

## RELIGIÓN Y PATRIA: BAILES CHILENOS EN LA FIESTA DE AYQUINA<sup>1</sup>

*Religion and Homeland: Chilean dances in the Ayquina Festival*

*Bernardo Guerrero Jiménez\**

### Resumen

Se analizan las relaciones entre religión y nacionalismo en el marco de las conmemoraciones del Bicentenario de la República de Chile. Para ello observamos la fiesta de Ayquina, al interior de Calama. Prestamos atención a uno de los bailes, en este caso el Marinero que junto al baile Huaso simbolizan al nacionalismo.

Recalamos el doble elemento simbólico de este tipo de baile. Por un lado, representan la idea de una chilenidad, en este caso militar, y, por otro, siguen la lógica andina de los santuarios del Norte Grande, en la que el bailar y cantar a la Virgen es lo fundamental.

Palabras clave: Religión, Nacionalismo, Bailes Religiosos.

### Abstract

The relationships between nationalism and religion are analyzed in the context of Chilean republic's bicentennial commemoration. To that purpose, the Ayquina festivity (near Calama) is observed. Attention is focused on el Marinero (the Sailor), a dancing expression which, together with the Huaso, symbolizes nationalism.

The double symbolic element is stressed in this type of dance. On the one hand, it represents the idea of being a Chilean in the military forces and, on the other hand, it depicts the Andean logic of the Northern sanctuaries where dancing and singing and paying tribute to the virgin are fundamental.

Key words: Religion, Nationalism, Religious Dances.

### PRESENTACIÓN

Los santuarios del Norte Grande de Chile, La Tirana, San Lorenzo, Ayquina y Las Peñas, con ocasión de la fiesta del Bicentenario de la Nación, adquirieron una fuerte tonalidad tricolor. El blanco, azul y rojo dominaron el paisaje. La noche del 7 para el 8 de septiembre de 2010, en el saludo del alba, las luces del pueblo se apagaron y se encendieron velas con esos colores. El mismo tricolor acompañó a la Virgen en procesión. Las guimaldas del pueblo eran del mismo tono. Era, a todas luces, una fiesta nacional.

<sup>1</sup> Trabajo escrito en el marco del Proyecto "Bailes Religiosos, Iglesia Católica y Estado: La fiesta de La Tirana en el Bicentenario". Proyecto Fondecyt N° 1100807.

La Patria y sus emblemas, junto a la Virgen congregaban a un pueblo vestido para el cumpleaños de la señora de Guadalupe de Ayquina. Todo ello en el marco de la fiesta del Bicentenario de Chile. Una gran bandera chilena ornamentaba el altar a las afueras de la iglesia. La alianza entre la Virgen y la Nación era evidente. Los colores patrios entrecruzaban la cruz de Jesús crucificado. Este pueblo tiene dos celebraciones importantes. Una el 8 de septiembre y la otra el 12 de diciembre, ambas a la misma virgen (Aguirre, 104).

El pueblo de Ayquina-Turí, o Aiquina,<sup>2</sup> está ubicado a 70 kilómetros al este de Calama. Se abriga en la quebrada del río Salado. Está a 2.980 metros sobre el nivel del mar. Sus habitantes, alrededor de 150, se dedican a la producción de maíz y hortalizas, siguiendo el patrón andino de andenerías. Poseen además ganadería que pasta en los altos de las quebradas. Los aleros del río contienen pictografías rupestres y sitios arqueológicos de interés (Van Kessel, 1975:5). Destaca entre sus líderes indígenas Tomás Paniri, líder del movimiento indígena de la región de Atacama, que apoyó la revolución de Túpac Amaru (Hidalgo y Arévalo, 1987:91). Sus casas están construidas en piedra, barro y paja brava.

En 1968, Enrique Lafourcade escribió un artículo que *El Mercurio* publica en la edición del domingo. Se llama “Kitch teológico”.<sup>3</sup> Se refería el escritor nacido en Santiago a la fiesta de Ayquina, que cada año se realiza en esa localidad ubicada al interior de Calama.

El contexto de la época señalaba la pretensión de una opinión ilustrada y moderna, en este caso de Lafourcade, que dictaminaba qué era lo correcto de lo incorrecto, lo bello de lo grotesco, lo culto de lo popular. No sabemos si el autor de *Palomita Blanca* estuvo en Ayquina, pero lo cierto es que conecta sus opiniones con las ideas de los modernistas tanto de izquierda como de derecha que se aglutinaban en torno a la frase de Marx: “la religión es el opio del pueblo”.<sup>4</sup> Conceptos como “paganismo”, “barbarie” cruzan gran parte de una argumentación basada en el desprecio a lo popular. Pero el concepto que más fuerza posee es aquel que sirve para caracterizar a esta fiesta como de indios y de bolivianos. La palabra pagano y paganismo es de uso habitual en este tipo de discurso.

Este trabajo, basado en observaciones y entrevistas realizadas en la fiesta del año 2010, pretende contextualizar esas ideas y plantear una hipótesis que hemos venido desarrollando en otros trabajos (Guerrero, 2009 y 2011). Esta se puede plantear del modo que sigue. Los bailes religiosos han desarrollado frente a los ataques de la opinión pública ilustrada, una estrategia doble de legitimidad. Una de

---

<sup>2</sup> Uno de los significados de la palabra ayquina o aiquina, es maíz.

<sup>3</sup> El Mercurio de Santiago. 30 de noviembre de 1984.

<sup>4</sup> La frase dice: “La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo” y aparece en el libro *Contribución a la Crítica de la Filosofía de Derecho de Hegel* (Marx, 1974).

ellas es enfrentar los ataques reafirmando su identidad andina. Esto se nota en el caso del aumento de bailes de clara influencia andino-boliviana, como es el caso de los bailes tinkus, sambos, diabladas, etc. Y por otro lado, la existencia de bailes que toman de los elementos de la chilenidad su fuente de legitimidad. Es el caso del baile Huaso y del baile Marinero. Este último es el que observamos en la pasada fiesta. Es importante notar aquí el doble elemento simbólico en su puesta en escena. Por un lado, enfatizan la idea de una chilenidad, en este caso militar y, por otro, siguen la lógica andina de los santuarios del norte grande: bailar y cantar a la Virgen. En otras palabras, el discurso trata de evidenciar lo siguiente: a la Virgen se le puede bailar también desde el centro mismo de la chilenidad definida por la élite ilustrada y dominante desde Santiago. Esta misma lectura se puede realizar del baile Huaso. Se visten con los atuendos del Chile Central, pero le bailan a la Virgen en la lógica andina de la devoción.

#### LA GEOGRAFÍA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL NORTE GRANDE DE CHILE

Ayquina en Calama, Las Peñas en Arica, La Tirana y San Lorenzo en Iquique constituyen los centros de religiosidad popular del Norte Grande de Chile. Todos ellos tienen en común la veneración a la Virgen: la Guadalupe, Nuestra Señora de Las Peñas, La Virgen del Carmen y San Lorenzo. Peregrinaje, cantos y bailes que se arraigan en una vieja tradición andina (Van Kessel, 1988).

Se entiende que la imagen de la Virgen no es más que la síntesis entre dos tradiciones religiosas, la andina y la católica. La pachamama, símbolo de la fertilidad y la fecundidad, representa la continuidad de la vida. En estas fiestas es posible encontrar elementos de una visión del mundo precristiana y premoderna. Así, por ejemplo, una lectura de los cantos religiosos revela la permanencia de elementos ya señalados. El mito del eterno retorno; el largo camino y el difícil acceso indican la existencia de una mentalidad que concibe el tiempo y el espacio de un modo distinto al occidental (Guerrero, 1975). Algo similar sucede en las mudanzas, en la que es posible hallar dos filas, una de hombres y otra de mujeres, que se complementan entre sí. Al decir de Van Kessel, existe una fuerte relación entre las estructuras sociales de los Andes y las mudanzas de los bailes (Van Kessel, 1981).

La más conocida de estas fiestas, y la más masiva, es sin duda la de La Tirana. Un indicador es el número de bailes que acuden. En Ayquina, este año, contabilizamos cerca de 45, en La Tirana son 250. Pero como ya señalamos, hay una estructura básica que se repite en las cuatro fiestas ya indicadas. Uno de esos elementos es el componente poblacional que sustenta estas festividades. Se trata de una población urbana, popular y mestiza que se desplaza desde las ciudades hacia el campo. “Esta fiesta es de los calameños” me decían. Y ocurre en Las Peñas, con los ariqueños, en La Tirana y San Lorenzo, con los iquiqueños y gente del Norte Grande en general. Pero, e insisto, hay una estructura base que es andina que se va amalgamando con lo popular.

Otro elemento en común es que estas fiestas se realizan en un territorio que antes de la guerra del Pacífico (1879) perteneció a Bolivia y a Perú. A pesar de la sistemática campaña de chilenización, las fiestas lograron subsistir. Desprestigiadas por la llamada opinión pública movilizadora por la prensa dominante, tanto de izquierda o de derecha, se mantuvieron con autonomía en la organización y no exentas de problemas con la Iglesia católica. Este tipo de conflictos ha sido muy bien analizado por Tennekes y Koster (1986). Es de alguna manera, en estas fiestas, en donde se reactualiza la existencia de la comunidad andina, aunque su protagonista sea el pueblo urbano del Norte Grande chileno.

#### LA LEYENDA DE LA VIRGEN DE AYQUINA

Van Kessel (1988) en los estudios sobre las leyendas de la Virgen María en el Norte Grande de Chile recoge dos versiones sobre el origen de la peregrinación en Ayquina. Cada leyenda, dice, es una forma de expresar un mito de creación, cuyos autores son la colectividad que la sostiene en el tiempo, con variantes locales mínimas. Es la fuente de legitimidad de sus prácticas religiosas y tiene que ver con la realización de un hecho excepcional, en la versión india.

La primera leyenda:

Se dice que vivía una señora en la quebrada de Ayquina. Esta señora se enfermó y mandó su niño a buscar un remedio en el campo de Turi, porque allí había esa hierba que la señora necesitaba para hacerse remedio. El niño se fue apurado porque ya era tarde. Pero a poca distancia de allí se encontró con una señora muy bonita. Esta señora le preguntó adónde iba. El niño le respondió que iba a Turi a buscar remedio para su madre. Pero la señora sacó una hierba que tenía bajo su manto y se la dio. Después desapareció. El niño tomó la hierba y la llevó para su casa. La madre tomó el remedio y se mejoró pronto. Preguntó qué era el remedio que le había traído. Entonces el niño le contó lo de la señora que se lo había dado. La señora contó la historia a sus vecinos y todos fueron con el niño al sitio donde se había encontrado con la señora, porque decían que tenía que ser la Virgen Santísima. El niño encontró el lugar y dijo: “Aquí nomás”. Por eso el lugar se llama “Ayquina”, y allí mismo hicieron una capilla a la Virgen.

Esta leyenda está modelada según el prototipo andino (Van Kessel, 1988), ya que la Virgen dispensa salud. La otra es distinta, pero igual conserva su vinculación a la etnia aymara:

Había un niño que pastoreaba los corderos de su padre en los campos de Ayquina. Un día vino una señora muy bonita que tenía un niño y se puso a jugar con el niño. Pero los corderos se le desparramaron por todas partes

y se le hizo tarde. Cuando llegó a su casa, sus padres lo retaron. Al otro día pasó lo mismo, y todos los días llegó tarde a su casa. Dijo que los corderos se le desparramaban y que le hacían andar mucho. Los padres lo castigaban, pero siempre pasaba lo mismo. Un día el padre salió al campo detrás del niño para ver qué hacía y se enteró que su hijo se ponía a jugar con el niño que salió de un árbol. Se acercó para retarlo, pero de repente vio a su hijo solo, porque el niño había desaparecido y no lo vio más. Se extrañó mucho y preguntó a su hijo qué niño era, con quien estaba jugando. El otro dijo que no sabía. El caballero fue a buscar y encontró escondido en el árbol una imagen de la Virgen con el niño. Fue a contar la historia a los vecinos y la gente fue con él a ver el árbol con la imagen. Llegó también la gente de Turi y reconocieron que era la Virgen de su iglesia que se había perdido por mucho tiempo. Así que la llevaron en andas a su iglesia. Pero en la noche la Virgen volvió a su lugar en el árbol. Después volvieron a llevarla a Turi y de nuevo se fue la señora. Y así hasta tres veces la gente de Turi trató de llevarla, pero en la noche salió sola a su lugar en el campo. Al fin los de Turi se conformaron y allá mismo construyeron una capilla, porque allá quería estar la Virgen, y es donde ahora está el templo en el pueblo de Ayquina.

Más allá de las versiones que existen sobre el origen de la festividad, importa destacar el sustrato indígena de la celebración y posteriormente la “apropiación” que los actores sociales populares y mestizos de las ciudades como Calama, por ejemplo, hacen de la fiesta. Y con ello, aparte de la apropiación, es interesante observar la inventiva que desarrollan, por medio de diversas estrategias para seguir reproduciendo la festividad en ambientes marcados por la burla y la indiferencia de los sectores ilustrados tanto de izquierda como de derecha, pero que coinciden en la idea del progreso (Guerrero, 2012). Una de esas inventivas la constituye la aparición de bailes de cuño nacional como el del Huaso y el Marinero. La primera leyenda habla de una Virgen que otorga remedio para una enfermedad. La búsqueda de salud debe ser el primer motivo que los peregrinos peticionan. La segunda leyenda habla de una Virgen que se niega a ser venerada en el templo tradicional.

La peregrinación a la fiesta de Ayquina ha tenido cambios. Por lo mismo resulta de interés este relato recogido por Lindberg y Tolosa en los años 60:

Ahora despierta Ayquina. Visitas llegan de todos lados y en cualquier medio de locomoción. Muchos devotos realizan el viaje a pie y llegan de Chuquicamata, Calama y Tocopilla y con ello las suntuosas máscaras de los “Diablos”, ricamente adornados y pintados. Llegan los bailes religiosos de los Chunchos, Pielas Rojas, Gitanos, Pastores y muchos más, a rendir pleitesía a la Virgen (9).

Y agregan:

Miles de velas se queman en estos días y noches frente al altar, y miles de billetes cubren el suntuoso vestido de la imagen. Los bailes, después de haberse presentado en el templo, despliegan sus colores y su coreografía, en el amplio patio frente a la iglesia. En las gradas en torno a esta plaza un eterno movimiento de los asistentes que van y vienen, conversan y observan (9).

La constatación de los billetes prendidos al vestido se complementa con esta otra observación:

Mientras tanto, se prepara en las casas y al aire libre, detrás de alguna pirca o en un patio, los sabrosos platos típicos de la zona: la pataska, el conejo arvejado, el arroz con mucho condimento. En la pequeña feria se adquiere fruta y pan; yerbas milagrosas y recuerdos. En la noche, cada uno se arregla como puede; muchos duermen tranquilamente al lado de las cruces en el cementerio de la iglesia (9).

En el 2010 ya no se observan estas prácticas culinarias andinas. La feria ha crecido de un modo extraordinario y el servicio de la gastronomía también. La comida andina prácticamente ha desaparecido. Ha sido reemplazada por la gastronomía de la globalización, que incluye la comida rápida, la masificación del consumo del pollo, y la presencia casi única de bebidas como la Coca-Cola. Ya nadie duerme en la iglesia.

#### LOS BAILARINES Y SUS REPRESENTACIONES

Estas fiestas religiosas populares tienen como base a grupos de personas reunidas en un baile religioso, ya sea de hombres o de mujeres, o en forma mixta. Cada baile se representa mediante otro, que remite a elementos del mundo, en un primer lugar a lo andino, y en el desarrollo del siglo pasado, a otros elementos del mundo no andino, que han ido integrándose paulatinamente. Encontramos bailes típicos andinos como los Chunchos, Tobas, Callaguayos, Cuyacas y Morenos, entre otros. Además de bailes que simbolizan a grupos como Gitanos, Pieles Rojas, Hindúes, etc. Y una nueva oleada de bailes como las diabladas, sambos. Además de grupos como mexicanos, guajiros, gauchos, chinos (de la China) y además bailes que asumen elementos de la identidad nacional no andina, como el baile Huaso y el Marinero. En otras palabras se trata de una multiculturalidad simbólica que recoge a los diversos grupos sociales que habitan el mundo (Guerrero, 2011). Y no se trata

solo de personas, sino que también de animales, como es el caso de los bailes de osos, entre otros.<sup>5</sup>

Los bailes son estructuras intergeneracionales, son agentes de socialización que transmiten sus creencias y prácticas a las jóvenes generaciones, son grupos con una fuerte organización que provienen del mundo sindical y del deportivo. No hay que olvidar que en el Norte Grande de Chile la escuela del sindicalismo combatiente marcó a toda la sociedad nacional. Organizados en asociaciones y federaciones han sido capaces de resistir los ataques de la sociedad nacional. Han desarrollado interesantes estrategias de adaptación; uno de ello es el baile Marinero.

#### BAILE MARINERO Y EL PROCESO DE CHILENIZACIÓN

En otros trabajos he insistido en ver al proceso de chilenización no solo ejecutado por el Estado y sus agentes, sino que también por agentes de la sociedad civil, como el barrio, los clubes deportivos, los bailes religiosos (Guerrero, 2008). La historiografía oficial ha insistido en ver solamente al aparato estatal como productor de chilenidad, sin embargo, el niño y la niña permanecen solo un tiempo de su día en el aula, el resto lo comparten entre la familia y el barrio. Estas estructuras intermedias de la sociedad civil ayudan a crear identidad nacional, pero además, y esto es lo central, producen identidad regional o local. Y este aspecto es el interesante. Lo central de este fenómeno es que los actores sociales no reciben de forma pasiva los contenidos que la escuela les entrega, sino que además gracias a su vivencia en el barrio, por ejemplo, le van agregando elementos locales. Esta acción creativa, esta inventiva cultural es la que permite entender, por ejemplo, el dinamismo que tanto los clubes deportivos como los bailes religiosos poseen.

Podemos ver a los bailes religiosos como un dispositivo que ayuda a generar identidad nacionalista e identidad regional. Una máquina cultural, según la expresión de Beatriz Sarlo, que produce ideas, prácticas, configuraciones de la experiencia, pero que no es perfecta (Sarlo, 273), que en los sectores populares disemina sentimientos patrios. Enfatizo la idea de la no perfección, porque eso nos permite ver a los actores sociales más allá de sus componentes racionales o de sus motivaciones, a menudo tensadas entre valores y normas. Es aconsejable ver la vida no como una serie de factores encadenados lógicamente, no sin antes con una participación importante de elementos como el azar, la contradicción y la paradoja. “Por eso se debe analizar el carácter intencional de la acción humana, la corporeidad específica y la socialidad originaria de la capacidad humana para la acción” (Joas, 256). El concepto de acción, aquí implicado, desborda la clásica definición de la sociología y de la filosofía, que tendía a verla como acción racional. El acuerdo normativo —según Joas— concibe a la sociedad: “como un entramado de acciones interrelacionadas que es algo más que

---

<sup>5</sup> En otra publicación hemos analizado los estandartes de los bailes religiosos, en la que se expresan los cruces entre lo católico, lo andino y lo nacional (Guerrero, 2011b).

la mera interconexión no intencionada de acciones sociales basadas en el propio interés” (Joas, 281). Este autor ve en el pragmatismo una forma de salirse de la jaula de hierro propuesta por Durkheim, Weber, Pareto y Parsons. En esta filosofía se puede ver la “resolución creativa de los problemas por parte de una inteligencia que experimenta” (Joas, 282). La acción ya no sería la realización de unos fines prejuzgados. En la filosofía de Mead, el orden social no resulta de los acuerdos normativos, sino de la capacidad que tiene un colectivo de resolver sus problemas o de llevar a cabo su vida felizmente (Joas, 1998). El actor “posee la capacidad, siempre parcial, de guiar su propio desarrollo” (*Id.* 291).

En el marco que nos ocupa, interesa ver cómo los actores socializados bajo el emblema de la chilenización en el Norte Grande, no necesariamente repiten mecánicamente los postulados del credo nacionalista, sino que crean nuevos sentidos, combinan y resemantizan esos códigos. Y esto es posible verlo en esas agrupaciones deportivas y religiosas que se crearon en toda esta geografía.

En el Norte Grande es posible ver a los bailes religiosos como agentes de la chilenización, pero a la vez también como agentes que fomentan una identidad tarapaqueña. Y es este doble juego el que quiero levantar como hipótesis central, en el sentido de que por un lado los bailes religiosos favorecen un proceso de chilenización, pero, por otro, producen una identidad tarapaqueña, que se contradice y/o complementa con esa identidad nacionalista que desde Santiago se pretende montar. Aunque sean bailes de origen no chilenos —andinos en su acepción más amplia— sus protagonistas no niegan la chilenidad. Es más, son orgullosos de pertenecer a Chile. Sus emblemas, sus vestimentas, la virgen que portan, están marcados por la presencia de los colores nacionales. A su vez la Iglesia católica aliada del proceso de chilenización instala en el templo la frase: “Chile, aquí tienes a tu madre”. Opera la chilenización por medio del barrio, de la sociedad civil y de sus organizaciones, expresadas en instituciones populares como el baile religioso. Esto es lo que importa desarrollar.

## LOS BAILES RELIGIOSOS

Las miradas sobre los bailes religiosos del Norte Grande de Chile han puesto la atención sobre la llamada “herencia andina” de estos grupos. Importa destacar cómo en este ambiente festivo se recrea la comunidad andina que, por lo menos, en una semana, suspende las fronteras geográficas, en términos simbólicos.<sup>6</sup> Este énfasis en lo andino ha descuidado el estudio de otros bailes como el Marinero y la Huasada, en Calama, que comparten el marianismo de fondo, pero que transportan de un modo explícito un sentimiento de chilenidad.

Hasta los años 60 del siglo pasado era frecuente ver a los bailes religiosos de estos santuarios dominados por una estética andina. De allí que sus enemigos, los

---

<sup>6</sup> Este énfasis ha estado dado por los estudios de Van Kessel (1988).



ilustrados, los tipificaban de bailes de indios o de “chunchos”,<sup>7</sup> bailes peruanos y de bolivianos, etc. La excepción la constituía el baile Chino, que provenía de Andacollo y que se arraigó en Iquique. Se definen como el primer baile chileno que llega a La Tirana, sin embargo, el análisis de sus vestuarios nos señala la adopción que han hecho de elementos andinos como flores y otras ornamentaciones (Guerrero, 2009). En la década de los 80 aparecen bailes de huasos y el año 1972, en Calama, se funda el “Baile Marino Promesante”, en la ciudad de Calama.

Se trata de un baile constituido por hombres y mujeres; todos se visten a la usanza de la Marina de Chile, tenuta blanca con el gorro clásico y el traje de gala compuesto por el uniforme blanco con chaqueta azul; en la manga llevan dos distintivos, el escudo del baile y más arriba el escudo de la Marina con el ancla.

La banda que los acompaña tiene percusión y bronces, pero además tiene cuatro xilófonos que los remite casi de inmediato a la tradición militar. Ejecutan marchas como “Adiós al Séptimo de Línea”, “Lily Marlen” y sobre todo “Libre”, la canción interpretada por Nino Bravo, que la dictadura militar la usó como símbolo del golpe militar, bajo el pretexto de la liberación nacional.

Sus mudanzas son una mezcla entre el desfile militar y la mudanza andina. Portan en sus manos pequeñas banderas chilenas que agitan al viento. Reúnen en una misma danza la marcialidad de los marinos con la cadencia de los movimientos andinos. “Es como si desfilaran en el aire” me comentaba una dramaturga.

Este baile representa, a mi juicio, una extraordinaria síntesis entre lo nacional y lo andino. El discurso de fondo que reclaman tiene que ver con la idea de que siguen siendo devotos de la Virgen, bailan y cantan, pero representan a la nación que conquistó esas tierras; pero a diferencia de la escuela nacional que tiene como misión extirpar lo no chileno, ellos lo valoran, pero lo adecuan a su imaginario.

Hay pues, continuidad con lo andino, pero también ruptura. Lo primero, porque siguen reproduciendo la matriz andina del peregrinaje y, lo segundo, por que incorporan un nuevo elemento que proviene de una matriz diferente. Una rama de las fuerzas armadas se incorpora al discurso y práctica de la religiosidad popular, como muestra de la incidencia del nacionalismo militar conviviendo con el religioso.

Ese baile representa una síntesis adecuada entre el barrio y la escuela. Lo primero en cuanto el barrio puede ser visto como una metáfora urbanizada del ayllu andino (Laan, 1993), en la que el baile es su mejor expresión; lo segundo, ya que recoge uno de los principales motivos del proceso de chilenización dinamizado por la escuela, la gesta del 21 de mayo de 1879, en la que la figura de Prat, de la Esmeralda,

---

<sup>7</sup> La expresión chunchos se usó por mucho tiempo como gentilicio de todos los bailes religiosos del Norte Grande de Chile. El nombre, sin embargo, significa: “Bailarín de rituales sagrados de la Puna de Atacama, para sus diferentes ceremonias de la tierra, del trabajo y de sus fiestas (Bahamonde, 35). De Lucca dice: “Salvaje, hombre de la selva. Danza muy general, en el altiplano norte” (De Lucca, 51). En sus vestimentas predominan las plumas y se acompañan de una chonta.

y sobre todo de la Marina nacional, se constituye en el motivo fundamental del heroísmo (Sater, 2005). Hay que recordar que para el imaginario nacionalista de Chile esta fecha se constituye en la más importante dentro del calendario del patriotismo.<sup>8</sup>

#### A MODO DE CONCLUSIONES

Calama, incorporada a la geografía nacional, adquiere durante la fiesta de la Señora de Guadalupe, cada 8 de septiembre, un rostro andino cada vez más variado.

La fiesta de Ayquina es una fiesta de los calameños. En ese espacio y ese tiempo, y bajo las coordenadas de una liturgia popular, los bailes ponen en escena un imaginario religioso y popular. Colores, sonidos de bronces, cantos y mudanzas que nos hablan de una fe popular vigente y activa, que permite la interacción de diversos bailes que expresan variadas representaciones, pero que se unen todos bajo un mismo objetivo: adorar a la virgen.

El baile Marinero, que moviliza los códigos de la nación dominante encargada de chilenizar la zona, cumple un doble papel; pero en el fondo sigue siendo un baile andino, ya que se inscribe en la lógica de las peregrinaciones del Norte Grande chileno: cantar y bailar a la virgen; realizar mandas y desarrollar en los días de fiestas una instancia de comunidad, en la que la cercanía física (relaciones cara a cara, etc). nos remiten a la idea de realzar una vida comunitaria caracterizada por la predominancia de los sentimientos por sobre la razón.

Podemos afirmar además que las relaciones entre escuela y barrio, a pesar de que se inscriben en visiones del mundo diferentes, y en algunos casos hasta contradictorios, logran convivir y articularse. La identidad regional y la nacional encuentran sus puntos de encuentros y de desencuentros, en las fiestas realizadas en el Norte Grande. La acción creativa de los bailes religiosos, sus estrategias de adaptación le han permitido utilizar los recursos materiales y simbólicos que la sociedad les provee para defenderse de los epítetos como “chunchos” o indios, sin embargo, su performance, cuya base es el cuerpo, lo ubica más en la meseta andina y popular que en la religión de la palabra (Morandé 2010). Es una síntesis, pero en la que predominan, en su discurso basal, la corporalidad que danza y canta.

*Universidad Arturo Prat  
Instituto de Estudios Andinos “Isluga”  
Avenida Arturo Prat 2120, Iquique (CHILE)  
bernardo.guerrero@unap.cl*

---

<sup>8</sup> El 21 de mayo en el norte grande de Chile alcanza, en su celebración, dimensiones extraordinarias. A tal punto que para muchos, esta fecha es más importante que el 18 de septiembre.

OBRAS CITADAS

- Aguirre, José Miguel. "Festividad de Nuestra Señora de Guadalupe de Ayquina". *Revista de la Universidad del Norte* 4. (1967):103-111.
- Bahamonde, Mario. *Diccionario de voces del Norte de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1978.
- De Lucca, Manuel. *Diccionario Práctico Aymara-castellano. Castellano-aymara*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1987.
- Guerrero, Bernardo. "Tres elementos configurativos en los cantos religiosos de la fiesta de La Tirana". *Cuaderno de Investigación Social N°1 Carrera de Sociología*. (1975):35-45.
- "Multiculturalismo y religiones populares en el Norte Grande de Chile. Ponencia presentada al II Foro Internacional Encuentro Alas Perú". 16 al 18 de junio de 2011. Lima, Perú.
- "Fútbol y nacionalismo en el norte grande de Chile". *Fútbol, cultura y sociedad*. Herrera, Rodrigo y Varas, José compiladores. *Colección Seminarios 4*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano (2008):95-110.
- *La Tirana. Flauta, bandera y tambor. El baile Chino de La Tirana*. Iquique: Ediciones Campus. Universidad Arturo Prat, 2009.
- "Historia, identidad y estéticas andinas y populares en los estandartes de los bailes religiosos en la fiesta de La Tirana". *Revista de Humanidades* 24. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello. (2011b): 161-175.
- "La fiesta de La Tirana en la literatura obrera". *Revista Universum* 27. Vol. 1. Universidad de Talca. (2012):71-84.
- Hidalgo, Jorge; Arévalo, Patricia. "Atacama antes y después de la rebelión de 1781: Siete documentos inéditos del Archivo General de la Nación Argentina (A.G.A)". *Chungará* 18. Universidad de Tarapacá. (1987):91-100.
- Joas, Hans. *El pragmatismo y la teoría de la sociedad. Centro de Investigaciones Sociológicas*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1998.
- Laan, Erik. *Bailar para Sanar. Estudio de la praxis de la peregrinación de los bailes religiosos del norte de Chile*. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. CREAR. Iquique. 1993
- Lafourcade, Enrique. "Ayquina o el kitsch teológico: esplendor de la fe, el culto a lo feo y la adoración del circo de pueblo". *El Mercurio de Santiago*. 30 Nov. 1984.
- Linberg, Ingeborg y Tolosa, Bernardo. *Pueblos del Desierto (Provincia de Antofagasta)*. Imprenta Erika, 1966.
- Marx, Carlos. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. 1843. Sígueme Salamanca, 1974.

- Morandé, Pedro. *Ritual y palabra. Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Santiago de Chile: Colección Vanguardia. Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010.
- Sarlo, Beatriz. *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*. Buenos Aires: Ariel, 1998.
- Sater, William F. *La imagen heroica en Chile. Arturo Prat, Santo Secular*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenarios, 2005.
- Tennekes, H; Koster, P. "Iglesia y Peregrinos en el Norte de Chile: Reajustes en el Balance de Poderes". *Cuaderno de Investigación Social* 18. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte (1986):57-86.
- La imagen votiva en la cosmovisión del hombre andino contemporáneo, un intento de interpretación antropológica. *Cuaderno de Investigación Social* 1. Carrera de Sociología, Antofagasta (1975):2-9.
- *Danzas y estructuras sociales en los Andes*. Cusco, Perú: Instituto de Pastoral Andina, 1981.
- *Lucero del desierto, mística popular y movimiento social*. Iquique, Chile: Centro de Investigación de la Realidad del Norte, 1988.