

Sacralidades en conflicto: las mandas en la Fiesta de la Tirana y el discurso oficialista de la Iglesia Católica

Bernardo Guerrero Jimenez*
Menara Lube Guizardi**

Resumen

En el presente artículo estudiamos los conflictos entre las agrupaciones de bailes religiosos y la Iglesia Católica, por la realización de *mandas* en la Fiesta de la Tirana (Norte Grande, Chile). Tras la introducción en la que plantearemos el problema, haremos una breve descripción de la fiesta, situándola en los procesos históricos de que fue parte importante durante los siglos XIX y XX, y contextualizando la construcción nacional de los territorios donde tiene lugar. La tercera parte está dedicada a retratar qué significan las *mandas* para los creyentes, y cómo ellas son retratadas por la Iglesia Católica en su discurso oficial. Finalmente analizamos las *mandas* a partir de categorías durkheimianas, explicitando en este debate los tipos de principio de religiosidad que están en pugna cuando agrupaciones de baile y la Iglesia presentan definiciones disidentes acerca de los usos del cuerpo.

Palabras-clave: sacralidad; Iglesia Católica; Durkheim.

* Sociólogo de la Universidad Católica del Norte (Antofagasta, Chile). En 1985 obtuvo su maestría en Antropología Cultural en la Universidad Libre de Ámsterdam (Holanda). En la misma Universidad, durante 1995, se doctoró en Ciencias Socioculturales. Profesor de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. Email: bernardo.guerrero@gmail.com.

** Científica Social por la *Universidade Federal do Espírito Santo* (Brasil). Tiene maestría en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma de Madrid (2007, España) y es doctora en Antropología Social por esta misma universidad (2011). Investigadora del Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. Email: menaraguizardi@yahoo.com.br.

Sacralidades em confronto: as *mandas* na Festa de La Tirana e o discurso oficial da Igreja Católica

Resumo

O presente artigo aborda os conflitos que identificamos entre as agrupações de danças religiosas e a Igreja Católica, e que se devem à realização de *mandas* [pagamento de promessas] na Festa católica de La Tirana (Norte Grande, Chile). Depois da introdução, na qual esboçaremos o problema, faremos uma breve descrição da festa (seção 2), situando os processos históricos dos quais foi parte importante nos séculos XIX e XX, e contextualizando a construção nacional do território onde ela se realiza. A terceira seção dedica-se a retratar o que significam as *mandas* para os fiéis, e como elas são retratadas pela Igreja Católica em seu discurso oficial. Na seção 4, analisaremos as *mandas* a partir de categorias durkheimianas, explicitando neste debate o tipo de princípio de religiosidade que está em confronto quando as agrupamentos de dança e a Igreja apresentam definições divergentes sobre os usos do corpo.

Palavras-chave: sacralidade; Igreja Católica; Durkheim.

Sacrednesses in conflict: the *mandas* in the religious party of La Tirana and the Catholic Church's official discourse

Abstract

This paper deals with the conflicts between the religious dance groups and the Catholic Church regarding the *mandas* performed by the dancers in the Catholic feast of La Tirana (Northern Chile). Following the introduction –in which the problem is briefly defined– we provide a description of La Tirana's celebration (section 2), placing it in regional historical processes of the 19th and 20th centuries, and contextualizing the national construction of the territories where it takes place. The third section is devoted to portraying the significance of the *mandas* for believers and showing how the *mandas* are defined in the Catholic Church's official discourse. In section 4 we analyze the *mandas* according to Durkheimian categories, explaining the concepts of religiosity that are in conflict when the dance groups and the Catholic Church defend different positions regarding the use of the body.

Keywords: Sacredness, Catholic Church, Durkheim.

Introducción¹

A propósito de los cien años de la primera publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa* (DURKHEIM, 2007), hemos vuelto a encontrarnos con este “clásico fundador” de los estudios religiosos, dedicándonos a la deliciosa (a la par que dolorosa) tarea de releer los orígenes de nuestra

¹ Trabajo escrito bajo el proyecto “Bailes Religiosos, Iglesia Católica y Estado: La fiesta de La Tirana en el Bicentenario”. Proyecto Fondecyt N° 1100807.

propia (in)disciplina. Volver a estos escritos es, en gran medida, reinscribirlos en una nueva lectura: una perspectiva que estará impregnada por los tiempos en que vivimos y que por esta misma razón recrea la obra en una historicidad otra –y que dicho sea de paso, la desfavorece en muchos sentidos, ya que plantea complejidades impensables para la pluma moderadamente ilustrada del autor. Decimos que la re-lectura es una actividad dolorosa porque implica, irónicamente, desacralizar una obra clásica para encontrar en ella sus “nuevas” insuficiencias. Significa hacerla más profana a las miradas de nuestra misma comunidad científica, en una meta-textualidad con el objeto central del libro que no deja de ser interesante, en todo caso. Pero esta es a la vez una actividad placentera, en la medida en que podemos volver a encontrarnos con las epifanías de un autor que ha sabido convencer como pocos sobre sus métodos e ideas a un público extenso e internacional. En este último sentido, es objeto de nuestra perplejidad observar que la obra sobrevive en partes a la relectura que de ella hacemos, ofreciéndonos elementos que nos permiten re-actualizarla, es decir, hacer de ella un instrumento para dialogar con las realidades históricas a las que dedicamos nuestra atención actualmente.

Aún así, más allá de todo lo que de la obra sobrevive, es imposible dejar de reconocer que muchas aguas han pasado bajo el puente sobre el que transitan los paradigmas socio-antropológicos desde que Durkheim se adjudicara la tarea de retomar “*pero en condiciones nuevas* el viejo problema del origen de las religiones” (DURKHEIM, 2007, p. 7)², para afianzar con este “nuevo análisis” la asunción estructuralista de que la vida religiosa sería, inequívocamente, una construcción social más que el producto de las actividades psíquicas de los individuos. Y no una construcción cualquiera, sino la que estaría en la base de la misma formulación de la sociedad como estructura *sui generis*, como ente que extrapola las consciencias individuales para alzarse sobre ellas y coordinar su existencia (ESTRAMIANA; GARRIDO, 2003):

Hace tiempo que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea a la vez una cosmología y una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y la ciencia han nacido de las religiones es porque la misma religión ha comenzado por cubrir las funciones de la ciencia y de la filosofía. Pero lo que ha sido menos destacado es que la religión no se ha limitado a enriquecer el espíritu humano ya conformado anteriormente con un cierto número de ideas; es ella la que ha contribuido a que este mismo espíritu

² El énfasis es del autor.

se forjara. Los hombres no deben tan solo a la religión, en gran parte, la materia de sus conocimientos, sino también la forma en base a que éstos fueron originados. (DURKHEIM, 2007, p. 8)³.

Como bien explicita Ramos (2007), la relación de Durkheim con el fenómeno religioso sufre una transformación importante entre fines del siglo XIX y la primera década del siglo XX; una transformación que culmina en (o que se consolida con) la publicación de *Las formas elementales*. En los primeros escritos del autor, en especial en *La división del trabajo social* (DURKHEIM, 2001) y *El suicidio* (DURKHEIM, 2008), la religión aparece reincidentemente como un elemento fundamental de la manifestación de la superioridad, externalidad y coercitividad de la sociedad, siendo muy a menudo descripta como algo “esencialmente social” (RAMOS, 2007, p. vi) y como uno de los sistemas a *partir de los cuales* se podría explicar en riqueza de detalles la primacía de la sociedad sobre el individuo. La discusión durkheimiana apunta entonces a que habría que tratar a la religión *como una cosa* y ver lo social como un campo superior a lo individual. Lo social se explica por lo social, es la máxima que la sociología ha venido repitiendo hasta fines del siglo XX, en gran parte debido a la influencia del mismo Durkheim. Las críticas no han menguado. Una de ellas, quizás la más frecuente, acusa este argumento de padecer de *sociologismo* (TIRYAKIAN, 1969)⁴, es decir, subrayar la supremacía de lo social por sobre lo individual, degradando la acción individual a un

³ Sobre este mismo tema, y de manera aún más enfática, defendía Durkheim en 1899 su percepción acerca de la preeminencia de lo religioso: “Ha causado extrañeza la especie de primacía que hemos acordado a este tipo de fenómeno (religioso); pero es que constituye el germen de donde todos los otros –o por lo menos casi todos los otros– se derivan. La religión contiene así, desde el principio, pero confundidos, todos los elementos que, al disociarse, al determinarse, al combinarse de mil maneras consigo mismos, han dado lugar a las distintas manifestaciones de la vida social” (DURKHEIM apud RAMOS, 2007, p. xvi).

⁴ No hay que olvidar la discusión que a fines del siglo XIX se establece entre Durkheim y Tarde, disputa que se ha etiquetado entre el *sociologismo* durkheimiano y el *individualismo metodológico*, corriente que se había popularizado en especial con la publicación de los trabajos de Herbert Spencer (“Principios de Sociología” y “Principios de Moralidad”, publicados entre 1862 y 1892 [ESTRAMIANO; GARRIDO, 2003, p. 54]) y de Edward Burnett Tylor (“Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom”, publicado originalmente en 1871). Este *sociologismo* que impregnaba el pensamiento de la escuela francesa de sociología se sintetiza en las palabras de Tonkonoff (2011, p. 16), para quién: “es que, en opinión de Durkheim, sólo en tanto totalidad lo social se da a la investigación sociológica, abstracción hecha de sus manifestaciones individuales”.

campo que en muchos momentos se podría interpretar como “instintivo o natural”⁵. Farfán así lo dice:

El homo duplex que Durkheim asume como parte de una vieja herencia filosófico-cristiana y que él reconoce – citando a Pascal –, de que el hombre es a la vez ángel y bestia es un ser escindido, desgarrado, que sólo puede fundar su unidad al precio de una represión de una parte sobre la otra. Así, sólo es posible pensar conceptualmente desprendiéndose de la experiencia y al hacerlo es necesario aceptar la vida colectiva, pues sólo en ella se puede crear el pensamiento conceptual. Lo mismo ocurre con la oposición entre el placer individual y el deber moral impersonal. Es preciso renunciar a una parte del placer para cumplir el deber. A través de cada uno de estos actos lo extraordinario (colectivo) se va interiorizando en lo individual particular y lo va formando, ejerciendo un acto de violencia y represión dentro de nuestro interior. (FARFÁN apud GAYTÁN SÁNCHEZ, 2010, p. 141).

Es, sin embargo, a partir de 1895 cuando la religión empieza a adquirir un carácter crecientemente central en la obra de Durkheim, a punto de que sus discípulos identificaran en él una especie de “monomanía religiosa” (RA-

⁵ Esta crítica, sin embargo, también podría ser rechazada. En “Las formas elementales” predomina el argumento que concibe que la sociedad es parte de la naturaleza y que debiera ser estudiada y comprendida como tal, pero que la acción de los individuos, desde que impregnada de y construida por representaciones sociales, no puede ser explicada a partir de conceptos que la naturalicen o que vean en ella reflejos naturales e instintivos. En este sentido, Durkheim se niega a aceptar que la teoría de los instintos tenga alguna validez para la explicación de los fenómenos sociales: “Hemos visto que ya Spencer ponía en duda la realidad de este llamado ‘instinto’. [...] Pero, por ciertos que sean los hechos citados por Spencer, no tienen, en sí mismos, el valor demostrativo que él les atribuye. Su razonamiento supone, en efecto, que todas las facultades, los instintos, las aptitudes del animal han pasado íntegramente al hombre; ahora bien, muchos errores tienen por origen este principio, que se toma erróneamente por una verdad evidente [...]. Es que, en efecto, el hombre no es solamente el animal con algunas cualidades más; es otra cosa. La naturaleza humana se debe a una especie de refundición de la naturaleza animal y, en el curso de operaciones complejas de donde ha resultado esta refundición, se han producido pérdidas al mismo tiempo que ganancias. ¡Cuántos instintos no hemos perdido! La razón de esto es que el hombre no está solamente en relaciones con un medio físico, sino también con un medio social infinitamente más extenso, más estable y más activo que aquel cuya influencia sufren los animales, para vivir, debe adaptarse a él” (DURKHEIM, 2007, p. 8-9). Pensamos que esta idea de una relación compleja de la naturaleza con la cultura –fundada por el advenimiento de representaciones y estructuras sociales cuyo efecto sería el de inscribir la naturaleza en la cultura y viceversa– constituye el germen de la noción de cultura desarrollada por Claude Lévi-Strauss (1969) en los tres primeros capítulos de “Las estructuras elementales del parentesco”, que se convertiría en todo referente para autores estructuralistas durante la segunda mitad del siglo XX.

MOS, 2007, p. vii), que el mismo autor reconocía y atribuya a la influencia de la obra de Robertson Smith (ibid., p. ii). Resulta pues que, para 1912, cuando de la publicación de *Las formas elementales*, la religión había ganado un nuevo *status quo* en el marco del pensamiento durkheimiano: había dejado de ser una de las instituciones sociales posibles para ser concebida ahora como la institución *sine qua non*, como el principio fundador de lo social. Esto provocó en gran medida que su teoría acerca de la sociedad y del *hecho social* –pilar del pensamiento positivo durkheimiano, objeto por excelencia de su teoría social– fuera releída a partir de este “descubrimiento”. Como bien explicita Ramos, Durkheim pasa a concebir a la religión según un doble estatuto que

para seguir la feliz expresión de Poggi (1971, p. 252-3), denominamos proto-institucional y paradigmático. Proto-institucional porque la religión resulta ser la institución primera. Paradigmático porque en esos orígenes la religión es un resumen en que se expresa y por él se reproduce toda la vida social. Ya sea en base a uno u otro argumento, la religión resulta ser el hecho social originario, la institución crucial. De este modo su estudio se convierte en necesidad. (RAMOS, 2007, p. xvii).

Así siendo, la asunción de esta proto-institucionalidad de la religión en el argumento del sociólogo francés vino a redimensionar la misma teoría de los *hechos sociales* infundiendo estos *hechos* en una ontología religiosa, característica que sería de esta manera “añadida” a los tres principios elementales que Durkheim les había atribuido años antes, en *Las reglas del método sociológico* (1987)⁶. Así, además de *externos, generales y coercitivos*, todos los *hechos sociales* habrían tenido un origen religioso del que, en algunos casos, se habrían separado por un largo y complejo proceso de diferenciación. Esta asunción, a su vez, viene acompañada de otras dos premisas no menos importantes para el argumento durkheimiano: 1) la definición de la religión a partir de la relación entre lo *sagrado* y lo *profano*; y 2) la percepción de que esta relación constituye además la génesis de las categorías del entendimiento más básicas –y para Durkheim inequívocamente primarias– en la estructuración de las culturas humanas: las nociones de tiempo, espacio, género, cantidad, causa,

⁶ Como comenta Quintanero, Durkheim “en la fase positivista que marca el principio de su producción considera que para tornarse una ciencia autónoma la sociología necesitaba delimitar su propio objeto: los hechos sociales. Estos fenómenos comprenden toda manera de actuar, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coerción exterior, o aún que es general en la extensión de una sociedad dada, presentando una existencia propia, independiente de las manifestaciones individuales que pudiera tener. [...] Así pues, el hecho social es algo dotado de vida propia, externo a los miembros de la sociedad y que ejerce sobre sus corazones y mente una autoridad que les lleva a actuar, pensar, y a sentir de determinadas maneras” (QUITANERO, 2003, p. 69; traducción propia).

sustancia, personalidad, que han “nacido en la religión y de la religión, y son un producto del pensamiento religioso” (DURKHEIM, 2007, p. 8):

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres en dos clases, dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras sagrado y profano traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes, y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con cosas profanas. Mas no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres personales llamados seres o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener este carácter, incluso no existe un rito que no lo tenga en algún grado. (DURKHEIM, 2007, p. 33).

Desde nuestro punto de vista, la gran contribución de *Las formas elementales* está justamente en este principio de comprensión de la relación sagrado-profano, que permite enmarcar el fenómeno religioso dándole una definición tácita y general (tanto como para que se la pueda aplicar a diferentes ejemplos con un mínimo de coherencia), y que, simultáneamente, permite entender la diferenciación entre la magia y la religión, dada por la forma como en una y en otra se relacionan lo sagrado y lo profano –en la una como un diálogo irrestricto, y en la otra como objeto de separación e interdicto, como objeto de tabú (DURKHEIM, 2007, p. 280)–. Así siendo, la teoría durkheimiana de la primacía de la separación sagrado-profano como principio de la clasificación social ontológica –como principio generador de la capacidad de entendimiento que orientará la formación de las categorías, su clasificación y su posterior jerarquización⁷– se vincula a una teoría sobre cómo socialmente se institucionaliza la división entre el *mundo profano* y el *mundo sagrado*. Durkheim da cuenta así de explicarnos la existencia de gestos, técnicas, palabras, y acciones que son generadas y reglamentadas colectivamente porque se cree en ellas una *eficacia simbólica*: la capacidad de mantener separadas a estas dos esferas, impidiendo que la una se contagie de la otra. Los ritos, diría Durkheim (2007, p. 36-38), están imbuidos de esta *eficacia simbólica*, delimitándose su procedimiento de manera muy compleja, vinculada al ímpetu de mantener las distancias “necesarias” entre lo que es sagrado y lo que es profano –como en el caso de los “cultos negativos” (DURKHEIM, 2007, p. 281); o de permitir

⁷ Véase en este sentido Durkheim y Mauss (1996).

que seres profanos entren en “territorio sagrado” elevándose a su sacralidad –como en el caso de los “ritos positivos” (DURKHEIM, 2007, p. 303). Así, dice Durkheim, la diferencia entre la religión y la magia estaría en que la una usa los ritos pensando que su eficacia simbólica permitirá aislar y mantener las especificidades de lo sagrado y de lo profano, mientras la magia usa los ritos pensando en su eficacia como un vehículo de mezcla y de cruce de lo profano con lo sagrado (DURKHEIM, 2007, p. 38).⁸

Esta preocupación de Durkheim y su comprensión sobre la importancia del gesto, del movimiento, y no menos, de la manera como los individuos se vinculan personalmente al sagrado –haciendo su cuerpo parte integrante y vehículo de los ritos dedicados a la sacralidad, dejándose sangrar sobre piedras (DURKHEIM, 2007, p. 309), o dejándose parte de sí mismo en aquello que se entrega al sagrado– son el objeto del presente artículo. Nuestra empresa, sin embargo, tiene poco de durkheimiana en la manera como planteamos el uso de sus ideas y categorías científicas. Esto ocurre por dos razones centrales. En primero lugar, y como decíamos en el inicio de este epígrafe, mucha agua ha pasado bajo el puente sobre el que transitan las teorías sociales sobre la religión desde Durkheim. En definitiva, nos resulta ya difícil definir con precisión si están todos estos paradigmas sobre un mismo puente, o si habría puentes varios, asimétricos y desiguales, condicionando que el pensamiento social sobre la religión sea múltiple, no solamente por la multiplicidad de fenómenos que caben bajo este rubro, sino también por la absoluta diversidad de los puntos de vista desde de los cuales diferentes pensadores e investigadores miran y construyen para sí y para su teoría “lo religioso”.

En este sentido, ya no es posible asumir la teoría religiosa durkheimiana como la presupuso el mismo Durkheim: como un sistema explicativo que tiene validez siempre y cuando sus partes componentes estén articuladas. Nosotros, en contrapartida, asumimos en el presente texto que no todo el argumento de Durkheim acerca de lo religioso debiera ser observado como válido, puesto que no aceptamos como sistemáticamente válida su concepción estructural-funcionalista de sociedad. Esta es la segunda razón por la que nuestra empresa es poco durkheimiana en sus formas: nuestra imprenta en el presente texto es más cercana a autores de la antropología social que –quizás con alguna dosis de ofensa– fueran tachados *post-modernos*. Usamos y recortamos algunas categorías durkheimianas para tratar un tipo de fenómeno social al que Durkheim difícilmente hubiese querido centralizar en su teoría,

⁸ En este sentido, Durkheim apoya tácitamente la hipótesis defendida por Hubert y Mauss acerca de la eficacia simbólica en los ritos mágicos como generada (o directamente motivada) por el deseo o necesidad de hacer mezclar lo profano y lo sagrado. Véase en este sentido Mauss (1979a).

a no ser para declararlo como un estado de anomía del orden estructural: el conflicto social⁹. Con esto esperamos no solamente abogar por la vigencia, utilidad y sagacidad de la obra de Durkheim, sino también hacerla dialogar con las mismas realidades que, según se dice, fueran invisibilizadas por los pensadores de la escuela sociológica francesa fundada por el autor.

El tema de nuestro debate son los conflictos acerca de la definición de la relación entre lo sagrado y lo profano que identificamos en los rituales llevados a cabo en la Fiesta de *La Tirana*, realizada en pleno desierto de Atacama –en la región conocida como el Norte Grande de Chile–. Este debate se refiere centralmente al conflicto entre las agrupaciones populares y los fieles individuales –que desde el siglo XIX llevan a cabo formas específicas de celebración, organizando los bailes que realizan pedidos (*mandas*)¹⁰ a la Virgen del Carmen a cuya adoración estuvo ancestralmente dedicada la fiesta– y el discurso oficialista de la Iglesia Católica, que viene intentando apropiarse de las formas rituales de adoración realizadas en el evento, quitando de ellas su característica más preciada popularmente: la centralidad de la corporalización de la relación entre los fieles y la “China”¹¹. Como se puede imaginar, este conflicto es bastante más complejo de lo que podríamos suponer si solamente lo observamos desde el punto de vista de una lógica religiosa (y en nuestro caso, desde una supuesta pugna por la definición entre lo sagrado y lo profano llevada a cabo entre la iglesia y las agrupaciones populares). Hay en esta disputa una serie de dimensiones históricas que involucran la construcción del nacionalismo, de la etnicidad y del mercado turístico actual en estos territorios del norte de Chile. Sin embargo, y esto es lo que pretendemos hacer ver, la existencia de esta multiplicidad de factores que dan

⁹ La invisibilización del conflicto como forma social permanente (y no como resultado de anomías esporádicas y momentáneas) no es una distorsión percibida solamente en el estructuralismo francés influenciado por Durkheim. Ella se hace notar con igual o con incluso más intensidad en la escuela británica estructural funcionalista coetánea. En este sentido, Malinowski, Radcliff-Brown, Schapera y Evans-Pritchard (este último quizás en menor medida) también estuvieron fuertemente influenciados por la idea de que las sociedades “primitivas” vivían en un “equilibrio estático” (al que denominaban *stasis*) y que esta ausencia de transformación en el tiempo explicaba no solamente la ausencia de historicidad en sus sociedades, sino también la imposibilidad de cambios sociales que afectarían la “estructura” de estos grupos (GLUCKMAN, 1968). Para un debate sobre la invisibilización del cambio social en la teoría estructural funcionalista británica, recomendamos la obra de Max Gluckman (1991, 2006) y de autores que han seguido su escuela. Véase, por ejemplo: Berruecos (2009), Evens y Handelman (2006) y Frankenberg (1981).

¹⁰ En el apartado 3 describiremos con más detalles qué serían estas *mandas* y teorizaremos a partir de Durkheim su significación en cuanto rito religioso.

¹¹ Se le llama china ya que en quechua significa servidora. También se le llama “Reina del Tamarugal” en alusión al territorio sobre el que se desplaza el lugar del culto.

forma al conflicto –ya sea a niveles políticos, sociales o económicos; ya sea a niveles locales, transnacionales y/o globales– se expresa, se enuncia y por ende, toma forma, a partir de una disputa proyectada en el plan religioso: la contienda por determinar qué es aceptado por sagrado y digno de realizarse en la Fiesta de la Tirana, y qué es considerado profano, y por lo tanto, indeseable en los espacios en los que esta fiesta se realiza.

Para dar cuenta de este debate, dividimos el texto en tres partes subsecuentes a esta introducción. En la sección 2 haremos una breve descripción de la Fiesta de la Tirana, situándola en los procesos históricos de que fue parte importante durante los siglos XIX y XX, y no menos, contextualizando la construcción nacional de estos territorios del norte de Chile donde la fiesta tiene lugar. El tercero está dedicado a retratar qué significan las *mandas* para los creyentes, y cómo ellas vienen siendo retratadas por la Iglesia Católica en su discurso oficial. Nos centramos en cómo estas diferentes definiciones e interpretaciones de las *mandas* se vienen constituyendo como una contienda entre dos lecturas de lo sagrado y de lo profano. Finalmente analizamos esta construcción ritual de las mandas a partir de categorías durkheimianas, explicitando en este debate el tipo de principio de religiosidad que está en pugna cuando agrupaciones de baile y la Iglesia presentan definiciones disidentes acerca de los usos del cuerpo en la Fiesta de la Tirana. Finalmente, en este último apartado, aportaremos nuestras breves conclusiones, invitando a los lectores a aportar sus propias reflexiones sobre el fenómeno.

La historia de la fiesta y la fiesta en la historia

“Pampa desierta nortina ha florecido un rosal
llegan de todos lugares su manda deben pagar.
Llegan de todos lugares su manda deben pagar”¹².

El contexto territorial

La región conocida como el Norte Grande de Chile comprende gran parte del ecosistema híper-árido del Desierto de Atacama, siendo además un territorio que desde hace siglos vive un permanente proceso de construcción de sus fronteras y definiciones: ya sean ellas las líneas euclidianas que definen la triple frontera andina entre Perú, Chile y Bolivia, o las fronteras de etnicidad y nacionalidad, que igualmente definen la división entre estos tres países –de manera menos geográfica y más simbólica, si se quiere, pero con igual incidencia en la vida cotidiana de las poblaciones que en este espacio

¹² Estrofa de la canción “Reina del Tamarugal” dedicada a la Virgen del Carmen. Fue escrita por Antonio Miranda y Manuel Veas y se usa en toda la fiesta del 16 de julio. Ganó el festival de música de Viña del Mar en la categoría “Folklore” el año 1985.

viven (véase el Mapa 1). El Norte Grande está actualmente compuesto por tres regiones político-administrativas chilenas¹³: Arica y Parinacota, situada más al norte, colindando con Perú y Bolivia; inmediatamente más al sur encontramos la Región de Tarapacá, que tiene frontera con los departamentos bolivianos de Oruro; y, finalmente, a continuación de Tarapacá, la Región de Antofagasta, con fronteras con territorios del noroeste argentino.



*Mapa 1: Las tres regiones que componen el Norte Grande de Chile (Arica y Parinacota, Tarapacá y Antofagasta): sus fronteras internas e internacionales*¹⁴

¹³ Chile está compuesto por quince regiones que corresponden a unidades administrativas internas de la república y que cuentan con un sistema de administración más o menos autónomo, aunque trabajando en coordinación con los ministerios y órganos del gobierno nacional. Las regiones, a su vez, están subdivididas en provincias y comunas, cada una de las cuales cuenta también con una estructura propia de administración local.

¹⁴ En el mapa se representan también las capitales regionales, y las demás localidades que citamos a lo largo del presente texto, y Calama, en la región de Antofagasta y La Tirana, donde se realiza la fiesta tema de nuestra investigación.

Estos vastos territorios fueron anexados a Chile en los conflictos bélicos entre este país y los vecinos andinos Perú y Bolivia, que tuvieron lugar en el siglo XIX: Arica-Parinacota y Tarapacá constituían departamentos peruanos, mientras que Antofagasta constituía la salida al mar de Bolivia¹⁵. Se tratan en gran medida de áreas ocupadas por el ejército chileno principalmente tras la Guerra del Pacífico (1879) – que, por cierto, tenía como uno de sus principales motivos la contienda entre estas naciones acerca de la explotación del salitre, producto mineral abundante en esta zona y que se convirtió en el principal insumo de la industrialización de la agricultura mundial entre el siglo XIX e inicios del siglo XX—. Al mismo tiempo, estos territorios se caracterizan por la riqueza de yacimientos de cobre, litio y otros minerales indispensables a la industrialización y crecientemente valorados en los mercados internacionales en la actualidad.

Ahora bien, lo que resulta fundamental para el argumento que aquí desarrollaremos se refiere a que esta frontera norte ocupa un lugar central en el proceso de construcción de la misma idea de nación y de Estado-nacional en Chile. Se tratan de tierras que, por sus recursos minerales varios, han sido no solamente el motor de importantes procesos económicos regionales, sino que también constituyen objeto de disputa militar, nacionalista e identitaria entre Perú, Bolivia y Chile. En el lado chileno de la frontera –el lado de la nación que venció el conflicto armado y que por ende ocupó territorios que antes le eran ajenos– se ha llevado a cabo un intenso esfuerzo de nacionalización de los espacios que ha inventado un sentido de “pertenencia chilena”: una operación articulada mediante violencias simbólicas y sociales de escalas variadas, y que, no obstante, no se puede entender como terminada. La violencia del proceso se debe a que dicha nacionalización se hubiera llevado a cabo como parte de una política estatal chilena de suplantación de todo lo que hiciera referencia a Perú y Bolivia, dándose a conocer como la “chilenización” (GONZÁLEZ-MIRANDA, 1994) de las tierras y gentes anexadas tras los conflictos bélicos. Como bien explicitan Morong-Reyes y Sánchez-Espinosa (2007), uno

¹⁵ La frontera chileno-peruana como la conocemos hoy día fue establecida en el acuerdo entre los dos países firmado en junio de 1929, en el que se dio fin a la contienda por la posesión de las ciudades de Tacna y Arica, estableciendo que la primera pasaría definitivamente a Perú y la segunda a Chile, y demarcándose entre ambas la frontera de los dos países. La actual forma de la frontera chileno-boliviana se acordó en 1904, en un acuerdo en que se estipuló como chileno el territorio de la provincia de Antofagasta, que hasta la Guerra había constituido un departamento boliviano. Estos límites, sin embargo, están lejos de representar un consenso social, repercutiendo reincidentemente en los debates acerca de los contornos y asertividad de las fronteras como demarcadoras de territorios con un pasado común (véase este debate en: GONZÁLEZ-MIRANDA, 2006; PODESTÁ ARZUBIAGA, 2011).

de los modos de operación de esta nacionalización se materializa a partir de la invención de un discurso historiográfico en el que

Poco importaron los mecanismos de resistencia de la población local, los movimientos migratorios de peruanos desplazados hacia el norte o los conflictos locales, y al mismo tiempo, documentos diversos que implicaban la ocupación militar, la convivencia más ‘civil’ entre sociedades entretejidas social y culturalmente diversas, la propia representación y prácticas de éstas frente a los dispositivos legales con los que la nueva autoridad impuso la chilenidad. (MORONG-REYES; SÁNCHEZ-ESPINOSA, 2007, p. 3).

Pero la historia no fue el único *modus operandi* de la chilenización. El Estado diseñó los contornos de su frontera también a partir de la fuerte violencia aculturadora de la escuela estatal (GONZÁLEZ-MIRANDA, 2002); a partir de las llamadas “Ligas Patrióticas” (GONZÁLEZ-MIRANDA, 2004)¹⁶, o incluso a partir de las bandas musicales (GONZÁLEZ-MIRANDA, 1994), pero también con la expulsión compulsiva de peruanos y bolivianos, especialmente en la provincia de Tarapacá (ibid.). Por otro lado, la “chilenización” se vinculó fuertemente a la ideología de una diferencia étnica entre “lo chileno” –supuestamente blanco, de origen europeo– y “los otros” peruanos y bolivianos –supuestamente indígenas– (STAAB; MABER, 2006; STEFONI, 2005)¹⁷. Este sentido de denegación de la etnicidad indígena como parte componente de la identidad nacional chilena operó como ideología militar

¹⁶ Las Ligas Patrióticas consistían inicialmente en clubes de caballeros chilenos y fueron organizadas para festejar el primer centenario de la independencia de Chile, en 1910. Terminaron, no obstante, “transformadas en hordas de saqueadores, de tiendas comerciales, de imprentas obreras, violadores de domicilios particulares, editores de pasquines patrioterros, y la mano que marcó las puertas de los sentenciados a partir” (GONZÁLEZ-MIRANDA, 2004, p. 19). Ellas actuaron así como asociaciones ultra-nacionalistas chilenas, operando una violenta persecución a los peruanos en la antigua provincia de Tarapacá (hoy día equivalente a las regiones de Arica-Parinacota y Tarapacá): actuaban protegidas y con la convivencia del aparato militar chileno.

¹⁷ A este respecto dice Stefoni: “La negación del origen indio como parte de la nación ha derivado no solo en la exclusión y discriminación de los pueblos originarios, sino en que la cultura dominante con un discurso homogeneizante intente barrer la diversidad de las culturas mapuches, aymaras y penuenches, entre otras. En este sentido, la población indígena en Chile ha sido un ‘otro’ invisible, sistemáticamente silenciado en la formación de la nación y la identidad chilena. Representa todo aquello que no queremos ser y, por ende, es ocultado y negado. La inmigración andina nos vuelve a enfrentar con nuestra identidad mestiza y nos recuerda aquello que intentamos eliminar a fuerza de olvido. En otras palabras, nos enfrenta con nosotros mismos, ya que ¿es verdaderamente posible distinguir fenotípicamente un peruano de un chileno?” (STEFONI, 2005, p. 266).

en la Guerra del Pacífico, lo que en gran medida se asociaba también a la comprensión del conflicto como una especie de misión de conversión de los “indígenas salvajes” por parte del ejército “cristiano chileno”, inscribiéndose por ende como parte de otra ideología, la del “nacionalismo católico de Chile” (MACEVOY, 2004, 2010, 2011). En este sentido, la presión ejercida por parte de la Iglesia Católica en estos territorios tras su ocupación por el ejército chileno tiene una dimensión de cristianización que es indisoluble de la empresa de “chilenización”: en estos espacios la Iglesia ha trabajado en el sentido de hacer cada vez más general un catolicismo centrado en características supuestamente antagónicas al catolicismo popular vivido en la zona desde tiempos coloniales. Un catolicismo popular construido a partir del complejo sincretismo de prácticas ancestrales –indígenas si se quiere– que han dado al culto cristiano en esta región una forma híbrida, construida a partir de sentidos e institucionalizaciones rituales que recuerdan, invocan, re-actualizan y, en gran medida, hacen resistir las prácticas religiosas aymaras, quechuas, atacameñas que han predominado entre los antiguos habitantes de este territorio. Estas prácticas, sin embargo, son vistas como intolerables, dadas sus vinculaciones con lo que el Estado chileno identifica como “los otros indígenas”, peruanos y bolivianos, de los cuales habría que separarse también, y quizás, sobre todo, en el plan religioso. Esta dimensión geográfico-política del Norte Grande es fundamental para el fenómeno que vamos a analizar: las *mandas* religiosas realizadas por creyentes en el marco de la Fiesta de La Tirana, dedicada a la Virgen del Carmen. Esto ocurre por dos razones centrales: 1) porque esta fiesta hace resistir prácticas “andinas” que corporalizan el ritual de devoción de una manera indeseada por el discurso oficialista de la Iglesia Católica; 2) y porque la Iglesia ejerce sobre este sistema ritual de adoraciones una serie de prohibiciones que hacen del uso del cuerpo, tal como lo plantean estas prácticas, “lo opuesto” a lo que la misma Iglesia intenta definir como sagrado.

Como decíamos anteriormente, entre el Norte Grande de Chile y el Estado Central se han establecido relaciones, por decir lo menos, complejas. Más aún en este territorio, nunca del todo chilenizado, en forma sistemática y organizada, un par de veces al año, a través de actividades religiosas y populares se nos recuerda que el tan ansiado proceso de nacionalización está distante de ser una realidad. Al menos tal como se crea y piensa desde Santiago, donde se promueve un modelo de chilenidad basado en el héroe militar. Así, fiestas como la de La Tirana¹⁸ operan en el Norte Grande como

¹⁸ Y otros ejemplos podrían ser la Fiesta de San Lorenzo, realizada en el pueblo de Tarapacá, en la comuna de Huara, al oriente de Iquique; Las Peñas, realizada al interior de Arica (capital de la Región de Arica-Parinacota) y también la Fiesta de Ayquina, realizada en las inmediaciones de la ciudad de Calama, localidad central para la industria minera en la región de Antofagasta.

un recordatorio de una herencia andina en común, una memoria histórica y mitológica compartida, a pesar de la instauración de las fronteras como consecuencia del conflicto bélico del 1879.

Así, el discurso oficialista católico representa como profano los usos del cuerpo ancestrales de la fiesta, en una medida que camina hacia el control por la Iglesia de los mecanismos de relación de los creyentes con “lo sagrado” y que reproduce la dicotomía: “católicos y civilizados” *versus* “indígenas y salvajes” que da cuerpo (muy literalmente, por cierto) a la ideología de la chilenización en el Norte Grande. Pero antes de abordar cómo estos procesos ocurren, hablemos pues de la Fiesta de La Tirana, de sus bailes y de las *mandas*.

La Fiesta de la Tirana: orígenes y formas

Cada 16 de julio, y desde fines del siglo XIX, cientos (y ahora miles) de peregrinos se desplazan al pueblo de La Tirana, ubicado en la Pampa del Tamarugal. El pueblo se localiza en la actual Región de Tarapacá en el Norte Grande de Chile, perteneciendo administrativamente a la comuna de Pozo Almonte a 70 kilómetros al sur de Iquique, capital de la región y su centro urbano más importante. Julio es por lo tanto el mes en que La Tirana recibe a los peregrinos, ya sea organizados en bailes religiosos, o bien en forma individual. Un desplazamiento masivo que sobrepasa con largueza a las 60 familias que habitualmente viven en ese apacible pueblo¹⁹.

La fiesta, considerada la celebración religiosa más grande de Chile, desplazó en cantidad de recursos movilizados –tanto materiales como simbólicos– a otra de las antiguas celebraciones religiosas: aquella realizada desde la colonia en la localidad de Andacollo²⁰. Esta fue considerada, hasta los años 60 del siglo pasado, como la fiesta popular y religiosa chilena más grande. Y era chilena no sólo por que se realizaba en un territorio que siempre fue nacional –antes y después de la Guerra del Pacífico–, sino porque su liturgia popular siempre estuvo articulada (y esto no deja de ser curioso) en torno a tres bailes religiosos que no recuerdan otra cosa que no fuera extranjero. De hecho: chinos, danzantes y turbantes, figuras que se remontan a una tradición del siglo XV y que por lo tanto no ponen en duda el sentimiento nacional.

¹⁹ Esta masiva peregrinación sólo ha sido suspendida en tres ocasiones. Y las tres por “motivos de salud”: en el año 1934, el 1991 y el 2005 (GUERRERO, 2008). El año 1970, la fiesta estuvo a punto de no realizarse por la instalación de un kiosco en medio de la plaza por parte de un particular. El año 1974, por efecto del golpe de Estado del año anterior, la fiesta y la peregrinación que le acompaña se realizaron bajo condiciones de mucho control.

²⁰ Situada en la Región Chilena de Coquimbo, al sur del Norte Grande y donde (por lo menos formalmente) se inicia el Desierto de Atacama.

Nadie podría acusar a esos bailes, como aún se hace en el Norte Grande, de que son bolivianos o peruanos²¹.

La Tirana puede ser comprendida como un complejo de espacio y tiempo que reactualiza una vez al año memorias culturales ancestrales, parte integrante del complejo cultural a que llamamos “andino”. En ella, la figura de la fiesta como ruptura de la vida cotidiana aparece como un rasgo distintivo. Van Kessel (1987) habla de la activación de un espacio místico, en la que los roles y status son reemplazados por aquellos que se derivan de la autoridad religiosa. El cacique y/o el caporal adquieren una autoridad que en la sociedad de todos los días carecen: se convierten en cuadros religiosos especializados. Y esto no es un dato accesorio, de poca relevancia: la vida en ese pueblo del desierto del Tamarugal y en las localidades que lo circundan, en especial Iquique, se ordena en función de la ritualidad. En el imaginario popular, el acto de ir a La Tirana es un elemento organizador del calendario: fundador de la misma categoría que permite concebir un tiempo ordenado a partir de prácticas sagradas, elevadas y especiales, y prácticas profanas, cotidianas. Por lo mismo no es raro que los habitantes de la capital, Iquique, alquilen o compren terrenos allí, para construir su segunda casa y que entre la capital regional y La Tirana exista un flujo de gentes, mercancías y prácticas de adoración religiosa que impregnan a estas dos localidades vinculándolas en planes que no son meramente espaciales o de desplazamiento: son también y profundamente, diríamos, de orden religioso y simbólico.

De esta manera, todos los años más de doscientas agrupaciones de bailes religiosos acuden desde todo el Norte Grande a saludar a la Virgen en La Tirana. Son grupos de hombres y mujeres, que durante todo el año se preparan para el llamado “día grande”. Se agrupan en colectivos a los que metonímicamente se denominan “bailes religiosos”, y que normalmente tienen sus sedes sociales en los barrios populares de las ciudades de las que provienen. Ejecutan bailes a los que se conocen como “mudanzas”, que son acompañados de bandas de músicos. Instrumentos de percusión, de vientos, sobre todo de bronce, son los más comunes. Sus danzas refieren a grupos étnicos de la zona andina, y de otras latitudes –como gitanos, cosacos, y una gran variedad de indios del oeste norteamericano (pieles rojas, dakotas, sioux,

²¹ Cuando el escritor Antonio Acevedo Hernández (1886-1962) publica el libro “Retablo Pintoresco de Chile” (1953), y bajo la denominación de pintoresco cobija a la llamada “religiosidad popular”, no le dedica ni una sola página a la fiesta de La Tirana. Con ello deseamos llamar la atención a que el pensamiento moderno e ilustrado chileno –que caracteriza autores como Acevedo Hernández– ha catalogado usualmente de “paganismo y de superstición” estas prácticas religiosas que se entendían como “mezcladas” con las prácticas indígenas del Norte de Chile.

cheyene)– (Véase Fig. 1). A partir de los años 60 se observa la influencia de bailes de Bolivia como las *Diabladas* (Véase Fig. 2). Y en los años 80, de los *Sambos Caporales*, también ellos entendidos desde fines del siglo XX como parte de la identidad nacional boliviana²². Cada baile asume la identidad de un “otro”, usando para ello trajes que son considerados sagrados. Es en el mismo barrio y en las familias de los participantes donde estas agrupaciones de bailes populares religiosos reclutan a sus miembros.

En el marco de la fiesta, las agrupaciones cantan y bailan a la Virgen a quien reconocen como Madre que protege y perdona, pero que también castiga. Cada baile tiene su Virgen que llevan a la plaza y sacan en procesión detrás de la imagen oficial. Los bailes están organizados en asociaciones y federaciones al estilo de lo que fue la Central Única de Trabajadores. Poseen los bailarines una gran ética social²³. Pero cuando nos preguntamos acerca del origen de esta fiesta, la ancestralidad de su mito fundador nos hace volver al tiempo para regresar directamente a la colonización europea en estos territorios del desierto. El antiguo relato cuenta que:

Ñusta Huillac, hija del último Gran Sacerdote de los Incas, alimentaba un odio mortal hacia los conquistadores españoles. Cuando Diego de Almagro volvió al Perú, ella se retiró acompañada de sus fieles guerreros a la Pampa del Tamarugal, en aquel tiempo rica región de bosques, donde persiguió y mató a centenares de españoles. Recibió el sobrenombre de Tirana, de allí el de la localidad de La Tirana. Un día, sus soldados hicieron prisionero a un portugués y lo llevaron a su presencia. Se trataba de Vasco de Almeyda, que venía de Huantajaya donde explotaba una mina de oro. La Ñusta se enamoró de él, pero esto fue su ruina. Por amor se convirtió a la religión de los conquistadores. La pareja fue sorprendida por los guerreros indios cuando se disponían a huir. La princesa y su amante fueron muertos en el campo. Cien años después un monje, Antonio, encontró en este mismo sitio una virgen tallada en la roca y una cruz de madera e hizo construir una capilla, actualmente centro de culto de miles de peregrinos. (VAN KESSEL, 1987, p. 11).

²² Sobre la nacionalización de los bailes indígenas como íconos de la identidad nacional boliviana, véase Abercrombie (1992) y Rocha (2008).

²³ En un estudio realizado en los años 70, cerca del 70% dijeron haber votado por el Dr. Salvador Allende (VAN KESSEL, 1987), lo que declara en gran medida una cierta tendencia popular a la izquierda que Allende representaba en este momento – además de indicarnos que estas organizaciones de baile estaban en su momento plenamente vinculadas a los debates políticos que marcaban la vida pública en Chile.



Figura 1. Baile Chuncho en la Fiesta de La Tirana. Foto gentilmente cedida por Ricardo Díaz

Lo dice la leyenda ya citada: una princesa india, cruel y despiadada (o valiente y justa, según se lo interpretemos) toma prisionero a un portugués que había trabajado en Huantajaya²⁴. Se enamora y se convierte al cristianismo. Ambos son ajusticiados. Tiempos después un fraile encuentra un montículo y sobre él una cruz. Así habría nacido el lugar sagrado en La Tirana que se convertiría en destino de la peregrinación a la imagen de la virgen a que popularmente se ha llamado “la China”. Y aquí quisiéramos subrayar un elemento fundamental para comprender el fenómeno religioso que se vincula a las *mandas*: el modo de acceder al lugar sagrado de la Virgen se hace mediante una peregrinación, es decir, involucra el acto ritual de caminar o desplazarse hacia la “Reina del Tamarugal”, lo que resulta ser en gran medida uno de los movimientos estructuradores de la *eficacia simbólica* que popularmente se da a la adoración llevada a cabo en el marco de la fiesta del 16 de julio. Así, la Fiesta de la Tirana es (y

²⁴ Huantajaya es un muy antiguo yacimiento de plata y metales preciosos, situado en la actual Región de Tarapacá a unos 20 kilómetros de la ciudad de Iquique. Es conocido desde tiempos incaicos y se dice del él que era una de las grandes reservas de plata de los incas. Los españoles tomaron conocimiento de su existencia ya en 1571 (DONOSO ROJAS, 2008, p. 60).



Figura 2. Mujer bailando diablada en la Fiesta de La Tirana. Foto gentilmente cedida por Ricardo Díaz

centralmente, diríamos) una fiesta de peregrinaje.

Pero, aunque el mito de La Tirana se puede fechar en los tiempos de la conquista, en el siglo XVI, el desarrollo del movimiento de peregrinos como lo conocemos actualmente toma cuerpo en principios del siglo XX, correspondiendo por lo tanto al ciclo de expansión económica de la explotación salitrera —que va de 1830 a 1930, en su primera y más importante fase—. Se considera que la celebración alcanza con la explosión del ciclo salitrero su mayor apogeo²⁵. En el 1900 había no más de veinte “bailes” dedicados a la Virgen y la cantidad de gente que asistía no superaba las cuatro mil. En los años 1930, producto de la crisis salitrera, baja considerablemente hasta el extremo que la prensa es pesimista respecto a su continuación²⁶. A fines de los años 1940, la celebración parece ir

en aumento, hasta llegar a la actualidad en la que cerca de 200 mil personas y más de 200 agrupaciones de baile acuden a este pueblo en la que una vez se procesaba la plata extraída de Huantajaya.

Es interesante anotar aquí algunas ideas de Lautaro Núñez al respecto. Tratando de dar con los orígenes de esta actividad de peregrinante, y sobre todo procurando hacer calzar la leyenda con la historia, entrega valiosas informaciones y sugerencias para indicarnos que antes de la llamada “era

²⁵ La única fuente para estas observaciones se obtienen de la prensa local y regional. Es dable sospechar de ella, ya que le anima un fuerte espíritu ilustrado y moderno. Esto es válido tanto para la prensa de izquierda como de derecha.

²⁶ Así dice el periódico *El Tarapacá* en la década de 1930: “Las festividades religiosas en homenaje a la Virgen del Carmen en el santuario situado en el pueblo de la Tirana no alcanzaran hoy, el brillo y esplendor de antaño, ni aun de los años anteriores, como consecuencia lógica de la despoblación que está sufriendo toda la zona norte, ya que la fe y devoción a ella se mantiene latente con todo fervor” (*El Tarapacá*, 16 de julio de 1931, p. 6).

del salitre” era posible observar ya elementos de festividad a la Virgen del Carmen. Un dato interesante: realiza una conexión con las actividades mineras de Andacollo, en la que el origen de esta festividad nos indica que un indio encuentra una imagen:

En este sentido el fenómeno Tirana no podría admitirse como un hecho aislado, sino a una forma precaria de vida minera que aspira a su redención en un universo colonial sin posibilidades de autonomía. (NÚÑEZ, 2004, p. 65).

Con ese marco económico, un proletariado combativo y consciente de sus demandas, la fiesta se transforma en un escenario popular y mestizo. Estamos hablando de un proletariado que si bien es cierto comparte las ideas de la emancipación, que se inmola en la escuela Santa María (1907), San Gregorio (1921) y en La Coruña (1925)²⁷, por sólo nombrar tres matanzas, comparte también las ideas religiosas populares, a menudo anticlericales²⁸. Un proletariado que desarrolla sociabilidades en los clubes deportivos, en los grupos de teatros, en la prensa obrera alternativa (y muy a menudo perseguida) y, como no podría dejar de ser, en las agrupaciones organizadas para “bailarle a la Virgen del Carmen”.

Las décadas que transitan de los 1930 a los 1970 se podrían caracterizar como años de una fuerte autonomía de los grupos de bailes religiosos, que organizados en sus asociaciones y federaciones (al modelo de los sindicatos) se dotan de armas e instrumentos que el Estado les ofrece. Como lo ha demostrado Van Kessel (1987), se trata de grupos que se integran a la sociedad, que gozan de buenos niveles de escolaridad y de afiliación sindical. De los años 70 a la actualidad, varios hechos han condicionado la lógica de la

²⁷ La explotación del salitre significó la aparición del proletariado, y de partidos obreros en el Norte Grande chileno. Uno de ellos fue creado en la oficina salitrera “La Cholita” el año 1912 (GREZ, 2011), con el nombre de Partido Obrero Socialista -POS- que luego se transformó en el Partido Comunista. Fue un proletariado que luchó por mejorar sus humillantes y miserables condiciones de vida. Estas tres matanzas fueron las respuestas que el Estado chileno y los empresarios del salitre dieron a las demandas de los obreros. La más conocida fue la del 21 de diciembre de 1907, en la escuela de Santa María. Se empezó a conocer en forma masiva en los años 1970 por la cantata *Santa María de Iquique*, de Luis Advis e interpretada por el conjunto Quilapayún.

²⁸ Cuando se dice “anticlericales” hablamos de esos conflictos tremendos entre el clero y los grupos de bailes religiosos y que éstos últimos recuerdan con dolor. Los primeros a menudo prohíben que los bailes ingresen con su música y sus mudanzas, a saludar a la Virgen. Un conflicto que con el tiempo, inclinará la balanza a favor de la jerarquía de la Iglesia Católica. Esta contienda, por otro lado, se podría resumir como una pugna entre el marianismo y el cristocentrismo. Los bailes siguen definiéndose como marianos, pero cada vez dejan de serlo y esto también se refiere a la presión ejercida por la Iglesia para que se loe a la figura de Cristo, ya que la adoración a la Virgen es interpretada como una especie de fe mestiza. Volveremos al tema en el apartado que sigue.

formación de los grupos de baile. Uno de ellos tiene que ver con el golpe de Estado de 1973, que les significó, entre otras tantas cosas, que estos grupos buscaran refugio en la Iglesia para que sus actividades colectivas no fueran vistas como sospechosas y, para usar una expresión corriente en las dictaduras militares latinoamericanas, “subversivas”. A cambio de ello tuvieron que ceder en su autonomía. Se multiplicaron los cursos de cristiandad, todo ello en el marco de la evangelización. Hay datos interesantes. En el año 1985, el rector del Santuario, Javier García, hablaba de “religiosidad popular” (*La Estrella de Iquique*, 7 de julio de 1985). El actual obispo Marco Ordenes nombra al mismo fenómeno como “piedad popular”. El cambio no es sólo semántico, implica, al no denominarla religiosidad popular, reducir su autonomía e identidad.

Por otro lado, la irrupción de la Zona Franca²⁹ en la década de los 80, puso en movimiento toda una logística que contribuyó a amplificar la fiesta. La población tuvo acceso a medios de transportes, artículos electrónicos y otros que han contribuido a dar más comodidad a la vida cotidiana, y que han significado al mismo tiempo un resurgimiento económico para la región de Tarapacá. Esto se repliega en la fiesta, toda vez que la capacidad de consumo local ha incrementado a raíz de los buenos tiempos económicos y los mismos bailarines se han visto beneficiados por este régimen comercial en la compra de sus insumos para una mejor presentación en el día de la fiesta (GUERRERO, 2007). La población de Iquique ha ido creciendo en forma acelerada, producto de la Zona Franca y del nuevo *boom* minero. En los años 70, había 70 mil habitantes. A comienzos del siglo XXI se contabilizan cerca de 250 mil personas. Todo ello ha significado un aumento de los peregrinos que asisten a la fiesta. Por lo mismo, el pequeño poblado se ve superado por la demanda de servicios básicos, como agua, luz y alcantarillado³⁰.

²⁹ Creada en el año 1975, es un régimen comercial exento del pago de impuestos. Se implementó durante la dictadura de Pinochet (1973-1989), como una forma de concentrar la población en un territorio que comparte fronteras con Perú y Bolivia (PODESTÁ, 2011).

³⁰ Esto alcanzó su punto más dramático el año 1991 cuando la fiesta debió suspenderse por la epidemia del cólera (GUERRERO, 2008). Lo mismo sucedió el año 1934. Esto ha motivado, por parte de los pobladores, peregrinos y miembros de la iglesia, demandar al Estado por mejoras en la infraestructura. El 16 de julio de 2008, la presidenta de la República, Michelle Bachelet, anuncia que antes del término de su mandato, el pueblo contará con un servicio de alcantarillado y sus calles serán pavimentadas. La rentabilidad sociocultural parece superar a la rentabilidad económica esgrimida y defendida por la élite tecnocrática de la región. Estos arguyen que no es rentable invertir tanto dinero en una localidad en la que durante el año no viven más de 100 familias. La inversión aproximada es de \$3.000.000.000 (pesos chilenos). En el ámbito de las celebraciones del bicentenario, la primera mandataria anuncia, además, que la fiesta de La Tirana formará parte del “sello” de esta celebración. En otras palabras, se le agrega como una fiesta nacional, con todo lo que ello implica, dejando de lado, a lo menos en lo formal, la discusión sobre el carácter “chileno” de este peregrinaje.

El discurso oficialista de la Iglesia acerca de las mandas y bailes de La Tirana

Como decíamos anteriormente, los bailes de la Fiesta de la Tirana se organizan, muy a menudo, para pedirle a la Virgen por salud o trabajo. Todos los que van a la fiesta le van a solicitar a la “China” un favor. Esto se hace en forma individual o en forma grupal, como es el caso de los bailes; todos bailan, pero cada peregrino le pide un favor individual que, por general, se guarda en secreto. Pero hay otras *mandas*. Son las que más llaman la atención. Esto es, constituyen sacrificios que realizan los peregrinos, en forma individual, mortificando su cuerpo a cambio de un favor. Ya sea de rodillas o arrastrándose de cuerpo entero, desde el Calvario hasta el templo, donde hombres o mujeres, imploran por su salud o por sus seres queridos (Figura 3).

Esta manifestación es la que no es bien vista por la élite de la Iglesia Católica que lo percibe como algo que no hay que realizar. Aludiendo con ello que es mejor la oración que la mortificación del cuerpo –que al sagrado se accede sin la carne, sin la vinculación del cuerpo y por lo tanto, sin el recono-



Figura 3. Mujer hace manda en la Fiesta de La Tirana. Foto gentilmente cedida por Percy Alvedaño

cimiento tácito de la importancia de su profanidad para la reproducción de la sacralidad como un todo religioso³¹-. Hemos visto más arriba como la Fiesta de la Tirana organiza un espacio y un tiempo en los que es posible advertir, de un modo evidente a veces, y en otros no tanto, una serie de conflictos entre los dos actores principales de esta manifestación religiosa y popular. Por un lado, las agrupaciones de bailes religiosos y por otro, la Iglesia Católica. Es preciso destacar que a veces la acción de estos bloques no se da como tal. Es decir, en algunas ocasiones, algunos grupos de baile están más expuestos que otros al conflicto, mientras que la Iglesia muestra en su interior, aunque no de un modo claro, voces disonantes. Así, los bailes religiosos –agrupados en asociaciones y federaciones desde los años 60 del siglo pasado, pero presentes en la fiesta desde finales del siglo XIX– han estado expuestos, por las mismas características de su ritualidad, a observaciones críticas tanto de la prensa como de la Iglesia Católica. Van Kessel (1981) y Koster y Tennekes (1986) han llamado la atención sobre este particular. Calificativos como “paganos”, “incivilizados”, provocadores de “ruidos molestos” son algunos de ellos. Pero, más allá de estas campañas de desprestigio, los bailes y las *mandas* resisten como experiencia colectiva de lo religioso. El siguiente relato cuenta como una *manda*, en este caso una solicitud por enfermedad, motivó una conducta religiosa que se transmite de padre a hijos³²:

Yo entré al baile pidiendo un favor a la Virgen, que hasta la fecha me lo ha cumplido. Yo tengo una enfermedad que es el asma, que hasta la fecha no me ha dado más, y por eso le bailo a la Virgen. A los 7, 9 y 12 años la enfermedad fue crítica, a los 15 años tenía que cumplir la *manda* y le seguí bailando, no la he entregado –la *manda*– porque le tengo fe a ella, cada año que pasa más favores le voy pidiendo, a la vez le voy respondiendo con las danzas que tiene el baile.

Y agrega:

A mí no me ven los médicos, antes de entrar al baile usaba remedios, inyecciones, tenía que ir a la guardia. Una vez que empecé a la bailarle a la Virgen dejé todo eso y hasta la fecha no me ha vuelto a dar. No me ahogo nada, antes saltaba y me ahogaba; ahora le bailo a la Virgen y le bailo ‘impeque’ [impecablemente], en ningún momento me enfermo, ninguna cosa. Ahora no veo médico.

³¹ Este tema lo trataremos en las conclusiones.

³² La entrevista que citamos fue realizada a SS, hombre de 30 años, devoto de la Virgen y bailarín de una agrupación que se hace presente en la fiesta.

Y finaliza:

Mi hijo baila desde un año cuatro meses en la *Diablada*, tiene una *manda* por la misma enfermedad mía, padecía de asma, hay veces que le da el asma, pero después se le quita inmediatamente, en La Tirana no le pasa ná [nada].

El cuerpo es el depositario de los males y seguramente, una vez cumplidos los compromisos se transformará en un “cuerpo sano”. Pero hay otras *mandas*. Hasta el año 1973, muchos peregrinos recorrían a pie desde Iquique a La Tirana:

Ayer comenzaron estas fiestas con la aparición en el camino hacia el interior, de numerosos promeseros que cumpliendo sus mandas a la Virgen del Carmen, hacen el recorrido de 68 km a pie, acortando caminos a través de los cerros. [...]. En grupos, por parejas y solitarios partieron desde Iquique a las 4 de la mañana para caminar 14 hrs que es el mínimo que han demorado en otros años. ‘Cavancha’ en su viaje de ida y vuelta comprobó la caminata de 27 varones y 4 mujeres, una de ellas descalza y con un ramo de flores en los brazos, por otra parte durante el día por lo menos mas de 5.000 personas incluidas dos tribus de gitanos verdaderos, se movilizaron en microbuses, liebres, camiones, bicicletas y animales. (Diario *Cavancha*, 15 de Julio de 1965).

Sin embargo, estas *mandas* no son las que generan conflictos con la jerarquía de la Iglesia Católica. Las que son fuentes de contienda son aquellas en que el peregrino se arrastra o bien camina de rodillas. Se trata de actos que someten el cuerpo y que tienen el dolor como común denominador. Y que además se hacen siempre en público. Hay pues, una puesta en escena en que desaparece para el promesante, si es que la hubo, la distinción entre lo público y lo privado. El ejecutante del rito es observado por toda la concurrencia. ¿De dónde vienen los fundamentos de tal acto?

A nuestro parecer varios son los elementos que se dan cita para la reproducción de tal conducta. Uno de ellos tiene una fuerte dimensión cristiana³³. Se trata por cierto de repetir el sacrificio de Jesús en la cruz. El cuerpo de Cristo, y su posterior crucifixión, sirve como modelo de expiación. Pero aquí se trata de un sujeto, pecador, que en su calvario opta por el perdón de sus pecados y además le paga o solicita a la Virgen un favor. Un “contrato”, que se elabora en términos privados (sólo sus cercanos saben el motivo de su manda), pero que se ejecuta bajo la mirada de toda la sociedad.

³³ Sobre los sacrificios y la “devoción corporal” como tradición ontológica en los ritos cristiano, indicamos el clásico e inconcluso texto de Marcel Mauss (1968) sobre las oraciones, y el artículo de Pereira (2003).

Un segundo elemento, es más bien andino, y se inscribe en el acto de rebeldía y posterior castigo de *Tupac Amaru*. Se trata de la mutilación del héroe andino en la plaza del Cusco. Un cuerpo que, a diferencia del de Jesús, se fragmenta y se entierra en diversos lugares de los andes. Un cuerpo repartido que, sin embargo, una vez que vuelvan a juntarse sus partes, significará la vuelta del *Inka*. Eso lo relata el mito andino. “Volveremos y seremos miles” se sintetiza en el ideario de la rebelión. Tiempos de *pachacuti*. Una tradición que pervivirá en América Latina hasta la actualidad, sobre todo con las experiencias de las dictaduras militares que hicieron de la práctica de la desaparición de los cuerpos de los detenidos un hábito terrorífico.

Observado el documental sobre la Fiesta de la Tirana que en el año 1944 filmara Pablo Garrido, advertimos como un promesero del baile *Chuncho*³⁴, con su traje bendito y sagrado, se arrastra de rodillas hasta la Iglesia. Esto ahora está prohibido por la Iglesia Católica. No se observan bailarines haciendo estas *mandas*, sólo promeseros de “civil”: que no van vestidos con ropas de una agrupación de baile, que no son reconocidos como parte de un grupo de adoración a la Virgen, que no son alcanzados por la autoridad del obispo.

Los conflictos entre la Iglesia Católica y los bailes religiosos pueden ser vistos como el intento de la primera por evangelizar el cuerpo peregrino, mientras que los segundos luchan por mantener su autonomía. El baile religioso asumido como “otro” de una religiosidad oficial –supuestamente elevada puesto que se presenta disociada del cuerpo³⁵– que canta y baila, fue objeto de descrédito por parte de curas y obispos. En la Fiesta de la Tirana del año 2011, bailes como la *Diablada* fueron objeto de sanciones, por el hecho de que a juicio de la autoridad, los trajes de las damas eran muy cortos. En el caso de las *mandas* como las ya indicadas anteriormente, el conflicto es aún mayor. Un documento de la Iglesia Católica (en fines de los años 70) así lo manifiesta:

Queremos aconsejar a quienes hacen *mandas* de entrar de rodillas a un santuario o a un templo, o bien arrastrándose, como suele verse en La Tirana. Después de cumplir esas *mandas* quedan heridos y con peligros de infección u otros males. Una manda así deteriora la salud. Por el Quinto Mandamiento de la Ley de Dios tenemos obligación de cuidar la propia salud. Resulta, de esta manera, que esas *mandas* son contrarias a un mandamiento de la Ley de Dios. (Carta a las Sociedades de Bailes Religiosos, 1978, p. 11).

Y finaliza:

³⁴ Uno de los bailes que en la fiesta de La Tirana le baila a la Virgen del Carmen.

³⁵ En un sentido que se acerca fatalmente del nacionalismo católico chileno aplicado a la idea de civilidad chilena, en oposición a la incivilidad de los otros andinos e indígenas.

Advertimos, entonces que antes de hacer una *manda* se medite bien lo que se va hacer y se ofrezca lo que de verdad es mejor a la mirada de Dios y de la Virgen María. Que la *manda*, por otra parte, no sea un acto aislado en la vida sino contribuya también a hacernos mejores cristianos y a hacer bien a los demás. (Carta a las Sociedades de Bailes Religiosos, 1978, p. 11).

En esta misma dirección, el obispo de Iquique dijo: “Amor al prójimo es la mejor *manda*” (Enrique Troncoso, *La Estrella de Iquique*, 12 de julio de 1990, p. 8). Y agrega:

Nuestra madre María quiere ver a sus hijos con buen espíritu de conversión, pero no arrastrándose por el suelo, sino caminando a encontrarse con su hijo. Pueden mostrarse otras formas de *mandas* que no dañen la integridad física de las personas: sacramentos, acciones de caridad o compromiso con la comunidad cristiana en forma permanente. (Enrique Troncoso, *La Estrella de Iquique*, 12 de julio de 1990, p. 8).

Propone además el documento firmado por cuatro obispos el tipo de *manda* a desarrollar:

La Misa del Domingo, hacer una buena confesión, comulgar con las debidas disposiciones, si no se está conformado, prepararse para recibir la Confirmación, si una persona vive mal, tratar de arreglar su situación ante la Iglesia, si se conserva rencor a otra persona o se está disgustado con ella, perdonar y ponerse en paz, realizar obras de misericordia, adquirir un ejemplar de Nuevo Testamento para leerlo, etc. (Carta a las Sociedades de Bailes Religiosos, 1978, p. 10).

A través de este documento y de la opinión del obispo se expresa la idea de ocultar o invisibilizar, controlar y reprimir el uso del cuerpo que los peregrinos llevan a cabo. Todos los instrumentos que ofrecen el discurso del obispo para agrandar a Dios implican la desaparición del cuerpo como elemento que vive el diálogo entre sacralidad y profanidad. Los peregrinos, lógicamente, siguen insistiendo en esa práctica, recibiendo por esto cada vez más sanciones y privaciones del uso de los espacios públicos en los que la fiesta se realiza –en un esfuerzo de la Iglesia por controlar desde arriba las formas populares de expresión de la religiosidad–. Así, tenemos que las históricas luchas y pugnas entre los bailes religiosos y la Iglesia Católica son manifestadas en varias dimensiones: prohibición del uso del templo, excesiva burocratización a la hora de saludar a la Virgen, prohibición del uso de determinados trajes en los templos, etc. Estas prohibiciones nos hablan de una

disputa en que se expresan dos tipos de sensibilidades religiosas. De parte de la Iglesia Católica, por el uso y administración supuestamente “más racional” del culto y del ritual, y por parte de los peregrinos, por “seguir haciéndolo como lo hacían los viejos”. En una por un discreto abandono del cuerpo, en el otro, por su centralidad.

El sistemático proceso de evangelización al que han sido expuestos los bailes religiosos por parte de la Iglesia Católica desde la dictadura militar en Chile empieza ya a dar sus frutos. Se nota, por ejemplo, el cambio en la manera de dirigirse a la Virgen, la alteración en el énfasis en sentido de desplazar la adoración hacia la figura de Cristo, barriendo de ella lo que la Iglesia identifica como un rasgo andino, es decir, el énfasis a la Virgen³⁶. Esta transformación queda patente en el cambio de los lemas de las agrupaciones de baile, que ahora se orientan por la máxima: “A Jesús por María”. Esto indica, entre otros elementos, que la jerarquía de la Iglesia ha logrado “suavizar” el cuerpo religioso popular, inculcando en él su esfuerzo por controlar el dialogo de las personas con la divinidad. Esto ocurre porque, como veremos en el epígrafe 4, el tipo de relación sagrado-profano construida por la ritualización corporal que comporta grados de individualización (como hemos identificado en las *mandas*) permite un tipo de libertad relativa de culto que, en palabras de Durkheim, no se intercala “ningún dios entre el individuo que ejecuta el rito y el objetivo perseguido” (2007, p. 31). En este sentido, las *mandas* son ritos que eliminan el papel intermediario de la Iglesia, permitiendo un canal directo de comunicación entre los creyentes y la divinidad. Quizás por esto mismo resultan indeseables para el oficialismo católico.

Hasta hace unos veinte años, los bailarines con sus trajes hacían su *manda* desde el Calvario al templo. Hoy ya no hacen. El *caporal*, la máxima autoridad ritual del baile, que ahora ha de ser formado y autorizado por la Iglesia Católica, lo prohíbe. Sólo quedan los peregrinos que en forma individual realizan estas prácticas. Las luchas entre los jóvenes y los viejos dirigentes de los grupos de baile parecen ganadas por los primeros. Los últimos, ya viejos o bien muertos, nada han podido hacer por recuperar los espacios perdidos. En la “Carta a las Sociedades de los Baile Religiosos”, ya citada más arriba, notamos como este conflicto se manifiesta en la definición de lo que es baile. Para los obispos que firman este documento: “los bailes religiosos son instituciones católicas (1978, p. 4). Con ello, niegan la herencia andina de estos grupos, en la que el cuerpo juega un rol fundamental. La Iglesia reconoce que los bailes le danzan a María, pero:

³⁶ En los cantos religiosos, hasta los años 1960, se decía “adorar a la Virgen”; ahora por influencia de la Iglesia Católica, se dice “venerar”.

La piedad mariana no termina con la Madre de Jesús. Toda su acción en la Iglesia es que María hace conocer, amar y obedecer a su Hijo Divino. Por eso, la piedad cristiana tiene el dicho ‘A Jesús por María’; es decir, María nos ayuda a llegar hasta Jesús. (GARCÍA, 1988, p. 13).

A modo de conclusión: Las *mandas* y su controvertida sacralidad

Como decíamos anteriormente, la Fiesta de la Tirana empieza con la peregrinación de los fieles hacia el pueblo. A través de las *mandas*, los peregrinos se vinculan con la Virgen del Carmen. Se trata pues de una especie de “contrato” en el que el mandante, a través del sacrificio de su cuerpo, demanda a su Madre por salud o trabajo. Pero, y esto es lo más fundamental quizás, las *mandas* son siempre un intercambio del sujeto con la divinidad en el que el primero entrega al segundo algo de su cuerpo. En este sentido, las *mandas* ganan una dimensión *sui generis*, vinculándose a un conjunto de categorías sobre las que Durkheim nos llama la atención en *Las formas elementales* cuando analiza la relación entre el cuerpo, el dolor y la sacralidad; y entre los ritos y el “contagio”. Retomemos pues este debate para a partir de él explicitar la manera como entendemos la realización de las *mandas* en la fiesta del 16 de julio.

Lo que primero habría que considerar acerca de las *mandas* se refiere a que, pese a que se realicen de manera individual, como un diálogo que se establece entre la Virgen y el creyente (un diálogo corporal, si es que el silogismo cabe en este contexto), ellas son, en realidad, una forma ritual construida colectivamente. Con esto no nos referimos a que todos y cada uno de los creyentes ejecutarán sus *mandas* de la misma manera, con base al mismo orden de movimientos, o con base a las mismas secuencias de gestos. No se trata de este tipo de institución colectiva donde la minucia del rito está controlada por la colectividad. Se trataría más bien de otra variación de la construcción ritual colectiva: una en la que se cede una parcial libertad de movimientos a las personas, sin con esto permitir que el acto en su totalidad deje de estar encuadrado en un margen institucionalizado. En este sentido, las *mandas* contemplan variaciones que son individuales: ellas son “incorporadas” por los creyentes, es decir, ofrecidas por ellos a la “China” de manera particular, propia e irreproducible. Pero esto en ningún momento implica que se traten sencillamente de formas individuales de culto. Las variaciones individuales en los gestos y en la ejecución corporal de las *mandas* se constituyen como licencias rituales que tienen límites. Queremos decir con esto que el sentido de la *manda*, su institucionalización en el marco de la fiesta, el conjunto de cosas que se pueden pedir y el conjunto de las cosas ilícitas (que no pueden ser legítimamente demandadas a la Virgen), todo esto se construye

en el marco de una lógica colectiva. Aunque esta lógica no siempre se haga explícita discursivamente, todos saben que hay límites y que hay un punto máximo hacia donde se permite al individuo su “libertad” de realización del pedido. Al mismo tiempo, y esto no lo diría Durkheim, se hace notar que estas reglamentaciones colectivas han variado con el tiempo, y que lo que se permite en el marco del acto ritual del pedido a la Virgen no ha permanecido inalterado en las últimas décadas. En este sentido, lo que notamos es que la determinación colectiva de los límites del gesto individual en el acto de la *manda* son construcciones variables, cuya alteración y transformación en el tiempo apuntan hacia un cambio en la modelación de la relación de los creyentes con la Madre de los peregrinos.

Pero, para dar cuenta de esta dimensión colectiva de la construcción de este momento ritual, nos tomamos la libertad de reproducir el argumento de Durkheim acerca de los cultos que, aparentemente de forma individual, ordenan colectivamente los procesos de contacto de la persona con la divinidad:

Los cultos individuales constituyen, no sistemas religiosos distintos y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia de la cual forman parte los individuos. El santo patrón del cristiano se elige sobre la lista oficial de los santos reconocidos por la Iglesia católica, y son igualmente reglas canónicas las que prescriben cómo cada fiel debe cumplir con ese culto particular. Del mismo modo, la idea de que cada hombre tiene necesariamente un genio protector está, bajo formas diferentes, en la base de gran número de religiones americanas, como de la religión romana (para no citar más que esos dos ejemplos); pues ella es, así como lo veremos más adelante, estrechamente solidaria de la idea de alma y la idea de alma no es de aquéllas que pueden abandonarse enteramente al arbitrio de los particulares. En una palabra, la Iglesia de la cual es miembro enseña al individuo lo que son esos dioses personales, cuál es su papel, cómo debe entrar en relaciones con ellos, cómo debe honrarlos. Cuando se analiza metódicamente las doctrinas de esta Iglesia, cualquiera que sea, llega un momento en que se encuentran en el camino a las doctrinas que conciernen a esos cultos especiales. No hay, pues, allí dos religiones de tipos diferentes y dirigidas en sentidos opuestos; sino que son, en una y otra parte, las mismas ideas, los mismos principios aplicados aquí a las circunstancias que interesan a la colectividad en su conjunto, allá a la vida del individuo. La solidaridad es aún hasta tal punto estrecha que, en ciertos pueblos, las ceremonias en el curso de las cuales el fiel entra por primera vez en comunicación con su genio protector, están mezcladas con ritos cuyo carácter público es indudable, a saber, con los ritos de iniciación. (DURKHEIM, 2007, p. 41-42).

Sacamos de este fragmento cuatro ideas centralmente relevantes para entender cómo las *mandas* pueden ser a la vez variaciones de la fe a escala individual, y construcción colectiva acerca de la religión. La primera es la noción de que las religiones estipulan cultos individuales que tienen por finalidad poner el sujeto en contacto con la divinidad, y que estos cultos no son expresiones aisladas, sino que hacen parte del mismo sistema religioso del cual nacen y para el cual se realizan. La segunda idea corresponde a la asunción de que las religiones (y el ejemplo citado es justamente el catolicismo) construyen simbologías que permiten al individuo concebir la fe y la santidad como “propios”, es decir, “hechos para el sujeto”. Así actúa la relación de los creyentes con los santos católicos, en la medida en que los primeros reciben una protección que es individual e intransferible de los segundos (cada persona tiene “su” santo protector). Esto inaugura a su vez una escala individual de la relación entre los unos y los otros: dada la dimensión personalista que estas santidades adquieren, su sacralidad individualizada dependerá de la ejecución de “ritos personalizados”, individualizados. Esta sería la tercera idea central a subrayar en el texto de Durkheim: si la misma religión opera una construcción vinculante individual del sujeto con “su santo protector”, entonces se genera el canal que permite que la construcción de un cierto patrón individualizado de ritualidad. Y esto abre camino a la cuarta idea: estos ritos son individuales, de carácter personal, pero en una misma medida, son ritos de carácter público —a ser realizados y validados por la misma mirada del grupo social del que la religión en cuestión deriva.

Con base a estas cuatro ideas, podemos afirmar que: 1) las *mandas* son una relación que establece la vinculación de la persona con la santidad; 2) comportan un nivel de individuación, sin con esto dejar de ser una construcción colectiva y centralmente pública en su eficacia; 3) esta individuación parcial se realiza a partir de la performance personal que cada creyente llevará a cabo en su cuerpo, implicando la construcción de ritualidades (gestos, movimientos, estados del cuerpo) que, en sus variaciones individuales, terminarán siendo colectivas. Esta variación individualizada de la relación de los seres humanos con la sacralidad, por otro lado, sería una de las expresiones de su misma *dualidad ontológica*:

No es debido a no se sabe qué virtud mística, sino simplemente al hecho de que, en concordancia con una formulación conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres: un individual, que tiene sus raíces en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por esta razón, estrechamente limitado, y un ser social [...]. En la medida en que es partícipe de la sociedad, el hombre supera naturalmente a sí mismo, lo mismo cuando piensa que cuando actúa. (DURKHEIM, 2007, p. 14).

De esta afirmación retiramos un punto nodal de nuestro argumento, y que en gran medida reinterpreta la misma teoría durkheimiana. Fijémonos pues en el hecho de que para Durkheim existe una ineludible dimensión individual que deriva directamente de la realidad de la persona como un organismo aparte, único. Esto nos permite hacer un giro hacia el cuerpo y comprender que si existe la individuación –si persiste en la sociedad una noción de persona que no equivale *ipso facto* a la noción de colectividad– esto se debe a la existencia del cuerpo humano como organismo único y coherente en sí mismo. Así, el argumento de Durkheim nos abre una puerta a la percepción de que también “lo social” tendrá que dialogar o por lo menos hacerse impregnar en este cuerpo “individualizado”, dado que la preeminencia de la sociedad (como ente superior en la jerga durkheimiana) no desdibuja la existencia de este cuerpo en su (parcial, si se quiere) autonomía³⁷. De ahí la necesidad, en los sistemas religiosos, de generar prácticas de culto que inculquen en el “cuerpo individual” esta moralidad que es colectiva.

Con esto empezamos a darnos cuenta de por qué las *mandas* se hacen como ritos públicos y por qué ellas son centralmente corporales, involucrando el cuerpo del que demanda, del que se dirige a la Virgen. Lo que no se explica todavía es porque estas ritualidades implican dolor y tormentos físicos, que en gran medida van más allá de un simple baile que denota la adecuación del cuerpo del creyente a la “superioridad moral” de la religión (para usar una expresión fiel a Durkheim). Para explicar este punto, habría que empezar por considerar que la religión “lejos de perseguir sólo fines individuales, ejerce sobre los individuos una constricción continua. Les obliga a realizar prácticas fastidiosas, grandes o pequeños sacrificios costosos” (DURKHEIM apud RAMOS, 2007, p. vi). En este sentido, la religión, como manifestación *sine qua non* de “lo social”, recuerda constantemente a los individuos la superioridad y externalidad moral de la vida colectiva, de sus delimitaciones y de su poder sobre las mentalidades individuales, pues la religión como la representación social ontológica es el

producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado combinado sus ideas y sentimientos para elaborarla; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se concentra en ella algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual. (DURKHEIM, 2007, p. 14).

³⁷ Según nuestro punto de vista, esta idea se trasladaría al pensamiento de autores como Hertz (1990), Mauss (1979b) influyendo sobre manera el desarrollo del pensamiento de Foucault, especialmente en *Vigilar y Castigar* (1994).

Esta superioridad es lo que da materia y consistencia a la diferenciación entre lo sagrado y lo profano. En este sentido, lo sagrado es la expresión en el plano religioso de la preeminencia de lo social, en una misma medida en que lo profano es la expresión de la limitación del individuo y su organismo frente a esta totalidad que le crea y cobija. Entre estos dos universos, no obstante, hay mundos que interaccionan, y que lo hacen a partir de una dependencia mutua: lo sagrado depende de lo profano para existir en una misma medida en que la sociedad depende de los individuos y viceversa:

Pero, hasta ahora nos hemos limitado a enumerar, a título de ejemplo, un cierto número de cosas sagradas: nos es preciso ahora indicar por medio de qué características generales se diferencian de las cosas profanas. Se podría intentar, en principio, definir las por el lugar que les es generalmente asignado en la jerarquía de los seres. Corrientemente son consideradas como superiores en dignidad y poder a las cosas profanas, y particularmente al hombre, en el caso de que éste no sea más que un hombre y, en sí mismo, no esté sacralizado. Se concibe, en efecto, a éste como ocupando, en relación a las cosas sagradas, una situación inferior y dependiente; y esta imagen no carece ciertamente de exactitud. Hay que destacar tan sólo que en ella no hay nada que sea verdaderamente característico de lo sagrado. No basta con que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada en relación a la primera. [...] Por demás, si bien es verdad que el hombre depende de sus dioses, esta dependencia es recíproca. También los dioses tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios se morirían. (DURKHEIM, 2007, p. 33-34).

Entonces, la división entre lo sagrado y lo profano depende no solamente del grado de realidad de la preeminencia de la sociedad sobre los individuos: ella depende fundamentalmente de la existencia de procesos rituales a partir de los cuales los seres humanos transformen en práctica social – e inminentemente corporal, diríamos– esta imagen de sacralidad. Decimos que se trata de una dimensión necesariamente corporal pues, como explicita el mismo Durkheim, el cuerpo individual es una manifestación de lo profano, la materialización última del individuo. En este sentido, la función ontológica de los ritos estaría en justamente hacer patente las fronteras entre lo sagrado y lo profano, impidiendo que el primero se repliegue en el segundo (que la sociedad destruya la unidad del cuerpo y de la persona), y potenciando que entre ambos exista una distancia determinada por la institucionalización ritual: una distancia que impide la contaminación del uno por el otro³⁸. Curioso como

³⁸ Según Durkheim (2007, p. 298): “Lo que obliga a esas precauciones es la extraordinaria contagiosidad del carácter sagrado. Lejos de permanecer pegado a los

pueda parecer, los ritos de sacrificio son una pena infringida sobre el cuerpo para purificarlo, y para reinscribir su autonomía relativa frente a la sociedad (una adoración al sagrado que institucionaliza el derecho de existencia de lo profano). Aquí encontramos pues un Durkheim caminando por campos bastante ajenos a los que visitaba en los primeros escritos de su sociología positiva: una argumentación que incita a pensar acerca de los límites de esta autonomía relativa y en cuánto de lo profano es necesario (o indispensable) para inventar lo sagrado. Así, todas las religiones, diría el autor, se basan en ritos de dos naturalezas: las que separan lo sagrado del profano, y los que separan el sagrado puro del sagrado impuro (DURKHEIM, 2007, p. 282). Tanto en unos cuanto en otros, figura la acción de un cuerpo cuya eficacia está basada en la creencia de la validez de las prácticas y gestos *por sí mismos*: “en todo culto hay prácticas que actúan por sí mismas por un poder que les es propio y sin que intercale ningún dios entre el individuo que ejecuta el rito y el objetivo perseguido” (DURKHEIM, 2007, p. 31).

En el caso de las *mandas*, estamos hablando justamente de un tipo de rito con estas funciones de reinscribir lo sagrado y lo profano, pero que actúa a partir de la creencia en la eficacia de los gestos realizados por el creyente. Estos gestos van a variar en intensidad y forma, derivando en muchos casos en el dolor físico. El dolor físico del sacrificio estaría entonces en la base de la eficacia de las *mandas* en separar la profanidad del creyente de la sacralidad de la Virgen del Carmen, liberando el creyente de su propia condición profana –el sacrificio como liberación del cuerpo (DURKHEIM, 2007, p. 294)–. No podría ser de otra manera, pues:

abstinencias y privaciones no van sin sufrimientos. Nos aferramos con todas las fibras de nuestra carne al mundo profano; nuestra sensibilidad nos ata a él; nuestra vida depende de él. No solamente es el teatro natural de nuestra actividad; nos penetra por todas partes; es parte de nosotros mismos. No podemos, pues, desprendernos de él sin violentar nuestra naturaleza, sin chocar dolorosamente nuestros instintos. En otros términos, el culto negativo no puede

cosas marcadas por él, está dotado de una especie de fugacidad. Aun el contacto más superfluo o el más inmediato basta para que se extienda de un objeto a otro. Las fuerzas religiosas se representan en los espíritus de tal manera que parecen estar siempre listas para escaparse de los puntos donde residen e invadir todo lo que está a su alcance”. Es justamente esta “contagiosidad” de lo sagrado lo que genera la necesidad de la estipulación de interdictos, es decir, tabús sociales que crean prohibiciones de conducta, pensamiento o de intenciones sobre las cosas, personas u objetos a partir de las cuales estos dos mundos pudieran entrar en contacto. Este sería el origen, por ejemplo, de la prohibición del incesto –que para Levi-Strauss (1969) sería el más universalizable de los interdictos.

desarrollarse sin hacer sufrir. El dolor es una condición necesaria. Se ha llegado así a considerarlo como constituyendo por sí mismo una especie de rito; se ha visto en él un estado de gracia que hay que buscar y suscitar, aún artificialmente, por los poderes y privilegios que confiere, del mismo modo que esos sistemas de interdicciones cuyo acompañamiento natural es. (DURKHEIM, 2007, p. 291).

Y, en este mismo sentido:

Si hay una creencia que se cree propia de las religiones más recientes y más idealistas, es la que atribuye al dolor un poder santificante. Pues bien, esta misma creencia está en la base de los ritos que acaban de observarse [ritos totémicos]. Sin duda, está extendida de modos diferentes según los momentos en que la historia los considere. Para el cristiano, se cree que actúa sobre todo sobre el alma: la depura, la ennoblece, la espiritualiza. (DURKHEIM, 2007, p. 294).

Las *mandas* constituyen un tipo de rito que fluctúa entre negativo y positivo en la definición durkheimiana, consistiendo a veces en un mecanismo que permite al peregrino, en su profanidad, acceder a la sacralidad de la virgen (un rito negativo en este caso, estableciendo los procedimientos que regulan el paso y el límite entre lo sagrado y lo profano). O que permite que la sacralidad de la virgen se vierta sobre los fieles garantizando la reproducción de la vida en este nuevo ciclo que se inicia a partir de la fiesta (siendo en este caso un rito positivo, y tomando en estas circunstancias la forma del sacrificio que tan a menudo caracterizan estos cultos)³⁹. Pero, y como decíamos en el principio de este apartado, no todo en estas manifestaciones “individualizadas” de la fe es bienvenido por la misma Iglesia Católica, que en muchos casos se opone públicamente a la realización de estas *mandas*, encontrando en ellas un elemento impuro, anti-higiénico, es decir, profano en su expresión corporal. El oficialismo de la Iglesia intenta a partir de su discurso oficial generar un interdicto que prohíba los sacrificios físicos relacionados al castigo corporal y al dolor, abogando que la santificación de los creyentes debiera residir en un proceso de dolor del alma y no involucrar sus cuerpos.

En este sentido, y tras retomar las *mandas* a partir de las categorías durkheimianas podemos entender la oposición oficial de la Iglesia a estas formas de culto como una pugna por determinar y controlar cuáles serán las prácticas, ideas y sentimientos que entrarán a cobrar parte de lo que se constituye como la “religión”. Así, si por un lado es cierto que la religión

³⁹ Nos apoyamos básicamente en la brillante descripción de los ritos que Durkheim ofrece en el libro tercero de “Las Formas Elementales”. Para los ritos negativos, véase Durkheim (2007, p. 279-302); para los positivos, Durkheim (2007, p. 303-362).

congrega la acumulación y cooperación del trabajo de inúmeros seres humanos en el tiempo, es también correcto que no todas las formas de expresión generadas en este proceso han podido pasar a integrar el panteón de aquello que la institucionalidad religiosa pretende como “legítimo”. Con esto, nos referimos a que la construcción de esta separación entre sagrado y profano es objeto de una disputa que tiende a favorecer los grupos con mayor control de los canales de poder. No todos los grupos y personas son llamadas a contribuir con sus prácticas al panteón de los santos y dioses. De hecho, muchos son sistemáticamente impedidos de hacerlo. El conflicto acerca de las *mandas* en la Fiesta de la Tirana es un buen ejemplo de este proceso. Pero, a diferencia de lo que nos propuso Durkheim, esta pugna, más que acentuar la proto-génesis de “lo religioso”, nos apunta a que las lógicas religiosas que hemos analizado andan de la mano de otros sistemas sociales, impregnadas de realidades que remiten —en el caso del Norte Grande de Chile— a empresas diversas: el colonialismo, el nacionalismo, la explotación económica, la construcción de las fronteras entre los “unos” y los “otros” del Estado. En este sentido, no nos parece posible distinguir qué aspectos de la prohibición de las *mandas* es inherente a una pugna religiosa, y qué aspectos remiten a dimensiones otras de la sociedad. Sea como fuera, tenemos la impresión de que las *mandas* seguirán resistiendo en su dimensión de sacrificio, haciendo resistir con ellas una forma de adoración del sagrado que no terminará de cuadrar con lo que la Iglesia espera de los fieles.

Referencias

- ABERCROMBIE, T. La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. **Revista Andina**, v. 10, n. 2, s/p, 1992.
- ACEVEDO HERNÁNDEZ, A. **Retablo pintoresco de Chile**. Santiago de Chile: Zigzag, 1953.
- BERRUECOS, L. A. H. Max Gluckman, las teorías antropológicas sobre el conflicto y la escuela de Manchester. **El Cotidiano**, v. 24, n. 153, p. 97-113, 2009.
- DONOSO ROJAS, C. Prosperidad y decadencia del mineral de Huantajaya: una aproximación. **Diálogo Andino**, n. 32, p. 59-70, 2008.
- DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa**. El sistema totémico en Australia. Madrid: Akal, 1982.
- DURKHEIM, E. **Las reglas del método sociológico**. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1987.
- DURKHEIM, E. **La división del trabajo social**. Madrid: Akal, 2001.
- DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid: Akal, 2007.
- DURKHEIM, E. **El suicidio**. Madrid: Akal, 2008.
- DURKHEIM, E.; MAUSS, M. Sobre algunas formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las representaciones colectivas. In: DURKHEIM, E. **Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva**. Barcelona: Ariel, 1996. p. 25-101.

- ESTRAMIANA, J. L. A.; GARRIDO, L. A. Teoría sociológica y vínculos psicosociales. In: ESTRAMIANA, J. L. A. (Ed.). **Fundamentos sociales del comportamiento humano**. Barcelona: UOC, 2003. p. 45-110.
- EVENS, T. M. S.; HANDELMAN, D. The ethnographic praxis of the theory of practice. In: EVENS, T. M. S.; HANDELMAN, D. **The Manchester school: practice and ethnographic praxis in anthropology**. Oxford/New York: Berghahn, 2006. p. 1-12.
- FOUCAULT, M. Castigo. In: FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión**. México, DF: Siglo XXI, 1994.
- FRANKENBERG, R. What does today...? Max Gluckman and the social anthropology of the practical world. **RAIN**, n. 45, p. 6-8, 1981.
- GARCÍA, J. Los bailes religiosos. **Serie Religiosidad Popular**, Santiago de Chile, Comisión Nacional de Pastoral de Multitudes Santuarios y Religiosidad Popular, n. 3, 1998.
- GAYTÁN SÁNCHEZ, P. La contribución del estudio del cuerpo y las emociones a las teorías sociológicas de la acción (vs. los estudios culturales). **Sociológica**, v. 25, n. 72, p. 139-168, 2010.
- GLUCKMAN, M. The utility of the equilibrium in the study of social change. **American Anthropologist**, v. 70, n. 2, p. 219-237, 1968.
- GLUCKMAN, M. **Custom and conflict in Africa**. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1991.
- GLUCKMAN, M. Ethnographic data in British social anthropology. In: EVENS, T. M. S.; HANDELMAN, D. **The Manchester school: practice and ethnographic praxis in anthropology**. Oxford/New York, Berghahn, 2006. p. 3-22.
- GONZÁLEZ-MIRANDA, S. El poder del símbolo en la chilenización de Tarapacá. *Violencia y Nacionalismo entre 1907-1950*. **Revista de Ciencias Sociales Universidad Arturo Prat**, n. 5, p. 42-56, 1994.
- GONZÁLEZ-MIRANDA, S. **Chilenizando a Tunupa: la escuela pública en el Tarapacá andino 1800-1990**. Santiago de Chile: Dibam, 2002.
- GONZÁLEZ-MIRANDA, S. **El Dios cautivo: las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)**. Santiago de Chile: Lom, 2004.
- GONZÁLEZ-MIRANDA, S. **Arica y la triple frontera: integración y conflicto entre Bolivia, Perú y Chile**. Iquique: Aríbalo, 2006.
- GREZ TOSO, S. **Historia del comunismo en Chile**. La era de recabarren (1912-1924). Santiago: Lom, 2011. (Serie Historia).
- GUERRERO, B. **La Fiesta de la Tirana: economía, cultura y sociedad**. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural del Convenio Andrés Bello - IPANAC, 2007.
- GUERRERO, B. Religión y Salud: Prohibido asistir a la Fiesta de la Tirana. **Revista de Ciencias Sociales**, n. 20, p. 81-94, 2008.
- HERTZ, R. **La preeminencia de la mano derecha: estudio sobre la polaridad religiosa**. Madrid: Alianza, 1990.
- KOSTER, P.; TENNEKES, H. Iglesia y peregrinos en el norte de Chile: reajustes en el balance de poderes. **Cuaderno de Investigación Social**, n. 18, p. 57-86, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Las estructuras elementales del parentesco**. Barcelona: Paidós, 1969.
- MACEVOY, C. De la mano de Dios: el nacionalismo católico chileno y la Guerra del Pacífico, 1879-1881. **Histórica**, v. XXVIII, n. 2, p. 83-136, 2004.

- MACEVOY, C. **Armas de persuasión masiva: retórica y ritual en la Guerra del Pacífico**. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario, 2010.
- MACEVOY, C. **Guerreros y civilizadores: política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico**. Santiago de Chile: UDP, 2011.
- MAUSS, M. La prière. In: MAUSS, M. **Oeuvres, 1: les fonctions sociales du sacré**. Paris: Minuit, 1968.
- MAUSS, M. Esbozo de una teoría general de la magia. In: MAUSS, M. **Antropología y Sociología**. Madrid: Tecnos, 1979a. p. 45-154.
- MAUSS, M. Técnicas y movimientos corporales. In: MAUSS, M. **Antropología y Sociología**. Madrid: Tecnos, 1979b. p. 333-354.
- MORONG-REYES, G.; SÁNCHEZ-ESPINOZA, E. Pensar el norte: la construcción historiográfica del espacio de frontera en el contexto de la chilenización 1883-1929. **Revista Analecta**, v. 2, n. 1, p. 17-35, 2007.
- NÚÑEZ, L. **La tirana del Tamarugal**. Antofagasta: Universidad Católica del Norte, 2004.
- PEREIRA, J. C. A Linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo. **Revista de Estudos da Religião**, n. 3, p. 67-98, 2003.
- PODESTÁ ARZUBIAGA, J. Regiones fronterizas y flujos culturales: la peruanidad en una región chilena. **Revista Universum**, v. 1, n. 26, p. 123-137, 2011.
- QUINTANEIRO, T. Émile Durkheim. In: QUINTANEIRO, T.; OLIVEIRA, M. L. O. B.; OLIVEIRA, M. G. M. **Um toque de clássicos**. Marx, Weber y Durkheim. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 67-101.
- RAMOS, R. Estudio preliminar. In: DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid: Akal: 2007. p. i-xxx.
- ROCHA TORRES, E. La danza boliviana: nacionalismos, regionalismos e imaginaciones hacia el otro. Un estudio ciber-antropológico y transnacional. In: REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA, 22., 2008, Bolivia. **Anais...** Bolivia, 2008. p. 335-356.
- STAAB, S.; MABER, K. H. The dual discourse about Peruvian domestic workers in Santiago de Chile: class, race, and a nationalist project. **Latin American Politics and Society**, v. 48, n. 1, p. 87-116, 2006.
- STEFONI, C. Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos. In: BERG, U. D.; PAERREGAARD, K. (Eds.). **El quinto suyo**: transnacionalidad y formación diaspórica en la migración peruana. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005. p. 261-289.
- TIRYAKIAN, E. **Sociologismo y existencialismo**. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.
- TONKONOFF, S. Sociología molecular. In: TARDE, G. **Creencias, deseos, sociedades**. Buenos Aires: Cactus, 2011. (Serie Perenne).
- VAN KESSEL, J. **Danzas y estructuras sociales de los Andes**. Cusco: IPA, 1981.
- VAN KESSEL, J. **Lucero del desierto**. Iquique: Universidad Libre de Ámsterdam y Centro de Investigación de la Realidad del Norte, 1987.

Documentos, Periódicos y Diarios citados

Sin Nombre de Autor (1931). “Hoy se tributara el tradicional homenaje católico a la virgen del Carmen en el pueblo de la Tirana”. Diario El Tarapacá. Jueves 16 de Julio de 1931. Página 6. Iquique, Chile.

Sin Nombre de Autor (1965). “La Tirana vive su tradicional fiesta religiosa”. Diario Cavancha. Jueves 15 de Julio de 1965. Página 1. Iquique, Chile.

Rojas Valdés, Anyelina (1985). “No hay paganismo en La Tirana, sólo religiosidad popular”. Diario La Estrella de Iquique. 7 de julio de 1985. Página 4. Iquique, Chile.

Padre Javier García (1990). “Amor al prójimo es la mejor manda”. Diario La Estrella de Iquique. 12 de julio de 1990. Página 8. Iquique, Chile.

Carta a las Sociedades de Bailes religiosos. Documento de la Iglesia católica, 1978.