Tirana se convirtió en el gran símbolo de la articulación de la diversidad pluriétnica y plurinacional, a tal punto que la

fecha de su celebración se llevaba a cabo de acuerdo a los días nacionales de cada uno de los participantes más numerosos, es decir cuando estaba a cargo de los peruanos tocaba el 28 de julio, cuando la organizaban los bolivianos el 6 de agosto, y cuando se hacían cargo los chilenos el 16 de julio. Como dice Pablo García:

“[la] Fiesta a comienzos del siglo XX, ya estaba en condiciones de ser definida como: una compleja red de relaciones, mestiza y popular, con diferente orden y grados de interés, entre los que destacan el económico, el fiscal y el religioso, finalmente establecidos y centrados...”²⁸

En estos términos, es necesario mencionar que el desierto otorga esa aura de misticismo propicio para un desarrollo religioso-cultural peculiar, por esto es que un elemento a considerar es la adaptación social al lugar en un territorio de arraigo y desarraigo.

En segundo lugar, la zona norte se convirtió en el gran núcleo de agitación social. Si bien es cierto que la cuestión social explota en Chile a fines del siglo XIX, ya era posible apreciar muchos de sus factores característicos a mediados de esta centuria. Chile progresivamente fue viviendo un auge económico en esos tiempos por el aporte financiero que significaba el salitre, lo que provocó un enorme movimiento poblacional que acentuó problemas como la pobreza y la desigualdad.

Las consecuencias de estas grandes oleadas de personas que se dirigían apresuradamente a las zonas identificadas como núcleos socio-económicos con una alta oferta de trabajo, fueron entre otras: crecimiento exponencial y descontrolado del número de habitantes, generando deplorables condiciones de vivienda al no contar estos lugares con estructuras urbanas suficientes para contener tal incremento. Así comenzaron a proliferar los conventillos, entonces el hacinamiento de numerosas familias pobres y enfermedades como la tuberculosis fueron la tónica de la época. La

²⁸ García (2009: 23).

diferencia de esta nueva realidad fue simplemente su condición; si antes se era un peón con una dependencia casi paternal del patrón, ahora su calidad era completamente diferente a partir de un trato impersonal con el patrón. Ya no existe esa condición de protegido, ahora existe solo un grupo denominado proletariado. Es este nuevo sujeto el que comienza a formar parte de un cosmos social que configura el carácter del hombre nortino:

“para el inmigrante, el nuevo mundo social constituyó un campo de aventura, donde si logra incorporar la pauta cultural del nuevo entorno, por medio de su contacto con los individuos que confundirá con los típicos del grupo social establecerá un mundo social de seudoanominia, seudoidentidad y seudotipicidad por el contrario si se aferra a su punto originario se transforma un hombre marginal un híbrido cultural.”²⁹

El poder político fue incapaz de tratar la problemática social de forma rápida, de hecho no lo anticipó. Todos los esfuerzos estaban puestos en mejorar una institucionalidad política que venía ya dando botes y que finalmente sucumbió en lo que fue la crisis de 1891. De ahí en adelante la historia no mejoró mucho. El parlamentarismo tampoco pudo aportar suficiente a una mejoría estructural de la lamentable situación social; sus esfuerzos eran absurdos ante la mirada crítica, ya que en vez de legislar acerca de los temas realmente importantes y que podían generar un cambio se orientó a generar mejoras mínimas tales como la controvertida ley de la silla.

Por todo lo descrito anteriormente, el hombre volcó toda su fe y esperanza en la religión a manera de superación simbólica de los problemas terrenales, ocupando el sitio del socorro social que le correspondía al Estado y que no supo llenar. Pero no fue un volcamiento hacia la Iglesia Católica, sino más hacia esa religión aún no institucionalizada.

²⁹ González (2008: 65).

La Iglesia Católica en un primer momento no pudo auxiliar la “pobreza de espíritu” que atacaba a los hombres y mujeres de las oficinas, pueblos y puertos salitreros, condición que generalmente desembocaba en los vicios tales como el alcoholismo, la prostitución, pleitos, suicidios, etc. Esto no por una falta de interés de estar presente en tal ebullición social, sino más bien debido a una falta de condiciones materiales, es decir, el número de clérigos no era suficiente, además sus visitas a las oficinas y pueblos salitreros no eran del todo apoyadas por los dueños, quienes muchas veces eran extranjeros protestantes con ideas liberales, por tanto no contaban ni siquiera con un recinto apropiado para brindar la palabra de Dios, además las ideas contrarias a la doctrina religiosa cada vez más ganaban nuevos espacios, siendo un elemento más que posibilitó la escasa inserción de la Iglesia en el mundo salitrero el sincretismo cultural que enmarcó la constitución social en el espacio salitrero, facultando expresiones religiosas autónomas por parte de los obreros³⁰.

Hubo instancias de intervención como lo fue el semanario *Las Cuestiones Sociales* que funcionó como órgano difusor de las ideas eclesiásticas sobre las consecuencias del capitalismo y los complejos fenómenos que generaba. Mediante esta modalidad la Iglesia pretendía vincularse activamente en la búsqueda de la justicia social tan necesaria para la clase trabajadora, tomando en cuenta que la cuestión social era un asunto no sólo de moral sino también de fe.

Si bien es cierto hubo una intervención de la Iglesia Católica en la problemática social de principios de siglo XX, esta fue más bien una obligación ante los tiempos convulsos que se vivían, más que una iniciativa netamente solidaria, producto de la agitación social traída consigo por la irrupción de una de las versiones más crudas del capitalismo, proceso que a su vez tangencialmente trajo consigo pensamientos

³⁰ Castro (2004).

socialistas e ideales luteranos. Así como la Iglesia intervino, el Estado también se vio en la obligación de hacerlo, y asimismo su intención inicial no fue de las más loables para con el proletario-campesino-indígena respecto a otorgar su apoyo y respaldo frente al mecanismo económico y a la dura realidad circundante, sino más bien con una clara idea de asentar su soberanía territorial en pro de una idea bastante prolífera durante esos tiempos: la Nación. En este concierto ¿a qué se aferró el hombre? A Dios pero en su estado más puro, a su propia religiosidad y fe, a las Marías.

“Es bien sabido que en los sistemas sociales actúan fuerzas centrífugas y centrípetas. En algunas etapas de sus historia ellos pasan por crisis que a veces los ponen al borde del colapso, el que puede llegar a producirse cuando el desequilibrio se prolonga y llega a un grado extremo incontrarrestable. En este proceso de tensión y distensión, propio de todos los sistemas sociales, la cultura folklórica es una herramienta que fortalece la estabilidad del grupo cuando esporádicamente surgen y funcionan comunidades folklóricas transitorias en el interior del sistema social. De ahí que esta versión de la cultura, como ninguna otra, posee la capacidad de adaptar a integrantes disímiles de los sistemas sociales a estados de coparticipación que robustecen el desarrollo y regulan moderadamente los cambios culturales.”³¹

En esos momentos de tensión es cuando la Iglesia decide dirigir la fe del pampino, y su primer paso fue tomar las festividades populares y establecer sus regulaciones pertinentes desprendiéndolas de todos sus residuos paganos o por lo menos cristianizándolos. Esta práctica ya venía desde los tiempos antiguos.

En el hombre precolombino la religiosidad tenía un papel preponderante. Lastimosamente la riqueza religioso-cultural de éste fue desplazada por la cristiandad. La religiosidad andina debió replantearse, lo que llevó a un sincretismo a partir de que en muchos lugares y momentos la evangelización se flexibilizó y adaptó a las experiencias locales:

³¹ Danneman (1989).

“... como suele ocurrir con los vencidos, su religiosidad pasó a ser pagana e idólatra; no obstante los misioneros vendrían al rescate de la forma reemplazando el fondo, es decir, los íconos y el contenido ideológico.”³²

Lo que hizo posible el proceso de sincretismo fue que la religiosidad precolombina y la católica coincidieron en algunos ritos como el bautismo y las ceremonias fúnebres, elementos que hicieron factible el empalme religioso-cultural, esto acompañado de la identificación de dioses naturales con santos católicos:

“Por lo demás, la incorporación de máscaras de animales y diablos a los santuarios por parte de los vencidos era una notable oportunidad para realizar ritos propios, ahora sincréticos, despersonalizados y ocultos de la suspicacia de los vencedores.”³³

La religiosidad popular de ninguna manera es una religión diferente al catolicismo, sino más bien corresponde a una relectura de éste, combinándose con tradiciones culturales religiosas de raíces afro-indias. De hecho no se contraponen a la religión oficial, sino que en parte surge para contrarrestar la falta de sacerdotes. En este sentido probablemente se deba a una práctica de hacer lo abstracto más concreto.

Ya a finales del siglo XIX, detrás de la imposición de la catolicidad se encuentra la figura del poder político que vio en las festividades un excelente mecanismo de asentar su administración. Las festividades se tenían como costumbres tradicionales ajenas, incivilizadas, en vías de desaparecer por el avance de la modernidad. Era sinónimo de promiscuidad, exceso de alcohol y juegos, por tanto se debía regular al tiempo de utilizarlas en pro de los deseos del gobierno, quién aprovechando el carácter articulador de las fiestas observó un nicho de asentamiento de su poder:

“se puede afirmar que el fenómeno de santuarios se ha desplazado y transformado en la misma medida que la sociedad ha modificado su *ethos* a través de las variaciones de tiempo, espacio, cultura y cosmovisión religiosa, entre dominantes y dominados...”³⁴

³² Núñez (2004: 33).

³³ Núñez (2004: 26).

³⁴ Núñez (2004: 149).

Entre los años 1900 y 1930 en el norte del país se llevó a cabo lo que se denominó proceso de chilenización, proceso que no estuvo exento de matices xenofóbicos como la emergencia de Ligas Patrióticas y la expulsión de peruanos, especialmente de sacerdotes peruanos. Esto último provocó que muchas de las iglesias quedaran abandonadas, generando un nicho de captación sociológica a partir de la labor pastoral a cargo de sacerdotes chilenos partícipes del enfoque civilizador y modernizador del Estado. Las fiestas, entonces, entran en este escenario de cambios pero también de negociación.

Un claro ejemplo de esta participación (negociación) multi-social son las fiestas religiosas, las romerías, los carnavales, etc. Actividades colectivas y comunitarias que correspondían a un “microsistema en la movilidad”, donde hay un sinfín de relaciones en un lugar determinado y solo por un breve tiempo (peticiones, plegarias, mandas, cinturón comercial). Un elemento importante y recurrente en las festividades religiosas serán los bailes, muchos de los cuales tendrán un origen en ciertas tradiciones prehispánicas, así como también las oraciones y los cánticos.

Esto explica que la Virgen de La Tirana se haya convertido en la patrona de Chile y generalísima del ejército, lo que contrastó enormemente con lo que sucedió en otros espacios litúrgicos populares del norte del país, tal como ocurrió con el santuario de la Virgen de Las Peñas en los altos de Arica que fue cerrado a principios de siglo XX como una medida de prevenir brotes peruanos de reivindicación, despreciándose el mundo andino y mestizo, y la expulsión de un baile de la iglesia de Caracoles cerca de Calama.

Capítulo II

FESTIVIDADES MARIANAS ENMARCADAS EN EL ACTUAR DE LA IGLESIA CATÓLICA

La religión se presenta en la sociedad chilena como un efecto transversal de la fe en dios, concebida como una respuesta suprasensible ante la realidad de la cual todos los hombres poseen una mayor o menor claridad, por cuanto no es de extrañar que esta fe se presente en múltiples manifestaciones; una de ellas es la religiosidad popular que en el marco del microcosmos social actúa como eje articulador de los diferentes actores partícipes de las festividades populares.

Estas fiestas populares de raíces indígenas con tintes africanos, son vistas por la élites como cosa pagana, barbárica incluso, propias solo de los indígenas de la región y los campesinos residentes, del pampino; esto debido principalmente a su carácter concreto³⁵, característica por la cual comenzó a llenar los espacios vacíos de la fe cristiana. Sin embargo, y a pesar de que eran concebidas por las autoridades eclesiásticas como meras idolatrías, la Iglesia Católica reconoció y comenzó a participar de estas fiestas populares tomándolas finalmente bajo su alero, todo esto con el objeto de combatir sus grandes enemigos de principios del siglo XX, como lo fueron las irrupción de los socialismos y protestantismos.

En este sentido el presente capítulo pretende describir y analizar el rol de la Iglesia Católica respecto de las fiestas religiosas de los Andes y la pampa de Tarapacá,

³⁵ Generalmente las tradiciones marianas, como La Virgen de Las Peñas o La Tirana, comienzan a partir de un suceso milagroso cronológicamente cercano, a partir del cual se crea una especie de santificación local, donde los miembros de la comunidad se ven representados en la divinidad y cercanos a ella.

así como conocer su visión para con las festividades marianas, observando las tensiones y conflictos entre quienes celebraban y participaban de estas festividades y quienes buscaban enmarcarlas en ciertas regulaciones administrativas y agenciales.

2.1. Festividades Populares: Salvación de las costumbres autóctonas

En octubre de 1492, cuando Colón arriba a costas americanas, se produce un encuentro cultural de magnitudes como pocos en la historia del hombre, cuya principal consecuencia fue en primera instancia el mestizaje biológico, pero aún más importante se produjo un mestizaje de las ideas sobre todo en el ámbito espiritual. Esta simbiosis religiosa comienza a partir de la aidez de los españoles por evangelizar compulsivamente a estos “bárbaros” y expandir la fe en Cristo.

Sin embargo, cuando se llega de esa manera avasalladora, conquistando, reorganizando, más bien cambiando toda la cosmovisión indígena y re-nombrando estas “nuevas” tierras, se pasa a llevar la autodeterminación y autovaloración de los hombres originarios, por cuanto se hace necesario luchar por un lugar de respeto. Podemos decir que nombrar es destruir lo conocido para el vencido, es excluir. Esto se presenta en Latinoamérica desde la colonia en todo el espectro social, incluso en el plano religioso donde el credo oficial católico sometió las creencias populares; como se dice:

“Nombrar es luchar. América primero y más tarde América Latina, resulta de aquéllas políticas del nombrar y de las luchas imperiales por la hegemonía política y cultural en las tierras conquistadas”³⁶

Esto perfectamente lo podemos trasladar al plano de la fe, tomando como conquistador y nombrador a la religión católica, que en un principio trató de desplazar sin más las creencias tribales de los indígenas de esta zona americana, pero no fueron destruidas, sino que simplemente se transformaron comenzando a presentar cada vez

³⁶ Muyolema (2001: 328).

más rasgos cristianos; de esta forma las creencias autóctonas se tomaron de ciertos intersticios y sobrevivieron algunas veces ocultas, otras veces superpuestas o simplemente tomando tintes cristianos para poder ser aceptadas, en este sentido los indios fueron vistos como un problema donde el mestizaje era la única salvación, así como para los indígenas la única forma de proteger sus creencias fue la mimetización de ella a través de lo conocido como religiosidad popular.

Como resultado de la mixtura, ya en 1531 podían verse abandonados en las calles de Tenochtitlán a los primeros niños mestizos “buscando de comer lo que dejan los puercos y los perros”, lo que no era de extrañar, ya que los *huachos* proliferaban. Así comienza la veneración en una línea marcadamente matrística: la virgen María como protectora ante el abandono, de hecho en la tilma del indio Juan Diego se aparece milagrosamente la Virgen de Guadalupe con *rostro mestizo*.

Las Religiones populares trabajan básicamente en torno al imaginario matrístico³⁷. Por ejemplo, la china de Andacollo, y todas las vírgenes, representan un arquetipo de las diosas primordiales de la humanidad que se manifiestan a través de la compasión, entonces la ética en las religiones populares radica en realizar la compasión, no en el obedecer la ley, característica esencial de la religión oficial de lineamientos patriarcales.

Por ello para analizar la relación religión oficial católica-religiosidad popular en América Latina es necesario comenzar desde la palabra del conquistador, la que tendrá su eficacia hasta hoy. Se habla de descubrimiento así como también se habla de indígenas asociado con la idea del desplazamiento, dentro de una confrontación cultural, incluso se hace alusión a una idea salvacionista que hasta hoy se ha convertido en un discurso violento que organizó todo el pensar sobre el espacio y tiempo. Las costumbres indígenas de cantos y danzas pasaron a

³⁷Cavieres (2004:90).

ser paganas, no obstante los misioneros vendrían al rescate de la forma reemplazando el fondo, es decir, los íconos y el contenido ideológico³⁸.

El indígena sumió todas sus posibles respuestas: rebeldía, sumisión, resistencia y la actitud más significativa: sincretismo, que se trata de una reinterpretación de los significados religiosos, un empalme entre la concepción religiosa dominante impuesta por el español y el mundo simbólico indígena, afro-descendiente. Esta actitud se mantuvo por parte del pampino en el norte de nuestro país en los albores del siglo XX. Los indígenas se convierten al cristianismo y, simultáneamente, “convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos”³⁹, quienes se van acomodando y reinterpretando. Es más, incluso la iglesia doctrinal europea posee influjos paganos, al punto que el propio nacimiento de Cristo, a partir del siglo IV, coincide deliberadamente con la fiesta en honor a Mitra, el dios vencedor de las tinieblas. No podría dudarse que durante la Edad Media y a la par de su intenso imaginario cristiano y campesino los siervos mantuvieron rituales que también se transfirieron al ideario cultico necesario para sustentar a una iglesia necesitada de sus pueblos y señores para enfrentar durante varios siglos la invasión pagana⁴⁰.

Este fue el primer paso hacia una íntima transformación: el empalme de los nuevos valores cristianos enseñados y la antigua tradición tribal. Simbiosis cultural que durante los siglos que sucedieron dio paso a una gran variedad de manifestaciones de la religiosidad, ya que es de comprender que existe gran cantidad de formas culturales de vivir la fe cristiana⁴¹, que fue la que finalmente englobó todas las demás formas de creencias, con esto me refiero a las expresiones populares a través del marianismo:

³⁸ Núñez (2004).

³⁹ Parker (1996: 20).

⁴⁰ Núñez (2004).

⁴¹ Bianchi (2009: 2).

“La religión se trata del *encuentro* con Dios, entendido como la realidad trascendente y salvífica. Se asume una actitud religiosa cuando ante una determinada configuración anímico- espiritual se manifiesta como un correlato vivenciado, un ‘algo’ o un ‘alguien’ que en forma de lo ‘otro’ por excelencia y como excepción de la cotidianidad de los encuentros puramente humanos, nos ‘trasciende’, y que como tal tiene el poder de obrar sobre los hombres, los acontecimientos y las cosas.”⁴²

La divinidad provoca un efecto de retracción y atracción para con el hombre quien la aprecia de manera lejana e inalcanzable, por lo que se comunica con ella mediante la adoración; pero paralelamente despierta en él un sentimiento de esperanza, de estar con ella a través de un acto íntimo: la plegaria. Los indígenas y mestizos comenzaron a vivir la fe cristiana en una suerte de simbiosis entre la nueva religión y los antiguos cultos chamánicos, en este sentido la *mimesis*, arte de imitar o remedar, como lo plantea Weiz, es parte sustancial de la naturaleza humana. Esta idea puede ser interpretada de dos formas. Por una parte, como lo sostiene literalmente el autor mencionado, diciendo que a través de ella (*mimesis*) nos convertimos en personajes- animal, roles que cambian nuestra conducta durante los rituales. A esta modificación del comportamiento Gabriel Weiz la denomina “estado de posesión”⁴³. Durante la acción, el integrante del ritual se asimila con un período, área y un proceder diferente al cotidiano, es decir, hay un deseo latente de perder la identidad propia y convertirse durante un día completo en otra persona. Por otra, la segunda interpretación, recae en el concepto de *mimesis* como el arte de imitar o remedar, lo que llegó a tal nivel que los indígenas y mestizos la aprehendieron como una alteridad permanente, pasando este estado de posesión a ser parte de la vida cotidiana, siendo su estado de normalidad en las fiestas y ritualidades. Anterior al arribo de españoles, el culto indígena era ya ataviado, con máscaras y adornos pintados de algún animal mítico; este culto *alter ego*

⁴² Delfor (1993:196).

⁴³ Weisz (1986:35).

zoomórfico persistió durante la obra evangelizadora. Por ejemplo el símbolo del cóndor se sincretizó en San Miguel Arcángel. El uso de máscaras fue rasgo común de todas las culturas andinas, por cuanto no es de extrañar que durante el período de contacto los símbolos se reutilicen a través del empalme con la nueva doctrina religiosa⁴⁴.

Siguiendo con las estructuras representacionales propuestas por Weisz, lo que tenemos es una analogía con el estado de posesión, acto donde los partícipes modifican su conducta durante la fiesta. Esto llevado al contexto de la zona norte de Chile (y de América Latina también) donde, a partir del fruto del empalme creencias Católica/Indígena y la necesidad de ésta última de entrar en su estado de posesión ritual, o si se quiere salir de la cotidianidad altamente dogmatizada con la fe cristiana, surge una tercera vertiente, esa que solemos denominar como Religiosidad Popular, expresión que reúne la tradición católica en una forma de acercamiento al pueblo a través de su entronque o ligazón con tradiciones ya conocidas como las creencias indígenas que por lo estudiado no difieren en demasía con el cristianismo, lo cual hizo aún más fácil el sincretismo religioso.

Cabe mencionar que, a pesar del dominio total del catolicismo en cuestiones religiosas, muchos lugares del continente quedaron sin cristianizar, o más bien no se llevó a cabo un total implante de las ideas religiosas católicas. Esto sucedió sobre todo en los lugares recónditos de difícil acceso, de forma que la religiosidad popular -que emergió como una respuesta a las necesidades inmateriales del hombre- se convirtió en el mecanismo por medio del cual se mantuvo la fe:

“Si bien es cierto que transcurrieron algunos años para que el cristianismo asentara sus reales en esta parte de América, es cosa cierta que quienes siguieron las alucinantes huellas del hombre precolombino, comprobaron que éste manejaba un universo donde la espiritualidad jugaba papel preponderante. Las divinidades y sus símbolos culticos, asumidos por shamanes o sumos sacerdotes,

⁴⁴ Núñez (2004).

coparon la capacidad de asombro de los conquistadores, quienes, desafortunadamente, los persiguieron prolija y cruelmente, reaccionando, tardíamente, ante la riqueza espiritual que éstos poseían.”⁴⁵

Por cuanto podemos decir que la religiosidad popular, en especial su representación de las festividades marianas, cada vez fue adquiriendo mayor preponderancia dentro del concierto americano, hasta lograr el reconocimiento de la oficialidad eclesiástica y del Estado. Si bien es cierto esto no ocurrió de la noche a la mañana, cada vez fue menos notoria la distancia entre religiosidad oficial y religiosidad popular. En el caso del norte nuestro país, como lo mencionamos, es necesario tener en cuenta múltiples elementos y procesos para poder entender el por qué del reconocimiento de las festividades populares: cuestión social, proceso de chilenización y las características propias del territorio, esto porque básicamente las misma institucionalidad usó las festividades como una herramienta de dominio y disciplinamiento, de la misma forma en que alguna vez el indígena utilizó la religión católica para solapar sus divinidades; ahora tanto el Estado como la Iglesia Católica usaron las festividades populares, a través de su reconocimiento, para que se viera representado con su institucionalidad, ejemplo claro de ello es la Virgen de la Tirana que representa claramente este espíritu mestizo.

2.2. El actuar eclesiástico frente a la religiosidad popular

El norte de nuestro país es un vasto territorio rico en una cultura singular, pero aun así alejado de los intereses estatales, más aún durante el periodo de interés de esta tesis. Esta distancia (política-cultural) permitió mantener las costumbres de raíces indígenas por un mayor tiempo.

⁴⁵ Vásquez (1990:12).

Como plantea Moyra Chellew, en la provincia de Tarapacá operó un chilenización por negación, se generó un temor por parte de Estado, ya que se consideraba que esta situación podía alterar a las comunidades teóricamente chilenizadas, por lo cual se comenzó a realizar un sistemático control de todas las situaciones susceptibles de interacción social, en especial las festividades religiosas⁴⁶.

La administración chilena utilizó diversos elementos para ejercer un disciplinamiento, entre ellos se apoyó en la Iglesia Católica, quien jugó un rol de identificación con la nación, de educación y de control social, y además acogió las demostraciones religiosas populares como una forma de acercamiento a los indígenas-campesinos.

En el norte de nuestro país la zona de Arica es generosa en el concierto religioso. Así tenemos que el Valle de Chaca y los pueblos de Pachica, Esquiña, Tímar, Tignamar, Saxamar, Livílcar y Humagata poseen iglesias de gran advocación, las cuales conformaban lo que se denominó el curato de Codpa y donde se celebraban diversas festividades como la del señor San Martín de Tours, nuestra Señora de la Candelaria, la del Corpus y Rosario, la Virgen de las Peñas, entre otras. Fiestas que en sus orígenes se manifestaban abiertamente las tradiciones españolas, como así mismo las raíces indígenas de esa religiosidad vívida enarbolada en el jolgorio. Muchos rituales tienen raíces aymaras, tales como la limpia de canales, floreo del ganado, carnavales, llamada a las lluvias entre otras, las cuales durante todo el siglo XX se practicaron sin ningún problema. Desde los tiempos incaicos el calendario de celebraciones religiosas y conmemorativas es bastante intenso, lo que continuó persistiendo con el despliegue de la maquinaria cristiana. Las celebraciones pampinas se fundieron al nuevo calendario ritual católico, de este modo siguieron manifestando sus raíces a través de intersticios.

⁴⁶ Chellew (2009: 26).

Las tradiciones aymaras entonces encontraron una manera de supervivencia: las fiestas mestizas como la de La Tirana y Las Peñas. El carácter mestizo popular, o comunitario si se quiere, se desprende no solo de la tradición indígena, sino que de igual manera de la tradición europea. En los tiempos de los monasterios se vio ya una necesidad de apertura de la palabra al cotidiano a través de los rosarios públicos:

“Desde los primeros tiempos de la Iglesia, en los monasterios se acostumbraba a orar salmos, rezo que traspasó pronto los muros de los cenobios calando hondo entre los laicos. Cuenta la tradición que en Irlanda, allá por el siglo IX, surge la costumbre de hacer nudos en un cordel para contar, en vez de los salmos, las Ave Marías. Costumbre que se propagó pronto por toda Europa, hasta que el papa Pío V (1566–1572) establece que el 7 de octubre sea la fiesta del Santo Rosario.”⁴⁷

Conforme la devoción se fue universalizando, al fomentarse desde el siglo XVI su rezo en las numerosas misiones populares por parte de religiosos de diversas órdenes, el Rosario perdió su exclusivismo y extendió su campo de acción más allá del reducido campo de las cofradías. Surgen paulatinamente hermandades diocesanas, aprobadas por el ordinario, sin ningún tipo de vinculación con la Orden de Predicadores, lo que era jurídicamente ilegal, pero las trabas formales hubieron de ceder y, cuando surge la explosión de los Rosarios públicos, la devoción se hace carismática del pueblo llano y las congregaciones espontáneas surgen por todas partes, muchas de ellas sin más autorización que la de los propios vecinos y otras con la del párroco o rector de la iglesia de donde partía el Rosario, incluso de conventos dominicos como el propio San Pablo, Casa Grande de la Orden y cuna de la devoción en Sevilla⁴⁸.

Este fue el primer paso para asir la religión no solo en espíritu, sino en cuerpo por el vulgo, y además la antesala de las procesiones populares. Las fiestas religiosas tal como las conocemos hoy comenzaron como una suerte de patrocinio⁴⁹, donde su

⁴⁷ Arias (2011: 3).

⁴⁸ Romero (2002: 1).

⁴⁹ Entendemos por Patrocinio una fiesta litúrgica en honor de algún santo o de la Virgen, pero sin ser su fiesta principal. Las más conocidas son las fiestas del Patrocinio de Nuestra Señora y la de San José. La

objetivo era lograr del Santo Padre una fiesta votiva con misas en todas las iglesias catedrales y colegiales. Ahora bien esta tradición en América calzó muy bien como una forma de evangelizar a los indígenas, pero como ya lo hemos mencionado anteriormente, las conquistas culturales jamás son completas, siempre quedan ciertos intersticios por donde asoma la cultura sometida.

En América Latina estas manifestaciones populares adquirieron un tinte más festivo, alegre, esto principalmente por los rasgos africanos que se observan en los bailes y ritmos y el colorido de estos, aunque la inspiración proviene de una fuente española tanto en las vestimentas como en los rostros y danza. En el norte de Chile el patrón general era que estas manifestaciones religiosas se realizaran en las plazas, alrededor de las iglesias de cada pueblo andino y pampino, pero con el transcurrir de la república peruana en el siglo XIX y la chilenización posterior se fue restringiendo a algunos pueblos, concentrándose en cuatro santuarios: La Tirana, Las Peñas, Ayquina y Cosca. Como lo comenta Lautaro Núñez:

“Han llegado los bailes al final del siglo XVIII, y aunque se multiplican cada vez más, aun hay tensiones derivadas de su “paganismo” encubierto. En el año 1801, mientras sacerdotes y danzantes deseaban participar en el *corpus*, el juez no otorgó licencia, puesto que, según parece, los bailes eran ya regulados por la autoridad civil y política. No obstante, la procesión transcurrió con ellos normalmente gracias a la presión que ejercieron sacerdotes y bailarines.”⁵⁰

El baile es una característica esencial de toda celebración mariana. Ya en el siglo XVII el santuario de Copacabana, así como en Potosí desde el siglo XVI, los bailes se convertían en un elemento importante de las procesiones marianas, así como los

fiesta de la Virgen empezó a celebrarse por una petición de Felipe IV al papa Alejandro VII, el Magnífico. Ésta tenía un rito doble: por un lado el tercer domingo de noviembre -fecha en la cual el obispo del lugar debía officiar una misa- y por otro lado el 5 de agosto, día de Nuestra Señora de las Nieves. Las fiestas de la Virgen siempre habían gozado de gran devoción en España, se acudía a Ella como abogada y protectora de todos los fieles para que interpusiera los ruegos ante su Hijo, pero, viendo Felipe IV que muchas de estas fiestas estaban cayendo en la idolatría, propuso celebrar la fiesta del Patrocinio de la Virgen para que continúe socorriendo a los afligidos, y para tal fin tuvo la idea de asentar la celebración con autoridad apostólica.

⁵⁰ Núñez (2004: 102).

cánticos; pero cabe mencionar que el origen de estos bailes y cantos también es mestizo, por ejemplo las diabladas y chunchos son de origen boliviano, también poseen algunas vestimentas de los indios siuox, pieles rojas y apaches⁵¹, poseen una combinación de bandas de percusión, bronces y ritmos andinos. El conjunto de estos elementos da origen a las celebraciones populares, que si bien es cierto, como ya lo hemos mencionado anteriormente, la religiosidad popular expresa básicamente las necesidades insatisfechas, el punto clave de este tipo de religiosidad es que se articula desde la misericordia y la compasión. Es una religión de fiesta, no son religiones puritanas ni de orden, ni moralista, sino de fiesta, de algarabía. Ejemplo de esto lo podemos ver en los siguientes versos de la fiesta de La Tirana:

*“Tomaremos este trago
a la salud de María
todos contentos hermanos
celebreemos este día.
Llenen, llenen las botellas
en este dichoso día
tomaremos tragos largos
a la salud de María.
Viva, viva la botella
que nos ha hecho marear
hasta vernos por el suelo
y sin podernos parar.
Pasen, pasen otros chuicos
pa’ podernos levantar,
que nos toquen una cueca
y vengan chicas a bailar.”⁵²*

De ahí las críticas desde diferentes sectores moralistas de la sociedad al alcoholismo desmedido, al libertinaje, etc., provocando una tensión entre la expresión religiosa popular y la Iglesia/Estado, para quienes las celebraciones marianas eran vistas como meras prácticas paganas, ocasiones para entregarse a la embriaguez, relaciones

⁵¹ Esta idea es tomaba básicamente del *far west*, soldados estadounidenses versus aborígenes, que se conoció en estas latitudes a través del cine, de los periódicos, etc.

⁵²Cavieres (2004: 96).

impúdicas y el juego. Incluso en la Fiesta de Corpus Cristi la gente de las salitreras bajaban a las celebraciones, lo que tenía como resultado una increíble borrachera y baile:

“Aunque se ha hecho según la práctica enriquecida en estos pueblos, á saber: mucha bulla, iluminaciones, fuegos artificiales etc.; pero menos comulgar Sólo las hijas de María se juntaron todas y salvaron el honor de la piedad, comulgando y prometiendo, volverlo á repetirlo el día del adorable corazón de N. Señor.”⁵³

La vida a principios del siglo XX en los pueblos pampinos y andinos transcurría entre fiestas religiosas. Compartían fe y feria. Las capillas e iglesias eran rodeadas por ramadas y fonda donde los bailarines también compartían su fe con mucho festejo.

Si bien es cierto las fiestas religiosas de origen popular fueron tomadas por la Iglesia Católica a modo de control y como una forma de llegar en mayor medida al pueblo, aún así se tenía una percepción no muy gratas de éstas. En una misiva con fecha 1 de julio de 1903 del vicario de Pica, Luis Friedrich, al Obispado de Iquique se señala:

“Las personas que van a La Tirana son casi exclusivamente gente inculta, que no llevan otro objeto que hacer su devoción a la Virgen, cumplir algún voto; si oyeran las Vísperas, Misa y acudieran a la procesión, cumplieron su promesa. [...] Sin embargo me sujeto yo al sacrificio que me impone esa fiesta, esperando que en su inmensa estupidez esa gente peca relativamente poco y se salva mediante la intercesión de Nuestra Señora del Carmen á quien tiene una veneración que raya en idolatría.”⁵⁴

Pero esta antipatía de la Iglesia Católica tarapaqueña respecto de las fiestas populares pasó, no sin las resistencias propias del caso. De este modo se aplicó una conveniencia funcional, una forma de lograr el control:

“... intentó realizar cambios sutiles que permitiesen una ‘sana convivencia’ pero también el mirar desde cerca y poder de un modo u otro coaptar las condiciones de estos danzantes, la presencia entonces de estos sacerdotes se volvió primordial como agentes de control.”⁵⁵

⁵³ Archivo del Obispado de Iquique, Tarapacá 14 junio 1900, carta enviada por el padre Mujica al Señor obispo Carter

⁵⁴ Figueroa (2010: 112).

⁵⁵ Chellew (2009: 54).

En este sentido, a partir de 1917 José María Caro comenzó una obra impositiva sobre la autoridad eclesiástica. La virgen del Carmen se alzó como la patrona de Chile y la protectora del ejército. No es raro entonces que la fiesta de La Tirana en un principio se celebrara indistintamente el 6 de agosto (día nacional de Bolivia) y el 28 de julio (día nacional del Perú) para luego fijarse definitivamente 16 de julio, todo esto en el marco del proceso de institucionalización y chilenización de las fiestas. Ahora bien, en las fechas de celebración los pueblos cercanos al punto de peregrinación se llenaban de visitantes en búsqueda de agradecer los favores concedidos, comerciantes en busca de solventar sus necesidades económicas así como prostitutas con igual fin; a esto se sumaba un número no muy abultado de guardias para resguardar el orden ciudadano:

“La Tirana pasaba desde un pueblo casi fantasma a un lugar pletórico de religiosidad, de gentes y sincretismo, de olores y colores todo parte de un tiempo sagrado...”⁵⁶

Durante el período de chilenización, la acción clerical se verá como la principal promotora de una identidad nacional. Con la retirada de curas peruanos se da origen a un nuevo sincretismo con raíces coloniales en el ámbito de la liturgia, pero en esta región se empapó de un aura mitológico y afectivo en oposición a la teología promovida por la Iglesia chilena. En efecto, durante 1896 la Iglesia envió un circular siguiendo la idea de León XIII sobre una iglesia más cercana. A partir de entonces se comenzó a destacar una mayor presencia de sacerdotes en los pueblos de Camiña, Pica, Tarapacá, Mamiña, Huatacondo, etc. Esto se puede observar en una carta, con fecha 2 de marzo de 1900, del vicario de Pica, Luis Friedrich, al Obispado de Iquique:

“los piqueños, han sido en su mayoría, muy locos para jugar carnaval; y lo que tanto me afligió, fue que a pesar de mis súplicas, no quisieron desistir de su antigua costumbre de alargar los bailes y mascaradas hasta más allá del tiempo de Cuaresma; han profanado mucho el santo día del Miércoles de Ceniza, que en otras partes lo respetan hasta los judíos y protestantes; según datos que tengo

⁵⁶ Chellew (2009: 35).

antiguamente celebraban carnaval hasta 15 y mas días. Muy afligido me tiene eso, porque veo que las mejores familias han tenido parte en (ilegible) profanación.”⁵⁷

En un momento dado el número de fiestas religiosas populares fue tal que el mismo padre Luis Friedrich pensaba que la fiesta de La Tirana iría perdiendo importancia por las nuevas celebraciones que en la pampa iban surgiendo, pero lo cierto es que:

“la vida a principios del siglo XX, transcurría entre las fiestas religiosas del pueblo [pica] y de los villorrios vecino, y las fiestas sociales familiares y de participación masiva como los carnavales, la fiesta de la naranja y las conmemoraciones sociopolíticas.”⁵⁸

En un principio las manifestaciones religiosas eran mal vistas, criticadas las más de las veces, acusadas de profanación, de paganismo, instancias que llevaban al hombre a su máxima degradación; por lo mismo se desarrollaban en la periferia de la doctrina oficial:

“La religiosidad popular ha debido sobrepasar múltiples escollos antes de que el mundo intelectual reparase en la riqueza contenida en esas devociones, que nada tienen de rutinarias y que privilegian lo simbólico y la afectividad comunitaria. Los detractores de este fenómeno han cuestionado la ambigüedad de los conceptos de religiosidad y popular, sobre todo el término popular, pues involucra el concepto de pueblo, pudiéndosele confundir con la clase social más desposeída, en consecuencia de que las diversas acepciones de este concepto traspasan todos los ámbitos sociales.”⁵⁹

Como ya se ha mencionado, el hombre es el único animal con conciencia supraterrrenal, conciencia que se acentúa en cada cambio de centuria, un miedo inconsciente sobre lo que ha de venir, un desconcierto sobre el futuro. Esto es lo que sentía el nortino en vísperas del siglo XX, una incertidumbre que además fue acrecentada por la realidad imperante de la época: conflictos sociales, pobreza, desesperación que llevaba a una vida de excesos, todo esto en momentos en que la

⁵⁷ Figueroa (2010:55).

⁵⁸ Figueroa (2010:16).

⁵⁹ Quevedo (2007:13).

provincia de Tarapacá estaba superpoblada, pero la contingencia de resguardo público y espiritual no era la adecuada. En este sentido la piedad popular, el catolicismo del pueblo, el folklore religioso, se presentan de la siguiente manera:

“La religiosidad popular está siempre expuesta a un doble proceso: el de selección de las formas religiosas y la reinterpretación de ellas, agregando o cambiando el significado a las formas religiosas oficiales, de acuerdo a la manera cómo concibe el pueblo su relación con Dios y los seres que ocupan el centro de su vida religiosa. Esto no significa que su expresión religiosa deje de ser católica, por el contrario, esa forma de expresar la fe busca la mediación de los signos y símbolos del catolicismo, con quien la religiosidad popular comparte la doctrina y los dogmas y, a través de esos signos, funde ambas realidades religiosas, la institucionalizada y la que su propio sentido de lo sagrado le sugiere, para elaborar con ellos las vivencias religiosas que afloran desde los más íntimos sentimientos espirituales y dejan que lo emocional prevalezca por sobre lo racional.”⁶⁰

Pero en su momento la Iglesia Católica vio de esta forma a las manifestaciones marianas, como un elemento el cual se debía controlar, normalizar. Para llegar a superar esto la Iglesia debió primeramente salvar dos inconvenientes. En primer lugar conseguir un discurso claro ante la contingencia social imperante durante esa época. Este es un elemento importante de discusión, ya que en la situación deplorable en que vivían los trabajadores y el pueblo en general hacía que, al no tener una palabra de desasosiego clara, miraran hacia otras respuestas espirituales o materiales. A partir de la encíclica *Rerum Novarum* la Iglesia Católica recién comenzó a tener una posición clara sobre el tema social, por ello las festividades religioso-populares fueron vistas como una forma de acercamiento a la clase proletaria:

“tal demanda hizo que al interior de la jerarquía local junto con discutir los alcances de esta problemática, también afrontaran públicamente el cómo la iglesia debía vincularse activamente en la búsqueda de justicia social y mejores condiciones de vida para la clase trabajadora.”⁶¹

⁶⁰ Quevedo (2007:20).

⁶¹ Castro (2005: 72).

De hecho para atender esta necesidad la Iglesia actuó a través del seminario “*Las Cuestiones Sociales*”, una publicación donde se mostró la opinión de la Iglesia durante la década de 1920. En un primer momento solo se quedó en palabras y pensamientos respecto de la problemática social existente en la provincia de Tarapacá, esto debido a que la adecuación de la Iglesia a los problemas sociales no fue fácil, de hecho fue bastante precaria ya sea por escasez de personal adecuado, por falta de las condiciones necesarias en los pueblos y salitreras como también en los puertos, esto agravado aún más con la presencia de otros credos como el luteranismo, anarquismo y socialismo. Por lo que solo se hicieron partícipes con una acción pastoral mínima, de hecho por mucho tiempo la Iglesia se mantuvo como un simple expectante de los sucesos que acontecían, siendo aún más afectado con el proceso de chilenización que sufrió esta zona debido a la expulsión de gran cantidad de sacerdotes peruanos y bolivianos, lo que aminó aún más la institucionalidad religiosa.

Ante esta precariedad la Iglesia Católica buscó hacerse partícipe, intentó hacerse mucho más social y cercana a la comunidad recuperando el territorio perdido ante otras formas religiosas y pensantes mediante la consecución del “justo medio” entre las necesidades de los obreros y el accionar de los capitales. Por tanto podemos decir que la Iglesia en un principio no fue mucho el apoyo que brindó a la sociedad, puntualmente al mundo popular, y solo intervino como una voz clara y con actitud a mediados de la década del 20, entonces antes de esto ¿a qué se aferraron los tarapaqueños? Si no existía la figura de un pastor constante ¿dónde buscaron consuelo los más desvalidos? Esta respuesta la encontramos en un elemento importante a considerar: el sincretismo cultural que se dio de forma amalgamada a raíz de la convergencia de diferentes etnias y grupos sociales en el norte de nuestro país, conformando una fe paralela o alternativa a la fe católica: la “religiosidad popular”.

En segundo lugar revertir el escaso número de sacerdotes, ya que con el decreto de expulsión de sacerdotes extranjeros (peruanos y bolivianos) se vio reducido a un ínfima expresión, con lo cual la actividad pastoral se vio notablemente minada, además los recursos para realizar las misiones casi siempre escaseaban. Esto debía ser resuelto para poder contrarrestar la falta de espíritu de religión⁶².

Además las condiciones de prédica de los curas en esta zona no eran las mejores. Hubo, por ejemplo, reiteradas acusaciones hacia los funcionarios fiscales de anarquizar a la población así como de atacar a los curas:

“Las necesidades morales del vicariato de Tarapacá es un problema del país y conocidas por todos y el estado contrario a lo que muchos puedan creer, según este oficio, está realmente preocupado por el acontecer social en el norte del país, por ello se ha elaborado una legislación para poder regular las relaciones entre patronos y obreros. Un remedio a los males que aquejan a esta región es la religión como forma de regenerar.”⁶³

Era tal la escases de párrocos en los pueblos (pampinos y andinos) que en la circular a los señores curas de la vicaría apostólica de Tarapacá con fecha 17 de enero de 1901 el concilio plenario de América Latina recomienda que los laicos se hagan cooperadores de los sacerdotes para la enseñanza de la doctrina cristiana, sobre todo en aquellos poblados donde la dotación sacerdotales era escasa por no decir nula⁶⁴, tal como lo manifiesta Guillermo Cáster, obispo y vicario apostólico:

“En las parroquias rurales, el párroco tiene necesidad de recorrer constantemente los diversos pueblos de su parroquia para hacer eficaz su ministerio. Ilo que digo de los pueblos, se refiere también á las oficinas salitreras que se encuentran en varias parroquias del vicariato. La visita del párroco debe ser visita pastoral para apacentar las almas con los santos sacramentos y con la palabra divina y para que los fieles oigan la santa misa. Si los párrocos se limitan a ir a los pueblos ó las oficinas salitreras para administrar los sacramentos del bautismo y del matrimonio, y nada más, no cumplen con su deber pastoral, y podría decirse

⁶² Como lo dice en una de sus tantas cartas Eduardo Millas al señor Carter, Obispo y vicario apostólico de Tarapacá, donde plantea que solo hay interés por las fiestas no así por la fe. Carta 22 de junio 1900 Archivo del Obispado de Iquique.

⁶³ Archivo del Obispado de Iquique, 22 de junio de 1908, Circular número 577 del obispo Ruchter.

⁶⁴ Archivo del Obispado de Iquique, 17 de enero 1901, Circular número 77 al cura y vicario de Tarapacá

que mas bien son visitas de lucro y no para alimentar á los fieles con el pasto espiritual.”⁶⁵

La solución a estas problemáticas que afectaban la postura de la Iglesia Católica vino de la mano con una política estatal de asentamiento. En cuanto a su discurso sobre la cuestión social, mantuvo una respuesta políticamente correcta de no intervención directa a través de la postura del “justo medio”; debemos recordar que durante esta época aún hablamos de un Estado bicéfalo donde los intereses económicos rentistas prevalecen. Respecto a la escasez de sacerdotes, para tener una llegada masiva a la población nada mejor que paulatinamente ir ganando injerencias en las fiestas marianas empezando con su reconocimiento y progresivamente normándolas y así finalmente elevarlas como bastiones de lucha contra herejías socialistas y posteriormente de otros credos.

Luego de esto comienzan a aparecer autoridades eclesiásticas en las fiestas, las cuales pasaron a ser evangelizadas, se comenzaron a regular los bailes donde cada asociación necesitaba permiso de la Iglesia y cada grupo de baile debía tener al menos un asesor espiritual (sacerdote catequista). Obviamente los bailarines en un principio se resistieron a esta intromisión por parte de la Iglesia, sin embargo luego deciden aprovechar al máximo esta alianza. Es así como la Iglesia Católica toma el control de las fiestas marianas realizando misas en la celebración, aceptando funcionalmente las mandas y dinero para la construcción y refacción de las iglesias. El año 1910 se integró como parte del centenario de la independencia, es decir una reproducción de la chilenización, la festividad de La Tirana para evocar oficialmente a la Virgen del Carmen en su calidad de patrona del Ejército de Chile.⁶⁶

En síntesis, podemos decir que las creencias indígenas y populares supieron adaptarse al nuevo orden a través del sincretismo de ambas formas de fe, de esta manera

⁶⁵ Archivo del Obispado de Iquique, 7 de febrero de 1903, Circular 76 vicaría apostólica de Tarapacá a Guillermo Carter cura y vicario de Tarapacá.

⁶⁶ Castro, Luis. Monográfico “subalternos”. Clase sobre Nacionalidades en construcción. Universidad de Valparaíso. 04.09.2007.

podieron sobrevivir solapadamente. Ejemplo claro de esto fue la santería, y hay muchos más casos, donde nuestro país no fue la excepción. En el norte, tomando en cuenta los acontecimientos de principios del siglo XX, el hombre volcó toda su fe y esperanza en las fiestas de corte popular, la que además cumplían de manera tangencial con el socorro social ante la ausencia estatal, más aún cuando en Tarapacá en un primer momento la Iglesia no pudo auxiliar la “pobreza de espíritu” que aquejaba a los hombres y mujeres de la pampa, no por una falta de interés de estar presente en tal ebullición social, sino más bien debido a una falta de condiciones materiales: el número de clérigos no era suficiente, además sus visitas a las oficinas y pueblos salitreros no eran del todo apoyadas por los dueños, quienes muchas veces eran extranjeros protestantes con ideas liberales, por tanto no contaban ni siquiera con un recinto apropiado para brindar la palabra de Dios. Ante este escenario, el sincretismo cultural enmarcó una construcción social en el espacio salitrero, facultando expresiones religiosas autónomas por parte de los obreros⁶⁷. En este concierto el mundo popular tarapaqueño se aferró, mediante su propia religiosidad y fe, al marianismo.

2.3. Religiosidad popular: ¿Un reducto de barbarie?

Mientras Europa en el siglo XV paulatinamente cambiaba hacia una impronta renacentista despejando sus mentes de influjos religiosos, que por mucho tiempo atormentaron sus almas, los aborígenes amerindios recibían el influjo cultural de españoles con mentalidad tradicional que se habían enrolado en las huestes conquistadora, trayendo consigo el culto público a los santos, al Corpus Christi, la devoción a la Virgen, el carnaval y el miedo al diablo, donde la salvación del alma no se ve expresado por la esperanza e interioridad de los hombres, sino solo por su

⁶⁷ Castro (2004).

exterioridad a través de sus actos rituales. De esta forma mientras en Europa se dirigía hacia lo humanista y el advenimiento del protestantismo que no creía ni en imágenes ni en los disfraces de la feligresía, en América, en tanto, se reprodujo la pleitesía a las divinidades, entonces las misas en las plazas y las romerías como parte de las muestras públicas del culto católico formaron también parte de las campañas de evangelización, consecuentemente el Nuevo Mundo se llenó de velas e inciensos.

En tal sentido, los indígenas se vieron integrados en todos estos actos de piedad religiosa, teniendo que participar como cargueros de las imágenes de los santos, como músicos de letanías en los templos o como danzarines a Corpus Christi o a la Virgen obligados a dejar de lado sus ritos, su sentir y sus creencias; esta situación con el pasar del tiempo y con la voluntad de no caer en una esquizofrenia cultural se fue transformando hacia un empalme religioso logrando conjugar una multiplicidad de creencias tanto autóctonas como cristianas.

En los albores del siglo XX, ya en el mundo americano, comienza a gestarse un discurso en pro de la modernidad a través del desarrollo de las ideas científicas, tal cual ya lo habían hecho en Europa; las autoridades y la alta sociedad veían como modelo a alcanzar las grandes urbes. A partir de la revolución industrial, de la maquinización de las labores, especialmente las agrícolas, la consecuencia más notable fue la explosión demográfica que inherentemente conllevó a la urbanización. La sociedad en forma global modificó su forma de ser y de mostrarse. En este proceso de acomodados sociales aumenta enormemente los ideales de progreso y de alta cultura, donde no es de extrañar que costumbres francesas o inglesas llegaran a países de América Latina para formar parte del modo de ser de las élites criollas. Entonces se alza como estandarte de lucha el concepto de *civilidad*. Estas ideas dieron paso al binomio tradición–modernidad, dicotomía que acentuaba la reproducción de la polarización social que imperaba. Cabe

mencionar que las sociedades americanas poseían un orden extremadamente estratificado, ejemplo de ello son los latifundios cuya estructura económica no permitía la movilidad social, por ello cuando en nuestro país se comienzan a gestar los movimientos migratorios hacia el norte salitrero, los núcleos de actividad industrial comenzaron a representar polos de atracción para los peones, ya que simbolizaba el sueño de una vida más cómoda.

En esta visión de sociedad moderna había un elemento que no concordaba con el acontecer: el indígena (pero también el mundo popular mestizo que emerge a partir de la conquista) que muchas veces fue denigrado por escritores y políticos atribuyéndole toda clase de vicios, viéndolos además (en su expresión mestiza) como impuros y anticristianos, asignándoles la responsabilidad de ser la causa del subdesarrollo del continente, señalando además que sus prácticas religiosas eran meras muestras de paganismo, ignorancia y superstición, sin embargo a pesar de las dificultades supo adaptarse a los diferentes cambios que les sucedieron a partir de la llegada del hombre blanco.

En los albores del siglo XX aún seguían persistiendo sus costumbres ancestrales que se manifestaban principalmente en sus rituales religiosos, aunque de una manera solapada bajo las creencias cristianas, de igual manera se siguieron considerando paganos por sus ritos, siendo vistos como una piedra de tope en el proceso de desarrollo. La marginación del sujeto pampino (mestizo culturalmente y conectado con lo indígena) se debe a que representa un reducto de barbarie que no es a fin al nuevo discurso de modernidad. El punto acá no es que al pampino se le margine por presentar rasgos culturales mestizo-indígena, sino por lo que representa a través de las costumbres paganas: ritos donde la exageración y el barullo son los elementos indispensables,

elementos que no se condicen con nuevo orden que busca alcanzar la modernidad de las sociedades.

Debemos tener en cuenta que el pampino no poseía una plataforma necesaria para levantar su propio discurso, incapaces entonces de poseer un discurso propio solo pudieron ser representados por voceros en una suerte de ventriloquía social⁶⁸. Esto se puede explicar a través de una teoría que es bastante atingente, la subalterna:

“El termino subalterno se presenta así como múltiplemente articulado. Por un lado es un concepto que se usa como metáfora de una o varias negaciones, limite o tope de un conocimiento identificado como occidental, dominante y hegemónico, aquello de lo que la razón ilustrada no puede dar cuenta. Por otra parte, subalterno es una posición social que cobra cuerpo y carne en los oprimidos. Y por otra es aquélla condición que genera la colonialidad del poder a todos niveles y en todas las situaciones coloniales que estructuran el poder interestatal. Así, subalterno es aquel concepto que recorre el campo de los estudios subalternos en estas múltiples articulaciones y que se hace palpable en las discusiones internas del grupo así como en sus trabajos particulares.”⁶⁹

En este sentido, el mestizaje cultural comenzó a representar la negación y la anulación de toda esencia subalterna (en Tarapacá indígena, pampina, o ambas entremezcladas), pero al mismo tiempo fue la única forma de supervivencia de ésta a través del empalme de tradiciones. Durante el período republicano la figura del indígena desaparece como sujeto histórico y jurídico; ya hacia el siglo XIX se cambia por la figura del campesino. Los indígenas aymaras en Tarapacá asumen y representan esta condición al comenzar a contener paralelamente su pertenecía indígena a partir de su componente étnico y campesino y a la vez lo popular-pampino al situarse alrededor de una estructura socio-económica en calidad de obrero asalariado en tiempos de escasez y de campesino cuando sus cosechas se lo permitían. Este sujeto “mestizado”, denominado por Sergio González pampino⁷⁰, posee de esta manera un conjunto de elementos que le otorgan un sentido de identidad y alteridad a través de un proceso

⁶⁸ Muyolema (2001: 339).

⁶⁹ Rodríguez (2001: 8).

⁷⁰ Gonzalez (2002: 64).

dinámico de construcción de identidades y singularidades en un ambiente como es el desierto salitrero. El discurso por parte de las autoridades para con el pampino se refleja en las siguientes palabras:

“Proyectos intelectuales y sensibilidades políticas, sin duda, dispares, pero, paradójicamente, comparten y se tocan los supuestos de los que parten y sus objetivos políticos y culturales: el genérico “indios” debe ser sacrificado en nombre de la civilización, primero y luego, de la modernización -promesa del porvenir-; proceso y finalidad que encuentran en el mestizaje su viabilidad posible.”⁷¹

La élite criolla sin importar su posición política, dictaban el mismo discurso modernizador de avances y progresos con la mirada en Europa; discurso que sentenciaba al sujeto popular a tener que inmolar sus creencias en pos del crecimiento, a efecto de dejar de ser una piedra de tope. Sin embargo, este emblema de la modernidad no era tal cual al movimiento que siglos anteriores se había desarrollado en la vieja Europa con ideales de humanismo. Si bien es cierto existían ideales de desarrollo material, en cuanto a la mentalidad del sujeto de principios de siglo XX aún se encontraba arraigado un sentimiento religioso, devoción hacia la iglesia; es más, hasta el día de hoy la élites chilenas se caracterizan por su enorme apego a los mandamientos católicos, lo cual no solamente sucede en nuestro país, sino en toda Latinoamérica, por cuanto al hacer hincapié al binario modernización/barbarie no es apuntando a la religiosidad del indígena sino a la forma cultica de éste y todo lo que eso conlleva.

Por otra parte se presenta el binario de elite/subalterno que es necesario porque cada parte no se concibe o no se conoce si no es a partir del reconocimiento del otro. El reconocimiento del campesino-indígena de sí mismo como tal, está dado a partir de reconocimiento de ese otro, el sujeto dominante. En Chile el Estado a través de sus

⁷¹ Muyolema (2001: 332).

autoridades y la élite gobernante generó un proceso de dominación explícito, un ejemplo claro de ello fue que transformó la propiedad comunitaria en propiedad jurídica, lo cual se revirtió solo cuando el subalterno usó las herramientas de dominación en su beneficio, lo que se denomina contra-dominación. En este caso las comunidades indígenas tomaron las mismas leyes de propiedad e inscribieron sus tierras para poder seguir manteniéndolas. El indígena (que también es pampino) se empodera de los intersticios dejados por el mismo sujeto dominante. Ahora bien en cuanto al sentimiento religioso, los indígenas comenzaron a hacerse presente a través de los símbolos, pasando a ser una forma de reclamo solapado. Por ejemplo comenzaron a usar elementos de la religión católica para resguardar sus ceremoniales primigenios. De esta forma se presenta una participación asimétrica de las partes, en lo que se llama dinámica de la dominación y contra-respuesta. El análisis de esta dinámica siempre opera desde la perspectiva del más fuerte, porque deja registros (administrativos) de su proceder:

“Desde la recuperación de este otro lugar, que dice también de nuestra posición política e intelectual, realizamos una primera aproximación crítica al proceso de emergencia y constitución de Latinoamérica como un proyecto cultural de occidentalización, y su articulación ideológica con ciertas líneas del indigenismo y el mestizaje.”⁷²

Agregamos a esta relación la situación moral, el desgaste del ánimo en que se encontraban las localidades andinas de Tarapacá, que afectaba la ya precaria labor clerical que se hizo extremadamente difícil. En primera instancia por la poca cantidad de párrocos, además de lo alejado de los poblados, y en segunda instancia por la mala disposición que tenían la mayoría de los habitantes para con los curas que no eran de nacionalidad peruana, con los cuales se sentían “plenamente identificados”, y que

⁷² Muyolema (2001:330).

vieron como la llegada de los curas chilenos formó parte de un proceso de imposición cultural que no compartían⁷³.

El derrumbe de las comunidades situadas en las localidades andinas no fue consecuencia exclusiva de la nueva actividad económica, el rentismo salitrero, sino también por efecto de la estrategia política de chilenización, de transculturización e integración. Cuando dejaron de funcionar las estructuras sociales de la comunidad, el culto de la parroquia rural centrada en ella, perdió también sentido y validez, a la vez que escasearon los recursos personales y materiales necesarios para hacer funcionar el culto litúrgico tradicional. La parroquia perdía su infraestructura social y económica: cofradías y mayordomías, funcionarios del culto como cantores y sacristanes, personal de apoyo como fabriqueros y alféreces, las chacras de los santos y los ingresos para la celebración del culto festivo. En breve, el culto litúrgico popular, base de la pastoral tradicional, se comenzó a celebrar cada vez más dificultosa y deficientemente, y tuvo que acabarse inevitablemente. En vez del cura residente apareció el misionero itinerante, una vez o menos por año, con lo que se quitó continuidad al culto y consistencia a la pastoral.

Con el proceso de chilenización que se vivió en norte, tanto los territorios como la población local debieron ser integrados a la ideología y a los sentimientos patrióticos como parte de la Nación. De esta forma se comenzaron a ejercer poder dentro de los territorios, creando lealtades. El Estado, sus agentes, debieron preocuparse de formar ciudadanos chilenos a través de la escuela, la conscripción militar, la veneración de monumentos y la fe. Ahora bien en el plano religioso el clero chileno volvió a tratar la región andina de Tarapacá como “tierra de misiones” atendida desde el centro urbano católico” (Iquique) y con misioneros que modulaban su actitud de tolerancia con nuevos

⁷³ Figueroa (2009: 8).

impulsos de ortodoxia, esta vez no apoyados en la violencia física, sino en una violencia moral tanto o más destructiva. Por lo demás apoyaban su pastoral misionera con obras asistencialistas y, posteriormente, de desarrollo social⁷⁴.

En síntesis, podemos decir que el indígena- pampino era observado como sujeto dominado por sus pasiones, un reducto bárbarico que se contraponía a los nuevos ideales imperantes, por cuanto era necesario anularlo mediante la purificación del culto hacia los valores del catolicismo, muchas veces en desmedro de las representaciones populares. No obstante, el sujeto de raíces indígenas supo a través de las mismas instituciones controladoras tomar un espacio para proteger sus creencias y esencia, aunque por supuesto de una manera callada.

Las fiestas, siguiendo la lógica del dominador-subalterno se comenzaron a presentar como un elemento homogenizador a través del cual se podía armar y rearmar la forma de religión en pro de los fines nacionales, donde por un lado esta clase hegemónica que, si bien es cierto observa las festividades religiosas como reductos paganos, entiende que estas pueden ser utilizadas en pro de sus fines como el asentar el poder estatal mediante discursos moralizadores de la catolización del ritual, y por otra los subalternos sienten estas festividades como resistencia, pero más allá de representar una resistencia cultural firme se observa como una posibilidad de continuidad, tal vez como una jugada hábil.

⁷⁴ Van Kessel (1989: 28).

CAPÍTULO III

FIESTAS RELIGIOSAS E INSTITUCIONALIDAD CIVIL

Este capítulo tiene como principal objetivo describir las fiestas religiosas durante el período 1880-1920 en el norte salitrero y andino como eje articulador entre los distintos actores sociales gestores de la época. Específicamente se pretende realizar una descripción del acontecer político-social en los albores del siglo XX y cómo fueron percibidas las festividades populares en este marco.

Si bien es cierto que entre las postrimerías del siglo XIX y los albores del siglo XX las autoridades observaban a las fiestas religiosas populares como un elemento obstructor de la modernidad por su carácter idolátrico-pagano, una demostración de barbarie al contener raíces indígenas o algo pintoresco propio de la tradición de gente lejana a los patrones civilizadores, a raíz de exigua presencia de agentes católicos en los pueblos del interior andino y pampino tuvieron que aceptarlas y buscar controlarlas más que desaparecerlas. Así, durante la década de 1920 estas fiestas y ritos comenzaron a tomarse bajo el alero de Iglesia, pasando a ser “normalizadas” para, de esta manera, tener un mayor acercamiento al pueblo, en una especie de reconquista de las almas. Mismo proceso llevó a cabo el Estado, quien a través de las autoridades locales utilizó todos los elementos posibles para comenzar a desarrollar el espíritu nacional chileno, creando lealtades, donde los ritos, las figuras religiosas y la adoración a la imagen de la Virgen del Carmen fueron utilizados a modo de identificación con el sentimiento nacional.

3.1. Período de reorganización el norte de Chile (1880-1920)

El norte de nuestro país siempre ha constituido una región de gran importancia histórica, no solamente desde el punto de vista económico, sino aún más en el sentido cultural. La zona norte se fue configurando a partir de una tradición sin fronteras donde coexistían diversos grupos y en donde el ideal de nación (como se conoce hoy⁷⁵) no caló hondo sino hasta la Guerra del Pacífico, cuya principal consecuencia fue la división político-territorial de la región. Sin embargo este último hecho pudo fragmentar la cultura pampina y andina⁷⁶, característica principal que absorbe la esencia del norte de nuestro país.

Para poder comenzar nuestro análisis es necesario poder mencionar algunas características de la zona y época en cuestión. En primer lugar un punto importante a considerar, dentro de los rasgos de la zona norte, es el elemento “frontera”, tal como lo mencionábamos anteriormente. Este elemento se puede observar con una doble funcionalidad, en tanto límite político y a la vez como variable de análisis regional. En este último sentido es imposible entender la historia del norte de nuestro país sin la historia del sur de Perú, el oeste de Bolivia y noroeste de Argentina, y no solamente desde el punto de vista de las relaciones diplomáticas y/o comerciales que generaron y generan, sino que además, y mucho más importante para los grupos sociales que allí se

⁷⁵ Referencia de nación de Norberto Bobbio: “Un grupo de hombres unidos por un vínculo natural (...) y en razón de este vínculo, constituye la base para la organización del poder político en la forma del Estado Nacional”.

⁷⁶ En el primer capítulo de este trabajo ya se realizaron las primeras alusiones a este concepto sin definirlo concretamente, ahora daremos las primeras directrices del concepto, ya que en las siguientes páginas se aborda directamente. A finales del siglo XIX en Latinoamérica se experimentó un gran cambio en la estructura socio-económica imperante producto del desarrollo capitalista que trajo consigo la apertura a los mercados internacionales, uno de los aspectos más notables de este cambio fue el número de inmigrantes que comenzaron a participar en la diversificación económica y en la transformación de la estructura social. Por otra parte el espacio no se aprehende como una frontera dura, ni siquiera como una frontera cultural, sino más bien como un territorio abierto en el cual confluían distintos individuos de nacionalidades diversas, etnias, grupos sociales con fuertes tradiciones, y en última instancia el desierto otorga esa aura de misticismo propicio para un desarrollo religioso-cultural peculiar, por esto es que un elemento a considerar es la adaptación social al lugar en un territorio de arraigo y desarraigo. Por tanto el concepto de pampino conlleva tres elementos intrínsecos: multiculturalidad- territorio abierto-desierto, lo que da como resultado un ethos único.

desenvuelven, el cuadro psicosocial de esta zona no se comprende sin la interrelación de los diversos grupos que confluyen y convergen, pudiendo decir que hombres y mujeres son habitantes transfronterizos:

“En Chile, y especialmente en el norte grande, la *frontera abstracta* ha estado estrechamente vinculada con el concepto de soberanía. Ha sido este concepto el que nos ha señalado los límites posibles de nuestra representación como chilenos y ciudadanos. En el Norte Grande de Chile, la región fronteriza por antonomasia por su vecindad con tres países (Bolivia, Perú y Argentina), sus habitantes han materializado su identidad nacional con prácticas sociales en su relación con “el otro”, dentro “del territorio de la cotidianidad.”⁷⁷

Por tanto, podemos decir que el habitante nortino no entiende la idea de frontera como es percibido por el Estado, es decir como un elemento de limitación geográfica, de hecho ni siquiera se posee una idea de frontera, ya que lo que aquí surge es un cuadro multicultural de ir y venir, incluso de asentamientos sin diferenciaciones. En este sentido es importante también mencionar otra característica presente en la región, muy de la mano del aspecto anterior, que podemos identificar como su “bidimensionalidad”. Por una parte esta zona presenta una marginalidad debido a su carácter periférico respecto del centro de poder del Estado chileno y, a la vez, un carácter fronterizo, aunque no como un elemento limitante, sino más bien como un factor que lo articula y lo vincula a través de sus diferentes pasajes e hitos.

Además de estas características regionales mencionadas, existen dos hechos temporales importantes a la hora de describir el norte chileno: la “cuestión social” y el proceso de chilenización. En efecto estas situaciones cambiaron drásticamente a principios del siglo XX la estructura social, política, económica y cultural de estos territorios incorporados.

Como ya lo hemos mencionado anteriormente, los sujetos de nuestro estudio son el andino y el pampino, donde el primero se confunde con el segundo; sujetos cuya

⁷⁷ González (2009:29).

principal característica es la hipóstasis que llevan a cabo con el desierto, es decir, donde el hombre y la mujer se apropian del paisaje y lo modifican a tal nivel que logran construir su propio espacio socio-cultural reflejando su identidad multicultural, por tanto no es de extrañar que la zona norte sea una maraña de relaciones interpersonales e interculturales, es más, el gran movimiento poblacional ocurrido en los albores del siglo XX y antes en busca de una mejor oportunidad laboral, posibilitó la configuración total de este grupo socio-cultural bastante peculiar, sujetos que, en su condición compartida de pampinos, se encuentran situados en torno a una estructura socio-económica: la industria salitrera.

Cabe hacer mención que con sujeto popular me refiero a una noción más amplia a la de obrero-salitrero, puntualmente aquella en donde se abarca la idea de ser pampino: indígena, campesino, obrero, bandolero, mujer; es decir, todo aquel ser que envuelve componentes pluriétnicos y plurinacionales que confluyen en la identidad pampina. En general, elementos que dan cuenta de identidad y alteridad haciendo reconocer las singularidades. Misma razón por la cual se convierte en un momento dado en una caldo de cultivo para los conflictos, especialmente entre obrero y capitalista, debido a las carentes condiciones de vida, cuya consecuencia fue la crítica hacia la postura del Estado y la Iglesia Católica por sentirse abandonados.

El movimiento migratorio, sustento de la conformación del sujeto popular pampino, fue de magnitudes, atrayendo un gran porcentaje de la población tanto del centro y sur del país (sobre todo de origen peonal), así como de los poblados de los países vecinos (muchos de ellos indígenas) en busca nuevas fuentes laborales, en este sentido:

“el enganche de trabajadores significó el aumento de población en la provincia de Tarapacá en su mayoría hombres de mediana edad solteros en busca de la anhelada fortuna. La población de Tarapacá fue progresivamente aumentando

durante el siglo XIX; en sus comienzos la población no superaba las diez mil personas. Hacia 1862 aumentó a 19.220 habitantes, mientras que para 1895 la población alcanzaba más de 82 mil personas.”⁷⁸

Es así como a finales del siglo XIX en Chile se comienza a desarrollar el proceso conocido como la “cuestión social”, la que trajo consigo complejos fenómenos de orden social producto de la tensión capital-trabajo, sobre todo -como ya hemos mencionado- en las condiciones materiales de existencia de los trabajadores, las que simplemente eran paupérrimas. Básicamente las masas estaban perdiendo la fe:

“Las preocupaciones de orden material se han adueñado de las masas. Salir de la pobreza, a veces de la miseria, ha sido su interés predominante. Las preocupaciones espirituales han ido poco a poco relegándose a segundo término”.⁷⁹

El hombre ante su cruda realidad perdía la fe, la esperanza en la misa dominical, la que muchas veces no llegaba, ya fuese porque el cura no podía acudir o porque en las salitreras o pueblos andinos no había un espacio adecuado. Tarapacá pasaba a ser una región superpoblada, donde la contingencia de resguardo público y espiritual no era suficiente. Algunos, o la gran mayoría, optaban por el juego y el alcohol como manera de escapar de los problemas mundanos. Por esto no es de extrañar que el hombre en esta situación buscara una palabra de aliento y un apoyo concreto en otra mirada, ya sea en ideales políticos extranjeros, luteranismos, pentecostalismos o, lo que nos convoca en este escrito, festividades populares que los marianismos y carnavales llevaban al hombre a una concreta cercanía a la divinidad, una forma de superar los problemas materiales a través de la fe. De este modo, los sujetos populares pampinos fueron encontrando en las festividades la forma de enfrentar la dura realidad a partir de la sanación del alma.

⁷⁸ Pinto (1991: 29).

⁷⁹ Hurtado (2005: 17).

En cuanto al proceso de la política estatal de chilenización de estos territorios⁸⁰, la principal consecuencia, por lo menos la que para nuestros fines prima, fue que ya en la década del '20 la cantidad de sacerdotes, especialmente en los pueblos interiores, se vio notablemente disminuida⁸¹. La mayoría de los sacerdotes del norte de nuestro país eran de “nacionalidad” peruana, ya que los territorios eclesiales de Tacna, Arica y Tarapacá seguían dependiendo de la Diócesis de Arequipa. En 1909 comienza a circular la idea de expulsar a sacerdotes peruanos y en su lugar designar curas chilenos, quienes en número no eran suficientes. La escases de párrocos provocó que la acción pastoral se viera restringida a su ínfimo número en la zona; situación que se agravó aún más debido a la alta densidad demográfica alcanzada por Tarapacá debido a la industria salitrera.

De esta forma, una festividad religiosa “en numerosas localidades puede incluso ser la única oportunidad en que un sacerdote concurra a dar misa, bautizar a los recién nacidos y conducir un responso por los fallecidos en el último año”⁸². Si ya de por sí era complicado atender espiritualmente a los pueblos del interior debido a la poca amabilidad que presenta la geografía de este territorio, esta nueva disposición provocó un enorme vacío de sacerdotes, y no debido a la falta de voluntad de ofrecer plegaria a los campesinos y obreros salitreros, sino debido a la escases de medios para poder llegar a los lejanos lugares. De hecho durante el cambio de centuria el obispo Guillermo Carter se refiere a esta situación de la siguiente forma:

“...la inmensa mayoría de los habitantes de Tarapacá son peruanos i hay tal vez mas bolivianos que chilenos, i Tarapacá no pertenece todavía a la provincia eclesiástica de Chile.”⁸³

⁸⁰ Chilenización se refiere al proceso que vivieron los territorios anexados a Chile y la población local respecto a ser integrados a la ideología y a los sentimientos patrióticos como parte de la Nación.

⁸¹ Se dice notablemente disminuida, ya que la cantidad de sacerdotes de esta zona siempre fue baja, principalmente por la poca voluntad de ir a estos territorios lejanos y deplorables; pero para alrededor de 1920 esta situación se agudizó.

⁸² Kirbus (1997:7).

⁸³ Archivo Obispado de Iquique, Iquique enero 26 de 1897, vicario de Tarapacá Guillermo Carter al obispo y vicario apostólico.

Obviamente estas palabras son a raíz de los acontecimientos bélicos de 1879 y de sus consecuencias geopolíticas que, por supuesto, alteraron de inmediato el orden social, sobre todo en esta zona donde era difícil controlar el movimiento poblacional acostumbrado a un espacio abierto en el cual confluían distintas nacionalidades, representando por lo mismo un lugar de convergencia de diversos grupos sociales con diferentes costumbres.

Para el pampino (como para los andinos), alejado, casi recluso en un lugar de difícil acceso, este abandono por parte del Estado y la espiritualidad acrecienta su conciencia supraterrrenal, condición que se acentúa en periodos turbulentos como lo fueron las primeras décadas del siglo XX. El miedo inconsciente sobre lo que ha de venir, desconcierto sobre el futuro. Este hombre buscó una respuesta en el más allá ante la realidad imperante de la época: conflictos sociales y pobreza. Pero en la desesperación, no solamente se rendía ante una romería o elevaba una oración ante la virgen, también -y las más de las veces- lo llevaban a una vida de excesos (el alcoholismo por ejemplo) como una suerte de antídoto ante la miseria real:

“¡Qué horriblemente mal vive nuestro pueblo! No se puede hablar de la casa obrera en las ciudades, sino de la pieza en la que vive toda la familia, y a veces, varias familias, con esa escasa luz, sin medios higiénicos, amontonados en una cama, en la cual duermen hasta siete personas. ¿Qué agrado puede tener una vida en esas condiciones?”⁸⁴

A modo de conclusión del presente apartado, podemos decir que el hombre pampino de principio del siglo XX corresponde a un sujeto muy complejo, esto porque debemos tomar en cuenta para su comprensión diversos elementos comenzando por el territorio mismo que corresponde a un espacio de arraigo y desarraigo debido a sus propias características de frontera bidimensional, es decir es un espacio limitante pero

⁸⁴ Hurtado (2005: 44).

vinculante con los vecinos fronterizos, pero al mismo tiempo por su lejanía respecto al núcleo del Estado chileno, lo que lo aísla de la influencia de este mismo.

A esto debemos agregar que a partir de la extracción salitrera se comienza a desarrollar un corpus social pluriétnico que solo encontró pauperización de sus fuerzas y abandono. Ante esta realidad precaria y sin conocimientos el hombre quedó a la deriva de su propia voluntad analfabeta entregándose por completo a los vicios mundanos. Los índices de alcoholismo y de suicidios eran altísimos, una respuesta básica ante la realidad imperante.

Es por esto que ante el abandono de las autoridades y de Dios (representado por la Iglesia Católica) la manera de superar el desconsuelo de su entorno se encontró a través de los ritos y fiestas populares que durante mucho tiempo fueron mal vistas por ser consideradas burdas y bárbaras por la tradición católica traída por el hombre blanco, ideal al que aspiraban las incipientes sociedades americanas.

3.2. Proceso de chilenización en el territorio norte de nuestro país

Durante la época de post-guerra en el norte de Chile comenzó a desarrollarse una explotación minera a escala industrial y, como hemos mencionado anteriormente, la sociedad chilena asimiló rápidamente las influencias ejercidas de agentes de cambios capitalistas y tecnológicos que implantaron en este escenario las virtudes de la revolución industrial. Debemos tener presente que durante esta época en el norte de nuestro país la administración estatal no estaba del todo asentada, aún existía recónditos pueblos interiores en que la única autoridad que conocían eran los párrocos peruanos o bolivianos que en un sacrificio tremendo llegaban hasta esos lugares para entregar la palabra.

Luego de 1879 y una vez que la economía salitrera comenzó a prosperar, el Estado chileno se vio en la obligación de asentarse en estas tierras dando paso al proceso conocido como chilenización. Si bien es cierto las autoridades desplegaron todo su aparato burocrático para asentarse en estos territorios, ordenando y poniendo en práctica las leyes, alzando los emblemas patrios, celebrando los grandes hitos de la nación, reorganizando las efemérides, etc., respecto de los derechos y la participación del pueblo no fue equitativo, sino más bien el discurso fue coercitivo:

“los grupos oligárquicos al construir y materializar el espíritu de la nación chilena (y sus implicancias políticas), invisibilizaron a grupos subordinados, negando en la práctica cotidiana su inclusión como parte de la membresía nacional, y en ocasiones, articulando medidas represivas cuando éstos alteraran el orden público establecido por el Estado. En otros términos, el discurso coercitivo de la elite, como es de suponer, no generó formatos de diálogo simétrico con los subordinados; por el contrario, negó la existencia de otros segmentos sociales, los cuales se distanciaban de los proyectos políticos que en el nuevo territorio conquistado tras la guerra debían imponerse desde el Estado Nación.”⁸⁵

En este proceso de asentamiento se puede apreciar la voluntad de chilenizar, de establecer las instituciones y organizaciones del Estado en la zona en cuestión, pero no así la disponibilidad al diálogo de participación de las masas: el pobre es pobre por cuanto carece de derechos.

El momento de inflexión fue el surgimiento de las Ligas Patrióticas, grupos que correspondían a parte de la población civil chilena de naturaleza nacionalista, con un discurso xenófobo que tenían por finalidad no sólo hacer desaparecer los rasgos peruanos de los territorios de Tacna, Arica y Tarapacá, sino que además de una política de hostilidad hacia los movimientos obreros reivindicatorios. Básicamente esos grupos correspondían a organizaciones paramilitares, actuando habitualmente como grupos de choque, hostigando mediante el matonaje y acciones criminales a residentes extranjeros,

⁸⁵ Díaz (2012: 2).

organizaciones sindicales y grupos de trabajadores en huelga; de hecho obligaron a la huida de un gran porcentaje de la población. A tal nivel fue la persecución que incluso se prohibió la circulación de moneda peruana:

“...fueron puestos á disposición del señor juez del crimen [...] Federico González por circular un billete peruano del tipo de veinte pesos...”⁸⁶

Dentro de este proceso de asentamiento de la administración chilena, hubo grandes cambios que alteraron drásticamente la cotidianidad en Tacna, Arica y Tarapacá, por ejemplo las autoridades fueron removidas en su totalidad, las calles comenzaron a ser renombradas y se cambiaron las efemérides locales. Otro elemento de perturbación fue la creciente discriminación hacia la población de origen peruano, esta situación fue notoria sobre todo en las obras públicas desarrolladas por el Estado que perjudicaron al oasis de Pica y los valles cercanos de Quisma y Matilla, ya que sus aguas fueron expropiadas para abastecer a Iquique.

El diario La Unión de Valparaíso en 1902 señalaba que:

"Una generación se ha sustituido a otra en la Alsacia y Lorena y, a pesar de esto y a pesar del talento y discreción de los políticos alemanes todavía el sentimiento francés anima a esas provincias. Y nosotros creemos que con unas cuantas casas y edificios, con la presencia de una Corte, con la presencia de algunos periodistas y de algunas autoridades chilenas podemos chilenizar a Tacna y Arica, donde el sentimiento peruano se mantiene en tensión continua y es hoy mucho más vivo y ardoroso que antes [...] Parece que ya hay tiempo de sobra para desengañarnos, para conocer que en todas estas tentativas de chilenización, lo único que se chileniza es el dinero del Fisco, y hasta se le peruaniza, puesto que los gastos se convierten en mejoras de ciudades que al fin, pueden pasar al poder del Perú, sin beneficio alguno para nosotros."⁸⁷

Definitivamente un Estado puede tomar posesión de un territorio, instalar autoridades y reorganizarlo de forma inmediata, pero el dominar las mentalidades es un proceso que difícilmente se puede realizar mediante la violencia. Con el proceso de

⁸⁶ Intendencia de Tarapacá, volumen 504, Notas de la Policía, Iquique 31/3/1903, sin fol.

⁸⁷ En: Mujica (2007: sin compaginación).

chilenización la gente común no asemeja al cambio, para ellos no existe un Estado chileno, peruano o boliviano, simplemente existe su comunidad, sus referencias son identitarias, aludiendo con éste término a su génesis de lugar de nacimiento, no un Estado con el cual sentirse representado. De hecho hasta el día de hoy en el norte de nuestro país se puede observar una maraña multiétnica de distintos colores, es más, en los pueblos interiores es como si el tiempo no pasara.

Si bien es cierto hoy existe una “conciencia” de pertenencia, a principios del siglo XX lo que primaba era el “sentimiento” de pertenencia, en este sentido el Estado chileno procuró generar lealtades en el marco de las creencias y comportamiento social, además de la sacralización de sus símbolos (escudos, banderas, himnos) y los actos patrióticos. Por ejemplo, en un sentido nacionalista Iquique es un lugar especial dentro del imaginario de la Nación, puesto ahí dio la vida Prat, ícono del nacionalismo chileno y por lo tanto digno de toda “alabanza y gloria” como representante del espíritu patriótico chileno. Los Estados, a partir de ciertos elementos inculcan en su población sentimientos identitarios nacionales, utilizando diversos mecanismos simbólicos que comprenderían la lengua, las tradiciones, la cultura y todo lo que pueda considerarse como símbolo patrio, además de ocupar los propios aparatos ideológicos como son la escuela, los medios de comunicación y, por qué no decirlo para esta época, la iglesia. Esto permite generar un proceso de identificación de los individuos con el Estado-Nación mediante la incorporación de categorías sociales estandarizadas que crean la definición propia del grupo con respecto a otros. Bueno todo esto se da en el discurso, pero en la práctica el sentimiento de pertenencia del sujeto popular de raíces indígenas o mestizas era para con la comunidad no para con el Estado. La virgen del Carmen como ya hemos mencionado pasó a ser patrona de Chile y generalísima del ejército, este énfasis nacionalista de post guerra, ordenado desde Santiago, no solo mermó la

población de devotos fugados o erradicados, sino que fundamentalmente dañó el alma de aquellos que, a pesar de que sus hijos debían ser chilenos y que la tierra bien amada es aquella que pare, tenían que venerar a su Carmela rodeada de banderas chilenas y soldados⁸⁸.

El proceso de dominación territorial se caracterizó por una especie de "xenofobia patriota" y "chilenización de almas" donde las festividades religiosas fueron utilizadas como estandarte de limpieza étnica. La "china" del Carmen comienza a salir junto al único baile "chileno" que inicialmente venía desde el norte chico con la conducción de los primeros capellanes chilenos.

El ideal de evangelización nacional habría sido asumido con gran interés por los Vicarios Apostólicos asentados en Tarapacá desde 1886, centrando su atención en la zona costera y salitrera, dejando para un segundo momento la zona altoandina, donde no se observó una acción decidida temprana ni del Estado ni de la Iglesia chilena. Esta situación habría sido modificada después de 1930, con la instauración de una red de escuelas y retenes de carabineros en los pueblos rurales con el fin de reforzar el *ethos* nacional⁸⁹. Incluso los medios de comunicación habrían servido para acusar alcoholismo, vandalismo corromper el significado peruano y boliviano. De hecho la rivalidad entre peruanos y chilenos (generando violencia, la que puede ser de características sociopolíticas, culturales o identitarias) desatada con posterioridad a la ocupación chilena a comienzos de la década 1880 fue transformándose paulatinamente en el clima social reinante, un ambiente cargado de beligerancia y hostilidad hacia el otro (peruano, indígena, pampino, etc.)⁹⁰.

⁸⁸ Núñez (2004).

⁸⁹ Figueroa (2009:3).

⁹⁰ Díaz (2004).

Los intentos por alcanzar una salida diplomática al conflicto se frustraron una y otra vez, y la planificación y realización de un plebiscito se fue esfumando con el paso de los años debido a que nunca hubo un total acuerdo para fijar una fecha para tal sufragio. En particular, el Estado chileno tempranamente había implementado una rígida administración, estableciendo una red política caracterizada por la instauración de una intendencia, gobernaciones, subdelegaciones rurales y urbanas, inspectorías, juzgados y jueces de distritos. Instaurando un régimen soberano determinado por el “orden público”, teóricamente permitiría que los ciudadanos podrían convivir en una sociedad que respetaba todas las normas establecidas sin tragedias y a la vez ejercer un control total de la zona y generar conciencia entre la población de un espíritu de nacionalismo chileno, de preocupación y protección por parte del Estado, por lo cual la población votaría a favor de Chile en el comentado plebiscito. Para esto se realizaron una gran cantidad de adelantos, como construcción de edificios públicos, plazas, caminos, escuelas, etc. Además, se trajo población chilena principalmente de la zona central del país y se dio curso a un sistema “chilenizador” a través de la administración pública, la escuela y el reclutamiento militar. A esto se le suma la tarea por parte de la Iglesia y la religión. Durante todo este periodo, Chile orientó su accionar a establecer un nueva estructura social y política básicamente desde la perspectiva del “orden público” a la medida del “nuevo” Estado gobernante mediante la exaltación de sus símbolos patrios, la aplicación de su ordenamiento jurídico, la instauración de su aparataje burocrático y militar, de sus escuelas, curas párrocos o empleados civiles, bajo la lógica de integrar a “todos” mediante cualquier método a la “comunidad imaginada”, parafraseando con Anderson y, en definitiva, mediante la aplicación de políticas consecuentes a sus intereses geopolíticos, incluso con un marcado sesgo xenofóbico⁹¹.

⁹¹ Díaz (2004).

Es cierto que entre 1880 a 1910 podemos distinguir diferentes etapas de ocupación chilena del espacio mediante una imposición institucional a través de diferentes actores sociales: Ligas patrióticas, escuelas y por supuesto la fe. A través de la Iglesia Católica tomaron las festividades populares, estas algarabías que reunían centenares de personas, como una herramienta para inculcar valores patrios. Otra etapa es la organización del espacio a través de las autoridades locales y finalmente la consolidación del proyecto de chilenización gracias al despliegue de todo el aparato de disciplinamiento e inculcación de ideales mediante las fuerzas militares y paramilitares, como la formación a través de la educación y la labor evangelizadora que, a pesar de haber sido precaria en un momento, supo mantener su constancia en el tiempo debido a su capacidad de adaptación a las nuevas necesidades del hombre pampino y andino, acomodarse y tomar las ideas concretas de la religiosidad popular, las mismas fiestas y celebraciones para sostener su obra.

3.3. Fiestas populares y disturbios sociales

Las fiestas religiosas, en especial las fiestas populares, de principios de siglo XX reunían una gran cantidad de personas de diferentes lugares de los puertos, la pampa y pueblos andinos, todas ellas a su vez de diversos orígenes tales como campesinos, indígenas, peones, hombres, autoridades, migrantes extranjeros residentes en la región, bolivianos, etc. Estas reuniones se convirtieron en un verdadero caleidoscopio social, un lugar donde convergían una malgama de actores sociales llamados por la fe.

Durante las festividades populares se realizaban diferentes actividades para con el espíritu:

“en esa pausa que imprime lo festivo a la vida humana el hombre queda libre de las tribulaciones de procurarse el sustento diario, por lo tanto se perfila como una actividad llena de sentido no legitimada por la utilidad.”⁹²

A los ojos de quienes se veían a sí mismos como civilizados, estas festividades no eran más que actos inútiles y perniciosos que objetivamente carecían de significado; esto se explica claramente a través del binomio civilización/barbarie. Sin embargo, en el fondo, a pesar de esta diferenciación, ambos grupos humanos poseían sus propios rituales de sanación del alma, estando la diferencia en la forma, donde generalmente los llamados barbaros adornaban sus celebraciones con el barullo característico. De hecho la fiesta religiosa se debe observar más allá de una mera oportunidad de embriaguez y pelotera, debemos reconocer que poseen un sentido de ofrenda, de sacrificio, con una característica de superabundancia en un contexto de indigencia material, pero de riqueza existencial.

Las celebraciones de carácter popular en toda época y lugar del mundo reúnen dos elementos característicos: misa y mesa. Es decir, además de acoger la santidad del momento, se despliega todo un aparato comercial. Esto lo podemos apreciar en Santiago de Compostela, La Virgen de Lo Vásquez y por supuesto en las festividades del norte de nuestro país como La Tirana, donde se arman tiendas para vender recuerdos, lugares para comer, beber y jugar, donde no es de extrañar que se produzcan conflictos tales como riñas por embriaguez o apuestas a pesar de que tales acciones eran (y son) bastante penadas:

“...fueron puestos a disposición del señor juez del crimen:
Ricardo Meneses, Juan B. Herrera, Ricardo Gallardo, Domingo Gutiérrez,
Emiliano Marina y Ernesto Lecaros por sorprenderlos en juegos de azar en casa
del primero de los nombrados.
José Toledo Guerrero por encontrarse en estado de ebriedad y acometer con la
policía...”⁹³

⁹² Kirbus (1997:11).

⁹³ Intendencia de Tarapacá, volumen 504, Notas de la Policía, 11/9/1903, sin fol.

El número de cantinas en la zona de Iquique a comienzos del siglo XX no era menor, lo cual fue un gran problema para las autoridades de la época, sobre todo en lo que respecta al orden de la comunidad.

Nomina de cantinas existentes en Iquique a la fecha de 11 enero 1907⁹⁴

CANTINAS DE 1° CLASE	13
CANTINAS DE 2° CLASE	3
CANTINAS DE 3° CLASE	263
TOTAL	279

Los lugares para beber y comer aumentaban notoriamente en momentos de festividades, ya que en los alrededores de las iglesias se levantaban numerosas ramadas para atender a los sedientos peregrinos.

Los problemas de bebida y juego eran algo normal en el diario quehacer de los nortinos, lo que se puede constatar con la siguiente carta enviada por Alejandro Sariego, jefe del cuerpo de policía de Iquique al Intendente de Tarapacá:

“Hai o existen en este puerto un gran número de billares, cafées pequeñas cigarrerías o cantinas que son frecuentemente el centro de reunión de vagos i mal entretenidos donde arrastran a menudo, sobre todo los días sábados i domingos, la jente obrera y trabajadora i muchas veces a padre de familia o comerciantes en tránsito que, inducidos al juego dejan ahí el fruto de una semana de trabajo que les importa el pan de su familia e hijos a las economías de mucho tiempo. La policía ha tratado de perseguir siempre estos focos de corrupción, pero no siempre ha visto coronados sus esfuerzos, pues los dueños de los establecimientos mencionados tienen siempre una gran vigilancia para no ser sorprendidos en infraganti delito burlando con la mayor facilidad el castigo prescrito por nuestras leyes penales, disculpándose que no se jugaba juego de envite si no de entretenición o mero pasatiempo. Esto ha sucedido mui a menudo, haciendo, como se ha dicho infructuosa la vigilancia de la policía.

⁹⁴ Intendencia de Tarapacá, volumen 440, Notas de la Policía, 11/1/1907, sin fol.

De la única manera como se cortaría este mal creo sería en absoluto todo juego de naipes en las casas ya mencionadas de cualquiera naturaleza que se fuere, penando con una fuerte multa al dueño del establecimiento i a los jugadores que se sorprendan.

Lo que tengo el honor de poner en conocimiento de us para que si lo cree de su aprobación se tome alguna medida tendente a subsanar el mal que sucintamente dejo espuesto.

Dios guarde a ud.

Alejandro Sarriego

Al jefe político de Tarapacá.”⁹⁵

Por cuanto no se puede asociar los disturbios sociales solo a los encuentros religiosos, no obstante reconocer que durante las festividades se generaba un gran desorden marcando una constante de la realidad social del Norte Grande salitrero.

En primer lugar debemos tener en cuenta que los lugares de peregrinaciones o fiestas religiosas generalmente se encontraban en pueblos alejados, donde las fechas de celebración eran unas de las pocas oportunidades para poder empujar su incipiente economía y olvidar colectivamente las penurias. Como se mencionó anteriormente, las fiestas religiosas corresponden a un ámbito donde convergen una malgama de actores sociales por la fe, a esto se debe agregar el factor festivo en donde existe una especie de rentabilización si se quiere de ellas a través de las diferentes actividades económicas que se desarrollan durante la celebración.

Si bien es cierto existe un real sentimiento religioso, de la misma forma el comercio que se establece durante las fiestas entrega los ingresos necesarios para los lugareños, pero también entrega los insumos necesarios para el peregrino. En la época a que nos abocamos, las fiestas religiosas se convertían en un excelente lugar de intercambio comercial y cultural; pero además con la gran cantidad de gente que rebasaba los pueblos existía un desborde imposible de frenar, por ejemplo el número de multas (por ebriedad, peleas callejeras, hurtos, entre otros) aumentaba

⁹⁵ Intendencia de Tarapacá, volumen 51, Notas de la Policía, Iquique 29/3/1883, sin fol.

considerablemente durante los días siguientes a la fiesta religiosa de La Tirana, por ello generalmente en estas fechas se mandaban destacamentos de policía adicionales para mantener el orden público.

Pero no solamente durante las fiestas religiosas se registraban disturbios, también en esta época era normal las convulsiones sociales:

“... los graves i continuos desórdenes que ocurren en el caserío de Cocina i la circunstancia de no existir en esa localidad ningun soldado de policía i de encontrarse también ese punto a gran distancia de esta población, me obliga recabar de Ud. la autorización correspondiente para hacer cerrar a la brevedad posible las fondas i chincheles que son foco de corrupción y casas donde se cometen alevosos asesinatos i otros crímenes que mantienen en constante alarma a los vecinos pacíficos de aquel caserío...”⁹⁶

El delito, entonces, corresponde a toda acción y omisión penada por ley, y que por consiguiente altera el orden público imperante; por lo mismo no solamente dice relación con generar un clima de violencia física, sino que es cualquier alteración sancionada por la ley de un Estado, incluso hasta transgresiones sociales como el consumir alcohol, la pendencia o el abigeato, que en los territorios de Tarapacá, Tacna y Arica fueron penalizados aplicando todo el peso de la ley al amparo de la mirada civilizadora. Por ello no es raro que en aquellos años la distinción de nacionalidades se destacara a la hora de informar y censar los delitos, de esta manera el que se informaran más delincuentes peruanos y/o bolivianos que chilenos se debió una mera medida xenofóbica por parte de las autoridades de la época empoderadas del binarismo civilización/barbarie en referencia al otro en el marco de una dinámica chilinizadora.

De hecho en la cita anterior existe un punto importante a tratar, el número de fuerzas policiales para el resguardo de la orden y la ley. En mayo 27 de 1891, según revista de guardias disponibles, el desglose fue el siguiente:

1 comandante

⁹⁶ Intendencia de Tarapacá, volumen 56, Subdelegación de La Noria, 19/7/1883, sin fol.

1 sargento mayor

1 ayudante 3°

1 ayudante de compañía

4 ayudante de 2°

1 ayudante de 3°

2 sarjentos

5 cabos

92 guardianes

De los cuales la fuerza finalmente disponible era de 99 agentes en servicio⁹⁷

Con el proceso de chilenización comenzó la represión a las expresiones patrióticas peruanas, así como también a las expresiones de religión popular prohibiendo fiestas patronales, bailes, peregrinaciones, incluso el santuario de Las Peñas fue clausurado. También toda expresión aymara fue reprimida, todo lo que recordaba al indio fue considerado incompatible con la chilenidad.

Las festividades y ritos fueron vistos como focos de corrupción de la moral, de hecho los habitantes fueron considerados verdaderos animales tanto en los puertos como en las oficinas salitreras y los pueblos andinos. Los lugares de diversión (cantinas, burdeles, etc.), durante las festividades incrementaban enormemente sus ingresos, esto principalmente debido a que durante los momentos de peregrinación en los pueblos se establecían una gran cantidad de puestos informales de venta, así como los lugareños o los negocios ya establecidos buscaban la forma de sacar algún beneficio del gran número de visitantes, ya que la mayoría de las veces se sobrepasaba la capacidad de los pueblos, por cuanto no es de extrañar que el número de delitos aumentaran en fechas festivas. A continuación presentaremos una tabla con algunas cifras de detenidos por delito de ebriedad:

⁹⁷ Intendencia de Tarapacá, volumen 215, Notas de la Policía, sin fol.

Cuadro comparativo que manifiesta el número de ebrios que han ingresado al cuartel en el departamento de Iquique, en los meses de enero a mayo inclusive de 1901 y 1902⁹⁸

MESES	AÑO 1901		AÑO 1902	
	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES
ENERO	474	55	378	45
FEBRERO	576	61	368	23
MARZO	612	51	433	43
ABRIL	531	56	536	45
MAYO	437	50	568	57
DIFERENCIA	“	“	347	69
TOTAL	2.630	273	2.630	273

Muchas veces las personas detenidas por ebriedad eran reincidentes o durante un día la cantidad de detenidos era abismante:

“Señor intendente:

Doi cuenta a VI de las novedades de policía ocurridos en la población durante las últimas 24 horas.

Fueron dispuestas á disposición del señor juez del crimen:

Juan Toro Rivera,

Vicente Rivera Hurtado,

Santos Aguilar Lamair,

Miguel Basan Vildosa,

Felipe Ayala Rodríguez,

Manuel Antonio Rojas Rojas,

Manuel Riva Soto,

Manuel Rodríguez Pavez,

Juan Muñoz López,

Victorino Toro Rojas por infracción del artículo 131 de la ley de alcoholes el último es reincidente por 2º vez...”⁹⁹

Ahora bien, las fiestas religiosas en sí mismas por parte de las autoridades eran degradadas a un simple descanso, porque si bien es cierto el peregrino no tenía ningún inconveniente para asistir a estas celebraciones a beber y divertirse, sí manifestaba excusas cada domingo para ir a misa:

“No puedo ir a misa

Porque estoy cojo

Me voy a la taberna

⁹⁸ Intendencia de Tarapacá, volumen 439, Iquique 16/6/1902, sin fol.

⁹⁹ Intendencia de Tarapacá, Volumen 503, Notas de la Policía, 2/1/1903, sin fol.

Poquito a poco.”¹⁰⁰

En la antigüedad no había una nítida diferenciación entre religión y vida en general, esto solo se dio a partir de la Ilustración con su intento de separar la doctrina religiosa y estatal; por cuanto no es de extrañar que las autoridades chilenas entre fines del siglo XIX y comienzos del XX mostraran gran interés en el acontecer religioso, no solo por el hecho de la concurrencia, sino además porque eran vistas como un foco de desórdenes, peleas, barullo y actitudes paganas.

En la lucha por mantener sus creencias, el sujeto popular tarapaqueño (pampino, indígena, pobre, mestizo, etc.) tomó sus mitos y creencias y de manera eficaz los conjugó con el teatro religioso presente en los montajes de los "autos sacramentales" que representaban escenas alegóricas de los dogmas católicos como el Corpus, toda esta acción en pro de poder mantener sus creencias. Si bien es cierto la Iglesia utilizó dispositivos ideológicos e impuso la doctrina en la conversión de los indígenas, estos con el uso de los dramas acerca de los pecados capitales, los ángeles, demonios y los bailes religiosos manejaron con destreza la porfía emancipadora, entonces disimuladamente saludaban su tradición. En el contexto del norte de Chile, esto se hace evidente si tomamos en cuenta que desde inicios del siglo XX, hasta hoy, la prensa por un lado aplaudía estas manifestaciones por ser un grandioso espectáculo folklórico y, por otro, las despreciaba por ser una manifestación de religiosidad semi pagana y de primitivismo cultural. En un tono de alusión a la ignorancia en oposición al progreso, finalmente se les acusaba (a los pampinos, a los indígenas) de abandonar sus deberes por asistir a las fiestas, es decir de ser pobres e irresponsables¹⁰¹.

¹⁰⁰ Salinas (2006: 90).

¹⁰¹ Van Kessel (1992)

En este sentido las fiestas, en especial la de La Tirana, poseían una ambivalencia notable: ser a la vez un mecanismo capaz de reunir bajo su seno a todos quienes confiaban sus promesas en ella, no solo lugareños y peregrinos sino que además las fuerzas armadas, como también ser útil a ambos lados del conflicto (chilenos y peruanos, ricos y pobres, civilizados y bárbaros) el que “triunfara” la virgen del Carmen. Las fiestas religiosas fueron, de este modo, los únicos eventos capaces de mostrar integradamente el mosaico étnico junto a la elite, como para no olvidar el mundo dependiente entre desposeídos y poseedores, en una extraña armonía idealista¹⁰².

Los sujetos populares terminaron aceptando y haciendo suyo el evangelio a su manera y con sus propias costumbres, disponiendo de sus mejores ropas para salir a las calles a festejar y encomendarse en un variopinto universo social de obreros, indios, chilenos, no chilenos, etc.¹⁰³

En otro sentido es también un relieve de la resistencia popular pampina-indígena, el sostén moral e ideológico de la palabra urbana mestiza. Otro caso es el de La Virgen de las Peñas que representa la expresión de haber aceptado el nuevo orden cristiano: el dios ha vencido por eso tenemos que obedecerle, pero a pesar de ello de igual manera mantiene su carácter *pachamámico*¹⁰⁴, con esto volvemos a lo que hemos mencionado antes: el carácter mestizo es una manera de defensa de la identidad étnico-cultural a través de la capacidad asimiladora.

Durante el siglo XIX gran parte de la identidad se basó en la dicotomía civilización/barbarie, esta última vista como un aspecto de la moralidad decadente. En Bolivia, por ejemplo, podemos observar movimientos sociales, tanto indígenas como

¹⁰² Núñez (2004).

¹⁰³ Núñez (2004).

¹⁰⁴ El concepto pachamámico es relativo a pachamama que en aymara se refiere a pacha= tierra y mama= madre por lo tanto es *madre tierra* que corresponde al principio fundamental en la cosmovisión de los pueblos andinos.

obreros, generadoras de fuertes confrontaciones políticas y sociales contra los explotadores. Los movimientos indígenas, desde 1900 hasta 1947, ocasionaron una serie de acciones violentas en los diferentes puntos del país con connotaciones políticas, raciales y sociales, donde las fuerzas armadas eran la principal forma de civilizar¹⁰⁵. En el caso del norte chileno, si bien es cierto se usó y en algunas veces se abusó de la fuerza, la Iglesia fue la primera forma de civilizar a través de una violencia simbólica:

“El color de la piel, el cabello y los rasgos somáticos son elementos que conducen hacia la división de los grupos humanos contrapuestos racialmente, generando prácticas discriminatorias. En este contexto, la discriminación racial genera divisiones divergentes: unos se sienten superiores sobre otros, considerándolos como subalternos o racialmente inferiores. Frente a esta situación, la descolonización implica superar los elementos coloniales que niegan las formas organizativas sociales originarias y el respeto a la diferencia. Se necesita de acciones políticas para descolonizar las mentalidades coloniales que todavía generan tendencias de superioridad e inferioridad étnico-culturales.”¹⁰⁶

En síntesis, podemos decir que las autoridades políticas chilenas a través de la Iglesia Católica institucionalizaron las fiestas populares, desplegando todo su aparato burocrático para asentarse en estos territorios, y ordenando y poniendo en práctica las leyes. Es más, hubo grandes cambios que alteraron drásticamente la cotidianidad en Tacna, Arica y Tarapacá. Como ya lo hemos mencionado, las autoridades fueron removidas en su totalidad, cambiadas por autoridades netamente chilenas, las calles comenzaron a ser renombradas y se cambiaron las efemérides locales, todo esto en pro de borrar todo vestigio “extranjero” (es decir peruano) de la zona; esto solamente potenció la creciente discriminación hacia la población de origen peruano, incluso con un marcado sesgo xenofóbico.

Las festividades, entonces, fueron utilizadas tanto por la Iglesia como por el Estado como una herramienta al servicio de sus fines, pero además se convirtieron en un

¹⁰⁵ Choque (2000:3).

¹⁰⁶ Choque (2000:5).

espacio de convergencia y resistencia. En efecto, el barullo propio de la algarabía que allí se veía fue una característica esencial de las fiestas y carnavales, donde no era de extrañar que afloraran los conflictos ya fuesen peleas por deudas de juego, por borracheras o disputas amorosas, eventos que la mayoría de las veces la autoridad no se encontraba en condiciones de controlar en su totalidad debido a su falta de recursos materiales.

CONCLUSIONES

La idea de religión, o más bien el elemento religión, se ha encontrado presente durante toda nuestra historia. Si bien es cierto unas veces más complejas que otra, el sentimiento, y lo que es más importante la voluntad de creer en los elementos, en un dios o en un otro, se ha convertido en la mejor herramienta para que el hombre en una manera simple logre comprender y aceptar su existencia. La religión como una esperanza, se adecua a la sociedad y se perpetúa en ella, incluso funcionando como una norma dentro de la misma comunidad. Es más, la religión desde la organización tribal ha mantenido un lazo sólido con la autoridad, sobre todo en sociedades conservadoras de sus estructuras básicas, en donde corresponde a la institución procurar el bienestar del alma.

En el caso del norte de nuestro país, que representa el espacio de nuestro estudio, los ritos pre-hispánicos (andinos en realidad) han logrado sobrevivir al mantener continuidad mediante la adaptación religiosa, donde el mestizaje fue la única manera de salvación, así como también la mimetización de ella a través de lo conocido como religiosidad popular. El empalme de las creencias indígenas con los dogmas católicos fue la única forma de proteger sus creencias. Por ejemplo en el área andina los indígenas percibieron en el diablo una figura ambivalente en cuanto a su poder. Podía generar maldad o hacer el bien, lo que permitió no sólo temerle a su asedio como acontecía en Europa, sino que incluso fue posible para los indígenas dialogar con el demonio como lo hacían con sus *wakas*, ídolos o antepasados. En estos términos, es necesario mencionar que el desierto otorga esa aura de misticismo propicio para un desarrollo religioso-cultural peculiar, por esto es que un elemento a considerar es la adaptación social al lugar en un territorio de arraigo y desarraigo.

A los tempranos evangelizadores les correspondió introducir la cultura y la mentalidad europeas entre los vencidos, como verdaderos agentes de cambio. Fue una labor no exenta de aproximación antropológica, a objeto de conocer el pensamiento andino y desde allí conducir el avance de la cristiandad. Después de todo, los españoles venían de un país donde se bailaba ante los santos protectores y también se mezclaban la fe y la feria, y los actos de dar y recibir a través de las mandas eran significativos en sus vidas cotidianas¹⁰⁷. Desde la perspectiva de análisis de proceso de continuidades que cambian y de cambios que continúan, se puede decir que el fenómeno de los santuarios se ha transformado en la misma medida en que la sociedad ha modificado su ethos.

La tradición andina de Tarapacá logró formar un nuevo sincretismo, con una raíz más afectiva y mitológica a diferencia de la teología dogmática promovida por la Iglesia Católica. Es más, durante el siglo XX, ante la realidad imperante de conflictos sociales y cambios de reorganización del territorio (es decir manifestaciones propias de la chilenización). 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.¹⁰⁸ En este escenario no tardaron en aparecer otras formas de religiosidad popular, los pentecostales, que básicamente buscaban un nicho en el mismo gentío en busca de esperanza que otorgaba la celebración a la Virgen como una escapatoria a la severa doctrina de la Iglesia; no obstante, conviven en la provincia católicos, masones, anarquistas, socialistas y el pueblo en general que porta lo que

¹⁰⁷ Núñez (2004).

¹⁰⁸ Guerreó (2002:39)

algunos llaman “catolicismo popular” y otros religiosidad rural con fuertes componentes campesinos.¹⁰⁹

De hecho la fiesta de La Tirana se convirtió en el gran símbolo de la articulación de la diversidad pluriétnica y plurinacional, a tal punto que la fecha de su celebración se llevaba a cabo entre peruanos, bolivianos y chilenos, quienes celebraban de acuerdo a los días nacionales de cada uno de los participantes más numerosos. Como dice Pablo García:

“[la] Fiesta a comienzos del siglo XX, ya estaba en condiciones de ser definida como: una compleja red de relaciones, mestiza y popular, con diferente orden y grados de interés, entre los que destacan el económico, el fiscal y el religioso, finalmente establecidos y centrados...”¹¹⁰

Al convertirse en un polo de atracción laboral a partir de fines del siglo XIX, en el norte de nuestro país la población presentó un crecimiento exponencial y descontrolado, provocando el colapso de las estructuras urbanas; así comenzaron a proliferar los conventillos, el hacinamiento de numerosas familias pobres y enfermedades infecciosas. La diferencia de esta nueva realidad fue simplemente su condición: del paternalismo al trato impersonal con el patrón. Ya no existió esa condición de protegido, ahora eran taxativamente proletariado. Es este nuevo sujeto el que comienza a formar parte de un cosmos social que configura el carácter del hombre nortino. En este escenario, por una parte la Iglesia no tuvo en un principio clara respuesta ante la cuestión social, además sus recursos materiales para la evangelización y entrega de fe fue casi nulo, por otro lado no hubo un claro actuar del Estado, fue sino hasta 1911 con las Ligas Patrióticas y el despliegue de todo el aparato de chilenización que se asentó de manera masiva en el norte. Es más, en ese minuto mediante el accionar de la Iglesia utilizaron las festividades populares como elemento de identificación con el sentimiento nacional

¹⁰⁹ Guerrero (2002:40)

¹¹⁰ García (2009: 23).

chileno. En este sentido ocurrieron dos dinámicas: por un lado la clase hegemónica que si bien es cierto observaba las festividades religiosas como reductos paganos, entendió rápidamente que podían ser utilizadas en pro de sus fines; por otro el asentar el poder estatal mediante discursos moralizadores a partir de la catolización del ritual. Hay que mencionar el hecho de que a principios del siglo XX, la concurrencia a La Tirana no tenía la masividad que tiene hoy. Sin embargo, ha cambiado también su carácter. Antes era más combativa, tenía un fuerte sentido místico, los bailes defendían su autonomía con respecto al clero. Hoy aparece más folklorizada¹¹¹.

El hombre ante la carencia material y el abandono del padre simplemente cede a todo, se entrega por completo al azar del destino, por eso no es de extrañar los altos índices de alcoholismo, prostitución, suicidio y demás vicios en el norte tarapaqueño. Pero oh sorpresa, no está del todo abandonado, tiene su voluntad de creer situada en la religiosidad popular y sus manifestaciones masivas e indisciplinadas, por no decir resistentes.

En este sentido el Estado comienza una destrucción, más bien una dominación abierta de la cultura popular pampina (la misma que tuvo una parte importante de raíz indígena) en pro del proceso civilizatorio, proceso que no fue fácil de asimilar por parte de los sectores populares pampinos e indígenas, quienes si bien es cierto trataron de adaptarse a las diferentes condiciones impuesta por el hombre blanco (léase chileno), el ocultar y de alguna manera alejarse de sus creencias férreas (modernización y civilización) no fue fácil.

Finalmente todo lo que hemos descrito hasta ahora conforma la identidad cultural popular tarapaqueña de comienzos del siglo XX (la mestiza pampina-andina),

¹¹¹ Guerrero (2002)

que implica diferentes elementos como: la lengua, la religiosidad, esto expresado en la música y la danza, en la ritualidad. Sin embargo, cuando esta identidad se basa para su reconocimiento en la diferencia racial y cultural, implica que la forma de organización social lleva a la discriminación racial, el pueblo dominante se siente superior sobre otros, considerándolos como subalternos. Ahora bien, revertir esta situación de colonización mental y volver a las raíces indígenas ancestrales, rescatando las lenguas originaria, los ritos culticos, previas a la llegada del español, no sería justo porque se quiera o no gracias a la colonización somos lo que somos hoy, independiente sea bueno o malo, es parte de nuestra identidad, es parte de nuestro proceso de maduración como sociedad. En este marco, la chilenización debe entender como una complejidad de múltiples niveles y posibilidades agenciales, incluyendo la de los propios sujetos subalternos.

Los individuos crecen y se desarrollan en una sociedad donde no existe un sistema de valores únicos. No existe una realidad única para todos. No existe una realidad idéntica¹¹².

¹¹² Guerrero (2002)

BIBLIOGRAFÍA

- Ahumada, Jorge (1976): *En vez de la miseria*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Bianchi, Enrique (2009): “El Tesoro escondido de aparecida: La espiritualidad popular”. *Revista de la Facultad de Teología*, N°100, pp.557-576. Argentina: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Castro, Luis (2005): “La cuestión social y la visión de la iglesia católica de Tarapacá a través del seminario ‘Las Cuestiones Sociales’”. *Revista de Ciencias Sociales*, N°15, pp. 66-89. Iquique-Chile: Universidad de Arturo Prat.
- Cucchetti, Humberto (2001): “Estructuralismo y religión: Lévi- Strauss y el análisis de la vida religiosa”. *Revista de Ciencias Sociales*, N°11, pp.158-170. Iquique-Chile: Universidad Arturo Prat.
- Chellew, Moyra (2009): “Altare en el desierto: Administración estatal y fiestas religiosas andinas y pampinas en la provincia de Tarapacá. 1893-1910”. Tesis de Licenciatura en Historia, Licenciatura en Educación y de Profesor de Enseñanza Media en Historia y Ciencias Sociales. Viña del Mar: Universidad de Valparaíso.
- Delfor, Hector (1993): “Religión, ética y estética”. En: José Gómez (ed.), *Religión*, pp.195-209. Madrid: Edición Trotta.
- Delgado, Manuel (1993): “La religiosidad popular. En torno a un falso problema”. *Gazeta de Antropología*, N°10. Granada-España: Universidad de Granada.
- Díaz, Alberto (2004): “Orden, patria y delincuencia en el desierto chileno. Un estudio cuantitativo sobre la Intendencia de Tacna (1883-1926)”. *Revista de Historia de América*, N°134. Lima: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Díaz, Alberto (2011): “En la pampa los diablos andan sueltos. Demonios danzantes de la fiesta del santuario de La Tirana”. *Revista Musical Chilena*, N°216, pp.58-97. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Fernández, Darraz, Enrique (2003): *Estado y Sociedad en Chile, 1891- 1931*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Figuroa, Carolina: “Las contradicciones del culto en la parroquia de Tarapacá (1880-1897)”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Vol.2, N°13. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile. Consulta 11 de octubre de 2012: <http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historiasocial/article/view/103>
- García, Pablo (2009): “Fiesta de la tirana en el contexto del centenario de 1910: mito y consolidación temprana de su origen y prestigio”. *Revista de Ciencias Sociales*, N°23, pp.24-57. Iquique-Chile: Universidad Arturo Prat.

González, José (2008): “La emigración boliviana en la precordillera de la región de Antofagasta 1910- 1930. Redes sociales y estudios de caso”. *Revista de Ciencias Sociales*, N°21, pp.61-85. Iquique-Chile: Universidad Arturo Prat.

Gonzalez, Sergio (2002): *Hombres y Mujeres de la Pampa: Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*. Santiago de Chile: Ediciones Lom.

González, Sergio (2009): “El Norte Grande de Chile y sus dos Triple-Fronteras: Andina (Perú, Bolivia y Chile) y Circumpuneña (Bolivia, Argentina y Chile)”. *Cuadernos Interculturales*, N°13, pp.27-42. Valparaíso-Chile: Universidad de Valparaíso.

Guerrero, Bernardo (1993): “Religiosidad popular y estrategia de subsistencia: El caso del norte grande de Chile”. *Revista de Ciencias Sociales*, N°2. Iquique-Chile: Universidad Arturo Prat.

Guerrero, Bernardo (1999) “Religiones populares e identidad cultural en el norte grande de Chile”. *Revista de Ciencias Sociales*, N°9, pp.53-65. Iquique-Chile: Universidad Arturo Prat.

Guerrero, Bernardo (2002) “Panorama y conflictos religiosos en el Iquique de principios de siglo XX”. *Revista de Ciencias Sociales*, N° 20/21, pp. 37- 54. Iquique-Chile: Universidad Arturo Prat.

Hurtado, Alberto (2005): “¿Es Chile un país católico?”. *Especial Revista Ercilla*, N° 3.275. Santiago de Chile.

Muyolema, Armando (2001): “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”. En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos*, pp.327-366. Atlanta: Ediciones Rodopi.

Núñez, Lautaro (2004): *La Tirana del Tamarugal*. Antofagasta: Ediciones Universidad Católica del Norte.

Parker, Cristián (1996): *Otra lógica en la América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Universidad de Texas: Fondo de Cultura Económica.

Pinto, Julio (1991): “Trabajos y rebeldías en la pampa salitrera”. En: Vv.aa Autores, *Arriba quemando el sol. Estudios de historia social chilena*. Santiago: Editorial LOM

Quevedo, María Isabel (2007) “La religiosidad popular” En: Quevedo, María Isabel, *Y las manos entretrejen avemarías...: el rosario cantado y otros saberes de puchaurán, Chiloé*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Rodríguez López, Sergio (2009): “Análisis de la esencia del cristianismo de Feuerbach como paso previo para resumir las tesis básicas que han configurado la crítica al cristianismo”. *Revista Digital para Profesionales de la Enseñanza*, N°3, julio. Andalucía- España: Federación de Enseñanza de CC.OO. de Andalucía.

Salinas, Maximiliano (2004): “Religión popular y cultura popular en América Latina en el siglo XX”. En: Eduardo Cavieres (ed.), *Los proyectos de las realidades: América Latina en el siglo XX*, pp.87-110. Valparaíso-Chile: Ediciones Pontificia universidad Católica de Valparaíso.

Urrutia, Jorge, (1968): *Danzas rituales en las festividades de San Pedro de Atacama*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Van Kessel, Juan (1992): “La prensa y los mitos frente a los santuarios marianos”. *Revista de Ciencias Sociales*, N°1, pp.37-53. Iquique-Chile: Universidad Arturo Prat.

Van Kessel, Juan (1989): *La Iglesia Católica entre los Aymaras*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.

Vásquez, Erie (1990): *Más allá del río (Santuario de la Virgen del Rosario de Las Peñas de Livilcar)*. Santiago de Chile: Pía Sociedad de San Pablo.

Vázquez, Isidoro et al. (1989): “El norte grande III jornadas territoriales”. *Terra Nostra*, N°14. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile-Instituto de Investigaciones del Patrimonio Territorial de Chile.

Weisz, Gabriel (1986): “El hombre disfrazado: mimetismo”. En: Weisz, Gabriel, *El juego viviente: indagación sobre las partes ocultas del objeto lúdico*, pp.21-43. México D.F.: Siglo XXI editores.

Diccionarios

Bobbio, Norberto et al. (2005): *Diccionario de política*. México: Siglo XXI editores.

Ferrater Mora, José (1994): *Diccionario de filosofía*, tomo IV. Barcelona-España: Editorial Ariel S.A.

Material digital

Ansaldi, Waldo: “Frívola y Casquivana, mano de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina”. Consulta 26 de febrero de 2011: <http://www.books.cl>

Bustos, Juan: “Religión (Ideario) Carlos Marx- Federico Engels”. Consulta 6 de marzo de 2010: <http://www.eiaeph.com>

Evans-Pritchard, E.: “Las teorías de la religión primitiva”. Consulta 20 de enero de 2011: <http://www.galeon.com/sinvoz/religionprimitiva.doc>

Mujica, Herbert (2007): “Tacna Ciudad Heroica: ¡luchó por la Patria!”. Consulta 30 de septiembre de 2012: <http://www.voltairenet.org>

Arias, Ana Isabel: “Fiestas religiosas”. Consulta 27 de marzo de 2011:
<http://dialnet.unirioja.es>

Clases

Castro, Luis. Monográfico “subalternos”. Clase sobre Nacionalidades en construcción.
Universidad de Valparaíso. 04.09.2007