



SI TÚ NOS PRESTAS LA VIDA

**La devoción
popular de los
bailes chinos
y sus fiestas**

Investigación
Rafael Contreras Mühlenbrock
Daniel González Hernández

Fotografías
Manuel Morales Requena
Marcos González Valdés

Rafael Contreras Mühlenbrock

Licenciado en Antropología y documentalista por la Universidad de Chile. Fue docente de Etnografía Audiovisual de la carrera de Antropología de la Universidad de Chile entre 2008 y 2012. Es socio de Etnomedia desde 2004, donde realiza documentales e investigaciones en torno a la cultura popular y el patrimonio desde una perspectiva etnográfica, audiovisual e histórica. En 2016 ganó el Premio PULSAR a la Mejor Publicación Musical por su libro *Será hasta la vuelta de año*. Miembro del Comité Asesor en Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio para el periodo 2017–2019.

Daniel González Hernández

Antropólogo social y diplomado en Comunicación para el Desarrollo por la Universidad de Chile. Ha ejercido la docencia de Etnografía Audiovisual y Filosofía de las Ciencias de la carrera de Antropología de la Universidad de Chile. Se dedica a la investigación etnográfica, audiovisual y testimonial, con especial atención en fiestas patronales y música tradicional del Norte Grande, Norte Chico y Zona Central de Chile. En 2016 ganó el Premio PULSAR a la Mejor Publicación Musical por su libro *Será hasta la vuelta de año*. Desde 2004 colaborada de forma permanente con Etnomedia. Funda en 2014 la Ong Mucam (Museo campesino en movimiento), dedicada al registro y difusión de la cultura popular, la ruralidad y el patrimonio.

**SITÚNOS
PRESTAS
LA VIDA**

SI TÚ NOS PRESTAS LA VIDA

**La devoción
popular de los
bailes chinos
y sus fiestas**

Investigación
Rafael Contreras Mühlenbrock
Daniel González Hernández

Fotografías
Manuel Morales Requena
Marcos González Valdés



Porque el pueblo es complejo, sencillo, tremendo e
inmortal, como sus héroes, criado con leche de sangre.

Pablo de Rokha

Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas

Investigación

Rafael Contreras Mühlenbrock
Daniel González Hernández

Fotografías

Manuel Morales Requena
Marcos González Valdés

Asistentes de investigación

Llara Kritzner Jackowski
Daniela Núñez Rosas
Carlos Carvajal Ochandía
Esteban Cisternas Cisterna

Dirección y producción editorial

Rafael Contreras Mühlenbrock

Fotografía de portada

Marcos González Valdés

Ilustraciones de portadillas interiores

Pablo de la Fuente Gálvez
Leonardo Cortés Estay
Diego Artigas San Carlos

Asesoría editorial y edición de textos

Miguel Ángel Viejo Viejo

Diseño y postproducción fotográfica

Marcos González Valdés

Fotografías históricas y de archivo

- © Archivos particulares de las familias: Ramos Quinzacara, Pasten Pizarro, Leon Ibacache, Reyes Ahumada, Reyes Morales, Galleguillos Ortiz y Alfaro Contreras.
- © Fondo María Ester Grebe, Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile.
- © Archivo CENFOTO–UIDP, Fondo Sady Zañartu.
- © Colección del Museo Histórico Nacional.
- © Archivo Parroquial de Andacollo.
- © Archivo particular de Sergio Peña Álvarez.

Contreras Mühlenbrock, Rafael y Daniel González Hernández (investigación). Manuel Morales Requena y Marcos González Valdés (fotografías).

Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas – Ovalle: Etnomedia, 2019.

700 páginas, 44 fotografías de archivo, 80 fotografías en blanco y negro, 81 fotografías a color, 5 ilustraciones; 23 x 15,5 cm (Colección Historia y Cultura)

Registro de Propiedad Intelectual n° 300.698

ISBN: 978-956-09288-0-1

Esta obra contó con aportes del Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, Convocatoria 2016, mediante el proyecto n° 225.603.

De esta primera edición:

© Etnomedia Spa, marzo del 2019.

Producido, editado y publicado por Etnomedia. Todos los derechos reservados.

Contacto: etnomedia.spa@gmail.com // www.etnomedia.cl // www.baileschinos.cl
Pueblo de Limarí, Ovalle, Región de Coquimbo, Chile.

Se imprimieron 1.000 ejemplares en los talleres de A Impresores en Santiago.

Cualquier reproducción total o parcial de esta obra, incluidas las fotografías, textos, ilustraciones y diseño original, podrá realizarse solo con el consentimiento por escrito de los editores y los titulares de derechos de autor.

Contenidos

Presentación	13
Agradecimientos	21
Introducción	27
Primera parte.	
Ensayos sobre la fiesta, el chino, la tradición andacollina y el rumor	59
I. La fiesta no es una	63
II. Chino: ni servidor ni sirviente	83
III. Historia de la tradición devocional andacollina	121
IV. Etnografía de un rumor	185
Segunda parte.	
Testimonios y documentos de la devoción popular	223
V. Testimonios de un conflicto devocional. Andacollo 1993	225
VI. Documentos de la devoción popular	245

Tercera parte.

El canto y la poesía de abanderados y alféreces 303

VII. Cantos de abanderados y alféreces de bailes chinos (siglos XIX al XXI)	305
--	-----

Notas 391

Bibliografía y fuentes 423

Cuarta parte.

La fiesta interminable. Fotografías 443

Listado de imágenes	447
Fotografías	479

Presentación

Este libro constituirá revisión obligada para los historiadores de la espiritualidad y religiosidad de los pueblos, para los estudios acerca de los pueblos originarios del Norte Chico y Chile Central, especialmente por su aporte al conocimiento de cómo las culturas originarias se fueron transformando y sus miembros fueron adoptando otras formas de expresión de la vida cultural y espiritual: cómo pudieron transformar las instituciones impuestas por la invasión española en espacios de re-creación de su mundo espiritual, pudiendo así, ellos y ellas, ejercer a su modo la resistencia y vivir la resiliencia, como si este concepto (hoy nuevo, pero de existencia ancestral), creado antes para los metales, fuese plenamente aplicable a los hombres y mujeres que en contacto con la tierra mineral, aprendiesen de ella como de una fuente de conocimiento infuso.

Así, esta obra es más que un libro de historia local, aunque se centra en un aspecto concreto de la práctica religiosa de campesinos y mineros de los valles transversales, y es más también que una monografía sobre etnomusicología o sobre la búsqueda del éxtasis. El baile chino aquí no se ha aislado de su contexto social, sino que aparece como resultado de la interacción de los diversos elementos que hacen posible la génesis de esta expresión, que tiene características propias, a la vez que comparte aspectos comunes con otras prácticas repartidas entre los pueblos del orbe, pero que tiene un aspecto común, el vivir el derecho a escoger una manifestación propia de la cultura: el baile chino, como otras fiestas de los pueblos, es un acto de resistencia frente a las imposiciones de las distintas y sucesivas globalizaciones que han afectado al orbe desde 1492, desde la Revolución Industrial hasta la mundialización del factor dinero (en su discutible ecuación con el factor tiempo y espacio-tiempo). A través del baile chino y expresiones semejantes, el danzante, el cantor, el orador, ejercen un acto de poder: poder y magia de la palabra, poder y magia de los colores, de los sonidos, de los ritmos. Y también en este

libro, poder de las imágenes que son fotografiadas como parte de la indagación histórica y cultural.

Si creen exagerado que veamos un acto de resistencia en un ceremonial que algunos titularían de pintoresco y otros dirían era mera piedad, recordemos lo que ocurrió varias veces en la historia de Andacollo: “cuando el chino mayor era preso, la Virgen se negaba a salir del templo”. En 1895, para la autoridad, el baile era una turba, un tumulto. Nada de pintoresquismo, criollismo o atracción turística. El *pichinga* o *cacique*, don Laureano Barrera, fue apresado pocos días antes de la fiesta, por orden de un alcalde que creyó indispensable aplicar la ley que prohibía todo acto público sin permiso de la autoridad, visto como “movimiento subversivo de hombres”. El juez lo dejó libre porque no había méritos para su encausamiento, pero también porque cualquier acto de autoritarismo hubiera desencadenado una formidable resistencia de los fieles seguidores del baile y de los creyentes en general, que eran muchos. Incluso el pichinga le dice al cronista haber interpelado al alcalde pues “cometía un abuso conmigo, que, por qué no me tomaba preso el día de la fiesta, que entonces sabría con quién tenía que habérselas”, a lo cual el cronista le pregunta por las consecuencias para la autoridad, señalando el chino mayor que del alcalde “no quedarían ni las cenizas de él ni de su parentela”.

Y si creíamos que devociones como la Virgen de Andacollo eran métodos de la autoridad espiritual para controlar la piedad popular *desde arriba* y *afuera*, reflexionemos en el testimonio que dejó expresado una devota inusual, también inusual pensadora y líder comunista, Gladys Marín, en su libro *La vida es hoy*:

Aquí en Chile no voy a ver santeros, porque voy a ver a la Virgen de Andacollo. Me encanta, porque allí una encuentra el fervor popular, el cariño del pueblo real. Además, me encantaba ir a ver a la Virgen de Andacollo porque iban miles y miles de personas, una fiesta muy popular. Y me encontraba con dirigentes sindicales comunistas, que llevaban en el hombro a la Virgen de Andacollo. Eso muestra que en la vida real la gente resuelve a su manera los problemas filosóficos del materialismo y del idealismo. Pero por sobre todo rescato la raíz común del pueblo que subyace en la religión y los movimientos de liberación, contra las injusticias y explotación capitalista.

En el mundo colonial —para algunos, virreinal— pervivieron expresiones de las espiritualidades ancestrales sin fuerte oposición hasta el advenimiento de la Ilustración, proceso modernizador que constituye una de las *globalizaciones* que las sociedades andinas y criollas han experimentado.

Este libro abre puertas y ventanas hacia un pasado donde convivieron el mundo hispánico y el mundo indígena. Estos pórticos nos acercan al choque de culturas y nos permiten entender procesos que también son de choque, como los que vivimos en este tiempo que algunos llaman de postmodernidad.

Los *empellejados* están tanto en Andacollo como en el Baile de los Negros, de la parroquia de Lora, junto al río Mataquito, provincia de Curicó, antigua comunidad mapuche (de las que conocemos como pikunche), transformada por los españoles en *pueblo de indios* y cuya autoridad devino en uno de los llamados cacicazgos. Esta práctica está vinculada al baile de los Chunchos, que se origina en las ceremonias prehispánicas de los indígenas (que incas y españoles llamaron Chunchos), que a ojos de los incas pertenecían a una humanidad no sometida al ordenamiento incaico: eran resabios de los *purumauka*, los rebeldes. El mito incaico recogido por el inca Garcilaso y por Guamán Poma (ver su texto e imágenes), tras pasado a los españoles, mostraba a los incas como *civilizadores*. Es un misterio saber por qué en las épocas incaica y colonial existieron manifestaciones rituales donde se visualizaban las expresiones culturales de una época pretérita, “bárbara”, siguiendo la secuencia lineal insinuada por Garcilaso y otros informantes incaicos, y difundida desde el siglo XVIII por la historiografía de la Ilustración y desde el siglo XIX por la naciente etnografía y luego por la antropología.

También los urus de los lagos Titicaca, Poopó y otros complejos lacustres del altiplano, fueron vistos como *puchu chullpa*, restos (*puchos*) de una antigua humanidad anterior a la emergencia del sol. Los pikunche también fueron vistos como *purumauka*, y de ahí que los españoles denominaron *promaucaes* a los habitantes de la parte de Chile entre más o menos el Maipo o la Angostura de Paine y el Maule. Si bien los deslindes de estos grupos no están claramente definidos, la identidad de *purumauka* es impuesta por el Otro dominador.

La presencia de empellejados, chunchos, etc., nos habla de una dialéctica entre dos mundos, que conservando su hábito, su diversidad, se encuentran y confluyen en un mismo rito. Nos habla de una visión de

mundo en que una autoridad central, el inca o el español, logra hacer desfilar a distintos pueblos, que incluso llegan a representar distintas eras; logra aglutinar lo disperso y lo desigual, en un rito centralista.

La lectura de los archivos nos permite saber qué pasaba cuando la modernidad se enfrentaba al orden cultural andino. Por ejemplo, en 1700, el visitador eclesiástico, constatando “que en la festividad de la Virgen del Rosario se hacen muchos gastos de bebidas y comidas, causa de que se siguen muchas ofensas contra su Divina Majestad”, por lo que mandaba “su merced al cura y vicario de este asiento que no permita dichos gastos, sino sólo los que se hiciesen dentro de la iglesia, ni tampoco gastos de pólvora...”. La autoridad espiritual hispánica se oponía al gasto que ocasionaba actos contra la religión, y nos queda la duda de si lo condenable era el gasto en sí o los supuestos desórdenes (que también podían producirse con motivo de fiestas como bodas reales, bautizos de príncipes herederos o entronizaciones, que la Corona solía guardar en todos los reinos). Pero el conocimiento de algunos fundamentos del mundo andino nos permite entender que la fiesta andina se basaba en un gasto que la antropología denomina *quema de excedentes* y que es una verdadera redistribución de las ganancias, para impedir la acumulación individual. En cambio, la modernidad buscaba la acumulación como fundamento del sistema. Hoy, la postmodernidad nos requiere día a día para que gastemos más y no le preocupa que de ello resulten ofensas a la Divina Majestad, que el propio sistema busca derribar del trono espiritual al que la modernidad había exaltado. Asimismo, queda visible la contradicción entre la ingesta de alcohol como parte de la búsqueda de éxtasis (y por último, de sentido) y un sistema social que se hacía cada vez más carente de sentido, y que veía en estas prácticas solo borrachera.

Pero no sólo la autoridad luchaba contra la bebida, también contra el *palín* o juego de chueca, práctica comunitaria que reforzaba la identidad con el pueblo sometido y que permitía reforzar los valores axiales del mundo indígena: la cooperación, el respeto, el pundonor, que regían las relaciones entre los dos grupos que ritualmente se enfrentaban en el acto, que era y es más que un juego. Asimismo, la modernidad, encarnada por el obispo Manuel Alday, además de condenar estos juegos y prácticas sociales reprimía también el *baile de la bandera*, otra expresión que reforzaba la identidad ancestral, y al que se unían además no pocos *españoles* (criollos con más o menos mestizaje en su cuerpo y en su espíritu).

Ya en la mitad del siglo XIX (1843), el pensador polaco Ignacio Domeyko vio como tras la ceremonia oficial en devoción a la Virgen de Andacollo, apareció una bandera roja y blanca, se oyeron pitos y tambores, y se dio inicio al rito de los populares, “¿Qué había pasado? ¿Cómo aparecieron los díscolos?”, se preguntaban los representantes del orden establecido.

Esta obra, en sus interpretaciones así como en las diversas fotografías, servirá como un espejo donde podamos ver reflejado un rostro mestizo, como el que vio la poeta elquina Gabriela Mistral en un pozo en Mitla, México. Será el espejo del que carecía aquella dama criolla de Quito, que conoció el barón Humboldt, y a quien ella dijo que “nunca había visto un indio”. El barón escribió en su relación de viaje que la dama nunca se había visto en un espejo.

Hay cosas que puede ver y entender un no-criollo, como Humboldt, como Domeyko y como Lipschutz (éste no hace tantos años), y que un criollo aunque mire, no ve. Una de esas es nuestro mestizaje y su profunda herencia indígena, y el trabajo de Rafael y Daniel, con las fotografías de Manuel y Marcos, hijos de la tierra, no menos sabios que aquellos, nos permite reconocer nuestras raíces, entre las manifestaciones de la cultura de los chinos, los danzantes, los promeseros, los oferentes de ayer y de hoy. Reconoceremos la secuencia de topónimos y apellidos en el relato de las vicisitudes con que la fe *china* aparece y desaparece para reaparecer luego, como las flores en las pampas. A más de alguno le sorprenderá encontrar su apellido entre los de los indígenas de hace cien o trescientos años, y mayor será la sorpresa si alguno creyó que su origen era europeo neto, haciendo caso a alguna conseja de las que circulan por internet.

Al pichinga don Laureano Barrera el cronista Francisco Galleguillos le preguntó en 1895 si el número de bailes había mermado o aumentado a lo largo de los últimos 30 años, “¿se ha introducido alguna reforma en ellos o yacen lo mismo que antes?”. El jefe supremo respondió: “Cada año aumenta el número de devotos y promeseros y por lo que respecta a las prácticas de otros años que usted conoció, son las mismas sin variación alguna referente a los bailes”. En su libro constató que en dicho año se veían muchos niños vestidos con el traje de alguna cofradía de chinos, sus padres y madres los formaban como futuros danzantes. Hoy vemos lo mismo en los retratos y representaciones visuales de

fiestas de todo lo largo de Chile, desde Atacama hasta Aconcagua, y eso nos conforta, pensando que tenemos bailes chinos para rato.

Si vemos con la perspectiva que nos permite la historiografía, y estando a más de 120 años de esa entrevista al gran *chino mayor* andacollino, es decir unas cuatro generaciones después, observaremos que pese a los embates de la modernidad y la globalización virtual, la devoción alegre y respetuosa, sensual y rebelde, ha recibido, pese a nuevos y no pequeños problemas, nueva vitalidad: lo que no mata, fortalece, y los *chinos* y *chinas* de hoy buscan y encuentran, no sólo el éxtasis de su devoción, tan importante para la plenitud de conocimiento, no sólo la iluminación, sino también el sentido a esta vida que llevamos.

También este trabajo permite acercarnos a la historia de la fe, y de las fées, si nuestro castellano admite el plural: si creíamos que la religiosidad tradicional *china* era una mezcla de culturas, puestas a batir dentro de un recipiente, y funcional a la religión dominante, ahora veremos que el baile chino desde sus comienzos se abrió paso en resistencia a la ortodoxia oficial, no fue un mero dispositivo evangelizador controlado desde La Serena, Santiago y Roma. La obra que presentamos, tendrá que hacer pensar a los operarios de la fe cristiana. Antiguamente, era preferido para la cura de almas el sacerdote que conocía el idioma de sus fieles, y por eso hasta los seminarios y las universidades en el antiguo Perú enseñaban el quechua y el aymara, y como autodidactas los curas alcanzaban el huarpe, el puquina, el mapuche dungun y el kakan, y lo trasmitían en vocabularios, diccionarios, en *artes generales*. Ya que hoy no tienen la tarea de aprender el idioma, es bueno que los eclesiásticos, las autoridades civiles, los legisladores, aprendan a conocer los fundamentos de la espiritualidad de quienes han sido sometidos a su poder, pero no para saber cómo dominarlos mejor, sino para respetar sus conciencias, sus saberes, su idiosincrasia, su propia diversidad. Este trabajo, entonces, nos acerca al mundo espiritual en conexión con la tierra. También para la historia del trabajo, con la dialéctica entre *disciplinamiento* e insumisión; para la geografía humana, para aprehender desde lo simbólico la relación entre tierra y humanidad, el mundo de las ideas vinculadas al poder de la tierra como madre nutricia, y su correlato en el cielo, la Virgen Madre. Y para todo eso, este libro, que conjuga diversas disciplinas y es parte de una investigación mayor que cuenta con otras

publicaciones y productos audiovisuales y sonoros que complementan y completan esta obra, es un producto multifuncional, cumplirá su propósito y dejará bien alta la vara.

Gracias a este equipo por su aporte a la comprensión de nuestras raíces, que nos llevan a nuestro sentido y orientan nuestro camino hacia el devenir.

Dr. Carlos Ruiz Rodríguez, historiador
Konchalí, hoy Recoleta, marzo del 2019

Agradecimientos

El trabajo necesario para publicar una investigación en ciencias sociales, humanidades y fotografía requiere siempre el concurso de múltiples voluntades, sin duda muchas más que las de quienes ofician formalmente como autores. Es por eso que agradecemos a todas las personas, colectivos, comunidades, organizaciones e instituciones que contribuyeron de forma desinteresada y sustantiva durante años con nosotros, tanto para realizar la investigación y registrar las fotos como para editar este libro, todos y todas quienes quedan liberados de cualquier error u omisión que pudiese tener esta obra, asumiendo nosotros toda responsabilidad, además de excusarnos anticipadamente por si en este listado omitimos un nombre o alguien se siente olvidado.

En primer lugar queremos agradecer a los bailes chinos que animan la vida cultural de los sectores populares del país, colectividades rituales que durante siglos se han reproducido bajo distintos contextos históricos de dominación y opresión cultural, económica y política, perviviendo pese a ello hasta hoy mediante la proyección de una tradición cultural de marcada autonomía. Agradecemos a todos quienes han sido aquí retratados, escuchados y, esperamos, representados, destacando especialmente: al baile chino n° 1 Barrera de Andacollo, al baile chino San Antonio del Mar de Barraza y Salala, a los bailes chino y danza Tamayinos de Ovalle, al baile chino Grupo Peregrino Mariano Caro Inca de Copiapó, al baile chino de Yerba Loca y Carquindaño, al baile chino de Cay Cay, al baile chino de Loncura, al baile chino de Puchuncaví, al baile chino de la Virgen del Rosario de Valle Hermoso y a la Hermandad de la Santa Cruz de Mayo de Illapel. Sin duda agradecemos también a las muchísimas familias que mantienen viva esta tradición, en especial a la familia Ramos Quinzacara de El Tambo (Vicuña), a la familia Campusano Veas de Tierras Blancas (Coquimbo), a la familia Alfaro Pasten de Las Rojas y La Serena, a la familia Galleguillos de La Serena y Ovalle, a la familia Vargas

de Ovalle, a las familias Carvajal Muñoz, Juárez y Luna de Copiapó, a la familia Castillo de Yerba Loca y la familia Carvajal de Atungua (Canela), a la familia Cisternas Cisterna de Loncura (Quintero), a la familia Cisternas Godoy de Quintero, a la familia Zamora López de Puchuncaví, a la familia Urtubia Astudillo de Los Chacayes (San Esteban) y a la familia Reyes Ahumada de Cay Cay (Olmué).

Agradecemos en particular a los siguientes chinos, abanderados, devotas y devotos: a don Jaime Guerrero, actual pichinga de Andacollo. A los barrerinos don Ermenejildo Ramos González, doña Sonia Ramos Quinzacara, doña Edalia Ramos Quinzacara, Carlos Figueroa Alfaro, Camilo Alfaro Pasten, Carlos Alfaro Contreras, don Gustavo Ossandón y don Quintín Marín. A don Luis Campusano Valencia, su mujer Marta Veas y su hija Mónica Campusano Veas de Tierras Blancas. De Andacollo a la señora Gladys Ite, viuda de Hugo Pasten, a don Marcelino Vega y a don Juan León Castillo y su esposa doña Carmen Ibacache. A los tamayinos Pablo Pizarro Galleguillos, jefe del baile chino, don Francisco Galleguillos Ortiz, antiguo jefe, y doña Manuela Vargas, jefa de la danza. De Copiapó a Carlos Carvajal Ochandía, Macarena Muñoz Díaz, Aliro Luna, Iván Juárez y Diego Carvajal Muñoz. A don José Castillo, cacique de la Virgen de La Piedra de La Isla de Cogotí (Combarbalá). A don René Castillo y doña María Huerta de Yerba Loca y don Raúl Carvajal de Atungua. A don Pedro Olivares de Illapel. A don Rosendo Vargas Arenas de El Tebal (Salamanca). A doña Luisa Cisterna y doña Clara Godoy de Quintero. A doña Ana Urtubia Astudillo de Los Chacayes. A don Manuel Zamora de Puchuncaví. Y a los chinos de Cay Cay, Armando, Charles, Carlos, Dante, Lonza y Teresa Reyes Ahumada, Armando Reyes “Chopo”, Eugenio Terraza, Francisco Terraza Reyes, Miguel Figueroa “Pochongo” y Rosita Cano.

Queremos agradecer especialmente a dos grandes alféreces y amigos: don Jaime Cisternas Cisternas y don Juan Cisternas Valencia, legatarios de un conocimiento que es popular y letrado a la vez, el cual van diseminando poéticamente en las fiestas populares al ritmo de flautas y tambores, que guiados por sus banderas animan la vida social de las caletas y los valles de todo el Aconcagua, difundiendo la sabiduría del pueblo y sus formas de celebrar juntos la riqueza de vivir en común la experiencia de lo propio, todo ello en un ciclo interminable de festividades. Agradecemos también a los alféreces: don Casimiro Menay de Valle Hermoso, don Álvaro Herrera de San Pedro de Quillota,

don Fernando Montenegro de San Felipe, don Sergio Pacheco de Los Chacayes y los alféreces de Olmué don Jhonny Lizama, don Avelino Noguera, don Héctor Morales “Polloca” y don Luis León “Tito”. Asimismo, a quienes cultivan el arte de la poética y oralidad del canto campesino en el Norte Chico: don Domingo Fierro Huerta, Sebastián Fierro Sierra, Manuel Fierro Sierra y don Rosalindo “Chalo” Villalobos del valle del Quilimarí, don Francisco Rosas de Illapel, don Casiano Monroy de Socavón, don Domingo Fierro Fierro de La Ligua y Petorca, y don Pedro Tapia de El Pedernal.

Algunos antiguos chinos e integrantes de bailes fallecieron en los últimos años, queremos brindar aquí un homenaje y traerlos a la memoria: los antiguos chinos andacollinos don Hugo Pasten Pizarro, quien fuera pichinga de Andacollo, don Arnaldo Ossandon (baile chino n° 1 Barrera), don Cipriano Galleguillos (baile chino n° 2 Tamayino), Héctor Rivera y Luis Bolados (baile chino n° 3 de El Molle), don Alberto Cisternas (baile chino n° 6 de La Cantera), doña Fresia Ortiz (baile chino n° 7 de Las Compañías), doña Blanca Ruiz (baile chino n° 8 Andacollino), don Hernán Díaz (baile chino n° 12 de La Higuera), don Manuel Torres “Plebeyo” (baile chino n° 4 de Tambillos), doña Violeta Contreras (baile chino n° 16 Padre Hurtado). Los chinos copiapinos del baile chino mixto n° 6 de La Candelaria, su antiguo jefe don Rogelio Cortés y Rene Rojas. El chino David Torres Canihuante de El Maqui (Monte Patria). Los chinos Humberto Torres y Francis Veas de Puchuncaví. Los antiguos chinos de Cay Cay don Heriberto Reyes, don Aníbal Reyes Morales, don Arturo Reyes y don Pedro Reinoso. Doña Yolanda “Nana” de Valle Hermoso (La Ligua), esposa de don Julio Aballay. Los antiguos alféreces don Faustino Morales de Los Maitenes (Limache), don Samuel Romero de Valle Hermoso, Omar Huerta de Pachacamita (La Calera) y Pedro Reinaldo Vega de Quintero.

El proceso de investigación que llevó a la redacción de estos textos pasó por varias etapas, incluidas revisiones bibliográficas, pesquisas testimoniales y análisis documentales, los que fueron la base para confeccionar los capítulos del libro, tareas en las que contamos con la colaboración de una serie de asistentes de investigación que durante largos periodos contribuyeron de forma clave: Llara Kritzner Jackowski, quien revisó y sistematizó múltiples fuentes bibliográficas, transcribió entrevistas y documentó los datos disponibles en archivos sobre los participantes de la cofradía andacollina en el periodo 1676–1703. Daniela Núñez Rosas,

antropóloga que con rigurosidad y compromiso se entregó al delicado trabajo de transcribir una veintena de entrevistas realizadas a integrantes de bailes chinos entre 2009 y 2016, material que nos permitió profundizar el análisis a la vez que integrar extractos testimoniales como contrapunto de las fotografías en la cuarta parte y final del libro. Esteban Cisternas Cisterna, joven chino e historiador que desde hace años inició el camino de revalorizar esta tradición, contribuyendo con nuestro equipo en la discusión, revisión y análisis de los procesos históricos incidentes en la formación y desarrollo de los bailes chinos de Aconcagua, en especial del sector bajo de dicho valle. Carlos Carvajal Ochandía, chino, alférez e investigador autodidacta de los bailes chinos de Atacama y el Norte Grande, colaboró de forma permanente con valiosos datos, informaciones, análisis e interpretaciones sobre estas tradiciones devocionales en el norte del país, documentando además materiales de archivo que sirvieron para la confección del libro.

Agradecemos también una serie de contribuciones que colegas investigadores nos realizaron. Al historiador Dr. Carlos Ruiz Rodríguez, no solo por la generosa presentación que hace de la obra, sino que en especial por los importantes comentarios que realizó a los manuscritos elaborados por el equipo sobre la cofradía y la historia de la devoción de los chinos andacollinos, realizados en el marco de una investigación histórica y antropológica de alcance nacional en la que participó junto a este equipo, cuyas aportaciones, comentarios y sugerencias permitieron ajustar sobre todo el tercer capítulo. Al historiador Sergio Peña Álvarez, por facilitarnos gentilmente el acceso a su valioso archivo de imágenes históricas y la transcripción de un legajo con los participantes de la cofradía andacollina del periodo 1800–1826. Al antropólogo e historiador Dr. Andrés Donoso Romo, por compartir con nosotros largas conversaciones sobre la historia y la cultura latinoamericana, fructífero diálogo que nos ha permitido en el último tiempo profundizar análisis y afinar la mirada respecto de los procesos de secularización y transformación cultural de los sectores populares del país en los albores del siglo XX. Al investigador Agustín Ruiz Zamora, por el acompañamiento permanente, la generosidad y el diálogo intelectual fructífero. A los profesores Dr. Rolf Foerster y Dr. Andrés Menard, quienes comentaron con profundidad y generosidad la tesis de grado de Daniel González en la Universidad de Chile, aportando enfoques y análisis que sirvieron luego a la redacción del segundo y cuarto capítulo del libro.

Para concretar la publicación agradecemos la contribución desinteresada de Miguel Ángel Viejo Viejo, quien nos asesoró en la dirección editorial y la corrección de textos, aportando conocimiento y experiencia así como vocación al diálogo horizontal. Agradecemos también al Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio por apoyar la iniciativa editorial que permitió financiar en parte la publicación, así como al equipo profesional y autoridades de la Seremi de Coquimbo.

Fueron muchos quienes con imágenes de archivo contribuyeron a conformar la visualidad del libro. Agradecemos expresamente la autorización del uso de fotografías históricas de bailes chinos y sus fiestas a cuatro instituciones: al Departamento de Antropología de la Universidad de Chile y sus autoridades, quienes facilitaron el uso de diapositivas del Fondo María Ester Grebe, especialmente a Nicole Barreaux como encargada de Colecciones Patrimoniales y a Andrés Menard como encargado del Archivo Etnográfico Audiovisual, contribuyendo este último enormemente al acceso y disponibilidad que este equipo ha tenido a dicho Fondo, en especial a las fotografías, los cuadernos de campo y los registros etnomusicológicos. A la parroquia de Andacollo por el acceso que se nos dio en el periodo 2010–2011 para revisar el archivo parroquial y sus materiales. Al Museo Histórico Nacional por el acceso a su Colección fotográfica. Al Centro Nacional de Patrimonio Fotográfico de la Universidad Diego Portales por facilitar imágenes del Fondo Sady Zañartu, en especial a su director señor Samuel Salgado Tello y a Constanza Bravo Avendaño y el equipo del área de archivo. Asimismo, agradecemos el acceso que diferentes personas y familias nos dieron a sus archivos fotográficos particulares: a Sergio Peña Álvarez de Ovalle, a las familias León Castillo y Pasten Pizarro de Andacollo, a la familia Ramos Quinzacara de El Tambo, a la familia Alfaro Contreras de La Serena, a la familia Galleguillos Ortiz de Ovalle y La Serena, y a las familias Reyes Ahumada y Reyes Morales de Cay Cay.

Por último, pero no menos importante, queremos agradecer a nuestras compañeras, hijas e hijos, a quienes, para concretar este trabajo, hemos restado el tiempo que por derecho les correspondía: Llara, Luciana, Mónica, Jesús, Amalia, Mía, Jeannette, Constanza, Fernanda, Nicolás, Lucas y Matías.





Introducción

El folclore, y la mirada de los documentos, muchas veces se centra solo en las formalidades, sin ver la profundidad y variaciones de significado de los hechos relatados, la “densidad” que tienen para los actores que participan y para la sociedad donde se generan.

Edward Palmer Thompson

Estos textos son frutos del desorden, el ruido,
la pena, el trabajo del poder sobre las vidas
y el discurso que verbaliza todo esto.

Michel Foucault

Los bailes chinos son hermandades devocionales de poetas populares y músicos danzantes de flauta, tambor y bandera que, asociados por relaciones de parentesco, vecindad y afinidad, participan del culto ritual de imágenes católicas celebradas en fiestas patronales y de santuario en el territorio que se extiende en Chile entre la costa y la cordillera de los Andes, y desde Tarapacá por el norte hasta los valles del Aconcagua y del Mapocho por el sur, así como en las provincias de San Juan y Cuyo en Argentina.¹

En casi dos décadas de investigación etnográfica, histórica y audiovisual hemos organizado, en las publicaciones precedentes, una serie de observaciones, experiencias, referencias y análisis sobre los bailes chinos como un intento de interpretación social y cultural que permita comprender las distintas modalidades y desarrollos que adoptaron estas formas festivas y de sociabilidad popular del mundo indomestizado y plebeyo en el devenir de los últimos cinco siglos. Esta reflexión exigió una revisión de los antecedentes documentales y bibliográficos sobre los distintos contextos sociales, económicos y políticos en que se han desenvuelto históricamente los sectores populares, poniendo especial atención en analizar los procesos de transformación y cambio provocados por la profundización de los dispositivos socioculturales de control y disciplinamiento implementados históricamente sobre las prácticas populares e indomestizadas en general. Una interpretación que se complementa y acompaña de un trabajo etnográfico y antropológico centrado

en lo devocional y lo social de los bailes chinos presentes en el territorio del Norte Chico y la Zona Central, herederos contemporáneos de esta antigua tradición colonial.²

Esta tarea investigativa trazó un recorrido e itinerario interpretativo en base a una red de antecedentes documentales y testimoniales que no son más que fragmentos de realidades culturales capturadas, en general, para ser archivadas institucionalmente (anotaciones, grabaciones y registros varios, así como publicaciones disciplinarias y científicas). El problema es que este corpus de referencias es solo una pequeña muestra de la compleja experiencia societal que rodea la vida rural y de las periferias urbanas desplegadas entre el periodo colonial y la actualidad, con múltiples dinámicas de producción, reproducción y transformación de las formas y los sentidos culturales en torno a la práctica colectiva de celebrar mediante fiestas y ritos de devoción popular de origen indomestizo.

Ligar esta serie discontinuada de textos fragmentados permitirá quizás, en un análisis de larga duración de los procesos y los contextos, una interpretación posible a la complejidad de la experiencia popular y la palabra ritual festivamente conmemorada por los pobres y trabajadores mestizos e indígenas de las minas, el campo y la ciudad. Quizás sea ese el camino para comprender históricamente la densidad cultural que encierran las prácticas y memorias de chinos, portaestandartes, alféreces, abanderados, cantoras y cantores, todos quienes traen de vuelta, ceremonial y cíclicamente, la memoria de lo propio y lo común, los recuerdos y remembranzas sobre las cuales el pueblo poetiza para vivificar y reavivar una cultura construida desde lo propio para poder enfrentar y sobreponerse a un contexto laboral y económico marcado por la dominación, la explotación y la subordinación. En estas tierras las creencias no se conmemoran en la piedad disciplinada, románica y sacramental —añorada durante siglos por el clero y las élites católicas conservadoras— sino que precisamente se celebran en relación con lo social, lo económico, el parentesco y el territorio, por tanto, en vínculo con la familia, los vecinos y los amigos, quienes comparten juntos la música, el baile, el canto y los brebajes para movilizar los cuerpos plebeyos en una celebración espiritual, credencial y social. Una forma abierta y colectiva de vivir la experiencia religiosa en un estrecho y complejo vínculo con todas las dimensiones de lo social, que aquí llamamos *devoción popular*, precisamente

lo que durante centurias criticaron curas, autoridades, patrones y la opinión pública (principalmente los liberales y la prensa decimonónica y de principios del siglo XX).

La interrogante que nos anima en los textos que componen el libro, gira en torno al proceso mediante el cual esta tradición cultural se constituye en parte sustantiva de una cultura popular dinámica y cambiante de la que participan grandes y diversos grupos sociales del campo y la ciudad de un extenso y diferenciado territorio, vinculándose dicho proceso, por tanto, a dinámicas económicas, productivas y socioculturales muchísimo más complejas y de larga duración que puramente los desarrollos locales.

Preguntarse por esto es, de alguna manera, reflexionar sobre la centralidad que tiene esta tradición en la vida del mundo rural y de las periferias urbanas del Norte Chico, Norte Grande y la Zona Central (desde Tarapacá al Mapocho), que además históricamente se va conformando a partir de experiencias muy distintas que particularizan y diferencian la estilística de la expresividad ritual según los territorios de proveniencia de los devotos y sus bailes (trajes, mudanzas, instrumentos, *rajíos* y *toquíos*, estilos de poetización y entonación, formas de organización, culto a distintas imágenes sagradas). Estos aspectos también varían en vista de la intensidad de sus vínculos y cercanía con otras costumbres devocionales, como el caso de los bailes de danza y turbantes andacollinos, los bailes modernos en el norte, o las cantoras y cantores campesinas desde Choapa al sur.

Sostenemos que estas prácticas locales son parte de una experiencia social y cultural sustantiva de los grupos subalternos del país, conformándose lo que podríamos denominar, provisoriamente, un horizonte cultural rural indomestizo que aporta el contexto de este diferenciado territorio desde el siglo XVI hasta la actual y modernizante escena devocional. Porque, pese a la influyente urbanización y secularización de las ciudades regionales, sobre todo desde el siglo XIX en adelante, así como a las complejas transformaciones del capitalismo en el periodo, los bailes chinos siguen manteniendo hasta hoy una cultura rural e indomestiza de base, como muchos de los sectores populares de estas urbes regionales, independiente desde cuanto tiempo habiten la ciudad, y si lo reconocen o no. Dichos individuos tienen su origen en familias trabajadoras del

campo y las pampas nortinas que pueblan las principales ciudades del país para volverlas plebeyas, no solo con su vida material y formas de habitar sino también con sus rimas, contrapuntos y oralidad, momento en el que las clases dominantes los denunciaron como hordas de bárbaros que *invadían e infestaban* urbes civilizadas como Santiago, Valparaíso, Concepción, La Serena o Copiapó, hombres y mujeres que se aglomeraban a extramuros en barrios chimberos y periféricos, llenando los arrabales de *huachos*. Como indica el historiador chileno Gabriel Salazar, el proceso de migración popular hacia las ciudades centrales se realizó a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y en el XIX desde territorios de vocación agrícola y ganadera de mayor concentración poblacional, y donde la explotación y el expolio eran la constante, presión económica que hizo que los pobladores migraran hacia periferias de ciudades que vivían con este movimiento demográfico más bien un proceso inverso de *colonización rural* de parte de individuos, familias y colectivos que con su cultura, relaciones sociales y economía vinieron a ruralizar estas ciudades y villas.³ Oleadas humanas que, como ha planteado la historiadora chilena María Angélica Illanes, eran percibidas como una amenaza al “proyecto de civilizamiento, entendido como el disciplinamiento en las formas de una libertad censurada. Tensión que produjo desacatos reiterados, pero también mucha rabia implosionada”, frente a lo que

[...] la elite republicana se planteó una doble tarea: legitimar sus propios valores como fundamento de su cultura en tanto dominante; y reprimir la expansión cultural popular sobre el espacio público. El ordenamiento social republicano debía actuar limpiando las calles del pueblo y resguardando el exclusivismo y estratificación en los recintos públicos. Quedó planteada, así, la pugna por el espacio urbano cultural, el que constituye un tema de relevancia en el ámbito de la historia social y cultural chilena.⁴

Pensar los bailes chinos como protagonistas de larga duración de la vida del Chile rural y de barrios urbanos periféricos y marginados exige asumir la real complejidad de los procesos económicos, sociales, políticos y culturales que dan contexto a estas prácticas rituales y festivas que —unas veces con ponderada solemnidad, las más con alegría y fervor—



han animado la existencia de estas comunidades indomestizas y populares. Y una condición estructural ha sido la presión y represión que sobre las comunidades y poblaciones indomestizas se ha ejercido mediante distintos mecanismos económicos de explotación y expolio, como fueron la encomienda, el inquilinaje, los arriendos, el peonaje, la esclavización, los impuestos, los préstamos usureros, las levass militares forzosas, los *obligados* y las *depositadas*, la violencia sexual contra las mujeres, y la violencia económica por su apropiación como mano de obra doméstica y sin salario, violencias ejecutadas por los representantes institucionales de Dios, el Estado y sus sostenedores políticos, económicos y militares. Un condicionamiento patronal y señorial que con agudeza constatan estas coplas que vienen a glosar una décima aparecida en la *Lira Popular* de fines del siglo XIX:

*Curas, jueces y subdelegados
en el campo abusan todos,
y forman su acomodo
para no salir fregados.*

[...]

Ellos van como una bala
si se ofrece ganar plata,
porque su ley es tan grata
esto sigue por escala;
si la sentencia está mala
hacen señas con los codos;
como lo dijo un prelado,
hablando la verdad pura,
el juez se va donde el cura
*y forman su acomodo.*⁵

Estas condiciones estructurales de dominación inspiraron en toda Latinoamérica respuestas manifiestas de desacatos, rebeldías, revueltas y rebeliones, pero también fortalecieron la mantención y/o formación de un conjunto de prácticas sociales, culturales y productivas que, tanto en su dimensión resistencial como proyectual, constituían, reforzaban y canalizaban *lo propio*, *lo vernáculo* y/o *lo auténtico* de cada realidad cultural, entendidas estas categorías en el ámbito de la devoción popular como la posibilidad de constituir espacios de autonomía y libertad para formar costumbres conmemorativas, credenciales y rituales, a la vez que prácticas que celebran la amistad, la comunidad y lo local, sea mediante actividades de distención, divertimento y comensalismo (mingacos, santiguadas, nacimientos, casamientos, muertes y velorios, entre muchas otras), así como en las celebraciones del calendario festivo anual, tanto en las del orden productivo (cultivos, cosechas, procesamiento de alimentos, limpiezas de canal, preparación de tierras, rodeos de animales, etc.), durante la ocurrencia de fiestas públicas (liturgias políticas de carácter monárquico y luego republicano), en las fiestas religiosas institucionales (celebraciones barrocas como las del Corpus Christi, la Semana Santa y el Santísimo Sacramento, vinculadas al padecimiento de Cristo y su imposición disciplinante), así como en las fiestas religiosas comunitarias asociadas a calendarios y ciclos de alcance local y regional (fiestas patronales y cultos regionales, como Andacollo).

Frente a esta sistematicidad del poder y la cultura oficial, la cual se revela como una constante histórica permanente, la intención ha sido siempre revalorizar la sensibilidad del canto ritual y la memoria oral que narran los propios sujetos populares, como en el verso recién citado que es

reflejo de una sociedad rural perseguida y cercada por el poder, sus agentes y funcionarios. Se trata, entonces, de traer permanentemente al presente la memoria acerca de estas tradiciones, usar la *intención recordatoria* de Gabriela Mistral, sobre la que volveremos más adelante, para rememorar la exclamación áspera y de rudo tono minero de un abanderado andacollino, la melódica palabra poética campesina cantada con guitarra por mujeres y hombres de los valles centrales, o el vivaz e improvisado contrapunto de alféreces del Aconcagua. Recordar aquellas voces que, en el poema del escritor uruguayo Eduardo Galeano, “nacén de la necesidad de decir”, voces a las que “no hay quien las pare”.

De esas imparables voces fueron testigos, quizás azarosamente, múltiples viajeros extranjeros del siglo XIX, e incluso del XVIII, quienes en su mayoría indican y anotan, incluso muchos en tono de denuncia, la existencia de cantos y algarabías varias que alternaban exaltaciones y efervescencias con actividades religiosas y uso de imágenes sacras, sonos y *ruidos* de cantos, guitarras, tambores y flautas que irrumpían y rompían el normal acontecer y la continuidad del orden. De estos verdaderos *asaltos* acometidos a los registros institucionales nos gustaría resaltar aquí tres ejemplos.

En el primero, el itinerante estudioso polaco Ignacio Domeyko, cronista de esta sociedad popular y campesina de mediados del siglo XIX, relata el asombro que le produce la bellísima resolución simbólica y ritual que el mundo campesino hace de la muerte de un niño, el cual poéticamente es transformado en *angelito*, para mayor gloria de la familia y sorpresa del observador. Este hecho ocurrió en los últimos días del verano de 1841, mientras Domeyko pernoctaba en el valle del Quilimarí en dirección al norte minero. Al intentar dormir, relata, se despierta de forma persistente con misteriosos sonos, modulaciones del canto y tonos de la guitarra cambiantes, disponiéndolo a compartir con esas personas tanto la tristeza como la alegría. Al alba le pregunta a su anfitrión si su vecino celebraba un casamiento, a lo que este le responde: “¿Una boda? No, es que tienen un angelito”, estimulando entonces su curiosidad “por ver ese alegre velorio”.

A medianoche me despertaron cantos, saltos, el tañido de la guitarra y un extraordinario vocerío casi junto a mi cabeza. Creí que era una parranda en la choza cercana, situada a algunas decenas de pasos, sobre la ladera, encima

de la choza de mi anfitrión. Pero al poco rato oigo el coro de mujeres que a veces tomaban un aire de iglesia, ora se calmaba adoptando un algo sepulcral, ora se ponía más alegre; luego, el silencio, plegarias y de nuevo la guitarra, la danza y el zapateo. De nuevo la calma, y una conversación más seria, ruidosa, como entre ancianos y gente madura delante de la bebida. De pronto un nuevo sonido del arpa, una cuerda disonante, y una confusión de risas diabólicas, voces roncas; y tras algún tiempo, un canto tierno, amoroso, ni triste ni alegre, con risitas solapadas de muchachos y muchachas. En vano traté de dormirme; cada vez que el sueño parecía próximo, me despertaban de nuevo los sones alternativamente tristes y alegres, fúnebres o mundanos. Con la cabeza escondida bajo el poncho yo compartía con aquella gente la tristeza y la alegría, y a veces me parecía adivinar lo que estaba sucediendo de verdad, pasando por mi imaginación las más variadas visiones según el tono y los acordes que cambiaban y crecían, desde los más delicados y tiernos hasta los terribles y furiosos que solo cantan los demonios. Ya comenzaba a clarear cuando, tras un breve sueño, me despertó un algo que parecía el postrer esfuerzo de voces entremezcladas: las mujeres cantaban un aire sepulcral, los niños y los ancianos se reían y gritaban ahogando los sones desafinados de arpa y guitarra, y los danzantes taconeaban el suelo.⁶

En un segundo ejemplo, Domeyko comenta, muy al pasar, un conflicto que se sucedió en la fiesta de 1843 entre el cura y los dirigentes máximos de la cofradía andacollina, que a su vez eran parte de la élite política y social regional, con el baile chino local dirigido por el pichinga don Francisco Barrera, peón minero que lideraba con su bandera rojiblanca a los indígenas y mestizos devotos que aparecieron subrepticamente en el templo, para volcarse con una agitación extraordinaria de pitos y tambores, pese a las prohibiciones del párroco, a cumplir su devoción frente a la Virgen, ante lo cual se pregunta el cronista: qué pasó, cómo aparecen los díscolos que interrumpieron la melódica y ordenada liturgia al interior del templo. Cómo surgieron estos sujetos con sus músicas, se interroga, trayéndolas al templo y



[...] burlando a los vigilantes colocados expresamente por el mayordomo para impedir la entrada a los danzantes, flautistas y matraquistas [...] Rezaban con paciencia y tranquilos mientras duraba el sermón y la procesión, hasta que los curas se alejaron del altar, seguidos del mayordomo. Entonces el cacique colgó la banderita del cayado, los otros sacaron debajo de los ponchos la flauta y el tamborcillo y comenzaron a brincar ante la Virgen en son de despedida [...] [para] alegrarse y alegrar a su Santa Chinita hasta que finalmente se les acabaron las fuerzas. Besaron los pies de la Virgen, depositaron cada uno algunos centavos en el altar y se fueron dando saltitos como niños y tocando jocosamente. La iglesia pudo ser cerrada.⁷

Como tercer y último caso, destacamos lo narrado por el cronista Francisco Galleguillos, médico que a su paso por la localidad da cuenta de la detención y encarcelamiento del pichinga andacollino Laureano Barrera por orden del alcalde local en las fiestas de la Virgen del año 1895. Según relata Galleguillos, quien recorrió la región aquel año, el pichinga Barrera, acompañado de otros chinos, trasladó a la imagen desde el templo antiguo a la recién construida basílica sin el debido beneplácito de la autoridad edilicia, lo que estaba considerado como

requisito legal para evitar “todo movimiento subversivo de hombres”. Esto generó el apresamiento “del indio mayor que causó gran sensación, y con rapidez increíble la noticia se esparció por las comarcas circunvecinas”, situación sobre la que el pichinga precisó al cronista en una entrevista realizada luego de su detención:

[...]yo soy el jefe superior de los bailes y como todos los años por esta fecha trasladamos a *nuestra madre* a la iglesia nueva, yo me fui con mis chinos y la policía me echó el guante, habiéndole yo dicho al cura que al alcalde no le había pedido permiso, pero que lo hiciera él por mí, el cura me contestó que no había necesidad porque el alcalde era buen hombre y que esa ceremonia a más de inocente era de obligación; con esta seguridad me quedé conforme, [...] [le dije al alcalde que] no tenía culpa alguna, que en tal caso tomaran preso al cura y no a mí. No me hicieron caso, porque soy pobre y a los ricos no le hacen nada. [...] Le dije que cometía un abuso conmigo, que por qué no me tomaba preso el día de la fiesta, que entonces sabría con quién tenía que habérselas... no quedarían ni las cenizas de él ni de su parentela.⁸

La devoción popular que en estos relatos se manifiesta mediante la celebración poética, el disenso ritual con la jerarquía, o el conflicto directo con las autoridades políticas y eclesiásticas, se la rotula en los archivos documentales en tanto voces caóticas que llaman a la disipación y la licencia, cuyas palabras en general no son consignadas como *testigos* pues se consideran parte de una contingencia incontrolada que la mayor de las veces se les presenta de camino, al pasar o en medio de un interrumpido sueño. Así, desde el borde y a presión, se hacen presentes los sones que, estimulados por poéticas voces e instrumentación, animaban la devoción, la fiesta y el baile, y con ello el contacto y contorno más o menos libre de los cuerpos, con sus resultados de risas, goces y placeres, formando así esa otra historicidad que la policía, el clero y los grupos ilustrados y letrados leían casi siempre como disturbio y libertinaje, aunque con excepciones como estas, censurándolas y condenándolas a innumerables e infinitas sanciones,⁹ para impulsar, en un proceso empujado por siglos con más o menos eficacia, la concentración de un poder que ordenara *disciplinariamente* el tiempo, el territorio, el trabajo y los cuerpos de la población, especialmente de las mujeres, sobre las cuales el sistema volcó toda su violencia moralizadora, represiva y explotadora.

Los ensayos presentados a continuación en este libro no establecen un relato o discurso centralizado y unívoco acerca de quiénes son los actores, cuál es el escenario y cómo se desarrolla la trama de esta realidad social y cultural que por siglos han urdido los bailes chinos. Ni busca hacerlo tampoco. Se propone, más bien, la valoración de la memoria que se cuele tanto en la experiencia etnográfica como en la revisión historiográfica, aquí y allá, en el presente y en el pasado, aventurando una reflexión de esta cultura popular indomestiza desde los vestigios que de ella se encuentra en los márgenes de las referencias institucionales y académicas, desde los fragmentos que legan sus inscripciones en cuanto *acontecimientos* registrados y catalogados en archivos institucionales y en los textos del folclor, la antropología y la historia, sea que se les considere parte de las costumbres de indígenas, de mestizos, del bajo pueblo, de los plebeyos o de todos ellos juntos. La propuesta es entonces acercarse a *lo propio* de la experiencia y memoria de esta devoción popular desde una posición más sensible, la de recordar, cuya raíz etimológica nos remite al acto de:

‘acordarse de, traer a la propia memoria, pensar de nuevo en; hacer que otro piense de nuevo en’; latín *recordari* ‘acordarse de, acordarse de nuevo de’ (sentido implícito: ‘traer de nuevo a la mente’), de *re-*‘de nuevo’ + *cord-*, tema de *cor* ‘corazón’; mente’.¹⁰

En este campo semántico el recordar se vincula a la memoria que vuelve a ser revisada desde lo sensible y generación tras generación, permitiéndonos seguir la propuesta que Gabriela Mistral plantea en torno a la intención recordatoria, ruta interpretativa que busca revalidar el diálogo para reencontrarse con las palabras y las imágenes del pueblo que recuerda y rememora por sobre los discursos homogeneizantes de una ciencia positiva e impersonal que censura, aleja e impone una distancia con aquella profundidad humana de plebeyos y plebeyas indomestizas, planteando la poeta e intelectual que en el difícil ejercicio de “enhebrar las cuentas de las noticias arqueológicas, en el menester de soldar dato y dato paleográfico, nosotros pondremos algo superior a la ciencia misma: el recordar, el reconocer, el reencontrar nuestras entrañas y decirlas largamente”.¹¹

Este recordar mistraliano nos conduce al tema de la narración y la comunicación de una tradición, donde, en un plano más filosófico pero que no se olvida de lo histórico y lo cultural, se encuentra la propuesta de Walter Benjamin,¹² filósofo alemán de entreguerras, quien entiende el texto de

la poesía oral en tanto narración de una experiencia que es no moderna pero sí contemporánea. El ejercicio de narrar es una estrategia social anterior a la narrativa moderna, a la literatura de novelas tal como la conocemos hoy en día.¹³ La narración se sitúa en el borde de la modernidad, vinculándose más bien a una práctica oral basada en la transmisión de saberes mediante relatos, tal cual se da en la poesía cantada ritualmente por chinos, alféreces, abanderadas y abanderados, cantores y cantoras campesinas, sabiduría popular que se narra, escenifica y comunica oral y poéticamente en las fiestas populares. Su contemporaneidad está dada no por su existencia en los circuitos del mercado, la industria cultural o las vanguardias urbanas, sino más bien por su persistente presencia en las prácticas devocionales que se vieron y escucharon en las celebraciones, chinganas y ramadas coloniales, decimonónicas y de los albores del siglo XX, así como en muchas de las actuales fiestas patronales y de santuario de este territorio.

La reproducción de lo popular supone, entonces, procesos comunicativos donde narrar es siempre volver a narrar. Es comenzar siempre de nuevo, circularmente. Al transmitir se comparten las condiciones de la transmisión, no se relata solo un contenido sino que a la vez la forma de expresarlo, el momento. Se transmite la experiencia y la necesidad misma del encuentro entre pares para poder comunicar. Es el esfuerzo y el trabajo entre los sujetos que se juntan a escucharse unos a otros, a narrar y también a poetizar. Composiciones líricas que, como en el caso de los alféreces, abanderados y cantores campesinos, responden a una versificación que, en base a diferentes rimas, métricas y entonaciones, permite transmitir y comunicar las historias, memorias y experiencias en torno a esta tradición devocional que se escenifica y desarrolla en su propia redundancia cíclica y abierta hacia todas las dimensiones de lo social. Narrar experiencias es, asimismo, experimentar narraciones, y las condiciones sociales en que ambas, experiencia y narración, se producen. Es a esta altura de la propuesta que transmisión y tradición se parecen, se van fundiendo y necesitan mutuamente, al ser la primera condición de existencia de la segunda: se transmite lo que alguna vez se vio, se escuchó, se experimentó, o sea, la vivencia de la tradición. También se transmite lo transmitido, como algo aprendido y memorizado, pero que a la vez se abre a la novedad, la contingencia y el cambio. Volver a narrar es actualizar el relato, modificarlo, pero para mantenerlo actualizado.

Es, en otras palabras, una comunicación apropiable, es decir, que se hace propia a partir de su uso, de su producción y reproducción.

Una tradición cultural como los bailes chinos debe pensarse entonces como un saber que, si bien fue en algún sentido originario (tuvo un origen), al ser transmitido intergeneracionalmente ha sido modificado, por lo que tal como fue ritualizado en el pasado, es a la vez contemporáneo, actual y apropiable en el presente. Lo originario remite aquí a un saber indígena de base, que en el caso andacollino es quincuagenario o más antiguo, pero que no debe ser entendido como una suerte de sentido cultural esencial que afecta, condiciona o determina el presente, sino que más bien como un elemento que otorga un grado más de complejidad al sentido cultural que hoy tienen estas tradiciones devocionales populares. Recordamos por eso las precauciones que el historiador francés Marc Bloch plantea con respecto al “ídolo de los orígenes”, señalando que, en particular en la historia religiosa,

[...] el estudio de los orígenes adquirió espontáneamente un lugar preponderante, porque parecía proporcionar un criterio del valor de las religiones. Especialmente de la religión cristiana [...] [Si bien] para una comprensión justa de los fenómenos religiosos actuales [se da] por supuesto indispensable el conocimiento de sus comienzos, este no basta para explicarlos. Con el fin de simplificar el problema, renunciemos incluso a preguntarnos hasta qué punto, bajo un nombre que no ha variado, la fe realmente ha permanecido inmutable en su esencia. Por intacta que se considere una tradición, siempre será necesario dar las razones de su mantenimiento [...] Se ha citado la historia religiosa solo a manera de ejemplo. Sea cual fuere la actividad humana que se estudie, el intérprete siempre se ve acechado por el mismo error: confundir concatenación con explicación.¹⁴

Entonces, porque estos saberes son transmitidos es que se involucra precisamente el proceso comunicativo, pues no puede mantenerse y reproducirse una tradición cultural sin a la vez comunicarla y practicarla: las costumbres no son un *ethos* que se herede, una esencia enmarcada dentro de un secreto, algo escondido o incommunicable. Todo lo contrario. Una tradición se practica, se habla, se canta, se rumorea



por doquier, esto es, se comunica (del latín *communis facere* que significa *hacer juntos*), y de esta forma se pone en común el saber con la comunidad, como plantea el comunicador Manuel Calvelo.¹⁵ La tradición, por tanto, se enseña *en* las generaciones y *entre* ellas. Y por ello es que se enseña en los relatos que los antiguos y antiguas cuentan a los pequeños y jóvenes sobre las memorias e historias familiares, del baile y de las imágenes sagradas, a la vez que en los cantos que abanderados y alféreces improvisan y exclaman año a año, reiteradamente, en los distintos hitos del ciclo festivo anual de una localidad, valle o región. Comunicación de frecuencia constante que ayuda a reproducir estas prácticas devocionales populares de una generación a otra a partir del relato, la transmisión y la puesta en práctica.

Esta vocación de los chinos y las comunidades por hacer memoria y relatar el recuerdo, así como improvisar sobre la contingencia del presente, tanto bajo la forma de testimonios de sus antiguos y antiguas como de cantos de sus alféreces y abanderados, esa búsqueda por hacer visible y pública la íntima profundidad de la cultura popular, permite reconocer la limitación de las fuentes históricas y encontrar las marcas que en su interior dejan las posiciones de locución, interlocución y enunciación desde donde se elaboraron.¹⁶ Seguir el rastro o traza que dejan estas señas e inscripciones permite visualizar la forma en que

se jerarquizan los textos que hablan *sobre* y *de* lo popular e indomestizo, así como los discursos que intentan fundar un relato de los *hechos positivos* para describir la realidad a la vez que sujetarla y prescribirla en tanto conocimiento científico, como constataba el antropólogo francés Pierre Clastres cuando revisaba los discursos y no-discursos sobre el salvajismo que se imponía a los pueblos originarios latinoamericanos, señalando que esta mirada proyectaba el *statu quo* pues:

[...] las cosas quedan tal cual son, el lenguaje de la ciencia (que no se cuestiona) se queda al parecer —fatalmente— en un discurso sobre los Salvajes y en el no-discurso de los Salvajes. Como ellos, nosotros no podemos conquistar la libertad de ser uno y otro a la vez, de estar al mismo tiempo aquí y allá, sin perder todo y no permanecer en ninguna parte. A cada uno se le niega también la astucia de un saber que, si se tornara absoluto, se extinguiría en el silencio.¹⁷

Las fuentes documentales utilizadas para dar cuenta de tradiciones como el baile chino y su sistema ceremonial —donde también se encuentran el canto campesino y otros colectivos de músicos danzantes y poetas populares—, no se avocan a ellos en particular, no son relatos especialmente destinados a su caracterización en tanto sujetos legítimamente diferentes y diversos, sino que son más bien la consecuencia del desagrado y la inconformidad que producen las acciones y puestas en escena de una cultura popular indomestiza que desborda los límites y fronteras de una sociedad en búsqueda permanente de civilización y progreso, donde estas costumbres son tachadas, por los diferentes taxonomistas del sistema, como salvajes, primitivas, bárbaras, incivilizadas y/o relictos arcaicos que impiden occidentalizar los gustos, disciplinar las conductas, controlar las exteriorizaciones de la fe. Por eso estos relatos y sus protagonistas emergen, en su mayoría, como resultado de un error o ruido cultural que penetra el orden de los archivos institucionales que el poder va cifrando, registrando y ordenando para producir la *historia oficial* de la nación. De ahí su precariedad en cantidad, profundidad y detalles. Pese a ello, esta presencia popular irrumpe el relato institucional a través de la figura de individuos anónimos que se cuelan y emergen hacia el presente, en parte por su contacto marginal y subalterno con el poder, personas que el sistema no buscaba registrar, verdaderos *hombres infames* cuyas existencias, como sostiene el filósofo e historiador francés

Michael Foucault, fueron arrancadas “de la noche en la que habrían podido, y quizá debido, permanecer”, sujetos que de no haberse topado con agentes institucionales “ninguna palabra sin duda habría permanecido para recordarnos su fugaz trayectoria”, agregando más adelante:

El poder que ha acechado estas vidas, que las ha perseguido, que ha prestado atención, aunque solo fuese por un instante, a sus lamentos y a sus pequeños estrépitos y que las marcó con un zarpazo, ese poder fue quien provocó las propias palabras que de ellas quedan, bien porque alguien se dirigió a él para denunciar, quejarse, solicitar o suplicar, bien porque el poder mismo hubiese decidido intervenir para juzgar y decidir sobre su suerte con breves frases. Todas estas vidas que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas han dejado trazos —breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos— gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser “en estado libre”. Únicamente podemos llegar a ellas a través de las declaraciones, las parcialidades tácticas, las mentiras impuestas que suponen los juegos del poder y las relaciones de poder. [...] Las breves y estridentes palabras que van y vienen entre el poder y esas existencias insustanciales constituyen para éstas el único momento que les fue concedido; es ese instante lo que les ha proporcionado el pequeño brillo que les permitió atravesar el tiempo y situarse ante nosotros como un breve relámpago [...] vidas que retornan por múltiples meandros azarosos.¹⁸

Son estas relaciones con el poder de reprimir, controlar y dominar lo que hace que dichas realidades emerjan histórica y documentalmente. Es, al final, el poder de nombrar y contar que supone la escritura lo que hace estrellar esta cultura popular realmente existente con su registro en los archivos oficiales (juicios, crónicas, relatos de viajes, visitas eclesiásticas). Es, así, su mención marginal, en el transcurso del ir y venir de un viajero, un cronista o una autoridad, lo que posibilita conocer hoy algún fragmento de la historicidad de estas expresividades, prácticas y cosmovisiones de los antiguos bailes chinos, los bailes de indios y de la bandera

coloniales. Relatos que surgen como resultado del encuentro contingente entre el sistema de poder y los sujetos populares concretos. Archivos donde, como señala Gabriel Salazar en un estudio sobre los niños *huachos*, las referencias de lo popular aparecen en los bordes de los documentos que:

[...] *no* fueron reunidos para hacer la historia de los niños pobres de este país, sino para *otros* objetivos, atingentes, por supuesto, a la historia adulta. Pero todos esos documentos traían, en sus bordes, en su dorso, entre líneas, en la atmósfera que exhalaban, una aureola histórica silenciosa, enigmática, inexplorada, pero expresiva. Como un silencio que necesitaba hablar. Como páginas ocultas en otro lenguaje. En otras claves de sentido. Como una profundidad histórica que murmuraba ecos desde más allá de los bulliciosos acontecimientos en que se debatían los adultos. Como otro tejido más fino de la sensibilidad humana. Poco a poco se fue haciendo más evidente que, desde esa profundidad lejana, hablaban niños pobres, que atravesaban con débiles voces toda la espesa cortina de los *grandes* hechos y procesos que estudiábamos. Como desde *otra dimensión* de la historicidad [...] En la profundidad de esos ecos, ocurren —sin duda ocurrieron— muchas cosas. Pequeños cambios. Progresivas reacciones. Lentas transformaciones. El historiador, ante esos *procesos*, no tiene más camino que estar atento a lo que de eso *aflora* al mundo convencional. Lo que de ellos llega a la historia pública de la policía, los educadores, los jueces, los gobernantes. La huella que ellos —los niños— dejan en la ciudad que los ve *aparecer* como si fueran una inundación peligrosa.¹⁹

Son precisamente las huellas y rastros de ese “silencio que necesitaba hablar [...] la profundidad de esos ecos” de los que habla Salazar, junto a esa necesidad de decir que resalta la poesía de Galeano, lo que permite comprender esa otra dimensión de la historicidad que el mundo popular ha ido constituyendo autónomamente en torno a su devoción y fiestas populares, contextos donde se asocian estrechamente lo religioso con el disfrute, la diversión, el goce, la conversación, el comentario y el rumor, el fiesteo y la combinación de todo ello con la música, el canto y el baile. Narrar y describir estas realidades tachadas de disidentes y rebeldes,



permite dimensionar cómo estos acontecimientos irrumpen en el sistema institucional del registro y el archivo generando una fisura, una grieta, un resquebrajamiento en el relato del progreso y el deseo de orden.²⁰

La propuesta, en esta publicación y su contrapunto anterior (el libro *Será hasta la vuelta del año*), ha sido examinar y revisitar las fuentes en vínculo y contraste con la experiencia etnográfica acumulada en el territorio, de manera de poner así a dialogar la historia con la antropología mediante, como señala el historiador chileno Jaime Valenzuela al recordar el *paradigma indiciario* del historiador italiano Carlo Ginzburg, la búsqueda de “huellas, rastros o síntomas dispersos en las fuentes históricas” que permitan “la construcción de conocimiento”.²¹ Estos indicios documentales, estos fragmentos e inscripciones, nos permiten así ejercer la historia tanto con documentos escritos como con otras fuentes, pues ésta, siguiendo al célebre historiador Jaques Le Goff,

[...] se la puede hacer, se la debe hacer sin documentos escritos, si no existen. Incluso con las palabras. Signos. Paisajes y tejas. Con las formas del campo y de las hierbas. Con los eclipses de luna y las arremetidas de los caballos de tiro.

Con las pericias sobre piedra hechas por los geólogos y con los análisis de metales hechos por los químicos. En suma, con todo eso que, perteneciendo al hombre, depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, demuestra la presencia, la actividad, los gustos y los modos de ser del hombre.²²

Nos hemos propuesto seguir al historiador inglés E.P. Thompson para comenzar a identificar nuevos problemas de investigación que permitan analizar aquellos materiales antiguos pero desde nuevas perspectivas, lo que se logra reexaminando dicho material “recogido hace mucho tiempo, haciéndoles preguntas nuevas y tratando de recuperar las costumbres perdidas y las creencias que las inspiraron”, colocando toda esta información “nuevamente en su contexto total”, quitándole con ello su carácter de reliquia fragmentaria para convertir así la “fosilizada información propia del anticuario en un ingrediente activo de la historia social”.²³ Construcción interpretativa que, como agrega María Angélica Illanes, supone reconocer que a partir del trabajo histórico-analítico realizado sobre las fuentes documentales, “tomadas como real-histórico”, los intelectuales median y activan un entendimiento a partir “de las múltiples imágenes que esa misma documentación provoca” reflexivamente en cada autor, agregando que el desafío viene a ser generar y construir conocimientos que entiendan

[...] lo histórico como dimensión a la vez objetiva y simbólica, integrando la fuerza de su realidad o de su capacidad de constituirse en objeto determinado históricamente, junto a su potencialidad de recreación imaginativa. Un conocimiento [...] [que permita] a la historia de huesos y esqueletos transformarse en carne y vital intimidad.²⁴

Estructura del libro

Para hacer *carne* esa historicidad de *vital intimidad* invitamos a las lectoras y lectores a disfrutar de este libro que, para mejor disfrute, se divide en cuatro partes y siete capítulos. En la primera, denominada “Ensayos sobre la fiesta, el chino, la tradición andacollina y el rumor”, el primero de los capítulos contribuye a desarrollar una mirada antropológica sobre qué elementos se ponen en juego durante las festividades religioso populares de la actualidad, aportando una interpretación cultural respecto de las dimensiones de lo social que son escenificadas en estos acontecimientos conmemorativos de la devoción popular.

El segundo capítulo aborda una discusión conceptual sobre el significado de la palabra chino y de cómo surgió dicho nombre en relación a las fiestas, la historia y génesis de la traducción que ha predominado entre los especialistas, revisando antecedentes etimológicos, historiográficos, etnográficos y antropológicos que han aportado a conformar tanto el sentido actual de *servidor* que se le da a los chinos, como a encubrir las razones económico políticas de la violencia colonial que se encuentran detrás de dicho sentido dado al concepto, definición que ha sido académicamente construida y transmitida a lo largo del siglo XX.

En el tercer capítulo se discuten aquellos elementos clave de la historia del culto andacollino y su sistema ceremonial en tres apartados: en el primero se sostiene que el concepto de devoción es el que mejor explica la experiencia y la memoria colectiva del mundo popular indomestizo respecto de las creencias, lo espiritual, las festividades y las imágenes sagradas a las que se rinde culto. En el segundo apartado se revisa el concepto de tradición cultural para comprender históricamente a los bailes chinos como sujetos colectivos que son fundamentales en las dinámicas autónomas de producción, reproducción y transformación de la cultura popular del Norte Chico. Y finalmente en el tercer apartado se trata el largo proceso disciplinante de control social ejercido sobre los bailes chinos y otras tradiciones del pueblo llano e indomestizo, para establecer un relato histórico acerca de la prolongada vigilancia, censura e intervención institucional sobre los bailes chinos y sus fiestas desde el periodo colonial al republicano.

El cuarto capítulo ensaya una interpretación de los conceptos de rumor y comentario desde la antropología, la historia y la filosofía, de manera

de intentar una comprensión de la forma en que la *palabra pronunciada* de los chinos —el rumor que se deja escuchar en las fiestas— es condenada y censurada históricamente por la *palabra dominada*, por el poder de nombrar y normar que tiene la escritura.

La segunda parte del libro, denominada “Testimonios y documentos de la devoción popular de los bailes chinos”, reconoce los dos soportes sobre los que se ha cimentado la investigación que da origen a este libro, permitiendo visualizar y aproximarse al material desde el que estudiamos lo devocional. Comienza con un breve capítulo, el quinto, donde se dispone de un corpus testimonial sobre el conflicto devocional que supuso la intervención diocesana del cacicazgo andacollino en 1993, luego de la muerte del pichinga barrerino don Rogelio Ramos González, y que trajo como consecuencia la pérdida del liderazgo de la fiesta por parte del baile chino n° 1 Barrera, el más antiguo del país. En el sexto capítulo se disponen de las imágenes de un conjunto de documentación de distinto tipo y naturaleza (listas de integrantes de bailes, libros y cartas parroquiales, cantos escritos, libros de cuentas, estampas, entre otros), archivos particulares e institucionales vinculados a las fiestas de Andacollo, Sotaquí, La Isla de Cogotí e Illapel.

La tercera parte del libro, titulada “El canto y la poesía de abanderados y alféreces de bailes chinos”, busca visibilizar la riqueza de la oralidad y poesía que los chinos han desarrollado desde hace siglos, así como destacar la variabilidad estilística de sus cantos a lo largo del territorio. Para ello se transcriben, en el séptimo capítulo, casi medio centenar de cantos de distintos estilos y locaciones geográficas (desde Tarapacá hasta Aconcagua), los que fueron recopilados desde 1870 hasta la actualidad, siendo tomados tanto de antiguas publicaciones de importantes investigadoras y estudiosos sobre la cultura y el folclore nacional, como las que nuestro propio equipo ha registrado en el trabajo etnográfico.

Estos capítulos, que se acompañan de imágenes y fotografías históricas que buscan conectar al lector con esta tradición cultural del pueblo pobre y trabajador, finalizan con un apartado con las notas y referencias de cada capítulo, así como con el detalle de las fuentes primarias, bibliográficas e impresas utilizadas para la confección de esta publicación, a las que agregamos un listado con los vínculos web a las producciones audiovisuales y etnomusicológicas del equipo autoral y las plataformas mediales desde donde se difunden y comunican, lo que permitirá

conocer en otros lenguajes y soportes los diferentes aspectos abordados por la investigación general que sostiene todo aquello que se discute y reflexiona en este libro.

Asimismo, se dispuso en las portadillas interiores del libro una serie de ilustraciones temáticas previamente realizadas para Etnomedia por el artista nacional Pablo de la Fuente Gálvez, trabajador del arte que además de ser conocedor del mundo popular ha venido a complementar creativamente el proceso de difusión, comunicación y restitución social del patrimonio cultural de los bailes chinos que nuestro equipo viene desarrollando desde hace años mediante distintas iniciativas. También agregamos ilustraciones creadas por Leonardo Cortés Estay y Diego Artigas San Carlos, las cuales ya habían sido utilizadas en productos editados anteriormente por Etnomedia.

La cuarta y última parte del libro, titulada “La fiesta interminable. Fotografías”, comprende un conjunto de series fotográficas de imágenes registradas en esta última década, las que organizadas en series dan cuenta tanto del trabajo de documentación como del orden festivo de la cultura popular de los bailes chinos y las diferentes dimensiones y prácticas que ponen en juego: las autoridades comunitarias, las y los antiguos, las familias legatarias de la tradición, el canto y la palabra, los contrapuntos, las procesiones, los preparativos, los peregrinos, las y los anderos, entre otros. Se compilan en esta parte más de un centenar y medio de fotografías documentales (en blanco & negro y color), las que retratan más de sesenta localidades y celebraciones de bailes chinos de poblados rurales y barrios periféricos de ciudades del país. Esta sección de imágenes, que ha sido pensada para el mayor disfrute visual del libro, se inicia con una breve presentación a la que sigue un listado que en el mismo orden de aparición identifica todas las fotografías del libro y entrega breve información de contexto para cada una de ellas. Las imágenes se intercalan con textos seleccionados para constituir una otra dimensión de lectura y visionado, razón por la que se reúnen escritos de diversa y disímil naturaleza, contenido, forma y extensión, como extractos de testimonios, cantos y poesía, citas de libros.

Itinerario del trabajo

Este libro viene a dar continuidad a un largo trabajo de investigación etnográfica, antropológica, histórica, audiovisual y fotográfica sobre la devoción popular de los bailes chinos, proceso que tanto en sus componentes de reflexión intelectual, de registro audiovisual y fotográfico, como en lo editorial, ha tenido siempre un carácter colectivo, sistemático, comunicativo y concatenado en la forma de un programa investigativo.

Ha sido colectivo porque ha contado con acciones y reflexiones desarrolladas como parte de un esfuerzo por construir conjuntamente los procesos intelectuales, estéticos y comunicativos, una convocatoria autoral al diálogo horizontal, fraterno y transdisciplinario de todos los integrantes del equipo y en todas sus etapas: durante la problematización, en el registro observacional, audiovisual y fotográfico en terreno, en el análisis e interpretación de los datos, informaciones e imágenes registradas en terreno, en la escritura de los ensayos, en el ordenamiento de las series fotográficas, así como en la dirección editorial y la producción de la publicación. Este libro es, en síntesis, tributario del trabajo de todo el equipo autoral, pero también de las personas que apoyaron y aportaron tanto en la investigación como en la preparación y confección de esta publicación.

Ha sido un trabajo sistemático porque, si bien tanto los registros fotográficos como los textos de los capítulos son independientes entre sí, todo ha sido producido como parte de una investigación general de largo aliento *sobre y de* estas tradiciones devocionales, labor que ha sido ya difundida con las comunidades locales, regionales y nacionales mediante distintos productos y soportes durante todos estos años de trabajo.

Esto permite urdir una red de referencias cruzadas entre esta publicación y otras obras escritas, audiovisuales, discográficas, fotográficas y multimediales del equipo, generándose así un diálogo y comunicación estrecha, dependiente quizás, entre esta publicación y los trabajos precedentes indicados al final del libro. En particular existen cruces de ida y vuelta con nuestro anterior libro, *Será hasta la vuelta de año*, referencia obligada en vista del abundante volumen de detalles, información monográfica, testimonios y documentación fotográfica que allí se despliega. Podemos considerar la presente obra como una continuación más teórica,

conceptual y visual de una discusión que había quedado fuera de dicha publicación, una suerte de apéndice fragmentario que lo completa desde diferentes direcciones.

Ha sido también un trabajo comunicativo pues todas las iniciativas, proyectos y acciones desarrolladas han tenido por afán implementar un proceso de interlocución con las bases sociales que practican estas tradiciones, con el objeto de reconocer y valorar así la riqueza de la sabiduría que portan, ejercen, practican, cultivan, reproducen y transforman. Esto implica que no consideramos a los bailes chinos y sus comunidades como objetos de estudio, público para la gestión cultural o simples receptores de bienes y servicios culturales, ni siquiera cultores o patrimonio inmaterial, sino más bien los tratamos y comprendemos como sujetos individuales y colectivos en cuya historia se identifica la dignidad y el orgullo de una sociabilidad autónoma y de base que es culturalmente libre, a la vez que intenta permanentemente librarse respecto de las condicionantes sociales que el sistema de dominación intentó e intenta imponerle. Por esto buscamos generar un proceso comunicativo con los bailes chinos, es decir, establecer “un diálogo que permite enriquecer la conciencia de ambos interlocutores”, de ellos y nosotros, como sostiene el teórico de la comunicación Manuel Calvelo, intentando destacar siempre el valor de uso que tiene representar y comunicar la dimensión simbólica de la vida comunitaria y popular. Estos trabajos producidos han sido entregados a los destinatarios en un número de miles de copias de discos de videos (DVD), discos de audio (CD), fotografías impresas y digitales, ejemplares de libros y otras publicaciones impresas, así como se ha compartido en las redes sociales digitales, lo que ha sido parte de un proceso de restitución social del patrimonio con las propias colectividades y comunidades celebrantes que practican estas tradiciones, estableciendo por ello una estrecha relación con decenas de bailes y personas que se han ido fortaleciendo por el encuentro recurrente, anual y cíclico durante las fiestas patronales y de santuario, permitiéndonos participar de la circulación de la memoria popular mediante la articulación editorial de los recuerdos y testimonios acerca de estas festividades, contribuyendo así a la proyección al futuro de estas tradiciones vía su comunicación y transmisión bajo distintos soportes. Este libro viene a ser, entonces, testimonio de este encuentro, buscando recíprocamente retribuir, al menos en parte, lo que nos han colaborado las personas y hermandades con quienes mucho hemos compartido en estos largos años de investigación.

El trabajo ha sido, por último, concatenado en la forma de un programa investigativo porque en el proceso se han unido diferentes eslabones de un trayecto de pesquisa y registro audiovisual y fotográfico de muchas facetas, iniciativas y proyectos, los que en su conjunto permitieron, con recursos escasos y más o menos intermitentes, mantener en pie tanto la investigación general como articular y conectar al equipo que la sostiene durante más de una década. Precisamente debido al trabajo concatenado de redacción, revisión y corrección de estos ensayos es que hemos decidido dejar algunas referencias y temas que se tratan repetidamente en los distintos capítulos, de manera de facilitar así la comprensión independiente de cada uno.

En síntesis, y como se puede leer, desarrollar un libro como este no es cuestión de un proyecto o una sola iniciativa, sino que más bien es el resultado de unir una serie de eslabones que conectan y concatenan miradas investigativas colectivas y de largo plazo, las que deben ser sistemáticas y comunicativas si es que buscan generar alguna utilidad para académicos e intelectuales y para las comunidades en el territorio, sin duda los destinatarios más importantes de nuestro trabajo, aunque no necesariamente los únicos.

Los principales hitos de este largo estudio, que son a su vez antecedentes y tributarios de este libro, son la investigación “Fiestas religiosas tradicionales de la Región de Coquimbo. Siglos XVI al XXI”, desarrollada por Etnomedia entre 2009 y 2011 con financiamiento del Concurso Ideas Bicentenario del Gobierno Regional de Coquimbo, y la ya referida publicación *Será hasta la vuelta de año*, editada por el entonces Consejo Nacional de las Culturas y las Artes en conjunto con Etnomedia a fines del 2014. Ambos trabajos nos permitieron estudiar la fiesta andacollina y ampliar la mirada para pensar la tradición de los bailes chinos a partir de la relación existente entre cultos locales y cultos regionales en el marco de un amplio territorio del Norte Chico, a la vez que posibilitó que el fotógrafo Manuel Morales Requena registrara visualmente a un conjunto significativo de bailes, fiestas, comunidades y espacios geográficos de la zona.

Las líneas iniciales de los capítulos aquí presentados, aunque especialmente el primero, el quinto, el sexto y el séptimo, fueron discutidos, criticados y corregidos en el marco del estudio antropológico, histórico y audiovisual “Fiestas de bailes chinos del Norte Grande, el Norte Chico y

la Zona Central. Una descripción antropológica e histórica de su patrimonio”, ejecutado entre 2014 y 2015 por Etnomedia con financiamiento del Fondart Nacional y dirigido por Rafael Contreras y Daniel González. En esta experiencia se contó con la colaboración antropológica e histórica de los investigadores Fernando Venegas Espinoza (doctor en Historia), Carlos Ruiz Rodríguez (doctor en Historia), Mauricio Pineda Pertier (doctor en Antropología), Alejandra Vargas Sepúlveda (magíster en Historia) y Esteban Cisternas Cisterna (licenciado y profesor de Historia). Este proyecto además permitió que los fotógrafos Manuel Morales Requena y Marcos González Valdés realizaran parte del registro visual que aquí se comparte, series fotográficas que han sido en parte expuestas públicamente en tres ocasiones: la primera en la Casa Cacical de los Bailes Religiosos del Santuario de Andacollo durante la celebración de la festividad en diciembre del 2015, la segunda entre mayo y julio del 2016 en Foto Galería Arcos de Santiago, y la tercera también en Andacollo con ocasión del II Encuentro Nacional de Bailes Chinos los días 10 y 11 de noviembre del 2018, instancia esta última en la que participaron representantes de casi un centenar de colectividades a nivel nacional.

Fueron importantes también dos capítulos de la tesis de Licenciatura en Antropología Social presentada en el 2011 por Daniel González H., “Discurso y ritual. Fragmentos desde la religiosidad popular”, textos que sirvieron de base para redactar el segundo y cuarto capítulo de este libro. Para escribir versiones preliminares de la introducción y el tercer capítulo sirvieron algunas de las interpretaciones planteadas en el informe histórico sobre canto campesino realizado en el 2017 por Etnomedia para la investigación “El velorio de angelito: canto, transformación y muerte”, financiada con aportes del Fondart Nacional y desarrollada por Mucam. Sirvieron también para este tercer capítulo algunos de los contenidos desarrollados en el “Estudio levantamiento de información estratégica para diseño de planes de salvaguardia de bailes chinos. Regiones de Coquimbo y Atacama”, elaborado por Etnomedia en el 2017 para el Departamento de Patrimonio Cultural del entonces Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, actual Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

También contribuyeron a este libro el registro de testimonios y fotografías realizadas como parte de una serie de productos escritos, discográficos y documentales que entre 2015 y 2019 publicaron Etnomedia y Mucam sobre los alféreces Jaime Cisternas y Juan Cisternas, y los

bailes chinos de Cay Cay, Loncura, Los Chacayes y Barrera de Andacollo, iniciativas que contaron con aportes del Gobierno Regional de Coquimbo, el Gobierno Regional de Valparaíso y el Fondart Nacional. Además, cinco de las ilustraciones que animan este libro fueron creadas y publicadas en dos volúmenes de la serie discográfica “Bailes Chinos de Chile. Registros de María Ester Grebe Vicuña”, colección etnomusicológica que Etnomedia ha compilado con registros sonoros que esta investigadora recopiló en fiestas religiosas populares del país en las décadas de 1960 y 1970, iniciativas que a su vez contaron con los aportes del Fondart Regional de Santiago y el Fondo de Fomento de la Música Nacional, y el apoyo del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile.

Por último, finalizar el manuscrito con todos los textos y fotografías del libro tomó entre 2016 hasta finales del 2018, luego de lo cual se dirigió el proceso editorial por parte de Etnomedia, culminación que se hizo posible gracias al proyecto editorial “Libro de historia social y cultural de la fiesta de Andacollo y sus bailes chinos”, financiado por el Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura. En el contexto de esta iniciativa se realizó la selección y ordenamiento de las imágenes etnográficas de la cuarta parte del libro, así como las fotografías históricas y de archivo que acompañan la primera, segunda y tercera parte, imágenes provenientes del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, de la Colección fotográfica del Museo Histórico Nacional, del Fondo Sady Zañartu del Centro Nacional de Patrimonio Fotográfico de la Universidad Diego Portales, del Archivo parroquial de Andacollo, del archivo particular del historiador ovallino Sergio Peña Álvarez y de los archivos particulares de las familias de bailes chinos Ramos Quinzacara de El Tambo (Vicuña), Pizarro Pasten y León Ibacache de Andacollo, Galleguillos Ortiz de Ovalle y La Serena, Alfaro Contreras de La Serena, Reyes Ahumada y Reyes Morales de Cay Cay (Olmué). A todos ellos agradecemos la gentileza de facilitar este valioso patrimonio visual para la composición de este libro.

Liq Malliñ, verano del 2019





Primera parte

Ensayos sobre la fiesta, el chino, la tradición andacollina y el rumor

Por lo tanto, lo que tenemos que hacer... es reexaminar el material antiguo, recogido hace mucho tiempo, haciéndose preguntas nuevas y tratando de recuperar las costumbres perdidas y las creencias que las inspiraron. [...] Cuando examinamos una cultura consuetudinaria, estas preguntas tienen, a menudo, menos que ver con los procesos y la lógica del cambio que con la recuperación de pasados estados de conciencia y la reconstrucción de la textura de las relaciones domésticas y sociales. Tiene menos que ver con el *llegar a ser* que con el *ser*.

Edward Palmer Thompson

I.

La fiesta no es una

La fiesta, reflejo de una civilización,
símbolo, vehículo, de mitos y de leyendas,
no se deja atrapar fácilmente.

Jacques Heers

¿Qué es la fiesta religiosa popular? ¿Cuáles son los elementos que la componen? Definir parece una tarea sencilla: dar cuenta de lo central de un fenómeno. Pero toda definición es en verdad un problema cuando se la enfrenta a la experiencia, que siempre la desborda. La definición, entonces, se vuelve problemática desde un principio, transformándose nuestro diagnóstico en el propio síntoma. Y es quizás esa misma confusión el fin paradójico de toda definición: el camino confuso que tenemos que tomar para esclarecer la misma experiencia de la festividad y la devoción popular.

¿Por qué hablamos de confusión? Porque cuando nos acercamos a analizar el problema de la fiesta vemos que sus elementos son bastante heterogéneos, las reglas sociales que la definen parecen ser varias y no se complementan funcionalmente en un todo claro y distinto, sino que parecen contradecirse unas a otras, pero permitiendo igualmente su realización práctica. Si nos situamos desde un punto de vista exclusivamente histórico, la fiesta parece ser un todo homogéneo: se realiza año a año en la misma fecha, las personas que acuden a ella parecen ser las mismas, el orden festivo es siempre idéntico (vigilia, saludo, procesión, despedida), se realiza en el mismo lugar y la imagen venerada es la misma. Pero si miramos la fiesta desde un punto de vista antropológico y sincrónico, la fiesta nos aparece con un complejo dinamismo interno que pone en juego una serie de elementos heterogéneos que muchas veces sorprenden y llegan a confundir.

Por eso podemos afirmar que *la fiesta no es una*, debido a su heterogeneidad interna. Pero tampoco es una desde un punto de vista externo, pues la experiencia de la devoción popular y las festividades está definida por un calendario múltiple, configurado desde un conjunto diferente de localidades, pueblos o barrios, también heterogéneos. Ese calendario se define por los distintos lugares en que estas festividades ocurren, y en honor a qué imágenes y cultos se celebran, así como qué memoria se escenifica y se conversa. Un calendario festivo que, al analizarlo desde la perspectiva de un territorio cultural (una región o área geográfica), se transforma también en una producción cartográfica en donde cada pueblo quiere expresar su propia devoción desde su propia dinámica. Es decir, la búsqueda y definición de prácticas e identidades locales nos llevan a configurar una geografía llena de diferencias y un mapa lleno de movimientos y expresiones locales singulares que se distribuyen en el marco del despliegue del sistema ceremonial tradicional de los bailes chinos.

Todo esto, heterogeneidad interna (distintas prácticas y reglas que la definen) y externa (un calendario y una cartografía llena de lugares distintos y diferenciados), debe tenerse en cuenta para una posible definición de la fiesta. Y es esto, precisamente, lo que la torna problemática. No queremos resolver estos sentidos múltiples y heterogéneos de la fiesta popular en una definición reduccionista, cerrar la discusión sentenciándola desde nuestros escritorios, sino que queremos avanzar por este enjambre analítico, esclarecer nuestros propios pasos y sus tropiezos, sin sentencias finales, sino más bien proponiendo una perspectiva crítica posible que, por singular que sea, acerque interpretativamente los innumerables elementos que se registran y analizan sobre las fiestas y la devoción del mundo popular e indomestizo de estas latitudes.

Este capítulo intentará, entonces, proponer una definición sobre algunos de los elementos que componen las fiestas religiosas populares, los que se desarrollarán en apartados individuales que analizarán cada uno de ellos.

La fiesta y el trabajo

Luego de analizar la religiosidad popular latinoamericana, el tipo de experiencia cultural que ella compromete, así como los intentos de definirla por parte de los intelectuales y la elite criolla, el sociólogo chileno Pedro Morandé, hacia el final de su importante ensayo sobre la cultura y modernización latinoamericana, propone una definición de fiesta religiosa que recoge los elementos críticos de su propio análisis histórico y social:

El calendario colonial estaba lleno de festividades religiosas, a las que según las regiones se iban agregando aquellas relativas a los “santos patronos”. Eran fiestas de referencia para la organización del calendario. Hasta el día de hoy, allí donde se conservan estas fiestas de religiosidad popular, ellas constituyen el punto de referencia que da sentido a toda la actividad anual. Antes y después de la fiesta, son las dos categorías para entender la significación de un acontecimiento. La fiesta misma, es el momento de plenitud del significado, de la renovación del ciclo que vuelve nuevamente a su inicio. Por cierto, no hay ningún tipo único de celebración. Los sectores rurales y los urbanos tienen al respecto distintas modalidades. Lo importante es destacar que la remuneración al trabajo no se realizó en razón de su productividad, lo que hubiera significado la existencia de un mercado de la mano de obra que no hubo, sino como ofrenda al todo social que se hacía manifiesta en ocasiones festivas.²⁵

Esta cita refleja los distintos elementos comprometidos al momento de dilucidar qué es una fiesta religiosa popular de origen colonial. Definición que pareciera estar dividida en dos partes. La primera se refiere al orden temporal de la fiesta y del tiempo social e histórico:

un calendario de origen colonial derivado de los procesos de evangelización aún vigentes, pese a las modificaciones de la época republicana, y que relevan una fecha particular con un valor cultural identitario específico para esos pueblos y grupos sociales. Esto da cuenta de un orden simbólico del tiempo y de lo social, y es también un reconocimiento y puesta en valor de las relaciones sociales desde la propia temporalidad y cotidianidad de sus vidas en particular.

Una segunda parte de lo propuesto por Morandé coloca otra dimensión de lo social en la definición de la fiesta. La relaciona con el trabajo, pero con una representación específica de éste, como ofrenda al todo social, es decir, una dimensión no solo productiva y social como forma de concebir el trabajo, sino una dimensión simbólica, cultural, en la que los sujetos *donan* parte de su trabajo para hacer posible el momento festivo.

Pero, ¿qué quiere decir ofrenda al todo social? Esa referencia al *todo* es un tanto engañosa, pues se vincula a la clásica idea antropológica sobre el *hecho social total*, descrito por el antropólogo francés Marcel Mauss como una práctica social característica de las sociedades no occidentales. Sin embargo, paradójicamente, el *todo social* se define en sus fragmentaciones, pues un todo social es un fenómeno complejo que involucra diversos ámbitos: lo económico, lo ritual, el parentesco, el saber, el arte, lo discursivo, la corporalidad, entre tantas otras dimensiones. Ninguna de estas se reduce a la otra, o es determinada por la otra, sino que se cruzan, se suceden, a veces son complementarias o interdependientes, a veces disyuntivas o yuxtapuestas. El punto es que el todo social sería un conjunto heterogéneo de ámbitos, dimensiones y prácticas que podemos experimentar en nuestras fiestas en un momento dado, específico, de donde deriva su imagen paradójica de totalidad específica, aprehensible. Pero *totalidad* no debe ser confundida con *universalidad formal*, la cual siempre busca una reducción de los distintos ámbitos sociales en un solo principio, como señala el antropólogo francés Claude Levi-Strauss:

A riesgo de ser acusado de paradójico, nos parece que en la teoría del “hecho social total” [...] la noción de totalidad es menos importante que la manera muy particular en que Mauss la concibe: laminada, podríamos decir, y formada por multitud de planos distintos y entrelazados. En lugar de aparecer como un postulado, la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia: instancia privilegiada que se

puede aprehender a nivel de observación, en ocasiones bien determinadas, cuando “se pone en movimiento [...] la totalidad de la sociedad y de sus instituciones”. Pero esta totalidad no suprime el carácter específico de los fenómenos, que siguen siendo “a la vez jurídicos, económicos, religiosos y también estéticos, morfológicos”, dice Mauss en *Essai sur le don* [Ensayo sobre el don], si bien esa totalidad consiste finalmente en la red de interrelaciones funcionales entre todos esos planos.²⁶

El trabajo festivo es entonces una experiencia más bien fragmentaria, que va conjugando una serie de elementos y ámbitos dispersos para lograr una valoración final que no significa una reducción a un puro valor formal, sino a esta conjunción compleja y concreta de la práctica social. Por ello, y en cuanto a la relación entre fiesta y trabajo, es difícil ver en una usanza ritual la formación de un mercado laboral. Aquí el trabajo es definido por la producción simbólica de las relaciones sociales implicadas, muchas veces experimentadas como una práctica comunitaria o familiar, un trabajo donado a la familia o a los vecinos para que la fiesta o la hermandad, el baile, pueda celebrar, expresar y practicar así su debida devoción. Podemos afirmar entonces que el trabajo festivo es el esfuerzo de ciertas comunidades, colectividades e individuos por generar un poder y un valor simbólico de sus propias relaciones, desde sus localidades y relaciones parentales.

Ahora, no solo se debe entender el trabajo festivo desde una perspectiva interna de las relaciones, como una manera de definir el trabajo colectivo de base, sino que también podemos pensar el trabajo de manera general, en el contexto de una historia económica colonial y regional (latinoamericana), que tiene dos modos importantes de desarrollo. Un tipo de economía definida por el poder del soberano —economía que fue puesta en marcha en la conquista y en el periodo colonial— y luego una definida por un poder disciplinario republicano que intenta ordenar todo el tiempo de nuestras vidas bajo la forma de una moderna economía capitalista. La fiesta se vio entonces, a lo largo de los siglos, definida y enfrentada a estas dos formas de ordenar el trabajo, soberana y disciplinaria, y en esos contextos históricos es que se fue desarrollando históricamente.

Se puede analizar el trabajo dentro del sistema colonial y sus implicaciones en el desarrollo económico y productivo. Tal sistema no está signado



porque no haya habido un mercado laboral, como afirma Morandé, sino que dicho sistema colonial realmente existente, como la economía en general, no estaba definido por una modalidad de relaciones salariales libremente escogidas y en base a intercambios monetarios, o si se quiere propiamente capitalista, pues no existían formas salariales masivas ni el dinero acumulado se reinvertió regularmente en las fuerzas productivas, ni se acumuló por estas, sino que ellas quedaron en un nivel precapitalista marcado por el servicio que los trabajadores tributaban al patrón (suerte de acumulación originaria), y no por el salario en dinero que el patrón les pagaba por su trabajo. Este contexto socioeconómico influyó en la vida cultural por siglos,²⁷ y pervivió al menos hasta finales del siglo XIX (e incluso hasta entrado el siglo XX en muchos de los territorios rurales que cuentan con fiestas y bailes religiosos populares del Norte Chico, Norte Grande y la Zona Central).²⁸ Aquella fue una economía política basada en lo que podemos llamar *el dispositivo del soberano*, definido este por el tributo o servicio que los súbditos debían pagar al monarca, o a sus representantes coloniales, y luego a sus sucesores republicanos, quienes no cambiaron durante décadas el sistema económico colonial. Este tributo pagado en dinero, especies o más trabajo, era devuelto por el soberano o el patrón, si así era su voluntad, en la forma simbólica de una fiesta, cuestión que hasta el siglo XIX y mediados del XX fue propio del

modelo hacendal. Es decir, el soberano sustrae a la comunidad, y gasta con ella, para reforzar su relación asimétrica de poder. Acerca de esto, señala el filósofo francés Michel Foucault:

¿Qué es el poder de soberanía? Me parece que es una relación de poder que liga al soberano y al súbdito según un par de relaciones asimétricas: por un lado la sustracción, por el otro, el gasto. En la relación de soberanía, el soberano sustrae productos, cosechas, objetos fabricados, armas, fuerza de trabajo, coraje; también tiempo y servicios. Y aunque no va a devolver lo que ha tomado, pues no está obligado a hacerlo, en una operación simétrica de reciprocidad se producirá el gasto del soberano, que puede adoptar, ya sea la forma del don, hecho en ocasión de ceremonias rituales —dones de acontecimientos festivos, dones en el momento de un nacimiento—, ya sea la de un servicio, pero muy distinto de lo que se ha sustraído: por ejemplo, el servicio de protección o el servicio religioso a cargo de la Iglesia; puede tratarse también del gasto pagado cuando, con motivo de festividades o de la organización de una guerra, el señor hace trabajar, por medio de retribuciones, a quienes lo rodean. Tenemos entonces este sistema de sustracciones y gastos que a mi juicio caracteriza el poder de tipo soberano. Desde luego, la sustracción siempre se impone con mucho al gasto, y la disimetría es tan grande que, detrás de esa relación de soberanía y el par disimétrico sustracción–gasto, vemos perfilarse con mucha claridad la depredación, el saqueo, la guerra.²⁹

En síntesis, al pensar la festividad desde el trabajo se puede entender lo laboral de dos maneras. Por un lado está el trabajo festivo de una colectividad concreta: familias, vecinos, amigos, comunidades o barrios que donan su trabajo para la realización festiva. Un trabajo definido desde la producción misma del momento festivo o ritual y de la reproducción simbólica de las relaciones sociales (compadrazgos, mayordomías, cacicazgos, alferazgos, etc.). Por otro lado se puede entender el trabajo de manera más general e histórica dentro de un sistema económico tal como se vivió desde la época colonial. Un trabajo que comienza con una explotación descontrolada a base de la apropiación por parte del patrón,



en tanto representante del soberano, del servicio de las comunidades y poblaciones indígenas, afrodescendientes, mestizos y criollos pobres, y que desemboca luego, con la emergencia del capitalismo moderno, en un disciplinamiento total de los sujetos, donde las dinámicas redistributivas del poder soberano quedan fuera para buscar ahora el poder y control sobre los individuos y sus subjetividades. Agrega Foucault:

El poder disciplinario no pone en juego [...] ese acoplamiento asimétrico de la sustracción y el gasto. En un dispositivo disciplinario no hay dualismo ni simetría; no hay esa especie de captura fragmentaria. Me parece que el poder disciplinario puede caracterizarse ante todo por implicar no una sustracción del producto, de una parte del tiempo o de tal o cual categoría de servicio, sino una captura total o, en todo caso, que tiende a ser una captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo. Es una captura del cuerpo y no del producto; es una captura del tiempo en su totalidad y no del servicio.³⁰

Por lo tanto, la fiesta permite dos representaciones del trabajo: primero, como una actividad material y simbólica de las comunidades, colectividades e individuos que permite y promueve la reproducción y valoración de lo propio, *desde adentro y abajo*, mediante el mutuo reconocimiento de los sujetos implicados en esta práctica festiva. Y, segundo, como una forma de relacionarse y responder tanto en relación al poder del soberano como a la institucionalización disciplinante, ambos procesos que presionaron y presionan desde el exterior de las comunidades, desde lo monárquico primero y lo nacional después.

La fiesta religioso popular la entendemos entonces como una manera de responder a esa explotación: a ese relato de la deuda que se le impone a los sujetos para que trabajen en la producción de unas mercancías cuya circularidad y reproducción, felizmente capitalista, solo ocurrirá en tierras lejanas, allá en las metrópolis de Europa o en los centros coloniales americanos. Pero también se puede entender la fiesta como una manera de responder al disciplinamiento social y moral que impone el modelo republicano con su nueva economía hegemonizada por el capital. Es decir, la fiesta y la tradición devocional de los bailes chinos es también una respuesta cultural de las comunidades indomestizas y populares locales a la explotación que impone la economía de los patrones. Un trabajo festivo que, visto históricamente, reacciona frente al sistema laboral de servidumbre y disciplinamiento social imperante, promoviendo la autonomía y autogestión local y colectiva.

La fiesta y el rito

Es posible plantear también una mirada del orden festivo, ya no tanto desde una perspectiva sociológica e histórica, como invita su definición desde la idea de trabajo recién abordada, sino más bien desde una perspectiva antropológica.

La fiesta ritual tiene que ver con la forma en que se establecen las relaciones sociales en tanto proceso simbólico, esto es, como una manera de generar vínculos mediante el reconocimiento del *otro*. Para organizarnos, para producir un saber, una historia en común, una historia local, dependemos de esas relaciones con otros y otras. Nuestro trabajo, nuestro saber, está mediado por el encuentro con otros y por el respeto al cual nos convoca esa alteridad. Lo simbólico es entonces el reconocimiento que se establece cuando dos o más entidades distintas (individuos, colectividades o comunidades) se invocan y se necesitan para actuar socialmente, estableciéndose así una relación de diferencia y complementariedad, siendo a través de estos términos que podemos entender la noción de mediación simbólica.

La idea de mediación simbólica entre los sujetos involucrados en una celebración nos permite pensar el rito en torno a las imágenes patronas, y el sentido social que el rito produce, en tanto prácticas diferenciadoras y complementarias. Esto es, pensar el rito no como una forma de práctica trascendental o en relación con lo trascendental, sino que desde un punto de vista material, de espacialidad, territorialidad, temporalidades y relaciones sociales concretas. El rito no como una forma de limitar o relacionar lo sagrado con lo profano, sino como una forma de definir un conjunto de prácticas sociales simbólicamente mediadas entre los sujetos. Y esta idea de mediación también atañe, como dijimos, no solo a los otros que nos acompañan, a esos individuos o colectivos que también celebran con nosotros, sino que a las imágenes sagradas a las que

le rendimos culto ritual, santos patronos en honor a los cuales surge y se desarrolla el culto y la devoción popular. Imágenes sacras que, según comenta el antropólogo francés Marc Augé:

[...] se presentan a menudo como intercesores a los que uno se dirige con el fin de solicitar a Dios favores concretos [...] los ritos o las plegarias que se les dedican tienen como finalidad y objeto último otros humanos: se celebra un rito para solicitar a un Dios que proteja a mi hijo, que busque el responsable de una desgracia, que cure a un enfermo, que traiga la lluvia, etcétera, en suma, para obtener un resultado que concierne e interesa tanto al que celebra el rito como a otras personas, dado que se trata de preocupaciones muy “terrenales” [...] Los santos católicos son ante todo los intermediarios de las relaciones entre los hombres, más que entre el individuo y Dios.³¹

La idea de mediación que la fiesta ritual pone en práctica nos ayuda a definir lo que entendemos, en una reflexión más amplia, por sentido social. Es decir, un mundo social no entendido de manera trascendental, ni metafísica, ni como una cosmovisión encerrada en una sacralización pura y congelada (muchas veces tildada de mágica u originaria), sino a través del juego o movimiento de lo individual y lo colectivo, o entre el sí mismo y el otro. Juego entre los sentidos sociales de la pertenencia, la identidad y la alteridad que nos proponen los otros. Como señala Augé:

Lo que denomino “sentido” no es por tanto una significación metafísica o trascendente, sino solo la conciencia compartida (recíproca) del vínculo representado e instituido por el otro. Y el rito es el mecanismo espacial, temporal, intelectual y sensorial (puede recurrir a la música, al movimiento, a los colores) que pretende crear, reforzar o recordar dicho vínculo. De este modo, establece identidades relativas (relativa a la vida familiar, la vida afectiva, la vida política, la vida profesional), identidades que suponen el establecimiento previo de vínculos con otros, con ciertas categorías de otros. Poder crear este vínculo con los otros es la condición necesaria para crear la identidad, las identidades.³²



La fiesta ritual, entonces, invita a reflexionar sobre las capacidades que tenemos para simbolizar nuestros vínculos con relación a otros, a practicar un sentido social que vincula lo individual con lo colectivo y el sí mismo con los otros.

La fiesta popular

Una tercera manera de abordar las fiestas religiosas es acercarnos a la experiencia de lo popular que en ellas se vive, lo que se ha entendido como religiosidad popular o devoción popular.³³ Calificación esta de lo popular que siempre ha sido realizada desde una elite, muchas veces con actitud peyorativa, y que establece distinciones diferenciadas y opuestas para este tipo de prácticas: informal/formal, pueblo/elite, cültica/institucional, oral/escrita, mágica/religiosa, tradicional/moderna. Estos pares dicotómicos se transforman en una mirada demasiado estática y dual acerca de lo social, en una construcción de tipologías sin destino, un pensamiento pantanoso y algo perplejo frente a una realidad popular despreciada desde un principio, ex ante. Como dice el antropólogo español Manuel Delgado:

La historia de las teorías sobre la religión popular ha sido en realidad la de la incomodidad y la perplejidad de los estudiosos ante unos hechos culturales que desafiaban los esquemas tradicionales de conocimiento y control científico y que hacían inoperantes las técnicas habituales de actuación. Es como si se tratase de una especie de zona pantanosa en la que habitara crónicamente la confusión y de donde resultara casi imposible sacar algo en claro.³⁴

Creemos necesario, para no caer en el desdén sobre la religiosidad y devoción popular, entender de una manera más crítica eso que nombramos como *popular*, abandonando las visiones duales y estáticas por una idea más dinámica acerca de las prácticas que producen una experiencia social y religiosa, que es, en último término, devocional. Así lo señalamos anteriormente:



[...] cualquier distinción que queramos definir sobre la fiesta religiosa popular va a estar siempre cambiando, pudiendo entenderla desde distintas perspectivas, conformando un campo heterogéneo en donde importan tanto las prácticas individuales, los genios singulares, como las colectividades; donde los procesos son mirados tanto desde su singularidad como desde su multiplicidad y generalidad.³⁵

Lo popular se define ahora por lo dinámico y lo móvil, por fronteras maleables y dúctiles. En esta línea, el antropólogo argentino Néstor García Canclini señala que este campo “no es exclusivamente folclórico ni únicamente masivo, lo popular es hoy un espacio fértil para repensar la estructura compleja de los procesos culturales y para que los científicos sociales liberemos a nuestras disciplinas de los reductivismos que las disgregan”.³⁶ En otro trabajo del mismo autor se señala que las fiestas populares contemporáneas:

[...] no son ya tareas exclusivas de los grupos étnicos, ni siquiera de sectores campesinos más amplios, ni aun de la oligarquía agraria; intervienen también en su organización los ministerios de cultura y de comercio, las fundaciones privadas, las empresas de bebidas, las radios y la televisión. Los hechos culturales *folk* o tradicionales son hoy el producto multideterminado de actores populares y hegemónicos, campesinos y urbanos, locales, nacionales y transnacionales. Por extensión, es posible pensar que lo popular se constituye en procesos híbridos y complejos, usando como signos de identificación elementos precedentes de diversas clases y naciones. Al mismo tiempo, podemos volvernos más perceptivos ante los ingredientes de las llamadas culturas populares que son reproducción de lo hegemónico, o que se vuelven autodestructivos para los sectores populares, o contrarios a sus intereses: la corrupción, las actitudes resignadas o ambivalentes en relación con los grupos hegemónicos.³⁷

Si la evolución de las fiestas religiosas nos lleva a pensarlas como definidas por un juego de luchas de grupos hegemónicos, subalternos y contra-hegemónicos, es porque podemos caracterizar, de manera más general, a lo que se denomina religiosidad o devoción popular como un conjunto de demandas devocionales y sociales no resueltas por la sociedad en su conjunto o por sus instituciones, un campo de solicitudes, peticiones y soluciones posibles en constante devenir que se van asociando continuamente a otras prácticas, demandas y luchas sociales de los grupos subalternos.

Una demanda devocional es, así, la exigencia de participación de una comunidad singular, sin censuras ni coacciones, en una comunidad mayor, acaso universal (la Iglesia o el mundo católico, el patrimonio cultural de un país o la humanidad, etc.), con los mismos derechos y reconocimientos que los otros sujetos involucrados, pero respetando su particularidad e identidad. Son demandas devocionales de origen colonial que se proyectan hasta la actualidad y que pueden relacionarse con otros emplazamientos sobre el trabajo, la explotación y los abusos de poder de las autoridades políticas y eclesiásticas, con querellas

económicas y sociales, con búsqueda de descentralización, desconcentración, democratización y respeto a la identidad local, exigencias todas que dan cuenta del surgimiento de nuevas formas comunitarias y de solidaridad frente a la expansión de las lógicas estatales burocratizadas y de la economía capitalista en su actual conformación neoliberal. Como ya señalamos en *Será hasta la vuelta de año*:

En estos tiempos, la experiencia heterogénea y múltiple de lo popular en las modernas fiestas religiosas de la región [el Norte Chico] tiene que ver tanto con las colectividades e individuos que se organizan desde sus realidades locales, productivas y familiares para expresar, ritualmente, su fe y devoción, como con el aumento de un comercio informal, el consumo cultural, la masificación misma de la fiesta, el auge e imposición de una conciencia nacional, las influencias de otras festividades, la llegada de los bailes de instrumento grueso y bandas de bronces, la influencia del imaginario del cine, la urbanización de la vida rural, el turismo cultural, el folclorismo intelectual y artístico, las políticas gubernamentales de patrimonio y la difusión cultural que realizan los productores de televisión y documentales, entre otros muchos actores.

Entendemos entonces que lo popular hoy ya no se define bajo los mismos términos que lo ritual, que se definía por la simbolización, por las relaciones y prácticas de la espacialidad y temporalidad en relación con los parientes, la vecindad, lo estético-ritual, la gestualidad, los sonidos. Sino que lo popular se define más bien como un movimiento social que reúne, heterogénea y multitudinariamente, los distintos elementos incluidos en la experiencia social, elementos que pueden ser incluso rituales pero que entran en una escena social más amplia, más móvil. Elementos que se despliegan en un contexto de demandas sociales, modernización del culto, consumo cultural, masividad y mercadeo.³⁸

El calendario festivo

Un calendario festivo está compuesto por una serie de fiestas repartidas en un ciclo temporal anual y en un territorio específico, con localidades que tejen una red de puntos interconectados a partir de relaciones de reciprocidad entre individuos, agrupaciones y comunidades. Cada fiesta tiene su propia imagen patrona y sus distintos bailes, familias, colectivos y comunidades involucradas, en el contexto del mismo sistema ceremonial de los bailes chinos. Cada momento festivo, en cada lugar, permite una singularidad, una particularidad profunda que implica una experiencia única, una estilística particular y la posibilidad de una memoria e identidad local que se despliega en un territorio constituido desde la experiencia y la memoria de la devoción popular.

Entonces, un calendario festivo es un ejercicio cartográfico de dibujar un mapa territorial codificado a partir de un conjunto de múltiples singularidades populares. No es un mapa general que pasa por alto esos elementos que configuran una experiencia de lo local. Un territorio y su mapa no son tan solo un conjunto general y funcional de coordenadas, de posiciones georreferenciales, sino más bien son un conjunto de posiciones de individuos y colectividades, significaciones particulares, objetuales, familiares, y otras de índole más masivas e institucionalizadas. Procesos de significación local de la realidad de un amplio territorio que, como señalamos en el trabajo anterior, “nos permite realizar un ejercicio cartográfico que trae como resultado un mapa territorial heterogéneo, significado y codificado desde la diversidad y singularidad de cada lugar, en tanto espacios de particularidad y autonomía, eminentemente experienciales”.³⁹ Lo que se produce es un mapa-territorio constituido desde unas singularidades locales que, en mayor o menor intensidad, se encuentran relacionadas y significadas por este culto devocional, lo que permite avanzar hacia la comprensión de una tradición cultural más amplia, regional y popular, como son los bailes chinos en toda la dimensión de su soberana autonomía.

II.

Chino: ni servidor ni sirviente

La devoción popular latinoamericana está definida por el conflictivo encuentro de, al menos, tres mundos culturales diferentes: el europeo, el africano y el conjunto de pueblos y naciones americanas nativas. Tales encuentros, y sus muchos desencuentros, pasan por la prueba de la traducción. Traducir palabras, conceptos, prácticas, cosmovisiones, creencias, experiencias. También traducir libros, manuales, confesionarios, decretos, leyes. Así, prontamente, el esfuerzo de traducción se transforma, la historia nos lo ha dicho, en un acto de traición: *traductor*, *traidor*, dice el viejo adagio.

Este ejercicio de traducción y traición ocurre en la implementación misma de la evangelización colonial americana, en que una religión de vocación universal busca imponer su lenguaje y creencias a unas religiosidades locales y deportadas, las que en ese contexto de colonización y dominación se vuelven silenciosas, como acertadamente señala el antropólogo francés Marc Augé al analizar el proceso de cristianización católica:

El arte, el gesto, la belleza: la palabra silenciosa de los otros. Las relaciones del cristianismo con el paganismo, de Occidente con todos los otros, pasan ante todo por la prueba del silencio y del malentendido: palabra sin eco, gestos sin palabras, comportamientos absurdos, sorpresas, decepciones, rencores, resentimientos. Muchas veces el imperialismo del verbo romperá el silencio: los misioneros tendrán la inteligencia necesaria para querer traducir, traducir a toda costa, la Biblia y el catecismo. Pero esta vez, traducción y traición son una y la misma cosa.⁴⁹

La traducción de la palabra *chino* parece ser un episodio más de esta prueba del malentendido, de este juego de traducción y traición, pero ya no con un carácter misional, colonizador. La discusión no se da ya en un

contexto religioso, o de evangelización. Las voces que mandan ahora son las de los intelectuales, donde los nuevos libros sacros son los diccionarios, las publicaciones científicas y los ensayos humanistas. Son algunos de ellos los que han impuesto que la traducción de la palabra *chino* es, así sin más, la de *servidor*. Si miramos el contexto local, la historia y las fiestas, esa traducción no se sostiene. Y además parece discriminatoria e irrespetuosa con la realidad social y cultural de los chinos, y con la historia de los sectores populares.

Las palabras hay que dinamizarlas, entender el lugar desde donde se actualizan, donde aún viven, el lugar de su sobrevivencia, las fuerzas sociales que las definieron y que todavía las definen, y no solo remitirse a diccionarios o enciclopedias donde las palabras, en general, se presentan sin vida, y solo basadas en la autoridad del diccionario, sus creadores y referencias. Incluso el autor de uno de los más importantes trabajos acerca de la cultura popular chilena de finales del siglo XIX y comienzos del XX, el lingüista alemán Rodolfo Lenz, quien además nos legó hace más de cien años la traducción de la palabra *chino*, advierte acerca de este carácter estático e inerte de los trabajos etimológicos, preguntándose: “¿qué significa una recopilación alfabética de las palabras para una lengua desconocida? Equivale a un inmenso montón de hojas secas, de palitos, flores, cáscaras y frutos cortados y recogidos en una selva virgen desconocida, por la mano de un curioso”.⁴¹ ¿Qué hacer con estas frágiles flores? El mismo Lenz responde: “comencé a dedicarme a la etnología”.⁴² Comenzó a ver en otros textos narrativos, distintos de los diccionarios y gramáticas imperiales o evangelizadoras, como lo son el habla y la cultura, la posibilidad de contextualizar y hacer una crítica más profunda de aquellas palabras casi muertas que heredamos, de manera de otorgarles historicidad y darles un sentido contemporáneo para la vida social y cultural. Por eso creemos, junto al filósofo francés Jacques Derrida, que:

[...] una noción de *transformación* debe sustituir la noción de traducción: una traducción regulada de una lengua por otra, o de un texto por otro. No lidiaremos, ni nunca lidiamos, con una *transferencia* de significados puros que el instrumento o *vehículo* significador dejará vírgenes o intactos, de una lengua a otra, o dentro de una misma lengua.⁴³

Resulta necesario, a la vez que realizar una crítica a la palabra *chino*, en tanto ejercicio de reflexión, cuestionar qué tipo de etimología o

lingüística estamos asumiendo para dicha reflexión, pues la historia de una palabra es la historia de cómo nos apropiamos de su significado, y de cómo otros también han querido y quieren apropiarse y empoderarse de esa palabra, valiendo entonces para esta reflexión no solo lo que han dicho los eruditos, sino que, sobre todo, lo que han podido decir los chinos mismos acerca de su situación. Ahí está, también, el significado de su nombre. Por eso es que las preguntas deben desplazarse desde el significado de la palabra hacia el cuestionamiento de quién ha dicho *chino*, quién nombró así a esta práctica devocional. Pues lo realmente importante, lo fundamental, es el acto mismo de nominar, como recuerda el filósofo francés Gilles Deleuze:

La filología activa de Nietzsche tiene tan solo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice quiere algo al decirla. Y una regla tan solo: tratar a la palabra como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla. “Este derecho de señorío en virtud del cual se dan nombres va tan lejos que se puede considerar el origen del lenguaje como un acto de autoridad emanado de los que dominan. Dijeron: esto es tal y tal cosa, ligaron a un objeto y a un hecho tal vocablo, y de este modo, por decirlo así, se las apropiaron” (Nietzsche). La lingüística activa intenta descubrir al que habla y pone nombres. ¿Quién utiliza tal palabra, a quién la aplica en primer lugar, a sí mismo, a algún otro que escucha, a alguna otra cosa, y con qué intención? ¿Qué quiere al decir tal palabra? La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella.⁴⁴

Rastreando este derecho de señorío sobre el vocablo *chino* es que dividimos en tres secciones este ensayo, donde abordamos los cuestionamientos a una cierta sacralización etimológica de la palabra chino en tanto servidor, a la mitificación de dicha traducción y al esencialismo que se ubica tras estas formas de entender el concepto. Reflexionaremos sobre las consecuencias interpretativas y políticas que derivan del uso acrítico de estas nociones por parte de los investigadores e intelectuales, quienes contribuyen con un triple encubrimiento: el del poder que reside en quien nombra, el ocultamiento del origen y herencia indígena



mayoritaria de nuestra población y sus tradiciones y, finalmente, la negación de la violencia física, cultural, social y económica que supone el surgimiento del concepto chino como metáfora de la muerte del indígena en el archivo y los registros institucionales, que finalmente es el material con que trabaja la historia y, muchas veces también, la antropología.

La palabra *chino*: una impostura intelectual

El discurso de los oprimidos está controlado por la susceptibilidad del opresor.

Gilad Artzmon

Dar un nombre definido es un gesto de control autorizado...

Gayatri Spivak

Por mucho tiempo se ha aceptado la idea, sin, al parecer, ninguna investigación crítica, de que la palabra *chino* nos ha de remitir al significado de servidor. Esto lo comparten tanto antiguos folcloristas, investigadores o cronistas de la cultura, como contemporáneos antropólogos, historiadores o etnomusicólogos, permeando incluso el discurso de los mismos chinos.

La historia de esta definición del significado de chino como servidor parece ser una buena lección sobre el rol que han tenido los intelectuales frente a esta manera de entender a estos sujetos y sus prácticas sociales. Es, de alguna manera, la estrategia de legitimación de una posición discursiva del *intelectual* frente a un *sujeto social otro* lo que está en juego en esta nominación. Es la legitimación, por así decirlo, del antropólogo frente a su informante nativo. Nos preguntamos, por ello, ¿no ha sido, acaso, el intelectual mismo quien ha querido ver al chino como su servidor? ¿O como su sirvienta, tal como el conquistador cuando llamó *china* a la india *de servicio*? ¿Quizás el intelectual quiere restringir también a toda una clase social a una condición de servidumbre, de inferioridad permanente, como hizo la autoridad civil y eclesiástica republicana al nominar y registrar a los indios y mestizos como chinos? Como afirmamos anteriormente, lo más pertinente será dejar de preguntarse solo acerca del significado de chino asociado a la devoción popular (y ya no solo a un

rasgo étnico o socioeconómico), para interrogarse asimismo sobre quién lo nombró de esa manera.

Comencemos citando el conjunto de definiciones de los distintos autores, para luego ver la posibilidad de una crítica. Chino tiene su etimología en el quechua, lengua perteneciente a la cultura de los incas, cuya influencia se hizo notar hasta los valles transversales del Norte Chico y el longitudinal Valle Central del Chile actual. El doctor Rodolfo Lenz, iniciador de los estudios científicos de la cultura popular y el folclor nacional, nos indica en su definición que *chino* sería la masculinización de la palabra *china*, que significaría lo siguiente:

1. niña, muchacha, mujer del pueblo bajo, plebeya (jen. despreciativo, frecuente en los novelistas...) || 2. criada, sirvienta (despreciativo) || 3. mujer india [Sur] || 4. querida, manceba, mujer pública; espreción cariñosa en diminutivo *chinita*...⁴⁵

A estas descripciones el autor agrega:

Especialmente *china* designa a la sirvienta india en casa española; p. ej. el hambre que las señoras españolas tienen de chinas, que así llaman a las indias de servicio [para acompañarlas a la iglesia, como en otra época las mulatas] Rosales.⁴⁶

Sobre su etimología, la palabra china vendría del quechua:

[...] criada, sirvienta... *china* – criada de casa. | Los significados corresponden perfectamente a las relaciones de la mujer india como sirvienta i manceba del soldado de la conquista. La palabra se extendió desde el Perú sobre todos los países hispano-americanos. En muchas partes se formó el masculino.⁴⁷

Asimismo, define así dicha acepción para los hombres:

1. sirviente esp. muchacho, antiguamente indio, que sirve en casa española; más usado chiníto || 2. hombre del pueblo bajo, primitivamente indio. Así figura en ciertas fiestas religiosas como la del pelícano o fiesta de mayo en Quillota “el baile de los chinos” (cp. *catimbao*) || 3. plebeyo.⁴⁸



Entonces, y en vista ya no de la descripción etimológica sino que etnográfica, Lenz propone revisar la definición de *catimbaos*, que él asocia a la palabra chino, para así proponer una mejor comprensión de esta práctica cultural indomestiza y popular que era una tradición viva al momento en que este estudioso generó el diccionario. La palabra *catimbaos* referiría entonces a:

1. individuos que en traje fantástico con adornos exajerados, charros, de muchos colores vivos, espejitos, lentejuelas, algunos también con máscaras de cueros linudos i cuernos, acompañan procesiones como la de Córpus, la fiesta de la Virgen de Andacollo, la Cruz de Mayo o el Pelicano en Quillota y otras; ejecutando bailes especiales al son de la música monótona de los pífanos (de ahí el sinónimo de ‘pífaneros’). [...] ETIMOLOGÍA: Probablemente es de origen quechua, del verbo *katimpuy* —seguir uno que debía haberse quedado atras | que podría también analizarse “volver a seguir hácia alguna parte”. Tal vez los individuos mismos se han llamado primitivamente *catimbos* (=el séquito), de ahí el que se les parece se denominaría *catimbado*.⁴⁹

Continúa señalando el autor que aquellos bailes organizados por los catimbaos eran “ejecutados primitivamente por indios puros”, identificando que sus “máscaras son semejantes a las que todavía usan los mapuches en ocasiones semejantes; el pífano es la antigua pivillca [pifilca] de los indios”, finalizando con el vínculo que habría entre ambas expresiones danzantes, pues los catimbaos “en Quillota se llaman todavía *chinos*”.⁵⁰

Posteriormente, a mediados del siglo XX, el folclorista chileno Oreste Plath plantea en un sentido más religioso la significación de la palabra chino, comenzando, al igual que Lenz, su asociación con su acepción femenina. Dice Plath:

La voz china proviene del quechua. En el incario eran las vírgenes escogidas que en el templo del sol tenían a su cargo, entre otros misterios, conservar el fuego sagrado y llevaban el nombre de chinas (criadas o siervas) de la luz del día. Chinas, así mismo, llamábanse otras mujeres sujetas a determinados servicios en el templo del inca. Esta voz

quechua está registrada como americanismo en el sentido de india o mestiza que se dedica al servicio doméstico: niñera, criada, aya, servidora. El término china se aplica a la compañera del huaso, del roto y del gaucho que le ayuda con abnegación y sacrificio. El pueblo chileno tiene entre sus expresiones de rechazo o repudio ésta: ¿Que soy tu chino?; es decir, ¿que soy tu servidor? Cuando se desea elogiar a alguien se dice: ‘Es fiel como chino’. Esta es la cabal representación de los Chinos de la Virgen, cuya misión es servirla y atenderla, como las chinas del incanato cuidaban el fuego sagrado.⁵¹

Es así que esta traducción propuesta por Plath nos lleva por dos caminos, uno que define la palabra desde el mundo sagrado de los incas y el otro que la define desde la época colonial. Lo que sugiere nuestra crítica es que ambas traducciones asumen, o encubren, una lógica de los poderes y de las sumisiones de las que tenemos que estar conscientes tanto al momento de querer reformular la traducción de la palabra chino, como al asumir alguna de las traducciones ya propuestas por este y otros autores.

La asociación que realiza Plath entre los chinos como cofradía colonial de músicos danzantes y la china del incanato custodia del fuego está basada muy probablemente, aunque no la refiere, en la investigación etimológica realizada a fines del siglo XIX por Daniel Granada acerca de las voces rioplatenses, que a su vez refiere una relación anónima sobre el Perú colonial. Revisemos dicha propuesta:

China es vocablo de la lengua quichua, en la que significaba originariamente *sierva* ó *criada*, nombre sustantivo. Caste-llanizada la voz, pasó á significar, adjetivándose, la india doméstica ó la mestiza; pero se sustantiva, como es consiguiente, cuando se quiere determinar con ella sola la persona á quien se aplica. ‘La segunda manera de ministros (del templo del Cuzco) quiso (Pachacuti Inga) que fuesen vírgenes escogidas, hermosas y de sangre noble, llamadas *acllas*, esto es, electas y consagradas al sol; y así se llamaban ellas *intip chinan* ó *punchas chinan*, esto es, criadas del sol, siervas de la luz del día.’ (*De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, Relación anónima publicada por D. Marcos Jiménez de la

Espada.) ‘Les señalaba el rey ó el presidente á cada una (de las doncellas) cierta ración y renta, y una criada, que llamaban china, para que las sirviese’ (Ibíd.).⁵²

Hay en estas definiciones dos cuestiones que creemos significativas para avanzar en una crítica. Por un lado la cuestión de su origen quechua y de cierta continuidad y uso generalizado de la palabra en el orden colonial indiano. Y por el otro, aunque relacionado, el contexto sagrado en que esta palabra se desenvuelve. De alguna manera estas dos cuestiones, continuidad y sacralización, asumen condiciones poco claras, confusas, y que, afirmamos, ocultan y encubren a los poderes que han permitido tal nominación y, con ello, la dominación sobre aquello que se designa desde un derecho de señorío, en palabras de Nietzsche.

Ocurre aun así cuando queremos defender el uso del vocablo chino en su versión incaica, en el sentido que le da Plath a la china que cuida el fuego sagrado. Tal situación sacra en el Templo del Sol también debió ser, eminentemente, una situación de subyugación y opresión, donde el simbolismo santificado parece no ser más que el manto que cubre un sistema de dominio, con la diferencia de que en el caso incaico dicha subordinación es asociada al parentesco y no a la explotación laboral que se configura con la colonización española. Así nos lo advierte la historiadora Carmen Bernard, contribuyendo a desmitificar las inocentes interpretaciones sobre los mantos sagrados supuestamente heredados de tiempos precolombinos:

La traducción ideológica de las relaciones de subordinación en términos de parentesco es uno de los rasgos más notables del sistema político incaico. Los informantes indígenas declararon a los españoles que el Inca ‘daba’ mujeres a sus súbditos y que ninguno podía casarse sin su permiso. De hecho, el Inca recibía de cada comunidad como tributo humano, una cierta cantidad de muchachas escogidas entre las más bellas. Éstas vivían recogidas en palacios bajo la vigilancia de mujeres mayores y de guardianas. En estos recintos las niñas aprendían a tejer y a fabricar la chicha, bebidas indispensables en los rituales. Cuando llegaban a la pubertad, unas ingresaban en los templos dedicados al Sol y a las demás divinidades, otras eran destinadas al servicio de las momias; el Inca elegía

a algunas de ellas como concubinas, otras las entregaba a los caciques importantes en signo de recompensa. Otras aun eran sacrificadas en ciertas ocasiones: calamidades, enfermedades del Inca, plagas.⁵³

Esto quiere decir que el prototípico y deseado sistema de castas colonial americano, construido a partir de criterios de organización étnica, económico-laboral y de género, asumió de alguna forma y dio continuidad a estos nombres del sistema de castas incaico, lo cual puede apreciarse en la temprana regulación del trabajo indígena mediante *tasas*, en las cuales se designaban a las trabajadoras domésticas indistintamente como chinas o indias de servicio, tal cual se aprecia, por ejemplo, en las múltiples asignaciones laborales que en su *Relación* elabora el licenciado Fernando de Santillán en 1558, luego de su visita a los repartimientos de indios que los encomenderos tenían en las ciudades y alrededores de Santiago y La Serena.⁵⁴ Este mismo letrado se refiere en otra obra a la compulsión del sistema incaico y la colonización europea por las mujeres y sus servicios:

Así mismo daban mujeres para el inga y para el Sol; pero en mucha más cantidad las han dado a los cristianos, o se las han ellos tomado, así los encomenderos como los demás españoles que hay en la tierra; los solteros para estar amancebados con ellas y así son casados, para chinas de sus mujeres y a veces por mancebas dellos y de otros; negros, mestizos y yanaconas todos son como ingas en cuanto a tomar mujeres.⁵⁵

También en esta línea de continuidad en la nominación de castas, el Inca Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios Reales* del año 1609, menciona que “*Ñusta* quiere dezir donzella de sangre real, y no se interpreta con menos, que, para decir donzella de las comunes, dicen tazque; china llaman a la doncella muchacha de servicio”.⁵⁶

Pero, ¿qué tiene que ver esta religión del inca, que sustenta a la legitimidad de los estamentos y castas pre y post hispánicas, con la devocionalidad rural de los bailes chinos actuales? Si aún insistimos en algún tipo de continuidad posible entre la presente devoción popular y aquella religión del inca, recuérdese que llegamos a este punto siguiendo los rastros etimológicos de la palabra chino tal como lo sugería Plath. Pero quizás debamos distinguir la religión del inca de aquella religión andina.

La primera tiene mucho más que ver con relaciones de parentesco precisos, y que son además un modelo de dominio político imperial: los paracas.⁵⁷ La segunda es una religión de una territorialidad amplia, pan-andina, y se vincula con un tipo de desarrollo local de la cultura, tal como precisa el antropólogo francés Pierre Clastres:

La fundación y expansión del imperio inca, como puede esperarse, modificó el rostro de los Andes, pero sin alterarlo en profundidad. En efecto, el imperialismo político de los Incas era al mismo tiempo cultural y particularmente religioso, ya que los pueblos sometidos debían no solamente reconocer la autoridad del emperador sino también admitir la religión de los vencedores. Pero por otra parte, los Incas no intentaron en ningún momento sustituir las creencias de los pueblos integrados al imperio por las suyas propias: no emprendieron ninguna extirpación de cultos y ritos locales. Por esta razón encontramos en los Andes, durante este período, dos grandes sistemas religiosos: el de los Incas propiamente dichos, cuya función corría a la par con la expansión política, y el de las religiones locales, vigentes mucho antes de la aparición del Estado inca. [...] [Agregando luego que la religión popular expresa] claramente la visión de mundo de los indígenas andinos, ya que es esencialmente una religión de campesinos, agraria, ya se trate de los habitantes del litoral o de la meseta. La preocupación principal de los indios andinos era conciliar todas las potencias que, presidiendo la repetición regular del ciclo de las estaciones, aseguraban la abundancia de las cosechas y la fecundidad de los rebaños de llamas. Por esta razón podemos hablar, más allá de particularidades locales, de cultos y creencias pan-andinas, englobando el litoral y la meseta, o los quechua y los aymara y los mochica.⁵⁸

Así, para Clastres, hay una manera de dominación política que marca una diferencia en la forma de construir una religión. La del inca y aquella que denomina una religiosidad popular pan-andina. El inca, de alguna manera, sobrecodifica una experiencia religiosa ya asentada en los pueblos y promueve una religión basada más en el culto a Sol-Inti,

o a Illapata (el trueno), o a Viracocha, mientras que las religiones populares locales tienen en la base de su culto a las potencias naturales, los antepasados (a los muertos) y las huacas.

Entonces, si debemos buscar una similitud entre la religiosidad contemporánea de los bailes chinos y la religiosidad heredada del mundo andino, búsqueda que ha comenzado por las raíces etimológicas de la palabra chino, la relación más cercana es con esta religiosidad agraria pan-andina y no con la religiosidad del inca, como nos ha invitado la etimología propuesta por Plath y seguida acríticamente por múltiples investigadores contemporáneos y posmodernos. Ahora bien, esta similitud no debe confundirse con una continuidad histórica o una simple analogía cultural. Pues el mismo hecho de que sea una religiosidad agraria dependiente del trabajo, de la producción y de la historia local, da cuenta de la búsqueda de particularidad y no de universalización, por tanto cualquier solución de continuidad está fracasada por esa materialidad que define los cultos agrarios locales. Por más que veamos una pan-religiosidad popular, el nivel de lo local es, por decirlo de alguna manera, materialmente insustituible. La religiosidad pan-andina es, paradójicamente, localista.⁵⁹ Y la etnografía nos ha enseñado que en el caso de los bailes chinos además fortalece las microidentidades.⁶⁰

Agreguemos, para finalizar esta sección, que este localismo fue, de alguna manera, una dimensión que potenció la sobrevivencia frente a la conquista Inca, pero también lo fue frente a la conquista española, pues, como hemos revisado en otros trabajos, es precisamente en los espacios locales y rurales donde la evangelización católica pareció haber fracasado, o al menos postergado por siglos, su proyecto disciplinante, al menos al comparar eficacia y expansión formal en el mundo rural y urbano (colonial y luego republicano).⁶¹ Expansión que significó, entre otras muchas estrategias aplicadas en el mundo andino, las conocidas campañas de extirpación de idolatrías, políticas que fueron, de alguna manera, complementarias a la instalación de cofradías religiosas en sectores alejados y de difícil acceso de las doctrinas, curatos y parroquias rurales, especialmente durante los siglos XVII y XVIII.

La economía política de un nombre

Históricamente el amo frustró lentamente
al esclavo de su saber, para hacer de
este saber un saber de amo.

Jacques Lacan

Para profundizar en la crítica acerca del significado del nombre *chino*, y de esta forma no seguir reproduciendo aquella impostura intelectual que propone, a base de un simple y acrítico remedo de pasadas publicaciones, que su traducción siga siendo *servidor*, es necesario volver la mirada hacia aquel contexto histórico y social que ha hecho posible esta permanencia de la noción de servidor, pues la persona del sirviente, como lo vimos, ha sido definido, caracterizado y mantenido tanto por los señores coloniales y la elite decimonónica republicana, como por los intelectuales modernos y contemporáneos que han investigado las fiestas religiosas. ¿Por qué este éxito en la permanencia de definir a un sujeto histórico como servidor o servidora? ¿Por qué la persistencia por subordinarlo a la servidumbre? Las investigaciones filológicas, etimológicas y folclóricas no han sabido proponer una visión crítica al respecto, es más, solo parecen manifestar y reproducir esa imagen de servidor lo más completa y objetivamente posible, dando por sentado su existencia social, e incluso su necesidad cultural, bajo un sistema jerárquico y de dominación, quizás porque ciertamente el folclorismo es heredero de los cronistas coloniales y de su reflexión acerca de la ley natural que fundamentaba el dominio del rey sobre sus vasallos, súbditos y esclavos.

Volvamos entonces a revisar la noción surgida en el trabajo etimológico del ya citado Daniel Granada, estudioso uruguayo decimonónico que se esfuerza en definir a la china como una sirvienta abnegada y posicionada social y psicológicamente en ese papel de subordinación frente a una clase dominante, y que si bien tiene visos de rebeldía, debe entenderse como

si su voluntad y destino sea totalmente servir en casa de un amo, lugar y posición donde constituiría su verdadero sentido. Señala:

CHINA, adj.— Aplícase á la india ó mestiza que vive entre las familias del país, ocupándose regularmente en servicios domésticos.— También suele decirse de la india silvestre. Lo propio en el Perú (Palma). Las *chinas* (mestizas) son naturales morenas, y, por lo general, cloróticas, pero agraciadas, dispuestas y, cuando quieren, incansables en el trabajo, respetuosas y fieles con sus amos, y muy agradecidas al menor beneficio ó favor que se les dispensa. No se sujetan por nada en este mundo, prefiriendo ocuparse con libertad en lavar y planchar, y, si entran de cocineras, es á condición de retirarse después del almuerzo y de la comida y de ir á dormir á su rancho, lo que ejecutan cotidianamente, aunque vivan á larga distancia, llueva á cántaros ó caigan los pájaros de calor; ni se casan, sino que se amigan con el primero que se les allega, y, si es constante, le llaman su *compañero*.⁶²

En esta definición Granada no solo realiza un esfuerzo etimológico sino también una caracterización etnográfica de la china, incluso una psicología social del personaje, todo ello para reafirmar lo objetivo y natural que resulta su posición de sirvienta. Incluso son solo sus códigos morales de servidumbre los elogiados, sus otras prácticas más libres parecen cuestionarse (laborales, sexuales), describiéndose con cierto desdén por no ser aún más serviles. Pero, ¿tienen acaso los trabajadores, las chinas y los chinos, los individuos indomestizos del bajo pueblo, el destino de ser solo sirvientes? Los testimonios que hemos recopilado en las dos últimas décadas en el Norte Chico y la Zona Central nos indican precisamente lo contrario, sus voces y memorias recuerdan una permanente búsqueda y concreción de independencia respecto de los poderes eclesiales, políticos y patronales, siendo la puesta en práctica de dicha autonomía determinante en la historia de los chinos.⁶³

Para avanzar en esta crítica debemos entonces cambiar esta perspectiva meramente etimológica y etnográficamente folclorizante, hacia una de carácter histórico-económico que nos permita revisar aquella realidad en que se instala y constituye esa obsesión y necesidad de una clase dominante por legitimar la posición de un sirviente. Parte sustantiva de esa legitimación fue a través del acto de nombrar, por ese derecho de



señorío, “una estrategia del conquistar” le llaman los historiadores chilenos Alejandra Araya y Jaime Valenzuela.

Nombrar fue una estrategia del conquistar y fue en esa práctica donde se pusieron en juego las formas de construcción de las identidades, especialmente las de los indígenas de aquella primera etapa... [hay que] pensar la clasificación y el nombrar como procesos de construcción de identidades coloniales, en tanto conformación de nuevos sujetos y nuevas formas de subjetividad: ¿Qué supone ser “indio”, “rebelde”, “cautivo”, “supay”, “bozal”, “cuzco”, “amigo” o “enemigo”?⁶⁴

Aquí es donde es necesario preguntar, ¿qué se supone fue *ser chino*? ¿Qué fue ser chino en la época colonial, qué fue ser chino en la naciente república y qué es ser chino hoy? Cada *traducción* es aquí entonces una *transformación*, pues el lugar de los sujetos va cambiando así como su contexto, por lo que no solo deben mostrarse como situaciones pasivas. Más bien hay en la nominación y su recepción batallas, sobrevivencias. El historiador chileno Hugo Contreras ha reflexionado sobre las

formas de clasificación y nominación en los primeros siglos de la colonia, y cómo los conquistadores, sus cronistas y escribas, mostraban y representaban a los indios como salvajes, sin ley, *behetrías* o naturales para justificar su servidumbre, única forma cultural y social de comprenderlos dado su necesaria explotación en la nueva economía extractivista impuesta por esos mismos conquistadores y escribas. Frente a este vaciamiento o ceguera en la comprensión de la cultura, los indios también se revelaron, sobrevivieron y forjaron una nueva cultura, nuevas fiestas, ritos, formas de intercambio:

Dichas palabras, extendidas e implícitamente consensuadas entre los castellanos, demostraron no solo el poder que tenía y tiene el denominar, ejercicio mediante el cual se traspasan representaciones particulares a lo nombrado en un universo conocido y, en este caso, limitado de posibilidades. Sino también que a partir de aquellas denominaciones se pueden tomar y efectivamente se tomaron decisiones que afectaron tanto a las formas que adquirió la dominación hispana sobre las etnias indígenas de Chile central como a los hechos y las impresiones que fueron registrados por los conquistadores y que, siglos más tarde, sirvieron para que numerosos historiadores contaran una historia de dichas comunidades que, si bien se acercaba a los relatos de las fuentes discursivas, se alejaba de parte importante de los procesos sociales que dichos grupos indígenas vivieron tras la conquista europea.⁶⁵

Esta crítica de las clasificaciones y las denominaciones coloniales permite entender cómo la vida de los otros —los indios, pues los que escriben son los españoles— se muestra no tan solo como una resistencia y sobrevivencia, sino también como testimonios de formas de vida tradicionales al servicio de la propia subsistencia y existencia, y no necesariamente del conquistador, para lo cual deben saber leerse los distintos archivos y documentos disponibles. Agregar Araya y Valenzuela que:

En efecto, allí no solo tenía un papel activo el agente colonial que clasificaba/denominaba y “etnificaba”, sino también los propios sujetos etiquetados, cuya situación de dominados no siempre oscilaba entre la pasividad servicial o la rebelión armada a la que nos ha acostumbrado buena

parte de la historiografía. Por el contrario, nuevas fuentes o relecturas atentas de documentación tradicional nos muestran a indígenas, mestizos, morenos y toda esa innumerable masa que el discurso colonial agrupará bajo el término de castas reaccionando frente a dichas “etiquetas”, rearticulando los discursos coloniales, redefiniendo sus propias identidades en función de la búsqueda de inserción y posicionamiento en el sistema imperante e, incluso, re-etnificando su paisaje social y comunitario. Acciones que también incorporaron la lógica de las distinciones, para diferenciarse de los “otros” no-hispanocriollos. Las etiquetas coloniales se constituyeron, entonces, como discursos altamente performativos, penetrando en las propias autoidentificaciones y llegando incluso a sentar las bases de nuevos grupos “étnicos” sin precedentes precolombinos, en lo que se ha definido como etnogénesis.⁶⁶

Ahora, ¿qué sabemos del sistema laboral que posibilitó estos discursos, estas etiquetas y clasificaciones? El historiador Gabriel Salazar nos propone esta asertiva caracterización sobre el sistema laboral impuesto por los conquistadores sobre la población indígena sometida a encomienda y esclavitud durante los siglos XVI y XVII, momento en que se consagra el uso étnico y económico laboral de los conceptos *chino* y *china*:

La emergente acumulación mercantil en Chile trabajó pues, hacia fuera, en un mercado intercolonial relativamente *abierto y competitivo*, regulado por normas éticas de transacción más o menos claras y reconocidas, pero, hacia dentro, lo hizo sobre un mercado local que *oprimía* la fuerza de trabajo, *impedía* el desarrollo de la acumulación productiva, *monopolizaba usureramente* el crédito público y privado, y ensanchaba el área de acción de un sistema institucional que actuaba *draconianamente* contra la protesta laboral, los deudores, y la evasión de impuestos que intentaban los productores recargados por tributaciones directas (como el diezmo, por ejemplo). [...]

En este contexto, el patrón colonial necesitaba no solo mano de obra abundante (tenía que aumentar geométricamente la producción para paliar la baja de precios), sino un sistema laboral que redujera al mínimo o que en lo

posible anulara por completo el pago de salarios en dinero efectivo. Pues aunque necesitaba aumentar la *masa* de mano de obra empleada, tenía que reducir su *costo* efectivo a niveles próximos a cero. Durante el ciclo del oro, los patrones coloniales habían aprendido a extraer el máximo de plusvalía de la fuerza de trabajo bajando al mismo tiempo su costo al mínimo, o a cero (lo que generó el exterminio de este factor productivo [que eran los indígenas del siglo XVI]). Durante el ciclo del sebo no se requirió llegar a esos extremos, pero los patrones *sabían* que podían hacerlo. Eso ya estaba incorporado a su memoria patronal. De un modo u otro, sabían que, dadas las condiciones de mercado en que se estaba realizando el proceso productivo de la estancia, lo que más les convenía a ellos era reproducir el sistema laboral del ciclo aurífero, o algo muy similar a él; esto es: tenían claro que lo que más le convenía era alguna variedad de *esclavitud laboral*. El llamado “servicio personal” del indígena (una institución eufemística derivada de la teoría según la cual los indígenas eran súbditos del Rey, tales que, si no tributaban dinero, entonces tributaban “servicio”) fue, en Chile, un tipo de esclavitud laboral que tuvo la gran ventaja, para los empresarios, que *casi no tuvo costo productivo para ellos*. Pues los esclavos indígenas *no se compraban*: el rey los prestaba y los patrones los usaban. Este derecho de usufructo, en el terreno mismo, fue ejercido de modo ilimitado y total: los patrones lo asumieron como un derecho a usar los indígenas hasta el exterminio, de ser necesario. Por tanto, el “servicio personal” quedó en el recuerdo como un tipo de esclavitud laboral “óptima” económicamente hablando, mejor que la *esclavitud comercial* que se instaló en otras colonias y en Estados Unidos, donde el esclavo negro se compraba y vendía a altos precios (en Buenos Aires, incluso, el precio normal fue cinco veces superior al precio dominante en el mercado atlántico).⁶⁷

Es mucha la documentación que da cuenta precisa de esa necesidad de súbditos y trabajadores que delimitaba el nuevo mercado colonial, definido este especialmente por el rol asignado a los encomenderos y la búsqueda del servicio indígena, o más bien de su servilización. En este contexto, precisamente una de las más antiguas fuentes en que se usa la palabra *china* para denominar una situación laboral colonial de la base indígena

encomendada, ya lo dijimos, es la llamada *Relación* redactada por el licenciado Fernando Santillán en 1558 luego de una visita realizada el año anterior a las ciudades de Santiago y La Serena con sus contornos e inmediaciones.⁶⁸ Sobre la nuevas funciones mineras y la carga de trabajo impuesta a los indígenas de Santiago, podemos leer en aquel documento por ejemplo:

Tasolos el dho oidor que den lo siguiente:

Del cacique Langarongo onze indios deteneros e veynte y tres lavadores.

del cacique Quidetuy ocho deteneros con treze lavadores.

del cacique Guandaro doze yndios deteneros e veinte e cinco lavadores.

del cacique Cheuquepangue XVIII (18) deteneros con treinta e dos lavadores.

del cacique Martín quinze deteneros e treinta e dos lavadores

del cacique Quipayquere quinze deteneros e XXV (25) lavadores.

del cacique Verquincheo seis yndios deteneros y ocho lavadores.

del cacique Queuputipay cinco deteneros e cinco lavadores.

Son todos noventa yndios deteneros y ciento y sesenta lavadores.⁶⁹

La *Relación* redactada por Santillán comienza primero, en cada caso visitado, con la indicación de los señores, los repartimientos de indios que tienen asignados, su descripción en cuanto a cantidad, oficios y relación de dependencia con tal o cual cacique, los lugares y territorios en que se encuentran al momento de ser visitados (en qué y cuántos pueblos), los rangos etarios en que se pueden clasificar, si están casados o no, y algunas otras informaciones contingentes a cada caso. Luego se procede a tasar asignando funciones y cargas laborales a la totalidad de los repartimientos de cada encomendero. En dichas tasaciones se asignan las cantidades de trabajadores, primero de mineros, tanto deteneros como lavadores, para luego detallar una serie de funciones y tareas para hombres y mujeres, las cuales deben cumplir “para el servicio de su amo” en el contorno del espacio doméstico y peri-doméstico, y que son tanto agrícolas como proto-artesanales y propiamente del servicio de casa, función esta última que desempeñan las mujeres indígenas



denominadas como *chinas* o *de servicio*. El valor funcional que hombres y mujeres indígenas tenían se deja ver en esta tasa de indígenas del norte colonial asignados al encomendero Garcí Díaz.

Los dichos Andacolla y Cheoqueando den nueve indios dete-
neros e diez y ocho
lavadores, que anden en las minas de Andacollo o más cerca.
E mas an de dar el servicio siguiente:
Un yndio para caballerizo.
Un yndio e un mochachos para guardar puercos.
Un yndio para guardar las cabras.
Otro yndio para guardar las yeguas.
Tres yndios que ayuden a beneficiar la viña.
Un bateero que le ayuden en sus tierras o en las minas.
Tres yndios a sembrar con arados e tres yndios e tres mocha-
chos a coger y deservar.
Un hortelano.
Un yndio e un mochacho para carreteros.
Dos mochachos para su servicio.
Dos yndias para la cozina.
Una yndia para barrer la casa e traer agua.⁷⁰

Estas son una de las tantas funciones en que aparecen las y los indígenas encasillados por los funcionarios del rey. Las listas no dejan de llamar la atención pues en ellas los sujetos son nombrados solo por el lugar que ocupan dentro del sistema laboral impuesto y su doble dependencia: primero respecto del cacique, quien a su vez debe disponerlos *al servicio* del señor encomendero. Su existencia, como vemos en los casos expuestos anteriormente y a continuación, es reducida a una función dentro de una jerarquía laboral cerrada y diseñada esquemáticamente bajo un orden burocrático de explotación y expolio. Es en el trabajo, en la utilidad económica de sus variados oficios, que los y las indígenas toman un lugar para los conquistadores, en este caso la india en tanto que china y sirvienta. Es una existencia sin nombre propio, ni lugar en la cultura, solo la posición que le corresponde por su trabajo, como esclava o vasalla del conquistador en condiciones miserables, destructivas: cocineras, panaderas, hortelanos, tejedoras, deteneros, lavaderos, carreteros, porqueros, cabreros, viñaderos, caballerizos, leñadores, alpacamayos, guanaqueros, pescadores y muchos más.

Este emisario refiere reiteradamente en el documento la palabra *china* para designar no solo un tipo étnico (casta), sino que también, o quizás sobre todo, una función laboral femenina tasada a las encomiendas, y si bien este concepto de china no aparece en todas las tasas que se consignan en la visita, siempre asoma, eso sí, la función de servicio de casa que estas mujeres cumplen en el orden laboral impuesto a lo largo del todo el territorio. En concreto, la palabra china se nombra explícitamente una quincena de veces para dar cuenta de la necesidad de “chinas para la señora” que se asignan a cada encomendero.⁷¹ Se ve que el uso de esta palabra está extendida en el territorio y, cuando no aparece este vocablo, se sustituye por el de servicio de casa, doméstico, siendo generalmente una acepción femenina, aunque en algunos pocos casos se asigna “mochachos para su servicio”, aunque sin aparecer nunca la palabra en su acepción masculina (chino).

En la tasa de la encomienda de Luis de Cartagena “de los pueblos del Valle de Chuapa e Chialer”, distantes a cuatro jornadas de camino de “las minas de Andacollo”, como en la tasa de una encomienda de Alonso de Córdoba de la zona de “Quillota o Malga Malga”, se utiliza la palabra china para nombrar a las mujeres asignadas al servicio de la mujer y/o las hijas del encomendero.

I.

Tasolos el dho Oydor que den lo siguiente:

Que den los caciques de los dichos yndios diez y

Seys deteneros y diez y seys lavadores.

E mas el servicio siguiente

Un caballerizo.

Otro que guarde a los puercos y un mochacho.

Otro que guarde las cabras.

Otro las yeguas.

Un yndio que trayga yerba con una bestia

Dos yndios que guarden las chacras.

Tres yndios e tres mochachos que le ayuden a hazer las sementeras con arados en sus pueblos o en las minas, e quatro mochachos a coger e deservar.

Que ayuden a hazer sementeras en la cibdad tres yndios y seys a cojer y servir.

Dos mochachos para su servicio



Un yndio carretero.
Dos yndias para su servicio de casa
Dos yndias e *chinas* para la señora.⁷²

II.

Tasolos el dho oydor que den lo siguiente:
Veinte yndios deteneros quarenta lavadores que anden en
las minas de
Quillota o Malga Malga o mas cerca.
Asimismo an de dar el servicio siguiente:
Dos caballerizos.
Uno que traiga yerva con una bestia.
Dos para la viña.
Dos bateeros.
Un yndio para los arados.
Dos yndios e quatro mochachos para los puercos.
Dos yndios para las yeguas.
Dos yndios para las vacas y un yndio e dos muchachos para
las cabras.
Que le ayuden a hazer sementeras en sus tierras o en las

minas quatro yndios y dos muchachos.
 Dos mochachos e quatro yndios/digo quatro muchachos y
 quatro yndios que
 para coger e deservar.
 Y en la ciudad le ayuden dos yndios e dos muchachos a
 hazer sementeras
 Dos yndios e dos muchachos para carreteros.
 Un hortelano.
 Dos muchachos para servicio de casa.
 Dos yndias para la cozina.
 Otras dos [para] barrer y traer agua.
 Una para gallinera.
 Dos *chinas* para la señora.⁷³

Esta absoluta reducción de la identidad de indios e indias a su lugar en el sistema laboral colonial se debe a la imperiosa necesidad de los primeros conquistadores españoles y mercaderes coloniales de sustentar la economía exportadora de recursos naturales en base a la sobreexplotación del trabajo indígena, minero fundamentalmente, lo que continúa luego con el ciclo ganadero del siglo XVII, también conocido como *del sebo*. Es esta empresa de conquista y colonización la que provocó la muerte masiva de las poblaciones originarias del norte colonial, pero que también definió la forma que adquirió su sobrevivencia y el nuevo mestizaje social y cultural que se produjo en los siglos siguientes. Sobrevivencia entendida como esas pequeñas estrategias sociales, familiares e individuales que los indígenas, mestizos, afrodescendientes y el *bajo pueblo* en general practicaron para conseguir mejores condiciones de vida en un ambiente económica y socialmente hostil y violento (por ejemplo la complementariedad minero y agroganadera). Esas estrategias hicieron frente y se constituyeron en respuestas económicas y culturales de parte de los sirvientes, esclavos y trabajadores libres, provocando de cierta manera, y a lo largo de los siglos, una diversificación de las formas del trabajo y producción inspirada en una resistencia a la monofuncionalidad laboral entendida como un disciplinamiento social total. Es, de alguna manera, lo que se puede llamar una diferenciación social y cultural del trabajo indígena y popular, que fue adquiriendo diferentes formas y se adaptó según los territorios, pero que difícilmente fue censado, registrado, comprendido en su especificidad cultural y social.⁷⁴ Este es el

contexto de una sociedad colonial más dinámica y diversa que aquella que las historiografía clásica nos ha acostumbrado, siendo precisamente este contexto más móvil donde surge y se masifica el uso de la palabra chino en su acepción masculina para designar grupos etnificados del orden colonial. Como recuerda el historiador chileno Mario Góngora.

A fines del periodo colonial, en la sociedad se manifestó un amplio espectro de estratos étnicos y sociales: eran conceptos y barreras sociales, más que diferencias estrictamente mensurables de acuerdo con el criterio de la antropología física. En el fondo de la escala estaban los indios; los pertenecientes a las castas “libres” (*mestizos, mulatos, zambos, cuarterones, quinterones, moriscos, cholos, chinos, pardos, morenos* y otras designaciones pintorescas); y finalmente estaban los esclavos negros y mulatos. Esto quiere decir que, además de los estratos definidos previamente por la legislación, y con un estatus estrictamente regulado (por ejemplo, los indios y los esclavos) había grupos étnicamente marginales, producto de uniones ilegítimas, las cuales eran tan frecuentes debido al contexto general de las relaciones raciales y de la escasez de mujeres españolas en los primeros años.⁷⁵

El chino, como sujeto histórico devocional, tiene su origen en las condiciones laborales de la explotación colonial, en la urgente necesidad de una clase patronal por obtener mano de obra al más bajo costo, en la clasificación y denominación etnificadora, y en la respuesta cultural que este mundo indígena y mestizo da a esa explotación, marginación, exclusión y nominación; y no *simplemente* en las prácticas sacras precolombinas, como la lectura etimológica nos tiene acostumbrados a repetir sin más.

¿Cómo ocurrió, entonces, que la palabra *chino* comenzó a denominar a las hermandades de bailes y ya no tanto a una condición étnica o a una situación de subordinación laboral? Para el siglo XIX, cuando aparece el concepto por primera vez en relación a estas expresividades rituales, los líderes políticos y escribas de la naciente República eliminaron cualquier referencia a la pertenencia indígena y la sociedad de castas tradicional. Fue así que los coloniales bailes de indios, de la bandera y catimbaos pasaron a llamarse bailes de chinos, siendo *chino* aquí el sustituto de *indio*, a quienes la sociedad republicana asimilaba en el discurso puramente como chilenos y ya no en función de sus diferencias y distinciones



étnicas o estamentales, sino que puramente como individuos. Aunque en el horizonte estaban, por ejemplo, los bienes y terrenos que se podían incorporar al mercado si se desconocía a los indígenas en tanto sujetos colectivos (grandísimas porciones de tierras comunitarias principalmente). El historiador Milton Godoy da algunas luces sobre el inicio del uso del vocablo chino para designar a estas tradiciones de músicos danzantes y poetas populares en el siglo XIX, preguntándose:

¿de dónde proviene entonces la calificación de chinos a los bailarines rituales que nos preocupan? A priori, responderíamos que esta es una calificación despreciativa de la elite decimonónica para designar el mundo popular —el que por lo demás está más cercano a lo indígena— y sus expresiones rituales. Entonces, ¿por qué no aparecen antes en la documentación histórica? La respuesta que atisbamos es que las fuentes anteriores a este siglo no usan el término para referirse a estos grupos, sencillamente porque el tema carece de conflicto y se entienden en el mundo colonial como expresiones rituales propias de indios y por ende no necesita de mayor calificación.⁷⁶

Entonces, chino es la expresión de la elite decimonónica para nombrar al bajo pueblo y sus personajes, una vez que los indios fueron masivamente diezmados, aunque no eliminados, sus sobrevivientes mestizados y todos sus herederos negados en su particularidad y especificidad en vista de la universalidad propuesta por el nuevo marco jurídico del estado liberal. Y esto se produce justamente en un momento de la historia en que comenzó a ser importante la distinción de una nueva elite republicana e ilustrada frente al pueblo pobre y trabajador, popular, eminentemente rural y de claro ascendente indígena y mestizo. Ello es lo que explica la generalización del uso de la palabra *chino* durante el siglo XIX, y no antes, para designar a estos colectivos danzantes, herederos de antiguos indígenas. Es por esto que, cuando desaparece el indio, o más bien, cuando se quiere hacer desaparecer al indio del archivo y los registros institucionales, y con ello acabar con su cultura, es cuando precisamente aparece la palabra chino, como un acto de enmascaramiento y ocultamiento que los escribanos del poder hacen respecto de las raíces indígenas de Chile.

Chino, un sujeto histórico

Y el análisis, en vez de repetirlo,
produce un saber nuevo.

Pierre Macherey

Para mí no es un nombre, aunque me lo
hayan traducido. No es una palabra, ni siquiera
procedente de otra lengua. Lo comprendo
como un soplo, diría que es un soplo.

Jean-Luc Nancy

La historia de las palabras es, de alguna forma, la historia del ocultamiento de las condiciones sociales y de dominación en que esa palabra fue pronunciada y dada como un nombre a cierto sujeto; en este caso, el chino. La gran apuesta por el ocultamiento de las condiciones sociales de la nominación las realizan Granada y Plath, quienes ven en esa palabra una función de continuidad entre el mundo precolombino y el actual. En el caso de Plath, ese ocultamiento se da bajo el alero de un contexto sacro, como si lo sagrado fuera un ámbito no alterado por los procesos sociales e independiente de las estructuras de poder que operan en la sociedad. Como si la palabra, por haber sido la misma por siglos, mantuviera inalterada las condiciones sociales y de significación a lo largo de quinientos años, con la conquista y colonización de por medio, pues tal palabra es la nominación de un sujeto social que custodia el ámbito sagrado, lo que vendría a definir su esencia, su ethos. Así sin más.⁷⁷

Asociar la palabra *chino* a una práctica sagrada es, sin duda alguna, ocultar los procesos de explotación y dominación que han ocurrido en la historia y que, de muchas maneras, han permitido esa nominación sobre las poblaciones, precisamente porque han sido violentamente sometidas. Es decir, se trata de una forma de sacralizar la violencia física, social, cultural y

económica que ha circundado y se ha ejercido sobre este sujeto social que son los chinos actuales. Y esa sacralización se define por su ocultamiento.

Si se identifica a los chinos tan solo como una continuidad del mundo indígena vía la sacralización de su mundo precolombino y colonial, se desprecia aquella parte de la historia que ha significado la muerte y explotación de las personas indígenas, la violencia sistemática contra las mujeres y el abuso de todos como simples engranajes o insumos del desarrollo de la producción colonial y luego capitalista. Pero cuando hablamos del pasado, es bueno recordar, nada de lo planteado es neutro, como señala el historiador inglés Eric Hobsbawn, pues los investigadores, más allá de los objetivos que tengan, siempre están comprometidos con los procesos que estudian, contribuyendo “conscientemente o no, a la creación, desmantelamiento y reestructuración de las imágenes del pasado que no solo pertenecen al mundo de la investigación especializada, sino a la esfera pública del hombre como ser político”.⁷⁸

¿Por qué, entonces, esta insistencia de los intelectuales de seguir llamando *servidor* al *chino*, tal como fue llamado por los señores de la colonia y las elites republicanas? ¿Por qué reproducir sin más la posición del amo frente a la de su siervo? Los intelectuales, al definir al chino como servidor, están tomando la posición que genera una vieja tara de la antropología y las ciencias sociales: ver en el individuo un personaje alucinado en su propia devoción o ritualidad, siendo que quizás los alucinados no sean más que los propios intelectuales.⁷⁹ Como si la única manera de entender la crítica social de la festividad o del rito deba comenzar con la transparencia del sentido que nos da la representación de lo sagrado, del chino como su custodio, y de los intelectuales como custodios de esas interrelaciones e interpretaciones. Esto es una forma de saber colonialista pues los problemas de la dominación se mantienen en silencio, el problema del poder se suspende ante la irrupción de lo sagrado. Se mantiene así la posición del intelectual como intérprete, a la vez que exégeta, de ese sentido sagrado siempre un poco oculto, o como su sacralizador permanente, actitud no muy lejana a la de la Iglesia evangelizadora, extirpadora de idolatrías e inquisitorial, que antes quiso disciplinar los actos rituales del indio, o sus devociones desviadas, y luego las indomestizas costumbres de mineros, campesinos y pescadores, o la cultura plebeya de artesanos, obreros y empleados, para antes sacralizarlas en un mitificador cristianismo universal y luego en una fervorosa teología popular.

La palabra chino depende más de un mundo social definido por el vasallaje y la explotación laboral realizada históricamente en los periodos de conquista, colonización e instalación republicana, que por una supuesta relación prístina e intocable de los sujetos populares indomestizos con algún mundo sagrado heredado desde tiempos precolombinos. Así visto, y para extremar la hipótesis, no hay entonces una continuidad entre la denominación chino de hoy con la china custodia del fuego en el templo sagrado incaico, sino que justamente tal denominación es posible gracias a la insuperable experiencia de la *muerte del indio*, entendida esta como metáfora de su exterminio físico vía la desaparición de su nominación y registro en el archivo y la documentación institucional desde el periodo republicano en adelante. Es esa discontinuidad histórica, ese encubrimiento producido por esta desaparición del indio en las referencias documentales decimonónicas, la que da sustento al nombre chino. Defender la continuidad directa del chino de hoy con el mundo precolombino de ayer es una forma más de ocultar los procesos de etnocidio que vivieron los pueblos y naciones originarias americanas.⁸⁰

El chino, si de definiciones se trata, lo entendemos como el vasallo en tanto integrante de una hermanación o cofradía, el músico danzante y el poeta popular que celebra un tipo de devoción popular que generalmente encontramos en las zonas rurales y en las periferias de las urbes regionales, tal como afirmamos en nuestra publicación anterior.

Para nosotros, *chino* es el vasallo en tanto integrante de una hermandad o cofradía; es aquel músico danzante que participa en la celebración de un tipo de religiosidad popular propia de las zonas rurales y los barrios periféricos de las ciudades del Norte Chico y la Zona Central. Pero no nos referimos al vasallo como figura jurídica creada al alero del imperio colonial español, lo que aseguró el derecho a la explotación de la mano de obra indígena, sino más bien aludimos a la acepción de una condición dada bajo un contexto cultural cuyas condiciones son impositivas. Podríamos decir que el *chino* es una respuesta cultural indomestiza a esa imagen del vasallo o del servidor en que los nativos fueron reducidos y condenados, y cuando decimos *respuesta cultural*, queremos destacar con esto que el lugar de la cultura tiene algo crítico que decir con respecto a los procesos de colonización,

neocolonización y poscolonización [...] Cuando hablamos de *chino* como respuesta cultural, estamos resaltando un hecho implícito: el chino ha sido el sujeto mediante el cual la sociedad indomestiza, popular y marginalizada, ha vehiculado la denuncia de un estado de expolio y explotación, constituido sobre los poderes del soberano y la evangelización [y la disciplina]. El chino ha traído a la memoria social el peonaje y la posterior proletarización del trabajo minero, campesino y urbano, bajo una forma expresiva inédita, surgida de la mixtura de su devoción y la desventura de su condición de trabajador bajo régimen de servicio forzado. En este contexto, la presencia del baile chino en este estudio va más allá de su práctica devocional: el baile chino es un actor social inmerso en la marginación y sujeto de la represión de Estado con la cual se buscó disciplinar a la mano de obra y, junto con esto, reprimir sus reivindicaciones como clase.⁸¹

Así, el chino no es el servidor de algunos, ni los conservadores de ningún pretérito espacio sagrado, sino que:

[...] un sujeto histórico y crítico que habla, expresa y da cuenta del lugar de exclusión en el que le ha tocado vivir y sobrevivir, tanto individual como colectivamente. Esto implica que el chino está definido por su organización de base, que es el baile. Pero, a diferencia de lo que sucede hoy con los bailes modernos, el baile chino es socialmente libertario y antiautoritario hacia fuera, reticente y querellante ante los poderes soberanos del gobernador y el evangelizador y su política de nueva sacralización. Como sujeto social, el chino es principalmente una opción de colectivizarse y adquirir una posición especial que se asume por compromiso y se mantiene por propia y personal voluntad. Chino es una determinación que constituye, entre otras cosas, una posición social solidaria y consciente tanto de su condición de trabajador como de creyente. El chino cobra sentido en la disposición a participar de su baile.⁸²

En el nivel de los propios participantes, de estos chinos, alféreces y abanderados, la palabra chino adquiere un sentido devocional que da cuenta de la autoridad y dominio que tienen ellos y ellas sobre su



propia cultura indomestiza y popular, separando en sus testimonios las experiencias del chino como creyente y del chino y la china en tanto individuos explotados. Así nos lo reafirmó el antiguo chino don Pedro Olivares en este diálogo sobre la historia de la Hermandad de la Santa Cruz de Illapel, de la que él ha sido un muy importante protagonista en el último medio siglo:

¿Chino o Vasallo? Aquí se nombra vasallo el baile chino, pero cuando tú nombras individualmente es el vasallo. ¿El baile vasallo? No cuadra. El Baile Chino de la Santa Cruz, el Baile Chino de El Peral, el Baile Chino de Asiento Viejo. Pero cuando tú te diriges individualmente al bailarín, te diriges como vasallo. Porque yo te digo, ¿por qué chino, entonces, o vasallo? Vasallo, que es para servir, como servidumbre, cuando te hermanas de la Cruz de Mayo es para servirle a la Cruz de Mayo, pero aquí hay una cuestión de recompensa, de compensar, de servir a la Cruz de Mayo y, a la vez, le pides vida y salud, trabajo. Para poder volver al otro año nuevamente a hacer la fiesta. No es un mandato de castigo, a mí nunca me castigaron [...] ¿Qué te van a castigar? Nunca, jamás fue castigadora, esto que nosotros recibimos y que nosotros nos criamos, jamás fue castigadora.



Nosotros.— ¿No era un vasallo basado en el castigo?

No, era una cuestión recíproca, él pedía a cambio, él pedía por intermedio del alférez que tenía que darle vida y salud para poder estar haciendo su fiesta el próximo año. Pero no era eso de estar haciendo una cuestión cotidiana, que tenís que dar una cantidad de plata, o que tenís que servir todos los días domingos, no era eso. Es distinto a lo que sucedía con la china, explotada, con mal trato, al último rincón, al galpón. Acá no, acá el vasallo baila, sirve, repara, arregla, pero él sabe que va a tener la recompensa del trabajo, de la salud y del bienestar, dentro de las posibilidades que se puede dar. Que no por si solas se dan, ¿sabe? Que no todo es producto de la fe, sino que una parte es del ser humano, lo otro va a ser parte del trabajo y de cuán temprano se levanten.⁸³

El chino no es, por tanto, el representante de una desigualdad social que lo excluye. Para entenderlo así ha bastado con designarlo, al igual que el amo a su esclavo, como servidor. Tampoco nos provee del relato de la historia moderna del desarrollo desigual. Es, creemos, el sujeto de una diferencia radical, el articulador de un saber popular expresado en el rito, la danza, el canto o en los distintos espacios festivos y locales en donde

la palabra hablada surge. El chino da cuenta, extrapolando palabras del teórico poscolonial hindú Homi Bhabha, del “lugar y la locución de las culturas capturadas en las temporalidades transicionales y disyuntivas de la modernidad”.⁸⁴

Finalmente, los chinos y sus comunidades, en tanto productores de un saber popular, no necesitan de ningún amo que los interprete, que los reconozca o que les asigne su sitio histórico como servidores. El rol del intelectual debiese ser entonces el de apoyar cada uno de estos espacios críticos, permitir su proliferación, su autonomía local. Lo que queda para interpretar de la palabra china es, paradójicamente, dejar de leer los diccionarios y tratados como si fueran evidencia pura, documentación que desde el siglo XVI nos vendría recalando la funcional servidumbre de las *chinas* y *chinos*, sino ir más bien al territorio y escuchar a las personas mismas, oír las palabras de ellos y ellas, qué nos dicen, practicar la etnografía asistiendo a las fiestas y actividades cotidianas y productivas, registrar los testimonios, observar, analizar y comunicar los archivos y materialidades que las propias familias y comunidades han resguardado por décadas y siglos. Son estos los lugares, las prácticas, los objetos y las posiciones desde donde las comunidades hablan y regeneran, cada año, sus propias historias y memorias. Ahí es donde debemos posicionarnos, y acompañar.

III.

Historia de la tradición devocional andacollina

El pasado es un país extranjero. Allí hacen las cosas de otro modo. La historia cultural logra su máximo grado de coherencia y alcanza su máximo sentido cuando se concibe como una suerte de etnografía retrospectiva.

Hartley

Reflexionar sobre la historia cultural y religiosa del mundo indígena y mestizo del norte colonial chileno supone pensar la formación y desarrollo de una de las más importantes tradiciones devocionales del territorio: los bailes chinos, conformados históricamente como colectividades de músicos danzantes y poetas populares que se hermanan como devotos de la Virgen andacollina y de diversas imágenes santas de otras titularidades, encontrándose estas colectividades actualmente dispersas a todo lo largo y ancho del Norte Chico, el Norte Grande y la Zona Central de Chile, así como en algunas áreas trasandinas (el Cuyo colonial). Pensar histórica y culturalmente estas colectividades supone entenderlas como un resultado y producto devocional, como una tradición que se constituye de forma autónoma y en resistencia a las imposiciones y tentativas de control social y disciplinamiento desde el poder, costumbre que se va desarrollando y cambiando al alero de complejos procesos sociales, étnicos, económicos y territoriales que se sucedieron desde la primera conquista y que luego se continúan en la colonización del territorio, en especial de aquellos lugares dispersos y lejanos donde se desarrolló la economía minera; lugarejos como Andacollo donde cumplimentaban sus trabajos las poblaciones más desfavorecidas y sometidas, como eran indias e indios encomendados y servilizados de distintas proveniencias, negras y negros esclavos y libertos, mestizos, mestizas y otras castas, así como españolas y españoles empobrecidos. En base a esta población con sus prácticas y costumbres, diferentes y muchas veces contradictorias



entre sí, es que estos espacios de marginalidad y explotación minera, con sus complementos de estancias, haciendas y pequeñas propiedades agroganaderas, fueron constituyéndose en el centro de una forma primaria de acumulación de capital que marcó fuertemente la historia de una zona más bien alejada —geográfica y culturalmente hablando— de los modelos prototípicos y normativos del sistema corporativo de estratificación social, el cual, basado fundamentalmente en criterios de pertenencia étnica a naciones y castas, junto a los de tipo económico (clase), gremial y de posición social y género —pureza de sangre, cristianos antiguos, rangos militares honoríficos, cargos funcionarios, jerarquías laborales, patrimonio y tierras, una ciudadanía censitaria y patriarcal, subordinación femenina, entre muchos otros—, buscaba regular la organización, funcionamiento y relaciones sociales así como las dinámicas y los sentidos culturales producidos por los diferentes grupos sociales y comunidades, mediando y arbitrando sobre cuáles tenían o no cabida en la sociedad colonial. Es precisamente ese modelo el que se resquebraja en una zona periférica de la ruralidad, como lo era el *asiento de minas* de Andacollo, donde la dimensión social de lo religioso, que paradójicamente cumplía un papel fundamental en dicho ideal de ordenamiento colonial, fue el espacio utilizado por los grupos subalternos de pobres y trabajadores indígenas, afrodescendientes y mestizos para formar una

nueva costumbre, diferente a sus religiosidades y cultos de origen, así como del catolicismo contrarreformista, que expresará y representará su devoción plebeya e indomestiza: la tradición de los bailes chinos.

Andacollo, ubicado por sobre los mil metros de altura, en la confluencia de varias estribaciones andinas, se transforma tempranamente en un articulador territorial, productivo y devocional entre los valles de Elqui y Limarí al conectar sus cuencas, poblaciones, recursos, producciones mineras y prácticas culturales mediante serranías que van formando pequeños valles y quebradas, atravesadas por un pretérito camino que conecta este antiguo mineral con el río Hurtado al sur y el río Elqui al norte. En el eje oeste-este se dibujan pretéritas rutas que sirven, según las temporadas de veranada o internada, a la trashumancia ganadera que se mueve de ida y vuelta entre la costa y la cordillera y sus pastizales trasandinos, rutas usadas también por mineros que caminan la tierra en pos de un dorado destino.

El papel central de Andacollo en la conformación territorial y económica regional tiene su equivalente cultural en la formación de esta novedosa tradición que son los bailes chinos. Esta tradición se inicia y desarrolla en tensa relación con las acciones evangelizadoras de este nuevo orden cristiano, como es la fundación, al alero de la parroquia local y el convento dominico de La Serena, de una cofradía en honor a la Virgen en 1676, tipo de institución que siendo parte del proyecto de occidentalización colonial, desempeñó un papel central no solo en el desarrollo de formas de control y disciplinamiento cultural sobre la devoción del mundo popular americano en general, y del Norte Chico en particular, sino que también en posibilitar el marco donde surgen prácticas autonómicas en el ámbito devocional de indígenas. Es importante comprender cómo en este contexto de colonización las expresiones *propias*, *vernaculares* o *auténticas* —tanto las de las variadas poblaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas como las católicas populares españolas y criollas— facilitan, permiten y fomentan los procesos que conducen a la formación de esta devoción popular de los *chinos*, en un periodo largo, al menos desde el siglo XVII (en cuyo último tercio se funda la parroquia de Andacollo, en 1668, y luego la cofradía casi una década después), y hasta mediados del XIX cuando, en plena transición capitalista, el escenario social y cultural de las fiestas populares estaba hegemonizado por estas colectividades. Los bailes chinos imponían en las celebraciones decimonónicas su

ritualidad y sistemas de autoridad y jerarquía, instituidos autónomamente desde comienzos de dicho siglo en la figura del *pichinga* andacollino, también llamado cacique o jefe general de los bailes. Esta organización plebeya y subalterna, organizada y articulada desde *lo propio*, logró imponerse a lo largo del siglo XIX en las disputas que los chinos tuvieron con la Iglesia, el Estado y los patrones o el patriciado, destacando en su dirección durante dicha centuria la familia Barrera, don Francisco primero y luego su hijo y sucesor don Laureano. Estos recios mineros andacollinos, tal como grafican diversas escenas históricas en que figuran ambos destacadamente, representan fielmente el carácter altivo y orgulloso de los jefes de baile, también llamados *dueños* o *cabezas*, que encontraron en este linaje indomestizo una representativa y destacada dirigencia que por casi un siglo y medio lideró con autonomía el baile chino local y la organización supra colectiva que regía la fiesta andacollina, el *pichingado* o *cacicazgo*, dirigido en relación con la Iglesia y sus obispos, pero con absoluta independencia de ellos.

El mismo nombre del *pichinga* remite a la constitución de un poder que se instituye como novedoso, siendo su posible traducción la de *pequeño inka*,⁸⁵ nombre que pervive como testigo de aquello que se ha heredado desde los fragmentos y discontinuidades de la historia, y que llama a vislumbrar los destellos de una fuerza social y cultural que es ancestral (lo incaico, lo mapuche, lo diaguita), pero a la vez es reconsiderada en el apogeo social de las muchedumbres mineras de los siglos XVIII y XIX, por lo que esta organización de la devoción debe entenderse entonces como parte de una *modernización popular* construida *desde abajo y adentro* para reforzar, secularmente y frente al poder decimonónico, los fueros y derechos coloniales de los chinos, instituyendo una costumbre, el *pichinga*, que modificará, pero finalmente fortalecerá, esta tradición.⁸⁶

Y si en la consolidación de esta tradición fue importante colectivizar la devoción y resistir el control disciplinario mediante una organización autónoma que ordenara esta fuerza comunitaria, también lo fue en la formación inicial de estas colectividades que tienen sus antecedentes en los antiguos bailes coloniales de indios, de morenos, de la bandera, catimbaos, empellejados y muchas otras y diversas comparsas que animaron por siglos las fiestas religiosas y públicas de origen barroco que se dispersaron por el territorio.



Esta compleja capacidad organizativa popular es parte de un largo proceso de formación de un sistema ceremonial regional de origen colonial que perdura hasta hoy, donde hay vigentes más de un centenar de colectividades de bailes chinos que se propagan por localidades rurales y barrios periféricos de ciudades repartidas entre las pampas tarapaqueñas por el norte y el valle de los antiguos *mapochoes* por el sur (además de las existentes allende los Andes), hermandades que junto a cientos de otros bailes devotos nortinos del más diverso tipo son testigos y herederos de una forma popularizada de organizar socialmente lo religioso, las creencias y sus conmemoraciones festivas; una verdadera cultura plebeya de raíz indígena y mestiza que vincula lo ritual, lo espiritual y lo credencial, mediante un movimiento amplio y complejo, con las otras dimensiones y esferas de la vida social como son el parentesco y la afinidad, lo local y el territorio, la organización colectiva, el trabajo, la producción y el mercado. Conocer estas colectividades y sus tradiciones significa, entonces, familiarizarse con las características de nuestra historia colonial y su vinculación con el desarrollo de procesos de marginación, integración, jerarquización y conformación de clases sociales, así como con la configuración de identidades culturales y la formación de una sociabilidad popular local de amplia capacidad organizativa y autonomía en torno a lo devocional, lo festivo y lo ritual.

Hablar de *formación* de los bailes chinos permite explicar este proceso histórico activo que “debe tanto a la acción como al condicionamiento”, como precisó el historiador inglés E.P. Thompson al realizar su trabajo sobre la clase obrera inglesa.⁸⁷ Esto implica, en nuestro caso, que el surgimiento y desarrollo de estas colectividades le debe tanto a las múltiples praxis indígenas, afrodescendientes, mestizas y criollas de carácter popular y colectivo que perduraron a la conquista del territorio y los cuerpos, como al contexto social, cultural y económico colonial en el cual se desarrollaron luego para llegar a constituirse en esta nueva tradición devocional que se conoce contemporáneamente como bailes chinos. Y en esta conformación histórica es que precisamente el concepto de *devoción popular* adquiere una sustantividad que supera la simple calificación de una conducta y una actitud religiosas, pues lo devocional debe entenderse como constituido en relación a lo social, en vínculo con el conjunto de relaciones sociales que establecen los individuos, colectivos y comunidades entre sí y con otros ámbitos de la sociedad, todo lo cual se desarrolla en el contexto histórico que aportan los sentidos culturales de las generaciones preexistentes y su relación con otros nuevos que los modifican y transforman.

Iniciamos entonces este camino tratando de interpretar el sentido que tienen los conceptos de *devoción* y *tradición* a la hora de interpretar y la historia cultural de los bailes chinos, para analizar después el *control* y la *disciplina* a los que las clases dominantes han buscado someter a los chinos en busca de transformarlos para catolizarlos, cambios que incluso los mismos individuos, colectividades y comunidades han utilizado como parte de una estrategia por mantener a recaudo, autónomamente, sus propios intereses simbólicos, materiales y políticos.

La devoción popular: promesa, memoria colectiva y tradición

La perspectiva de este ensayo sobre los bailes chinos busca situar algunos elementos para interpretar antropológica e históricamente esta tradición cultural de los sectores populares del Norte Chico, trabajadores indomestizos del campo y la ciudad que por siglos han desarrollado formas de sociabilidad propias y autónomas en torno a su espiritualidad y creencias, y que, si bien las desarrolla históricamente al interior del cristianismo y la religión católica, va elaborando una experiencia devocional —o una devoción propiamente tal— que la mayor de las veces se contraponen a una institucionalidad religiosa y al respeto ciego u ortodoxo al sistema de dogmas y sacramentos que la Iglesia demanda.

Surge entonces una primera diferencia entre devoción y religión que emerge desde los testimonios de los mismos chinos y sus comunidades, que repiten esta consabida frase: “los curas con su religión, nosotros con nuestra devoción”. Otros señalan que la tradición de los bailes se pierde cuando la Iglesia comienza a decidir cómo hacer la fiesta, cuándo celebrarla, qué deben y qué no deben hacer los chinos, como pasa desde hace décadas en la fiesta de Andacollo. Ambas dimensiones advierte una antigua devota andacollina, doña Edalia Ramos Quinzacara, cuando señala que “los bailes se están yendo de donde ellos son hacia la Iglesia”. En una de las muchas conversaciones que hemos sostenido con ella junto a su hermana Sonia y su tío don Ermenejildo Ramos, nonagenario chino barrerino, ella recordó algunas de las coordenadas centrales de épocas donde las diferencias entre devoción y religión se hacían notar, y mucho, pues los chinos antiguos, según dice, se aseguraban que los curas “no nos dieran ninguna enseñanza”, imponiéndose la fe “en los bailes, no en la Iglesia”, o sea, desde abajo y adentro, no desde arriba y afuera. Para esta gran lideresa de los chinos, un verdadero devoto debiese cuidar lo propio y nunca dejar la tradición en manos de aquellos otros, como los curas, que siempre han buscado dirigir las prácticas conmemorativas del pueblo.

Antes los bailes se mandaban solos, eran autónomos. No tenían contacto directo con los curas. Nosotros respetábamos a la Iglesia, sí, y a los padres. Pero que ellos no nos dieran ninguna enseñanza, que no nos dijeran lo que teníamos que hacer y lo que no teníamos que hacer, jeso lo imponían en los bailes, no en la iglesia! ¡No! Nosotros pedíamos el permiso pa' hacer la fiesta.⁸⁸ Se daba el permiso y se hacía la fiesta. Se respetaba al obispo, se iba con él, todo. Pero no, no era directa la relación, los padres no intervenían en los bailes como ahora. ¡Ahora ya es mucho, es mucho, es demasiado! Yo encuentro que se está perdiendo la tradición. O sea, los bailes se están yendo de donde ellos son hacia la Iglesia. Eso está mal. Se está perdiendo esa fe, mucha fe. Porque los bailes, ellos iban a servirle a la Virgen, ¡y eran orgullosos! Tenían su orgullo de ser baile, de pertenecer a una rama religiosa, ¡que era independiente de la Iglesia! Y que nosotros decíamos “¡No!” ¡Y era no, no más! El padre no le decía, “Ya, venga y pónganse acá”. ¡No! ¡Nosotros no, po', éramos independientes, po'! No éramos dominados por la Iglesia como ahora. Porque nosotros le decíamos, “La misa la queremos a las nueve de la mañana”. Y a las nueve tenía que hacerla el padre, ¡porque así tenía que ser! Con respeto, eso sí, todo con respeto. Pero ahora no, los padres mandan los bailes y eso yo no encuentro que es correcto, pa' mí no [...] Es que hubo mucha lucha, nosotros luchamos mucho para que los bailes se mantuvieran donde se mantenían, apartados de la Iglesia, pero sí dentro de la iglesia. Eso es lo que la gente no entiende, que el baile está en la iglesia pero fuera de la Iglesia. Teníamos que ser una rama independiente, como era antes, no metida junto con la Iglesia como ahora, así no [...] Por eso yo digo que la gente ahora no es católica, porque quieren las cosas fáciles y cuando tienen las cosas en la mano las sueltan, las dejan ir. No, no debe ser así. Porque cuesta, fue mucho sacrificio, de tener el baile [Barrera]. Años, años de lucha, de cuántas cosas. Y ahora se lo dan en bandeja a los curas. Uno se enoja por eso [...] Y mi tío [Ermenejildo Ramos] tiene que dar fe de

lo que vivió él y de lo que vive ahora que estamos todos. Es muy diferente. Está bien que los tiempos cambien, pero los bailes no pueden ir cambiando muy rápido.⁸⁹

Para una antigua devota como doña Edalia hay límites que nunca deben traspasarse en este juego de la identidad, del nosotros y los otros, fronteras que jamás se atraviesan: los chinos no deben ir donde los otros, “de donde ellos son hacia la Iglesia”. En esta antigua dialéctica popular de la fiesta andacollina, y en la memoria que se cultiva de este proceso, el pichinga nunca cedió, entregó ni se rindió al confrontar con el poder del obispo aquellos símbolos, imágenes y expresividades propias de la devoción del pueblo. Y si bien se reconoce, como en el testimonio, que los cambios siempre se producen, estos deben ser en dirección a los intereses de los propios devotos, en relación a las búsquedas simbólico-políticas propias de los sectores populares, y en la velocidad que éstos definan. Esta mirada reconoce el carácter complejo de la devoción al entender que a la vez que un espacio de autoeducación de las creencias, e instituido a partir de relaciones independientes de la Iglesia y los curas, está sujeta también a la pretérita pulsión institucional por controlar y dominar las expresividades rituales: es decir, está dentro y afuera. Esto porque si bien la formación devocional se producía autónomamente en los bailes, “iban a servirle a la Virgen, ¡y eran orgullosos! Tenían su orgullo de ser baile, de pertenecer a una rama religiosa, ¡que era independiente de la Iglesia!”, recalca enfática a su vez que “el baile está en la iglesia pero fuera de la Iglesia”. Dicho de otra manera, a la vez que es una expresión no institucional, popular e independiente, se encuadra —ahora sí, luego de siglos de evangelización— en el marco institucional del cristianismo católico nacional (precisamente en relación a la sociedad toda). Este complejo contexto histórico, marcado por la relación estrecha, a la vez que de profunda independencia y autonomía de los bailes con respecto a la Iglesia, puede ilustrarse con un anecdótico diálogo entre el pichinga Rogelio Ramos y el obispo Bernardino Piñera con ocasión de una fiesta de la década de 1980, la cual nos relató, a condición de confidencialidad, una nieta del antiguo cacique, dejando claro, en un tono más castizo, que religión y devoción no son lo mismo.

Un día fuimos a la misa para recordar a la mamá de mi primo, y en ese momento el párroco nos llamó y nos empezó a preguntar por la familia y la gente de El Tambo [Vicuña],

que es de donde viene mi familia Ramos. En eso se acordó y contó una anécdota de mi abuelito Rogelio [Ramos González]. Consistía en que una vez monseñor Bernardino Piñera estaba conversando con mi abuelito y le había preguntado que por qué a los bailes le iba tan bien y estaban súper bien ordenados y organizados. Entonces mi abuelito le dijo que por dos motivos. El primero era porque él mandaba, él era el pichinga. Mi abuelo era orgulloso, tenía talante, así que se trataba de una aptitud personal que él tenía para el mando, de una autoridad que los otros chinos le reconocían a él como cacique. El segundo motivo, le dijo, era porque *ningún cura ni obispo tal por cual* se metía en el gobierno de los bailes... [risas]. Ya más en serio, lo que quiso decir es que ahí mandaba él y los chinos. Su autoridad era la que seguían los bailes y su voz mandaba la fiesta. Así eran los pichingas antes. En eso era claro mi abuelito, los bailes jamás se dejaron mandar o llevar por un cura. Si incluso recuerdo que me contaban que una vez para una fiesta un padre de allá le cerró la puerta de la iglesia a los bailes, para que no sacaran la Virgen más temprano. Y fueron todos los bailes y empezaron a hacer fuerza ahí, y una señora entró por el lado y le dijo al padre que mejor abriera porque si no... Y abrió y tuvo que hacer la misa en la mañana, no le quedó otra, y los bailes sacaron la Virgen temprano para bailar. Porque en la época de mi abuelo los bailes mandaban, ¡y se imponían! A la fuerza si era necesario. Y ningún cura se metía. Si él le decía eso en la cara hasta al obispo.⁹⁰

Esta división que en el mundo popular se hace entre religión y devoción —expresada a su vez junto a algunos pares de opuestos que van configurando el proceso identitario, como Iglesia/bailes o curas/chinos— es ciertamente compleja porque ambos conceptos se mueven en el ámbito de lo espiritual, de las creencias. Pero es claro también que no son lo mismo, porque la tradición de los bailes chinos, desde su primera formación en la época colonial, se posiciona constituyendo y reforzando formas y sentidos de celebración indomestizos y populares más que católicos e hispano-criollos. Se puede asegurar sin duda que los chinos no son una reproducción local de un proyecto evangelizador y sacramental universal, sea barroco, ilustrado o republicano. En lenguaje teológico actual,

no son ni las deseadas comunidades cristianas de base, ni fervor o piedad popular. Incluso tampoco religiosidad popular como la entendió la teología de la liberación. Son, en ese sentido, una expresión y creación más comunitaria que institucional, más experiencial y comunicativa que ideológica. Si bien hoy los bailes chinos se desenvuelven muchas veces al alero de la Iglesia respetando sacramentos y formas procesionales neobarrocas en un marco de acción inducido e institucionalizante desde arriba, el sentido mismo de la devoción de los participantes actuales, así como la deriva histórica del espacio social que se construye alrededor de los bailes chinos, excede lo puramente religioso y se ha desarrollado siempre en paralelo, y muchas veces también en oposición, a la jerarquía clerical y sus disposiciones oficiales, adquiriendo, en tanto experiencia, una articulación mayor con lo social, lo cultural, lo territorial y lo económico, que con lo puramente sacramental.⁹¹ Y esto cualquier observador atento puede notarlo.

La devoción popular se ha entendido generalmente como un simple adjetivo, siendo frases frecuentes: “esa es una persona devota”, o “esa actitud es muy devota”. La cuestión que proponemos es considerar el concepto más como sustantivo que como cualidad, o sea, como aquello que se encuentra en la base, una substancia sobre la cual descansa la experiencia, que le da sentido. Si se entiende al cristianismo católico como un sistema organizado institucionalmente en torno a doctrinas y creencias (sacramentos, dogmas, teología, formas del culto), la devoción de los bailes chinos sería más bien, y a diferencia, una práctica social y cultural históricamente desarrollada en torno a una experiencia que se construye personal, familiar, comunitaria y localmente, y donde lo social se organiza colectiva y autónomamente en torno a lo festivo y lo ritual. Por eso lo devocional es tanto una acción substancial (deseo, promesa, consagración, hacer un voto, un afecto especial), como una cualidad (fervor, lealtad, sacrificio, dedicación completa), siendo el campo semántico en el cual se mueve la palabra el de la promesa leal y solemne para consagrarse a una imagen santa a la que se le tiene un *afecto especial*.⁹² Un voto que implica en sí una acción voluntaria y libre, deseosa, pero cuyo ofrecimiento generalmente auto-obliga de forma perpetua a una vida como chino, en la que hay un compromiso y una dedicación sacrificada, completa y fervorosa, siendo el *voto* de un chino la “promesa de vivir o comportarse de cierta manera”.⁹³



Quizás por eso, como recuerda doña Edalia Ramos, los chinos “iban a servirle a la Virgen, ¡y eran orgullosos!”. La promesa aquí se origina en el vínculo con la imagen precisa y concreta (alguna imagen sagrada de la Virgen, los santos o Cristo). Quien hace la manda está poseído por ella, pertenece a ella, y no a una advocación en general. Es al objeto sagrado concreto, físico, a quien se anima a cumplir la petición para luego el promesante responder con su *voto*, disponiéndose totalmente a la voluntad de la efigie protectora, con quien el mandato de reciprocidad es completo.⁹⁴ Y esta es, indiscutidamente, una herencia barroca.⁹⁵

Lo devocional en los bailes chinos se expresa entonces, prioritariamente, bajo la forma de mandas a imágenes sagradas concretas y asociadas a un lugar particular, promesas que se constituyen en una característica de la expresividad y organización ritual de estas colectividades, en las que se observa de manera constante

[...] la usanza ampliamente compartida de encomendarse a la protección y favores de alguna imagen, santo o deidad [católica]. Esta es una forma de petición personal que los devotos hacen siguiendo una costumbre muy antigua y por muy variados motivos. En el caso de Andacollo, son muchos

los que, desde tiempos coloniales, acuden provenientes de diversos lugares a rendirle homenaje a la Santísima Virgen, venerándola y agradeciéndole por los favores concedidos, como también pidiéndole protección y consuelo mediante mandas y promesas. Las mandas son una forma de contrato entre el devoto y la deidad venerada, en la cual el devoto le pide a la imagen un favor, el que muchas veces tiene ribetes de milagro dado el alto nivel de dificultad o imposibilidad. Por este motivo, el pago de la manda generalmente reviste un sacrificio autoimpuesto, el que puede pagarse de diferentes maneras, según sea la idiosincrasia de la persona o los grupos que realizan la promesa. La manda puede ser de naturaleza personal o colectiva. Una vez que la manda se promete, el o los promeseros deben dar fiel cumplimiento a esta forma de contrato [...] la manda surge en primer lugar como una expresión del vínculo personal de confianza y convicción del devoto con la imagen suplicada [...] En segundo lugar, la manda se concreta cuando esta confianza es reafirmada mediante la resolución satisfactoria del problema específico que el mandante le confió a la imagen [...] por ello la promesa] establece una forma de relación contractual irrenunciable entre el mandante y la entidad divina convocada, pues la manda es una forma de relación directa, personal y sin intermediario entre el devoto y la divinidad. Esta noción de proximidad se origina en un sentimiento de fe y confianza absoluta por parte del creyente, quien tiene siempre un sentido práctico y concreto de la relación con lo sagrado, puesto que se busca conseguir una acción o resultado útil que mitigue el dolor o acreciente la dicha del promesante, lo que solo es posible mediante la intervención de la deidad solicitada y los poderes sobrenaturales que le asignan como propios. Por otra parte, pensamos que la manda es más que una forma de pago, puesto que mucho más se asemeja a una forma de reciprocidad, dado que el amor piadoso siempre demanda sacrificios. Por este motivo, la manda tiene una trascendencia substancial en este tipo de religiosidad, tanto así que la memoria popular, mediante conversaciones, cantos o leyendas, recuerda siempre y de

modo muy severo, la suma importancia que tiene el incumplimiento del contrato que implica una manda.⁹⁶

La manda es también una forma de enfrentar la contingencia del mundo y de hacer frente a las adversidades, las cuales se afrontan, en general, desde una posición de subordinación o subalternidad, cuando no directamente de opresión y gran vulnerabilidad en aquellos aspectos en los cuales se es más frágil: la salud, lo productivo, el trabajo y la contingencia frente a diversos peligros (fenómenos naturales, poderes locales, bandolerismo, accidentes, etc.). En vista de este desamparo es que el promesante debe buscar protección, satisfacción que ha de costarle un esfuerzo, ser un sacrificio, disponiendo ganas, deseo e intención de cambiar una situación desmejorada o acrecentar y/o mantener una situación positiva. Y cuanto mayor es la petición, más grande debe ser el esfuerzo y obligación que se suscriben con la imagen, teniendo que ser difícil de cumplir física, psicológica y afectivamente, exigir un sacrificio que estaría vinculado “a una forma de entrega física enmarcada en el trabajo, el cansancio e incluso el suplicio auto-provocado”. Es el propio cuerpo de una persona el que se *convida* para cumplir dicho contrato, donde el ser chino de la Virgen corresponde muchas veces a una acción de ofrenda en la que son figuras fundamentales los y las progenitoras; son ellas y ellos (aunque se observa especialmente en las mujeres, en sus roles de cuidado y reproducción) quienes están a cargo de recrear permanentemente este vínculo entre la imagen sagrada y los pequeños promesantes, encargándoles su protección y dirigiendo este sistema de incorporación de nuevos miembros a las colectividades, transformándose en agentes que conectan las prácticas, expresividades y cosmovisiones entre generaciones, reproduciendo la tradición y dando vida a esta cultura popular indomestiza. Esta dinámica devocional también se observa en otros tipos de hermandades devocionales andacollinas, como los bailes de turbantes, las danzas y los danzantes modernos.⁹⁷ Precisamente este tipo de reproducción de la tradición devocional puede escucharse en el registro que la etnomusicóloga Dra. María Ester Grebe hizo en la fiesta de 1974 del testimonio de don Humberto Peralta, pitero del Baile de Danza n° 4 de Coquimbo, quien le comenta la promesa que había hecho a la Chinita andacollina para ofrecerle en servicio a su pequeña nieta:

Yo soy el abuelito, es mi nieta, tiene nueve meses. Estaba enferma. Casi toda la familia de nosotros la hemos

donado [al baile] en esa forma, de chiquitita. Eso quiere decir que uno se la entrega [a la Virgen] con todo el corazón para que cumplan con la devoción que nosotros mismos hemos cumplió'. Porque nosotros, mi padre y mi madre, a mí también me dejaron, me donaron de pequeño en este baile. Entonces yo ahora a mis hijos y a mis nietos también voy haciendo lo mismo que hicieron mis padres conmigo. [Ella ya] pertenece al baile. Ya se va criando poco a poco, entonces ya va viniendo al baile. Es por enfermedad [que prometo] a las niñas, sí. Y por una devoción que nosotros le *tenimos* a la santísima Virgen. Ojalá estemos alentaos', pero le servimos a la Virgen, sí. Yo, la emoción tan grande que siento cuando estoy en presencia de la Virgen, yo me emociono mucho, así que me salen las cosas [las palabras] llorando, pero las digo, las digo con toda fe, con todo mi corazón se las digo a ella [a la Virgen].

Interviene el hijo de don Humberto:

Esto viene de una herencia: el papá de mi papá fue y también perteneció al baile. De ahí viene una herencia bastante... Según datan que mi bisabuelo también perteneció a este baile. Porque se imagina usted' que este baile fue fundado en 1820. Se imagina usted' tanta generación... Y ahí tiene una de las más chiquitas ya, el último retoño ya, se cree que [entrará] para este año. Y así sucesivamente siguen pasando varias generaciones. ¡De muy atrás! ⁹⁸

El canto exclamatorio al que hace referencia en la conversación fue iniciado sin toque de instrumento y, aunque se escucha el leve sonido de unos lejanos bailes chinos, hay prácticamente un silencio total, muy diferente a la estridente marcialidad de los ritmos de los danzantes modernos. Además, en la recitación no se ejecuta ni coro ni toques entre versos, comenzando así este antiguo cantor a repetir, para ser grabado, el saludo exclamatorio que hiciera frente a su chinita en la fiesta de diciembre de 1974:

Virgen Madre del Rosario
te saludamos Madre amada
con todos mis hermanos aquí presentes
en tus puertas sagradas.



Comentando la emoción que le provoca estar frente a ella, le pide por los devotos que asisten a la fiesta y por las dos nuevas promesas, entre ellas su propia nieta:

Otro de tus vasallos, Madre mía
también viene emocionado
porque su único hijito estuvo muy mal
y tú también lo *habís* salvado.

Porque él llorando te pedía
con todo su corazón
sálvalo Madre mía
para que siga esta devoción.

Tú le escuchaste sus clamores
y hoy aquí está presente
dándote las gracias Virgen santa
por salvarlo de la muerte.

[...]

Y ahora te voy a entregar
a mi nietecita Madre querida
para que siga esta devoción
hasta los restos de su vida.

Hinquémonos hermanos
con fe en el corazón
que nuestra Madre del Rosario
nos dará la bendición.

Aquí estamos arrodillados
Virgen Madre del Rosario
bendícelos con amor
para volver este otro año.

Parémonos hermanos
que ya estamos bendecidos
de nuestra Madre de Andacollo
la bendición ya recibimos.

[...]

Y adiós mi último clamor
adiós tú sagrada montaña
si Dios nos conserva la vida
volveremos este otro año
estrella de la mañana.⁹⁹

Promesas como las de esta pequeña niña de la familia coquimbana Peralta son ratificadas o rechazadas por cada devoto cuando crece. Es un hecho mayoritario que las familias que se incorporan a las hermandades mantengan con ellas un vínculo constante y más bien perpetuo, situación común en la zona porque bailes, familia, comunidad y localidad son los articuladores de la devoción popular, siendo las nuevas promesas las detonantes del proceso.

También están las mandas colectivas, como las promesas que han animado a los bailes religiosos, sean de antigua data o modernos, donde generalmente son varias familias las que, congregadas por relación de compadrazgo y/o de



vecindad, impulsan y gestionan la existencia y mantenimiento de una hermandad en honor a la Virgen, un santo, el Niño Dios o la Santa Cruz. [...] [Manda que] determina la vida de las familias, haciendo que su práctica devocional se centre en el fiel cumplimiento de una o más promesas. Esta práctica se hace parte del sentido de cohesión familiar transformándose, al paso de las generaciones, en una tradición que se lega a la descendencia. Los niños y niñas crecen en un ambiente de devoción y reciben el compromiso de *servicio* a la Virgen con un sentido de deber y perpetuación. [...] Este motivo fundante se mantiene hasta el presente, en que la mayoría de los bailes chinos vigentes han sido formados por una familia que tiene alguna promesa o manda que cumplir en pago por algún favor concedido, danza ceremonial que ellos ejecutan en forma incesante durante la fiesta religiosa, sea que se efectúen en el santuario de Andacollo o bien en las pequeñas fiestas patronales de sus localidades.¹⁰⁰

Las promesas de participación en bailes chinos se relacionan entonces con los lazos de parentesco y hermandad al interior de la colectividad, entre los integrantes, pero también con la memoria *sobre* y *de* los antepasados significativos y la tradición que legan: antiguos integrantes, jefes y jefas, abanderados, alféreces o caciques, abuelos y abuelas, etc. Se recuerdan y traman por tanto relatos acerca de quienes han tenido un rol en la experiencia e historia personal de cada chino, familia, baile y fiestas. Así, antiguos y antiguas se van instituyendo, año a año, fiesta a fiesta, en aquellos que relatan, repiten, transmiten y comunican la experiencia popular y los sentidos de la tradición. La devoción comienza entonces a vincularse a una *memoria colectiva* acerca de las prácticas comunes, en la medida que el sentido de la propia manda inicial de cada cual pasa también a complementarse con un profundo respeto a los antepasados del baile, la familia, la fiesta y/o la localidad o barrio, valorando su dignidad y apropiándose de dicha memoria desde el presente, contemporáneamente. De este respeto a los antiguos y la impronta que los viejos van dejando en las nuevas generaciones, es testimonio un bello texto escrito por el chino barrerino Carlos Alfaro Contreras, quien lo leyó en un homenaje realizado por su hermandad

en honor a su antiguo jefe y pichinga don Rogelio Ramos en febrero del 2017. Este es un extracto de lo que allí dijo:

Llegado el día de bailar ante la Chinita, nos recibía alegre el cacique Rogelio Ramos González, en su Casa Cacical. Era un hombre grande, que con su sola presencia imponía respeto y autoridad. Me recuerda aún a mi abuelo. De voz fuerte, su rostro serio delataba el cansancio de años de trabajo, y sus manos grandes, ásperas de labores campesinas, otorgaban a todos nosotros un saludo generoso en fortaleza y gravedad. Desde donde me formaba como integrante, al final de la fila, no se oía muy bien lo que decía. Pero aún me acompaña un nítido recuerdo: parado frente a sus chinos, nosotros, el pichinga resplandecía fuerza y tranquilidad. Inspiraba un respeto total. [...] Ya han pasado los años. Su partida no pasó desapercibida para nosotros. Digamos que el baile tiene un antes y un después de este gran jefe. Con su muerte se perdió la tranquilidad y el respeto. Tengo la impresión que su desaparición nos despertó bruscamente de la tranquilidad del hogar, aquella pasividad que uno siente en su casa... Y cuando ya no la tuvimos, la extrañamos al ver desaparecer todo lo hermoso que era subir a la montaña. Surgieron muchas dudas, problemas, angustias. Muchos pensaron que ya no seguiríamos bailando ni teniendo los justos derechos por fundar la tradición. Si incluso, ¡ya no éramos bienvenidos en nuestra propia casa! ¡En la Casa Cacical, que era del pichinga! Otros nos miraban extraños. No sabíamos qué hacer. Estábamos a la deriva. ¡Cómo se extrañaba su presencia, cacique! Su fuerza, legado y tradición. Con esa memoria de tiempos mejores nos propusimos, en ese momento de crisis y pese a nuestra juventud, recuperar nuestro baile Barrera y su tradición. El camino, que dura dos décadas y media desde que partimos, ha sido pedregoso, difícil, incluso doloroso. Pero fructífero. Y ahora satisfactorio. Don Hugo Pasten Pizarro primero en 2014, y ahora Jaime Guerrero, nuestro cacique actual desde 2016, son testigos y protagonistas de este proceso de volver a creer y confiar en nosotros mismos. Me hubiera gustado conversar con el cacique Ramos,



tal cual lo hago siempre con don Ermenegildo, que tiempo después vine a saber era su hermano. Grata fue la sorpresa, pues veo en nuestro “Merejito”, como le decimos de cariño, reflejado el esfuerzo, energía, alegría, respeto y devoción de los chinos barrerinos... tal cual la tuvo don Rogelio.¹⁰¹

Estas palabras permiten reflejar en su importancia la profunda relación de los actuales chinos con las antiguas generaciones, y las huellas que éstas van dejando en el sentido y significado de las promesas individuales a lo largo de la vida, impactando fuertemente en la memoria colectiva de una devoción. Quizás se tiene aquí parte de la explicación al tema mismo de la tradición entendida esta como el traspaso reformulado y reelaborado de prácticas y cosmovisiones desde una generación a otra, tema que se desarrollará brevemente a continuación, pues debe comprenderse a la devoción como una forma específica de simbolización que el mundo popular hace de su vivencia espiritual pero también material, donde se otorga un sentido a la vez colectivo e individual a las experiencias y prácticas rituales y festivas de las cuales una persona se hace parte a lo largo de la historia de una comunidad, así como de las creencias que le

dan sentido, generando una participación donde la promesa se vincula a los distintos ámbitos de lo social, incluido lo religioso. En lo devocional entran así en escena las promesas entendidas como mediaciones simbólicas con otras dimensiones de la vida social: el parentesco, las redes de relaciones locales, la afinidad, la confianza en lo que *animaría* a la imagen, las solidaridades y rivalidades, las relaciones entre generaciones, los antiguos y antiguas como baluartes de la memoria acerca de lo propio y lo común (el baile, la imagen, la familia, la fiesta, el lugar, etc.), pero también los conflictos y demandas devocionales que genera la imposición de control social desde el poder. Todos estos elementos son los que deben desarrollarse y profundizarse con mayor precisión en un camino interpretativo del cual este texto es un primer y breve intento.

La tradición de los bailes chinos: una construcción histórica y cultural

Sea cual fuere la actividad humana que se estudie, el intérprete siempre se ve acechado por el mismo error: confundir concatenación con explicación.

Marc Bloch

Hasta acá se ha aludido al concepto de tradición, siendo necesario ahora detenerse en lo que entendemos por ello cuando hablamos de los bailes chinos y su devoción popular, de manera de intentar soslayar posibles malentendidos teóricos e interpretativos.

Si bien tienen en la actualidad una existencia concreta, entendemos que los bailes chinos son un resultado y producto de una cultura indomestiza y popular que responde a características y particularidades expresivas y de organización identificables, las que han sido históricamente constituidas.¹⁰² Y es precisamente por ello que estas hermandades deben ser pensadas y entendidas más bien como una práctica festiva y ritual que *viene siendo*, que es dinámica porque ha sido construida a lo largo de la historia por individuos y colectivos específicos, en territorios particulares y bajo condiciones concretas y cambiantes según los contextos, siendo aquello que se observa hoy en las fiestas patronales y de santuario del Norte Chico el resultado de un proceso cultural donde el mundo popular ha forjado sus derechos devocionales en relación con diversos poderes —sean de colaboración, confrontación y/o resistencia con la Iglesia, los patronos o el Estado— y buscando hegemonizar los sentidos y la ritualidad escenificada y practicada en las fiestas populares. Entonces, si bien existen temporalidades históricas en las que se constituyen los bailes chinos como tales, y nosotros hemos investigado en particular dicho proceso que se desarrolla en un contexto de relaciones coloniales entre fines del siglo XVI y la segunda mitad del XVII,¹⁰³ la pregunta

orientadora no debería ser la fecha o el hecho fundante que daría origen a estas colectividades, sino que más bien la interrogante debe centrarse en torno al proceso mismo de constitución de esta devoción y la forma interpretativa mediante la cual se pueden entender tanto los distintos contextos en que se impulsa la reforma de las costumbres o confesionalización (barroco, ilustración, república, secularización católica y laica, urbanización, etc.), como la deriva histórica de los bailes. Por eso:

[...] resultaría ingenuo y contraproducente hablar del origen de la tradición de los chinos desatendiendo los procesos y centrando nuestro interés en las fechas. Pese a ello, no renunciamos a enmarcar cronológicamente la discusión, aun reconociendo lo complejo que es en este caso fijar la fecha de inicio o de fundación del *primer* baile chino, pues no existe un cúmulo de documentación que muestre de manera fehaciente alguna fecha concreta para su constitución. Creemos, por tanto, que es muy probable que tratándose de expresiones populares no exista tal tipo de documentos, pues estos procesos culturales no se originan por decreto, ni menos se consignan y archivan en secretaría alguna.¹⁰⁴

Los bailes chinos han estado en permanente elaboración y reelaboración, construyéndose e instituyéndose en un movimiento que es adaptativo a la vez que generativo respecto de, por ejemplo, los contextos sociales y económicos en donde se tuvo que desenvolver. Un buen ejemplo es la respuesta que dan las comunidades, organizadas en bailes, no solo a la cada vez mayor proletarización de la mano de obra sino que sobre todo a la creciente urbanización del país, y su consecuente secularización, intentada sin muchos resultados desde el siglo XVIII, pero concretada en el actual Norte Chico más bien entre la segunda mitad del siglo XIX y todo el XX. En este contexto es que los bailes chinos lograron transformarse en elemento central del sistema ceremonial de la población minera y campesina primero, y luego de artesanos, comerciantes, técnicos, obreros e incluso profesionales de las ciudades, proceso que se dio con especial fuerza durante los primeros tres cuartos del siglo XX en las urbes regionales de tamaño medio y pequeño (La Serena, Coquimbo, Ovalle, Illapel, Vicuña). Por ejemplo, cuando revisamos la lista de integrantes de los bailes de chino y danza de Tamaya de los años 1924 y 1925 en Ovalle, antaño bailes fundados exclusivamente por mineros en uno

de los principales centros productivos cupríferos de la zona y el país, el mineral de Tamaya, se constató que en dicha época en ambas colectividades primaban los

[...] oficios urbanos como empleados, comerciantes, albañiles y que los oficios mineros y agrícolas se combinan casi proporcionalmente. Si en el siglo XVIII dominaba la correspondencia tipológica baile/oficio, es decir, baile chino/minero, baile turbante/artesano urbano, baile de danza/campesino, a comienzos del siglo XX esta segmentación ya se veía completamente desdibujada. Esto se debió a una serie de factores que no estaban presentes en la Colonia. Entre los factores más significativos podemos contar la mayor tendencia a la migración, el aumento de la población, la reconfiguración de las relaciones campo-ciudad y los cambios de la estructura económica y productiva regional y nacional [y con la consecuente secularización]. Estos factores, junto a otras condicionantes menores, fueron generando una diversificación en las ocupaciones de las familias rurales con relación a las pequeñas urbes. Este proceso también tuvo incidencia en las familias populares de la ciudad recientemente migradas del campo y así también en aquellos grupos sociales de raigambre artesanal. Pese a ello, el imaginario y la representación simbólica de los bailes chinos han continuado inexorablemente vinculados a los mineros, casi a modo de lugar común. Es la memoria del pasado minero que ha perdurado pese al cambio productivo paulatino hacia oficios urbanos por parte de los integrantes de las hermandades.¹⁰⁵

Las poblaciones del mundo popular siguen manteniendo la organización de los bailes chinos pese a los cambios en la vida social, donde la urbanización se va imponiendo, cambian oficios y dedicaciones (artesanos, proto-proletariado urbano, empleados, profesiones, etc.), así como se modifican e institucionalizan una serie de prácticas culturales (educación escolar, ámbitos letrados, secularización, reforma de costumbres, etc.). Aun así, el espacio de lo colectivo siguió siendo fundamental para definir *lo propio* en los ámbitos credenciales y devocionales de las nuevas ciudades, ya que permitía la vinculación con aquello que es más cercano

para la vida social: una memoria familiar, local y comunitaria, articulada por individuos concretos, de carne y hueso, con nombre e identidad, quienes gestionan *lo común* en un ciclo o circuito festivo anual que funciona a todo lo largo y angosto del territorio, tanto en espacios urbanos como rurales. Esta es una de las maneras en que se genera una influencia de lo rural (campesino, minero, pescador) en los ambientes urbanos, vía las prácticas y las memorias.

Podemos sostener entonces que los bailes chinos han sabido relacionarse con los cambios sociales, económicos y políticos de la sociedad, negociando modificaciones y manteniendo formas y contenidos, amoldándose y ajustándose a las transformaciones de la sociedad y la cultura según la correlación de fuerzas del momento y con el objetivo de seguir existiendo, persistentemente, pese a la secularización, la urbanización, las formas de jerarquización y conformación de clases sociales, la producción industrializada y luego desindustrializada, la economía neoliberalizada y de servicios, o la actual patrimonialización de sus prácticas y expresividades. Lo que sugiere que, mirado desde el presente, los bailes chinos *se han ido constituyendo en un resultado cultural*, el producto de una lucha por cargar de sentido a los discursos y prácticas devocionales del mundo popular de herencia indomestiza, en los diferentes momentos que le ha tocado vivir a cada generación. Y esto tanto respecto de otras colectividades en las fiestas coloniales de las cuales los chinos son tributarios (bailes de indios, de la bandera, catimbaos, etc.), como de aquellas que surgieron y se desarrollaron en distintos momentos por estímulo eclesial (como los turbantes, las danzas tradicionales y los danzantes modernos), así como en relación a la acción de fuerzas que han buscado tanto su control como el disciplinamiento de sus costumbres.

Es posible pensar entonces a estas colectividades como productos de una realidad social que se desarrolló de una cierta manera, con una historia y en un lugar concreto, o sea, asociado a un espacio geográfico, un territorio y un sistema de actores y objetos rituales que se relacionan y circulan en torno a un ciclo y circuito festivo insertado en una territorialidad concreta, y en base a una dinámica donde grupos, sectores e instituciones sociales disputan el poder sobre lo religioso. Entonces, y a partir de la perspectiva con la que concluía nuestro trabajo anterior, los bailes *no son* sino que *están siendo*, ya que “son parte de una cultura dinámica que está en permanente transformación”, y en cuya historia han impactado profundamente

[...] los procesos de discontinuidad y continuidad étnica, sociocultural, económica y política del mundo popular indomestizo del Norte Chico chileno, sometido por siglos a un sistema de dominación, primero de colonialismo soberano y luego de disciplinamiento nacional... [por eso el] culto y la festividad de estos chinos, de los de ayer y de los de hoy, nos hablan... también de sus memorias sociales, de estrategias de autonomía y... de interpelación a una clase dominante.¹⁰⁶

Son precisamente estas modificaciones, vacíos y discontinuidades del contexto en el cual se forma, desarrolla y desenvuelve el mundo popular, aquello que permite sostener la importancia de los cambios y transformaciones como parte constitutiva de las tradiciones culturales, pues en tanto manifestación ritual y devocional de los sectores populares indomestizos, los bailes chinos han sabido ir sobreponiéndose a las presiones institucionales del poder, eclesial fundamentalmente, aprendiendo a relacionarse y negociar con otros agentes y actores, y por tanto a cambiar sus roles, sus posiciones y su propia ritualidad según ha ido pasando el tiempo y desarrollándose nuevos colectivos en diferentes lugares de este vasto territorio.¹⁰⁷

Para entender histórica y culturalmente esta tradición hay que salir entonces del molde de los periodos históricos estancos, apegados a hitos, hechos y fechas específicas, para hacer historia larga a la vez que del tiempo presente, pues las prácticas, expresividades, sentidos y estructuras que esta tradición encierra se desenvuelven, desarrollan, descontinúan, mueren, renacen y son reinterpretadas por las comunidades y colectividades concretas, por sobre los periodos establecidos canónicamente en los análisis y estudios académicos. En la historia no existen procesos continuos y permanentes que no estén sometidos a la idea de cambio. Y la tradición no es la excepción, pues tradición no es persistencia simple, ni oposición a innovación, así como tampoco mero tradicionalismo, palabras que remiten a una perspectiva conservadora y la mayoría de las veces reaccionaria. El concepto de tradición cultural permite más bien abordar un doble proceso. Por un lado la dinámica del mundo popular de auto-educación cultural para conformar y reformular autónomamente sus propios usos y costumbres, y así transmitirlos y comunicarlas reelaboradas de una generación a otra, considerando a su vez los cambios



introducidos por cada una de ellas. Por otra parte, abordar el proceso de diferenciación y heterogeneidad cultural que se produce al interior de una sociedad en un momento dado, con prácticas y cosmovisiones que se enfrentan y disputan los sentidos sociales, tendiendo muchas veces a ser anuladas y eclipsadas por las formas consensuales de la cultura hegemónica y dominante de una época o lugar particular.

Quizás aquí sea interesante destacar la etimología de la palabra tradición, que remite a la “transmisión de los elementos de una cultura de una generación a otra”.¹⁰⁸ Este sentido sugiere un carácter dinámico de la tradición, pues enfatiza, mediante el prefijo *tra*, el movimiento desde “un lugar a otro, al otro lado”, una costumbre que se traspasa a otro tiempo. Lo que se transmite y comunica son costumbres valiosas, las que se conceden y donan a las nuevas generaciones.¹⁰⁹ Se trataría de donar generosamente una práctica y cosmovisión que, viniendo del pasado, se ofrece desde el tiempo presente al otro que viene, obligando a los receptores, como en todo *don*, a cumplir con una acción de reciprocidad, que en este caso se cumple mediante la mantención y reproducción de la práctica cultural y su entrega a la generación siguiente. Entonces se comunican y narran las experiencias culturales, se las transmite y traslada mediante recuerdos y memorias que de ellas se tienen, pero no como

elementos fosilizados sino que resignificados a cada contexto histórico particular, reactualizados, reformulados y reelaborados en función de aquellos cambios que han debido realizarse producto del contexto histórico específico de cada generación, y de sus relaciones intergeneracionales. Una secuencia de memoria, experiencia y comunicación. De esto es claro ejemplo el texto que redactó el chino barrerino Carlos Alfaro como homenaje del pichinga Rogelio Ramos, y que fue citado al finalizar la sección anterior de este capítulo.

Por eso es que una tradición cultural no es invariable, nada de lo social lo es, menos en el largo devenir histórico de discontinuidades, violencia y presiones institucionales, como ha sido el que ha marcado a los bailes chinos y a un conjunto de otras tradiciones, prácticas y expresiones populares e indomestizas, como por ejemplo al canto campesino, estrechamente vinculadas con los bailes chinos en un mismo sistema ceremonial desde Choapa al sur.¹¹⁰ Estas tradiciones portan en sí, precisamente, dichas variaciones y cambios en los sentidos sociales que han movilizado y canalizado distintos individuos y colectivos en función de los diferentes momentos y lugares en los cuales les ha tocado participar, así como de aquellos campos de lo social que les ha tocado articular. En este sentido la ritualidad no vendría a tener una significación transcultural constante, más allá de la permanencia de necesarias formas o protocolos rituales (música, instrumentos, vestimentas, etc.), sino que se va modificando en función de los distintos tiempos históricos y de las posiciones que asume en la relación entre grupos y clases sociales. La nuestra ha sido precisamente una historia y etnografía de este movimiento, de este desplazamiento, producido ayer y hoy, una historia cultural de los cambios y de los contextos en que estos se producen. Porque de eso va la historia, como la definió el historiador E.P. Thompson:

[una] disciplina del contexto y del proceso: todo significado es un significado-en-contexto, y cuando las estructuras cambian las formas antiguas pueden expresar funciones nuevas y las funciones antiguas pueden encontrar su expresión en formas nuevas. Como señaló Marc Bloch: 'Para gran desesperación de los historiadores, los hombres no cambian su vocabulario cada vez que cambian sus costumbres', y esto es cierto también para el vocabulario de las formas del ritual.¹¹¹

La tradición se vincula entonces a aquel acto de auto-educación que hacen distintos colectivos y comunidades del pueblo para, a partir de la experiencia y práctica que a cada generación le corresponde, transmitir una costumbre cultural, como en este caso los bailes chinos, enseñanza que se le entrega y ofrece a los que vienen, que se les narra y comunica a los que están más allá, *al otro lado*, a las generaciones de reemplazo. Un conocimiento que se va generando y regenerando según las particulares circunstancias de cada tiempo histórico, con sus ciclos y periodos particulares.¹¹² Por ello las tradiciones, entendidas como costumbres culturales,

[...] no son formulaciones abstractas de significados, ni búsquedas de los mismos, aunque pueden transmitir significados. Las costumbres están claramente conectadas y enraizadas en las realidades materiales y sociales de la vida y el trabajo, aunque no son sencillamente derivados de dichas realidades ni re-expresiones de las mismas. Las costumbres pueden proporcionar un contexto en el cual las personas pueden hacer cosas que serían más difíciles de hacer directamente... pueden conservar la necesidad de acción colectiva, ajuste colectivo de intereses, y expresión colectiva de sentimientos y emociones dentro del terreno y el dominio de los co-participantes en una costumbre, haciendo las veces de frontera que excluya a los intrusos.¹¹³

La tradición se genera precisamente porque lo que se comparte y transmite a las nuevas generaciones, lo que se les narra y comunica, no es *la* cultura indomestiza y/o popular, sino que un conjunto de prácticas que son solo una parte de ella, que la componen pero no la completan, y menos son su esencia. Son una tradición cultural más, junto a muchas, no *la* cultura, concepto que comporta una carga consensual, holística y unificadora que encubre los conflictos, disensos y contradicciones que, a veces soterradas y las más abiertas, operan en el seno de una sociedad y entre los grupos, segmentos y clases en las que esta se divide, buscando un aglutinamiento o unidad social, nacional u otra donde no existan divisiones ni contradicciones. Y es precisamente Thompson quien con toda claridad da cuenta de las precauciones que debe tenerse sobre los conceptos de cultura y cultura popular, a las que considera aglutinantes y peligrosamente consensuales:

[...] hay que tener cuidado sobre las generalizaciones al hablar de “cultura popular”. En una inflexión antropológica que ha influido en los historiadores sociales, esto puede sugerir una visión demasiado consensual de esta cultura como “sistema de significados, actitudes y valores compartidos, y las formas simbólicas (representaciones, artefactos) en las cuales cobran cuerpo”.¹¹⁴ Pero una cultura también es un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli; es una palestra de elementos conflictivos, que requiere un poco de presión —como, por ejemplo, el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante o la conciencia de clase— para cobrar forma de “sistema”. Y, a decir verdad, el mismo término “cultura”, con su agradable invocación de consenso, puede servir para distraer la atención de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y las oposiciones dentro del conjunto. [...] no deberíamos olvidar que “cultura” es un término agrupador, un término que, al juntar tantas actividades y tantos atributos en un solo conjunto, de hecho puede confundir u ocultar distinciones que se deberían hacer entre tales actividades y atributos. Necesitamos deshacer ese conjunto y examinar sus componentes con más cuidado: los ritos, las formas simbólicas, los atributos culturales de la hegemonía, la transmisión intergeneracional de la costumbre y la evolución de la costumbre dentro de formas históricamente específicas de relaciones de trabajo y sociales.¹¹⁵

Una tradición sería entonces, para el caso de los bailes chinos, una identidad que comparte elementos en común y está sometida a fuerzas históricas de control, una expresividad particular y autónoma que es un resultado social y cultural concreto y dinámico, a la vez constituido que cambiante, y que si bien puede ser entendido a veces como una unidad específica y discreta de lo ritual, en otras ocasiones revela su profunda vinculación con los demás componentes de lo social, debiendo ser entendido históricamente en el marco de las relaciones, interacciones, disputas y confrontación entre diferentes grupos y clases sociales. Esto significa que esta y otras tradiciones populares se construyen sobre límites



difusos, con contenidos cambiantes, con reelaboraciones y transformaciones, a partir también de procesos de circulación. Pues, como sostiene el historiador inglés Peter Burke, la misma idea de lo cultural

[...] implica la idea de tradición, de ciertas clases de conocimientos y destrezas transmitidos de una generación a la siguiente. Dado que en la misma sociedad pueden coexistir fácilmente múltiples tradiciones (seglar y clerical, masculina y femenina, la de la pluma y la de la espada, etc.), el hecho de trabajar con la idea de tradición libera a los historiadores culturales de la asunción de la unidad u homogeneidad de una “época o edad”: la Edad Media, la época de la Ilustración o la que fuere [...] lo transmitido cambia —de hecho, tiene que cambiar— en el curso de la transmisión a una nueva generación.¹¹⁶

Siguiendo este hilo argumental, y con los antecedentes a la vista, no sería incorrecto señalar que los bailes chinos son y han venido siendo una fuerza social viva que se autogenera y autoconvoca para regular y autogestionar, a lo largo de la historia, una tradición cultural propia del pueblo. Por eso es que esta tradición, coincidiendo con lo propuesto por el historiador chileno Gabriel Salazar, no debe ser entendida

[...] como un conjunto de objetos coleccionables: eso es folclore. La verdadera cultura asociada a los procesos de humanización es un modo de vida y no es solo un modo de vida, sino que al mismo tiempo expresa culturalmente la identidad de una comunidad o de un pueblo, y cuando hay un pueblo o una comunidad que tiene una identidad colectiva que se expresa en toda la sinergia que es la cultura, su cultura, entonces es además un proyecto político.¹¹⁷

Y ese carácter eminentemente resistencial y proyectual es el que se relata en la siguiente sección de este capítulo, donde se abordan brevemente las maneras en que los bailes chinos enfrentaron por siglos los intentos de control y cambio disciplinante, desarrollando con ello una cultura basada en la autonomía y la auto-organización popular de lo devocional a nivel de relaciones sociales e institucionales.

Los bailes chinos andacollinos entre la Colonia y la República: control, disciplina y autonomía de una devoción popular

Las luces que han descubierto las libertades,
también inventaron la disciplina.

Michael Foucault

Los bailes chinos son una tradición cultural indomestiza de gran raigambre en la actualidad y cuyos primeros antecedentes aparecen hace siglos como parte de una serie de expresiones y prácticas rituales que comenzaron a desenvolverse autónomamente en las manifestaciones festivas populares del norte colonial chileno, en especial en las celebraciones de Andacollo. En ese contexto se desarrollan lo que primeramente fue definido genéricamente como *bailes de indios* y *bailes de la bandera*, cuyos integrantes nativos y mestizos se ubicaban con sus tambores, flautas y banderas al final de las procesiones de los actos públicos y religiosos y en las celebraciones organizadas por la cofradía andacollina, desde el último tercio del siglo XVII, iniciadas como manera de regular y conducir el culto indígena preexistente en esta montaña.

Una de las características centrales en torno a la cual se generó y desarrolló esta tradición cultural ha sido la confrontación con los diversos poderes con los cuales han tenido que relacionarse las comunidades y colectividades celebrantes dispersas por el territorio, principalmente por las diferentes formas y estrategias que adoptó históricamente el proceso de evangelización cristiana implementado por la Iglesia católica, por las dinámicas de explotación y expoliación económica sobre los trabajadores indomestizos por parte de la clase dominante (desde el modo de producción colonial al capitalista), así como por las formas que adoptó a nivel local y regional la organización política impuesta por el Estado imperial y luego republicano (en particular el ordenamiento administrativo y territorial).

Reafirmamos lo sostenido en nuestro anterior libro: para analizar la deriva histórica de los bailes chinos habría que intentar comprender el impacto, las respuestas y alternativas que generó “la fuerza represiva de control venida de los constantes intentos de dominación cultural y social que la institucionalidad administrativa territorial ejerció sobre el mundo popular”, fuerzas que, dijimos, eran de la Iglesia, las entidades políticas y las clases dominantes (mediante autoridades judiciales, administrativas y policiales, comerciantes, hacendados, intelectuales, etc.).¹¹⁸ Situación que expresa muy bien la cuarteta que glosa el canto en décima de fines del siglo XIX ya citado en la introducción de este libro:

Curas, jueces y subdelegados
en el campo abusan todos,
y forman su acomodo
para no salir fregados.¹¹⁹

Estos poderes desplegaron, a lo largo de los siglos, un proceso que podría ser llamado de occidentalización, el cual se implementó mediante distintas estrategias de control social y/o de disciplinamiento, intentando ambos conceptos dar cuenta de las distintas formas que en la historia europea y americana adopta este proceso, que es llamado también de *confesionalización*, *de civilización* o *de reforma de las costumbres*. Las diferencias y matices que abordarían dichos conceptos, y que han sido señalados por muchos,¹²⁰ estarían dadas porque el control social remitiría a la idea del cambio cultural desde el nivel de los propios grupos sociales y/o comunidades que son objeto del cambio, *por abajo*, asociándose a categorías como hegemonía, persuasión y autocontrol; mientras que el disciplinamiento remitiría más bien a las políticas y normativas implementadas *desde arriba* de la sociedad para modificar formas culturales de la vida del pueblo llano, en general acciones realizadas desde las instituciones y representantes del poder estatal, patronal y/o eclesiástico, y que encontraría en la coacción y la coerción la herramienta principal para modificar costumbres y prácticas (sistema legal y judicial, policía). Si bien la discusión sobre el cambio cultural es apasionante y se hace parte de este ensayo, bien sea *desde arriba* o *desde abajo*, derivados de la disciplina o el control social, la pregunta sobre los cambios no responde necesariamente la interrogante acerca de la dominación, que es precisamente la clave

para dilucidar la acción que *desde fuera* las clases privilegiadas y ubicadas en la cúspide de la estructura social ejercieron sobre las tradiciones y prácticas de los pueblos indígenas, mestizos, afrodescendientes y plebeyos en la historia americana. No se trata entonces de saber tan solo cuán impuestos o consensuados son los cambios como parte de algún proceso histórico particular, es decir, cuánta *conciliación social* existe entre una elite y el pueblo, o una parte de él, que sería la cuestión central que diferenciaría ambos conceptos de control social y disciplinamiento: la posición desde la que se transforma la cultura popular, su verticalidad. El esfuerzo debe ser, creemos más bien, por reflexionar y preguntarse para qué se hace lo que se hace en cada momento histórico concreto, y a quiénes beneficia eso, es decir: desde dónde produce, reproduce y transforma el pueblo sus costumbres y cultura, desde qué lugar y con qué fines intervienen las personas, los colectivos y las instituciones comunitarias.

Creemos que es precisamente el enfoque que pone en su centro el desde dónde se forma una tradición cultural y se suceden sus cambios, si *desde adentro* o *desde afuera*, la manera en que se puede dar cuenta cuando una costumbre articula elementos y decisiones propias o ajenas, y por ello cuando el control cultural sobre dichos elementos, y en torno a esos procesos, se encuentra en manos comunitarias o no. Resolver estas interrogantes contribuye a dilucidar si histórica y culturalmente una costumbre, un periodo de tiempo o un proceso social contribuye a la dependencia y subordinación de las clases populares, o a su autonomía e independencia, lo que dependerá en gran parte, aunque no determinísticamente, de si una tradición es impuesta *desde arriba y afuera*, construida autónomamente *desde abajo y adentro*, o en una combinación de ambas.¹²¹ En este contexto debe existir además la precaución por mover el foco, aunque no excluyentemente, desde las preguntas por los procesos de transformación occidental de una comunidad o sus costumbres (confesionalización), para centrarse también en el contexto de cada periodo histórico particular en que los sectores populares e indomes-tizos forman, constituyen o desarrollan sus tradiciones, y las dotan de *sentido y densidad*, en este caso tradiciones devocionales como los bailes chinos. Se sigue aquí lo propuesto por Thompson cuando señala que, para investigar “una cultura consuetudinaria”, las preguntas que deberían inspirarnos tendrían “menos que ver con los procesos y la lógica del cambio que con la recuperación de pasados estados de conciencia y

la reconstrucción de la textura de las relaciones domésticas y sociales. Tiene menos que ver con el *llegar a ser que con el ser*".¹²²

Este proceso de occidentalización o confesionalización —que, como se ve, tiene matices según se lo entienda utilizando el concepto de control o el de disciplina— se aplicó sobre la población, el territorio, su economía, su cultura y sus tradiciones, desplegando en los más amplios ámbitos de la vida social variadas formas y estrategias para combatir el carácter autónomo de una serie de tradiciones populares de las clases plebeyas e indomestizas, buscándose institucionalizar y normar sus cosmovisiones, prácticas, experiencias, expresiones y, en general, sus modos de vida. Transformar el sentido mismo de lo social y lo cultural de ellas, en especial la dimensión ritual y festiva, para cristianizar y occidentalizar primero, y secularizar y urbanizar después. Esta confrontación se estableció desde el inicio mismo del proceso de conquista y evangelización en América, cuya violencia física y simbólica impuesta desde el colonizador a los pueblos y naciones indígenas, nativas u originarias, no solo desarticula sus sistemas de valores y creencias, sus cosmovisiones, sino que a las poblaciones mismas mediante una estrategia conjunta de cruz, espada y trabajo, tal cual asegura la historiadora del mundo andino Carmen Bernard.

Durante los primeros años de la conquista, las guerras civiles entre los españoles, las epidemias, el sistema de encomienda, la evangelización, el mestizaje y, a partir de 1570, la política de reducciones del virrey Toledo, dislocaron las fronteras culturales entre los distintos grupos y provocaron en la población indígena un *melting pot*. Este proceso dificultó en extremo la reconstitución del pasado prehispánico de esos pueblos e impide el establecimiento de una continuidad entre “lo incaico” y la cultura campesina contemporánea estudiada por la antropología.¹²³

Es precisamente a partir de la conquista, basada en la explotación, exproliación y esclavización de las poblaciones nativas, que surge el concepto mismo de indígena o indio, condición esta que no es sino el resultado, como ya hemos señalado anteriormente,

[...] de una convivencia forzada que deben realizar diversos pueblos y/o naciones aborígenes, bajo el imperativo de rendir su fuerza de trabajo como único posible tributo



a la corona española. De modo que este primer antecedente constituye el caso más radical de discontinuidad: nos referimos a este régimen en el cual los nativos pierden sus especificidades culturales y pasan a ser indios de servicio, mano de obra indiferenciada que solo aporta su fuerza para el proceso productivo. Si entonces reconocemos que el baile chino —integrado por campesinos, mineros o sujetos de las clases subalternas urbanas— tiene un fuerte componente indígena, la primera consideración que debemos hacer presente es que esta condición no remite necesariamente a algún mundo sagrado heredado desde tiempos remotos, cual si se tratase de una herencia en la que, mediante la ritualidad festiva, se hubiese perpetuado de un modo inexplicable el mundo precolombino. Al contrario, creemos que dichos relictos simplemente no existen y solo son posibles en la ficción de ciertos idearios románticos. En reemplazo de esta prístina e intocable imagen del pasado, la historia nos muestra imágenes de otra realidad, como por ejemplo aquella en que diaguitas, huarpes, aymaras, mapuches o quechuas dejan de ser lo que eran para transformarse en

simples *indios*, una vez ya encomendados y forzados a trabajar en las minas de oro. Esto no implica negar el origen indígena de la expresividad de los chinos de ayer y hoy sino, más bien, afirmar la idea de que lo indígena surge como noción aglutinante y masificadora, donde precisamente se corta la continuidad con el orden arcaico del mundo prehispánico. Junto con esto, es importante destacar que el baile chino, en cuanto expresión cultural mestiza, deviene de un proceso de dominación económica, política y cultural. El mundo popular al que pertenece el baile chino se configuró bajo estas condiciones de sometimiento y control, mismas que impuso, en primer lugar, la elite colonial y, más tarde, la elite nacional.¹²⁴

Dicho esto, surge la siguiente duda en el caso del Norte Chico, ¿se puede entender esta herencia originaria, nativa o indígena en las manifestaciones de devoción popular desde, llamémoslo así, la simple continuidad histórica, como prácticas y sistemas de creencia de grupos culturales y étnicamente diferenciados que se mantienen viviendo de forma ininterrumpida en la zona desde la época prehispánica hasta siglos después de instalada la colonización, en el inicio del periodo republicano, o hasta hoy? Es importante abordar esta interrogante para entender la compleja vinculación que tienen las actuales celebraciones populares con lo que se conoce actualmente como *lo indígena*, pues aceptar así sin más una continuidad de las cosmovisiones precolombinas en los sistemas devocionales actuales, por ejemplo en los bailes chinos, supondría invisibilizar los procesos económico políticos de la conquista y la colonización del territorio, procesos de violencia institucionalizada que reducen gravemente en vitalidad y número tanto a los pueblos originarios locales como a aquellos que fueron traídos forzosamente al sector desde todos los puntos cardinales, desarraigándolos a la vez que propiciando su mestizaje en un crisol étnico, una versión local del *melting pot* del que hablaba Carmen Bernard. Y esta era, más o menos, la realidad que se vivía en las tierras auríferas del asiento de minas de Andacollo.¹²⁵

Este proceso de sometimiento y control, del que el mestizaje de la población es un componente, se manifiesta en la historia de las fiestas sobre todo como un proceso de institucionalización desde arriba de las tradiciones culturales populares, esto es, vigilar, capturar y

dominar, principalmente por parte de la Iglesia, aquellas lógicas, sentidos, saberes, prácticas y poderes que animan y se ponen en juego en estas celebraciones, sobre todo aquellas formas populares y colectivas de vivir la devoción que en esos espacios se despliegan. Institucionalización que cruza transversalmente las diferentes estrategias de evangelización que durante siglos criticaron y censuraron, en voz de curas y obispos, el vínculo de la celebración religiosa con los otros ámbitos de la vida en sociedad (sistema productivo y sistemas de trabajo, relaciones pluriétnicas, territorio, parentesco, sociabilidad popular, relaciones paritarias de género). De esta opresión cultural que implementó la colonización, y luego el Estado-nacional, dan testimonio histórico múltiples testigos, tanto a nivel general como local. Detengámonos en algunos para mostrar la profundidad de este proceso, que parte sin duda con la radical transformación de la vida nativa que supuso la violenta invasión y conquista de todo el territorio americano, en su dual colonización económica y religiosa. Revisemos este proceso entonces, primero a nivel general y luego a nivel local para el caso andacollino, así como las respuestas populares que desde abajo y adentro tuvieron estos procesos.

Destaca en el inicial combate colonial la oposición a la fiesta indígena que manifiestan tanto las autoridades y patrones por un lado, como los intentos de modificarla y desplegar en su lugar una nueva fiesta católica que promoviera el respeto de los dogmas mediante una liturgia renovada y ortodoxa, y en base a un lenguaje artístico exagerado y extravagante: el barroco. Esto generó, en los inicios de la colonización, una mayor permisividad, tolerancia y laxitud en las formas del culto entre las poblaciones nativas y sus mestizados descendientes, las que se comenzaron a desarrollar además con relativa independencia y en muy estrecho vínculo con diversas prácticas sociales originarias y tribales (afrodescendientes), lo que se daba sobre todo en los espacios periféricos, aunque no menos en las ciudades centrales.¹²⁶ Frente a los excesos en las formas del culto, a las que en general se denominó *barroquismo americano*, aparecen como respuesta institucional, entre otras, las llamadas *visitas de idolatrías* que la Iglesia implementó durante los siglos XVII y XVIII, fundamentalmente en el mundo andino, en busca de eliminar aquellas prácticas que consideraba profanas, herejes o paganas. Estas visitas eran procesos jurídicos y religiosos que bajo una forma cultural, como dice la historiadora Macarena Cordero, vinieron a imponer

una mayor regulación y un control más estricto y punitivo de la religiosidad y las prácticas sociales propias y auténticas de las comunidades aoriginarias, tribales y mestizas presentes en el mundo andino.¹²⁷ En último término, lo que se buscaba era cercar la vida comunitaria, las relaciones de reciprocidad y parentesco y las formas de organizar el trabajo y lo religioso, estrategias de combate idolátrico que se implementaron sobre todo en las zonas centro y sur andina.¹²⁸

También se condenaron de forma permanente por todo el continente las ocasiones en las que se celebraban *disfrutes*, *diversiones* y *excesos* colectivos y públicos, esto es, *el gusto* de los indígenas, existiendo por ejemplo múltiples censuras a los *mingacos* realizados con ocasión de diversas actividades productivas, a prácticas como el *palín* o chueca (tachadas de *juegos*), así como a las carreras de caballos, al oficio de *meicas* y *meicos* sanadores y demás actividades comunitarias y de auto-organización, persecución que puede ser interpretada como una búsqueda por secularizar e individualizar el trabajo de los indígenas, tal cual el deseo de las visitas de idolatría, autonomizándolo y desvinculándolo de otras dimensiones de la vida social como el parentesco, el territorio, lo ritual. Esta situación afectó y atacó directamente las cosmovisiones preexistentes de las naciones nativas americanas que, como señala el historiador chileno Mario Góngora, tendían a relacionar estrechamente la religiosidad y el trabajo, todo lo cual fue eliminado y remplazado “por el trabajo ‘profano’ importado por los españoles, cuyo ritmo solo era interrumpido por el ocio, la disipación y la borrachera. La secularización europea rompió con el concepto tradicional del trabajo como un acto religioso”, oportunidad que la Iglesia aprovechó para rearticular nuevos sentidos en torno a este nuevo catolicismo barroco, en razón de la cual los frailes y curas “compensaron esta pérdida” de cultura propia “con música, peregrinaciones, procesiones, danzas, actuaciones sagradas y confraternidades religiosas, para ayudar así a que los indígenas olvidaran el ‘trabajo pesado y el atractivo de sus modos paganos’ (Alonso de Veraruz)”.¹²⁹

En el amplio horizonte temporal y en el territorio que tratamos en este capítulo, que podríamos denominar el norte colonial chileno, fue también común el enfrentamiento y la censura a lo popular e indomestizo, mediante, por ejemplo, cartas pastorales enviadas por obispos al clero secular y regular del siglo XVII.¹³⁰ Tipo de recomendaciones que también se aprecian en las normativas generales establecidas en los

Sínodos de la época;¹³¹ como también en denuncias y acusaciones judiciales particulares de familias notables contra indígenas por daños generados por supuestas hechicerías.¹³² Esta transversalidad se observa, asimismo, en la implementación de una serie de dispositivos de educación y socialización institucional del catolicismo que tenían como función penetrar la vida cotidiana y desde ahí evangelizar a los indígenas y demás naciones y castas (estamentos en los que ideal y nominalmente se organizaba a la sociedad), acciones que se implementaban mediante una estética barroca y en base a una serie de mecanismos locales de adoctrinamiento donde resaltaron, como señala el historiador chileno Carlos Ruiz, la política de fundación de cofradías, con sus posteriores intervenciones y modificaciones, los colegios de hijos de caciques, la doctrina en lenguas nativas, los fiscales indígenas, los protectores de indios, la imposición de imágenes y calendarios festivos cristianos sobre cultos nativos, así como muchas otras formas que adoptó este catolicismo militante.¹³³ Políticas que no estuvieron exentas en estas mesetas andacollinas, pese a su lejanía respecto de los centros del poder, lugarejo donde destacó, como hemos adelantado ya, la fundación de una antigua cofradía en honor a la Virgen.¹³⁴

Estos dispositivos coloniales de evangelización se habrían desarrollado, según plantea el historiador chileno Jaime Valenzuela, en el marco de una simbología de representación litúrgica del poder que se despliega y escenifica en las fiestas públicas y religiosas de las ciudades centrales como parte de políticas persuasivas que mediante una serie de prácticas y símbolos, y junto a medidas de coacción y disuasión, buscaban contribuir a la legitimación de una sociedad altamente jerarquizada y segmentada, modelo este que tuvo, sin duda, mayor éxito en las ciudades centrales que en aquellas urbes periféricas, localidades rurales y el campo.¹³⁵ Es, entre otros, por razones como esta que el modelo litúrgico barroco comienza a cuestionarse y modificarse en el marco de una ilustración dieciochesca que se mueve tanto a nivel del gobierno despótico de los borbones como de la Iglesia, quienes mediante una serie de políticas, al menos discursivas, pretendían eliminar de las fiestas públicas y religiosas aquella *exteriorización barroca* típica de la devoción popular indomestizada, intentos de modificar el *gusto* indígena y popular que incluso venían desde el siglo XVII, a la vez que *interiorizar* las manifestaciones del culto en acciones más piadosas, siendo los principales exponentes clericales

de ese periodo los obispos Juan Bravo de Riveros entre 1734 y 1743, y Manuel Alday y Aspeé entre 1753 y 1788, quienes redactaron múltiples y directas condenas a la cultura popular, las que fueron dispuestas en Sínodos y otros documentos a los que debía responder la administración colonial del siglo XVIII.¹³⁶

Estas políticas que se intentó imponer en el disciplinante siglo XVIII, aunque sin mucho resultado, comienzan a complementarse luego con un creciente proceso de secularización en el siglo XIX, tanto de la sociedad nacional en conformación como de la propia Iglesia y su gobierno diocesano, que ahora repulsaba el barroco

colonial acusándolo de atrasado y limitante, buscándose, y consiguiéndolo al fin, un mayor control *tridentino* a nivel territorial, diocesano y de formación y mando sobre el clero secular y regular, a lo que debe sumarse la compleja relación con el Estado y los gobiernos liberales, procesos todos estos que encuentran un líder en la figura del arzobispo de Santiago don Rafael Valentín Valdivieso.¹³⁷

Estos dispositivos de control y disciplina, o muchos de ellos, tienen además una proyección en la época republicana bajo la forma de procesos y formas más *racionales* y *modernas* que buscan normar y regular las fiestas populares y diversas manifestaciones devocionales del pueblo, desarrollándose en Andacollo y el Norte Chico, en los siglos XIX y XX, e incluso hasta hoy, la configuración de procedimientos, reglamentos y estatutos para el funcionamiento de las fiestas y los bailes chinos, donde destaca la profundización de la burocratización de la organización festiva, de lo que es ejemplo el conjunto de cambios y modificaciones que incorporan estas nuevas normativas redactadas por mano clerical para contribuir a la transformación e institucionalización de estas



prácticas devocionales.¹³⁸ Incluso se inicia la impresión de imaginería, folletería e incluso revistas para promover y difundir el culto.¹³⁹ Estas estrategias se proyectan y complementan con el uso de la opinión pública y la prensa;¹⁴⁰ ensayando incluso la publicación de libros oficiales con las historias de las imágenes y las fiestas de chinos;¹⁴¹ así como incluyen prédicas dominicales promediando el siglo XX.¹⁴²

Detengámonos un poco en las historias que mandó escribir la Iglesia sobre las fiestas de Andacollo y Sotaquí durante el último cuarto del siglo XIX, cuya publicación se encuadra en una estrategia mayor del catolicismo moderno que atribuye una mayor importancia a la opinión pública (bienes, productos y medios culturales como libros, prensa y revistas), y al rol que se abre a los nuevos grupos laicos para influir en la configuración de la sociedad nacional y la construcción y control del Estado y sus políticas, una floreciente civilidad católica que se desarrolla en un contexto de auge del liberalismo y conflictiva separación del poder político respecto del religioso, viviéndose una tensión entre las posiciones que sostenían el regalismo por un lado (derecho del poder político a nombrar a las autoridades eclesiales, lo que era defendido por la elite política y una parte menor de la curia, principalmente reglares), y el ultramontanismo *romano y papista* por otro lado (liderado por la figura del arzobispo Valdivieso y la totalidad de la iglesia diocesana).¹⁴³

Esta defensa de fueros frente al Estado tuvo un correlato en múltiples acciones que la Iglesia tomaba en relación a la sociedad, buscando ratificar derechos y doctrinas —que eran en último término *tridentinas*, pues fijaban la autoridad de la jerarquía eclesiástica por sobre la acción de las comunidades—, asegurando su flanco interno dentro de los católicos, entre los que estaban los bailes chinos, para desde ahí posicionarse en una lucha mayor frente al Estado. Al menos así interpretamos muchas de las acciones del obispo José Manuel Orrego, como fue por ejemplo la construcción de la Basílica de Andacollo;¹⁴⁴ o la promoción de la captura institucional de parte de la Iglesia sobre la fiesta y la imagen del Niño Dios, realizada en 1873 luego de un entredicho público y epistolar que mantuvo este prelado con la familia sotaquina Toro Torres (quienes sostenían el culto de la imagen local como legítimos herederos de la dueña original de la imagen, la *meica* local Antonia Pizarro).¹⁴⁵ Pero también en esta esfera quedan precisamente la voluntad por escribir la historia andacollina y el impulso laical expresado por la Unión Católica para replicar ese tipo de relato para el



caso del recién *institucionalizado* culto sotaquino, manifestado a través de la petición que Abdón Cifuentes le hiciera por carta al párroco Félix Cepeda, en marzo de 1886, para estimularlo a que iniciase un trabajo recopilatorio sobre la fiesta local pues, le fundamentaba el conservador santiaguino, “nadie como U. podría escribir una narración histórica de esas romerías para el Boletín de la Asamblea de la Unión Católica”, pidiéndole que ese documento fuera “semejante al del Sr. Ramírez sobre Nta. Sra. de Andacollo”.¹⁴⁶ Se debe pensar entonces esta secuencia editorial de libros y revistas como una forma que la Iglesia tiene para asegurarse una línea de memoria alejada del barroquismo americano a la vez que del hispanismo, pues deja entender Ramírez, estos bailes chinos no provienen de una herencia del carnaval hispano, sino que le hicieron frente a dichas manifestaciones carnalescas, las catolizaron. Este sería un primer intento por darle plausibilidad histórica (quisieran científica) a la fundamentación teológica de buscar en el rey David el origen de estas danzas y ya no en los *gentiles*, en el *paganismo* o en las *idolatrías*. De lo que se trataba era de escribir, además de describir, para compartir certezas y legitimarse desde una posición de catolicismo secularizado, en este caso letrado, bíblico y teológico.¹⁴⁷

En síntesis, este largo proyecto evangelizador, que se enfatiza y profundiza en los siglos XVIII y XIX, debe ser interpretado a nivel general como la vocación de una elite urbana para transformar el carácter

marcadamente rural de la devoción popular de unas clases y estamentos plebeyos compuestos en su mayoría por indígenas, mestizos, afrodescendientes e hispanocriollos pobres.¹⁴⁸ Este proceso de control y disciplinamiento fue histórico, por lo que no se dio solo como evangelización y penetración cultural, es decir, no solo fue un enfoque sobre las doctrinas, las formas de culto, los calendarios festivos y demás dispositivos institucionales de educación y promoción de costumbres determinadas, sino que se buscó afectar y cambiar la generalidad de la cultura de las poblaciones en un contexto de colonización progresiva y explotación económica, interviniéndose la devoción popular mediante la desvinculación de lo festivo y ritual respecto de los diversos ámbitos de lo social.

La evangelización, junto a los demás componentes del proyecto colonizador, fueron entonces diseñados e implementados cada vez más desde una mirada jerárquica y centralizada, bajo la premisa de que la cultura occidental iría *contagiando* y *difundiéndose* a las culturas nativas y originarias, controlándolas más de cerca y transformando así las formas de vida, y con ello sus creencias y cosmovisiones. Debía afrontarse entonces, directamente, la tarea de implementar dichas modificaciones deseadas, y la manera fue controlar y regular aquellos ámbitos relativos a la actividad económica, y al rol de los indígenas en los procesos productivos y de acumulación de la riqueza. De esa situación es que se deriva, casi necesariamente, a un marco de acción cuyo principal sello fue la aplicación de una violencia física, económica y política sistemática sobre las poblaciones y comunidades indomestizas, los y las negras esclavizadas y demás afrodescendientes, así como a las clases populares de los pobres y los trabajadores. La violencia es entonces, a todo lo largo de los siglos XVI al XIX, el elemento central de integración sistémica *desde arriba* (modos de trabajo, orden normativo, acumulación del capital, etc.), echándose mano a variadas formas de explotación, expolio, esclavización, salarización y desalarización de la fuerza trabajo, organizándose la vida social, *grosso modo*, desde la Colonia a la República, en torno a lo productivo y la economía, y no solo a lo religioso. Abordemos brevemente este tema.

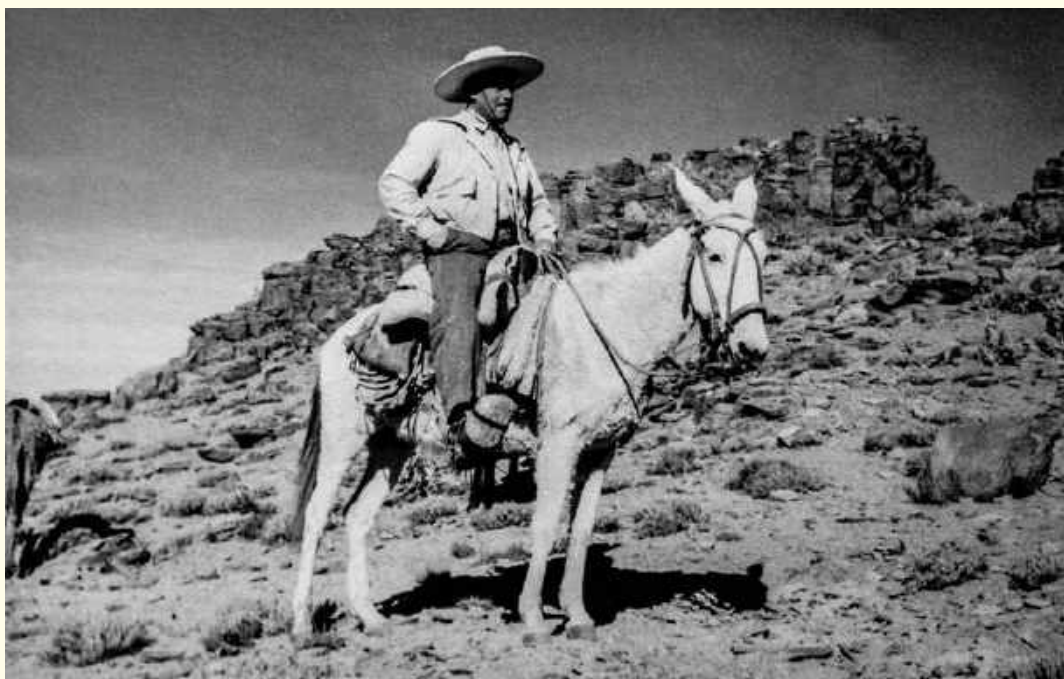
En tiempos coloniales el sistema laboral indígena fue manejado, al menos en su origen, con bastante independencia política por parte de la empresa de conquista y su tendencia señorial, autonomía que rápidamente fue vista con reticencia por la monarquía absolutista y modificada bajo distintos mecanismos para intentar reducirla, estando entre los

más destacados del siglo XVI la lenta y difícil constitución del derecho indiano, la política de fundación de pueblos de indios inaugurada por el virrey Toledo en la década de 1570 y las transformaciones de la encomienda desde el servicio personal al de mita minera (*asientos de trabajo* administrados en base a tasas y visitas). Estos cambios realizados a la encomienda fueron los más importantes en cuanto regulaciones legales del sistema laboral indígena, así como para generar contrapesos entre corona y colonos.¹⁴⁹ Pero, a la larga, estas modificaciones resultaron ser más normativas que prácticas, pues la servilización de las bases indígenas, afrodescendientes y mestizas, cuando no su esclavización, se consolidó por otras vías, siendo una muy importante la ruralización de la economía que se observa con claridad a partir de la crisis de los lavaderos de oro a fines del siglo XVI, y el tránsito hacia una economía agropecuaria (*ciclo del sebo*) que en los siglos XVII y XVIII ocupa las extensiones rurales a lo largo y ancho de la Capitanía, también del norte colonial, campesinizando las fuerzas productivas fuera y dentro de las grandes propiedades rurales, con ocupaciones lejanas y marginales de tierras en base a asentamientos humanos dispersos, de reducido tamaño y dedicados a la producción agropecuaria;¹⁵⁰ existiendo en la zona además una importante minería de pequeña escala, diseminada y con baja inversión en tecnología, aunque marcadamente rural y agente potenciador y dinamizador de la economía regional.¹⁵¹ Se puede entender este proceso de campesinización colonial, y su respuesta posterior de descampesinización, de forma complementaria a lo expuesto, o sea, como resultado de una pugna de intereses entre colonos y corona que generó, en los siglos XVII y XVIII, formas de trabajo y sociabilidades que se despliegan *por fuera* del sistema económico y normativo colonial, especialmente al margen del derecho indiano y en los territorios rurales, cimentando las bases de los procesos sociales y económicos que conforman una clase trabajadora y una sociedad chilena que, hacia el decimonónico, sería fundamentalmente popular, mestiza y de base campesina.¹⁵² Aunque agregaríamos que también de marcada herencia indígena.

Pero más allá de los matices y diferencias sobre este complejo y largo proceso de formación económica, los cambios que regulaban el trabajo de los indios y la base social indomestiza intentaron modificar sus formas de vida, asentamiento y cultura para facilitar así el usufructo económico-productivo a la vez que, en el ámbito religioso, el control sobre

los cultos locales y sus prácticas idolátricas, agenciando al cristianismo como fuente dadora de sentido para la vida social y centro articulador de una nueva economía y cultura cristiana occidental impuesta a los pueblos nativos, civilización que se proyectaba socialmente mediante una deseada jerarquía y organización estamental desde arriba hacia abajo (lo que, hemos dicho ya, se intentaba y lograba sobre todo en los espacios urbanos centrales y metropolitanos, aunque menos en estas australes periferias rurales del imperio). Las tendencias económicas se desarrollaron entonces hacia la explotación “servil” de los indígenas encomendados en particular, y de la mano de obra indomestiza en general, servilización que se impuso mediante diversas formas de traslado de poblaciones para el trabajo forzoso y esclavo,¹⁵³ así como por el expolio al que fueron sometidos por siglos las fuerzas productivas mineras y campesinas, derivando en que los trabajadores fueran peonizados sin mayor especialización productiva y retrasando la tecnificación de los procesos, la ampliación de las capacidades de trabajadores y trabajadoras, la salarización de las relaciones laborales y la acumulación de recursos.

Visto de forma muy general, será este contexto económico de campesinización, y su reverso de descampesinización, el que primará por largos siglos en espacios periféricos como Andacollo, siendo aquí, eso sí,



la minería el principal estimulante económico local de sus diferentes etapas históricas. La importancia de la minería repuntaría más decisivamente en los siglos XVIII y XIX, retomando su relevancia a nivel regional y nacional con la explotación de yacimientos cupríferos y argentíferos, los que vinieron a dinamizar y complementar la dedicación productiva agropecuaria desarrollada en la zona, a la vez que con ello estimular también la devoción de los bailes chinos a una mayor cantidad de población, así como a más localidades y zonas más distantes.¹⁵⁴

Este albor del capitalismo minero es el que impone un disciplinamiento más duro y consistente de la mano de obra de estas tierras, lo que la historiadora María Angélica Illanes denominó una política de *azote, salario y ley*, y que Salazar atribuye al *acuartelamiento minero* que privatiza la vida social de las antiguas placillas.¹⁵⁵ Esta dinámica buscaba, bajo estos ámbitos de la dominación capitalista en germen (violencia física, proletarización, normatividad del derecho liberal, ausencia de libre asociación, reducción y confinamiento laboral), confrontar directamente la pérdida de tiempo y disipación que generaban, a vista de los capitalistas mineros, una serie de prácticas sociales como la fiesta y el carnaval, cambios a los que se oponían y rebelaban los mineros.¹⁵⁶ Lo que se buscaba era, precisamente, prevenir los supuestos peligros de revuelta y rebelión que traerían, a ojos de la elite liberal republicana, estas y otras prácticas festivas, aunque creemos le temían sobre todo a la libre reunión y asociación de los trabajadores en tanto tales.¹⁵⁷ Este contexto represivo era el marco de lo que desde la historia social se ha destacado como un periodo de formación de la *cultura popular* del bajo pueblo durante el siglo XIX,¹⁵⁸ que se complementaría con las contribuciones que hacen los sectores mesocráticos de artesanos que se desarrollan a la par de la modernización técnica y científica de la producción y la democratización de las prácticas socioproductivas,¹⁵⁹ procesos todos que, al nacer el siglo XX, derivan en un conflictivo e insurrecto contexto de formación del movimiento obrero y de partidos políticos que los representan para disputar el poder político e institucional.

Brevemente revisados, y quizás por ello de forma incompleta, algunos de los procesos de control y disciplinamiento en sus dimensiones culturales y económicas, de evangelización pero también de explotación y acumulación de capital, por parte de las clases dominantes, se puede señalar que esta dinámica de transformaciones y cambios a lo largo de siglos supuso,

en el plano ritual, que los bailes chinos andacollinos identificaran, en función de un contexto particular y contingente de confrontación con la elite social y eclesiástica hacia fines del siglo XVIII e inicios del XIX, y dada la experiencia colonial, que era necesario reformular su sistema ceremonial y devocional para conformar y constituir una figura que centralizara el poder del mundo popular sobre la fiesta y la Virgen, para lo cual se constituye el cargo de *pichinga*, quien centralizó el poder ritual de los jefes de baile en la persona del líder del baile local (hermandad que actualmente se llama baile chino n° 1 Barrera). Es por eso que, en tanto modernización popular *desde abajo y adentro*, la formación del decimonónico pichingado se opone a los intentos disciplinantes y reformadores de la Iglesia, ejerciendo de facto una organización autónoma de la fiesta pero sin coaccionar la libre devoción de los distintos bailes, sino que organizando popularmente la producción de prestigio y poder simbólico en torno a la memoria social de dominio sobre una práctica ritual y festiva autonomizada (fueros sobre la imagen, la procesión, tiempos). Y si bien existía una centralización de la autoridad en la figura del pichinga o cacique, jefe general de los bailes chinos y bailes de danza, este era un cargo que más que concentrar el poder busca constituir una *forma institucional* (interpersonal y colectiva) que protejera los fueros de los devotos respecto, precisamente, de las arbitrariedades que los poderes instituidos realizaban, en especial del obispo y la Iglesia, abusos que en los siglos anteriores habían sido sistemáticos sobre dichos devotos, en su enorme mayoría mujeres y hombres trabajadores y pobres de ascendencia indomestiza, abusos que se reprodujeron en el mismo siglo XIX. En vista de esta memoria social y en el contexto de esta red organizada de jefes de bailes locales que respaldan y legitiman la autoridad del pichinga barrerino, y le reconocen el poder de regir tanto la imagen de la Virgen como la fiesta que en su honor se celebra, el cacicazgo pasa a ser entonces un espacio institucional de desarrollo devocional y cultural que opera con relativa autonomía respecto de las políticas del Estado liberal, el sistema de clases y el azote del capital patronal. Esto porque entre el pichinga y los jefes de bailes existía una jerarquización que

[...] tenía lugar en el contexto de una sociedad tradicional dominada por las dinámicas familiares o de amistad y cercanía, de modo que en ningún caso dañaban el marco de respeto que dominaba la convivencia. El orden jerárquico establecido al interior de los bailes chinos y sus redes de relaciones

ocurrían en un contexto solidario y empático, más allá de la lógica de organización estamentaria de la sociedad tradicional.¹⁶⁰ Por lo tanto, el establecimiento de este ordenamiento vertical distaba en mucho de un carácter represivo, abusivo o de dominación que buscara establecer prebendas y privilegios para algunos, tal como lo hizo la antigua cofradía ya elitizada. Debemos tener siempre presente que la estructura interna del relacionamiento se explicaba por los vínculos de parentesco, afinidad y vecindad, esto es, por las relaciones consanguíneas y sociales que se establecían entre los miembros de un grupo de familias de una o más localidades en un territorio común. Obediencia y lealtad: este es el sentido que definía la jefatura que ejercían los dueños de bailes.¹⁶¹

El pichingado es entonces una respuesta socio-organizativa del mundo popular del siglo XIX a las históricas presiones disciplinarias de las clases dominantes coloniales, ahora republicanas. Es el mundo popular configurando y ordenando en lo público sus sistemas de autoridad y prestigio de origen colonial a través del pichinga y los jefes de bailes, también llamados *cabezas* o *dueños*. Esto instala en la práctica un verdadero *poder dual* en la fiesta, el que dura casi dos siglos: el pichingado liderado desde inicios del siglo XIX por don Francisco Barrera y luego por su hijo, don Laureano, y proyectado en el siglo XX por otros chinos barrerinos, como don Félix Araya Cisternas y don Rogelio Ramos González, logra formar y consolidar un poder que, paralelo a la jerarquía clerical, lidera y guía el rito sobre la imagen de la Virgen durante la fiesta: qué, cuándo y cómo relacionarse con la Chinita para cumplir sus promesas. Es la figura del pichinga la que vinculó, en tanto mediación simbólica, las mandas y promesas personales e individuales con aquellas dinámicas que se ponen en juego en la organización de la fiesta, de manera de canalizar y organizar así, colectivamente, en la forma de bailes chinos, la autónoma devoción del mundo popular indomestizo. La personalización del poder popular desde abajo y adentro para hacer frente a los permanentes intentos de control desde arriba y afuera.

Esta suerte de modernización popular, en la medida que es también una institucionalización (incluso supone registros como el famoso *Libro de informes* de la familia Barrera), no fue la única que asumieron los chinos andacollinos en sus ritualidades. Hubo muchas, pues los bailes



chinos debieron hacer frente a una cada vez mayor presión eclesial por cambiar sus prácticas, expresividades y formas de organización, medidas que revisamos en algunas de las notas precedentes y también en nuestro anterior libro. Por ello es que puede sostenerse que el proceso de modificación de las costumbres populares (confesionalización) se proyectó en el norte colonial chileno desde el siglo XVIII, pero sobre todo en el XIX y el XX, como una verdadera campaña por una normalización y modernización *católica* de las fiestas de bailes chinos, en especial las de Andacollo y Sotaquí, con intervenciones lideradas por los ya mencionados Bravo de Riveros y Alday Aspeé, así como por el obispo serenense José Manuel Orrego, y proyectada luego por sus sucesores Fontecilla, Jara, Caro, Cifuentes y otros en el siglo XX. Estos no fueron un conjunto de cambios locales, como podría interpretarse de las acciones eclesiásticas en una zona que, si bien era importante por la masividad de su fiesta, era también, hasta hace muy poco, geográficamente periférica, con difícil acceso y un sistema de comunicación deficiente. Más bien se trató de una estrategia sistemática de disciplinamiento netamente tridentino, y en algunos momentos inclusive ultramontano, a la cual, eso sí, le plantó cara la cultura plebeya e

indomestiza de los chinos y sus pichingas, que confrontaron a curas y obispos por igual, en especial los ya mencionados caciques Barrera, líderes del baile más antiguo del lugar, el cual adoptó en el siglo XX este apellido como su nombre.¹⁶² Es por ello que las intervenciones diocesanas serenenses, con la creación del cargo clerical de juez de danzas en 1883, el primer estatuto de 1888 firmado por el obispo Orrego, así como el primer libro del presbítero Ramírez sobre la historia de la imagen de la Virgen publicado en 1873, la construcción posterior de la Basílica (1873-1893), e incluso la coronación de la Virgen en 1901, no lograron mellar o afectar el poder del pichinga, ni la estricta obediencia a las formas propias de conducir, transmitir, reproducir y transformar esta tradición devocional. Ni siquiera los estatutos de 1932 y 1975 lograron afectar de forma profunda la organización autónoma del pichingado, aunque lo intentaron y sin duda en algo contribuyeron a cambiar la cultura de estas colectividades y sus pretéritas formas de organizarse en base a la costumbre y al nuevo proceso de institucionalización popular. Hubo que llegar recién a los estatutos surgidos en 1995, con posterioridad a la muerte del último cacique tradicional barrerino, don Rogelio Ramos González en 1993, cuando se promueve la intervención institucional sobre la tradición de los bailes chinos y la organización que autónomamente habían creado casi dos siglos atrás, en los albores del capitalismo y las muchedumbres mineras.¹⁶³

Estas medidas buscaban, todas, reducir el poder de los jefes y el pichinga, cuestión que se logra mediante la instauración de limitaciones a la edad que debían tener los jefes para dirigir sus instituciones, pese a que en el primer estatuto de 1888 se estipulaba la validez de los cargos vitalicios, e incluso el sistema de mayorazgos para la sucesión, la que debía ser, asimismo, consensuada y ratificada por el conjunto de bailes chinos que asistían a la fiesta y eran registrados por los pichingas Francisco y Laureano Barrera en el *Libro de informes*.¹⁶⁴ Esta presión desmerecía y vulneraba la observancia de reglas consuetudinarias, orales y basadas en los usos, que fortalecían los sistemas de autoridad popular vinculados a la experiencia de ser chino *antiguo*, acciones interventoras que fueron reforzadas en los diferentes reglamentos del siglo XX (aunque hay que decir que dichas modificaciones no incidieron realmente sino hasta la década de 1990). Una gran crítica popular a estas disposiciones coercitivas respecto de las jefaturas tradicionales vitalicias se refleja en el

contenido de un canto de don Francisco Lizardi Monterrey, uno de los portentos de la poesía popular minera y andacollina, quien fuera uno de los más destacados y reconocidos devotos de la Chinita, desempeñándose por décadas como abanderado, jefe y dueño del baile chino y danza de Tamaya. Parado con sus bailes frente a la imagen en la fiesta de 1927, poéticamente le narra que lo obligan a dejar el mando de su devoción, trayendo a la memoria la promesa que al mismísimo Laureano Barrera, su amigo, había hecho en su lecho de muerte para respetar la tradición y comprometer su apoyo a la sucesión como pichinga de su nieto Florentino Alfaro Barrera, a la época un niño, promesa que cumple y lo lleva a obtener de parte de éste el número dos para su baile Tamayino. Acusa entonces que, aun respetando la tradición y el reglamento existente a la fecha (el de 1888, el que no establece límite de edad sino que un sistema de perpetuidad y sucesión por mayorazgo), lo fuerzan a dejar su cargo al mando del colectivo, recordando el nombre de muchos jefes antiguos que “no fueron molestados nunca” por la edad, evocando con tristeza y nostalgia los tiempos pasados que, asegura, “acá no volverán”. Dirigiéndose a su hijo y heredero, con convicción y a los pies de la Virgen, señala que ambos bailes de chinos y danza tamayinos son testigos de que nadie puede “quitarte la devoción”, dirección de la que hizo entrega mediante este solemne canto, del cual recordamos el siguiente extracto.

[...]

En mil ochocientos noventa y cinco
también Lizardi falleció
desde esa fecha quedo yo
gobernando como te explico.

Todo esto Barrera lo sabía
aquel Cacique de nombre
que gobernaba más de dos mil hombres
en tus fiestas Madre mía.

En una Pascua como la de hoy día
estaba en cama muy enfermo
los llamó y dijo que respetáramos su yerno
mientras su nieto crecía.

El nieto era Florentino
y como tal me respetó
me entregó el numero dos
para mi danza y mis chinos.

Nunca hubo una discusión
guiados por el reglamento
que dice que si un jefe es muerto
lo reemplazará el hijo mayor.

Yo todavía vivo Virgen Madre
aquí me tienes presente
son setenta y cinco años en mi mente
y por eso se me quita mi baile.

Conocí a Rosa Chircumpa
conocí Anastasio Monterrey
sus años pasaron de cien
y no fueron molestados nunca.

Me es muy triste recordar
de aquellos tiempos pasados
de esos difuntos ya finados
que acá no volverán.

Ya me voy a retirar
Virgen Madre del Rosario
sin saber si este otro año
la vida me vaya a faltar.
Tengo un hijo que dejar
Virgen Sagrada a 'María'
hacían dos años que no venía
había salido a buscar mejor suerte
hoy lo tienes acá presente
perdónalo Madre mía.

Aquí tienes esta bandera
 que te la cede tu padre
 y allá en el altar está tu 'Madre'
 sírvele y adórale que es nuestra compañera.
 Si alguien alguna vez quisiera
 quitarte la devoción
 recuérdale que el día de hoy
 delante de nuestra Madre
 te hago entrega de los dos bailes
 los cuales testigo son.¹⁶⁵

Como balance general de este largo proceso de control disciplinario, y pese a los embates y choques en su contra que debieron resistir, tal cual recuerda este canto de Lizardi enarbolando las demandas devocionales de inicios del siglo XX, herederas a su vez de los siglos anteriores, las comunidades locales del Norte Chico desplegaron y proyectaron históricamente sus propias costumbres y formas de celebración colectiva mediante la *devocionalidad* de los bailes chinos y otras expresividades indomestizas y populares del periodo colonial (bailes de indios, de la bandera, empellejados y encuerados, danzas, turbantes, canto campesino, la lancha y la lanza o danza), proyectando un sentido propio que les ha permitido desarrollarse con independencia, a la vez que construir, en la historia larga, su propia hegemonía frente a las clases dominantes a partir de la producción, reproducción y transformación de sus costumbres de generación en generación, todo lo cual va ordenando lo social y lo comunitario de forma diferente, estableciendo y constituyendo sus propias ritualidades, normas, jerarquizaciones y organización colectiva a nivel local y regional, lo que viene a conformar un orden distinto, un *orden otro*, y una otra historicidad, que siempre se confronta desde el poder como un carácter rebelde, taimado o insubordinado, que produce revueltas y rebeliones momentáneas, pero no un orden instituido desde otro lugar. Visión errada que reproducen también muchos investigadores.

Estas hermandades son un espacio social que, en esta larga historia, le permite al mundo plebeyo de origen colonial identificarse y reforzar lo propio (como la familia, la vecindad, la amistad, las imágenes locales, las identidades), fortaleciendo y proyectando un sentido cultural autónomo de los poderes institucionales, constituyéndose el parentesco,

las localidades o barrios y la memoria devocional en un centro articulador que refuerza las dinámicas del localismo y las microidentidades dentro de territorios más amplios (regionales y/o zonales por ejemplo). El baile chino remite así al espacio social autónomo de quienes han sido negados culturalmente por sus costumbres populares y su ascendente indomestizo, personas explotadas y expoliadas como trabajadores, y dominadas políticamente en tanto clases sociales subordinadas. Es por ello que la misma palabra chino, que reemplaza a comienzos del siglo XIX la mención de los coloniales *bailes de indios*, aparece asociada para sustituir al *indio ya desaparecido* por haberse suprimido el sistema de castas, las tierras comunitarias y los sistemas de parentesco indígenas, así como su registro en tanto tal en los archivos. El chino es en sí, como concepto, y eso se lo dijo ya en este libro, la materialización metafórica de la *muerte del indio* mediante la desaparición de su mención en los documentos y registros institucionales.¹⁶⁶ Los chinos no deben ser entendidos entonces como servidores, campo semántico del vocablo quechua que aparece en la temprana colonia para tasar y designar como *chinas* a aquellas mujeres indígenas que trabajaban servilmente en las encomiendas (como se lee en la *Relación* de Santillán de 1558), y que en el orbe indiano definía una categoría étnica. Los chinos son más bien los pobres y trabajadores indomestizos que han sido marginados de la participación social y la conducción pública durante la época colonial, y que hacia el siglo XIX construyen mediante el pichingado su propio proyecto de identidad, el cual se desarrolla en el marco de una sociedad desigual en vías de modernización republicana y capitalista, organización autónoma esta que se proyecta con fuerza en el siglo XX. Por eso ratificamos lo dicho en *Será hasta la vuelta de año*:

[...] no creemos que el chino represente la herencia indígena bajo un discurso de *chilenidad*, criollismo y mestizaje, así como en la actualidad se lo quiere configurar sino, más bien, pensamos que el chino es expresión devocional genuina de un nuevo sujeto colectivo, el *indígena* (así, sin pertenencia étnica), sujeto que, paradójicamente, al reencarnar la historia de las hermandades (bailes, cofradías, etc.) no pretende la continuidad del pasado precolombino ni la aceptación incondicional del imperio hispano sino que reivindica un nuevo orden. Entender hoy dicho legado indígena y su consecuente mestizaje es percatarse quizás de modo



incoherente— de una interrupción y desaparición que está más allá de todo discurso reivindicador. Es advertir la discontinuidad del archivo, el acallamiento de la voz, la sustracción de los nombres y la desaparición de los sujetos.¹⁶⁷

El baile chino pone y escenifica en el espacio público, ayer y hoy, una serie de prácticas devocionales y manifestaciones populares de las familias y comunidades de cientos de localidades rurales y barrios periféricos de las ciudades del Norte Chico, el Norte Grande y la Zona Central. Este ejercicio de autonomía que han ejercido las clases populares rurales y urbanas sobre el territorio, la temporalidad de lo social y las celebraciones públicas, se ha realizado a contracorriente y en rebeldía de los poderes públicos y privados, sobre todo desde el siglo XVIII en adelante, poderes que lideraban procesos para normar, conducir e institucionalizar la vida social, y con ello las expresiones y manifestaciones de música, canto y danza que se producían en las festividades populares del campo y la ciudad.¹⁶⁸ Y esta es una deriva histórica donde se observa, principalmente en el siglo XIX, un claro esfuerzo ilustrado para que lo religioso, y la devoción popular especialmente, fuera interiorizada e incorporada a la

vida privada para ser borradas sus manifestaciones y cultos de los espacios públicos (una fe más piadosa y oficial que imponga la ponderación y medida), así como la tendencia paralela y ascendente tanto de los grupos liberales como de las capas medias y grupos mesocráticos por construir una sociedad nacional secularizada donde manifestaciones como éstas no tenían cabida en el marco de nuevas políticas como la educación formal y la escolarización, el incentivo de las letras y la escritura impresa, el rol de la universidad y las humanidades, las corrientes modernas de pensamiento y el pluralismo ideológico, el desarrollo del conocimiento científico y su prevalencia en la vida social por sobre lo religioso, entre muchos procesos que se dan en un contexto de confrontación de lo popular por parte de un sistema político republicano en formación y un capitalismo mundializado consolidándose como base de la economía nacional e internacional.

En ese marco, ya finalizando este capítulo, fiestas populares como las de Andacollo, con toda su puesta en escena de prácticas y expresividades propias del mundo plebeyo e indomestizo, contravenían esta búsqueda por controlar las costumbres populares en los espacios públicos, pues los bailes chinos desplegaban, tanto en las procesiones como en sus sistemas de organización, una conducción autónoma respecto de la jerarquía religiosa y sus dogmas, así como del disciplinamiento laboral empujado por los patrones, desde el periodo colonial al republicano. De alguna manera, permanecer practicando su propia ritualidad en lo público, según esquemas de organización y centralización de la autoridad popular en un mando único, como fue el caso del pichingado o caciazgo andacollino que se consolida en el siglo XIX, implica o conlleva una independencia respecto del poder y sus lógicas en una fiesta que, al hacerse muy masiva y concurrida, había amplificado su complejidad, y también su importancia para los poderes instituidos (fuera esa importancia simbólica tanto como económica, vía las ofrendas y mandas en dinero). Se hacían valer así fueros que el mundo popular entendía podía ejercer en el espacio público de localidades y barrios, en vista que durante siglos fue el ámbito de lo religioso quizás el único, o el más privilegiado, donde los trabajadores y pobres indomestizos podían hacerse ver, sentir y escuchar a nivel social. El baile chino, en tanto forma cultural, comienza así a ser parte sustantiva de las rebeldes y autónomas formas culturales con que el mundo popular e indomestizo hace frente

a la opresión de los siglos XVIII y XIX. Y si bien la cultura popular de los chinos y sus impugnaciones no adquieren la faceta política y económica que ensayará el movimiento obrero de las primeras décadas del siglo XX, sí será una respuesta cultural que expresará un potencial político mediante la fuerza de una devoción popular que se hará hegemónica en el territorio, dando así un marco de masividad y popularidad a las festividades y rituales de los sectores campesinos, pescadores, mineros y ciudadanos del norte decimonónico, cuestión que se proyectará al siglo XX con diversas facetas, cambios y transformaciones.





IV.

Etnografía de un rumor

Ensayo de etnografía mínima

Oíamos allá abajo el rumor
viviente del pueblo.

Juan Rulfo

La noche no estaba aún muy avanzada,
y las discusiones mezcladas con los cantos
hacían un extraordinario bullicio, cuya
significación se me escapaba.

Claude Lévi-Strauss

Los cuerpos llenan el lugar, una multitud que parece anónima dialoga por doquier. Estamos en el patio de una casa, en uno de cuyos rincones fue arreglado un altar para recibir las imágenes sagradas que vienen en procesión desde la gruta, ubicada en lo alto de aquel callejón de Cay Cay donde se ha asentado la vida rural. Arreglo armado de flores, helechos, un cuadro de Jesucristo, fotos con familiares fallecidos y alguna que otra miniatura sacra, todos esperando recibir el homenaje. El cielo fue cubierto por una malla oscura donde la luz de la tarde entra difusa, alivianando en algo las altas temperaturas. Más atrás, un gran árbol da sombra y la entrada al recinto es adornada con hojas de palmeras amarradas en formas de arco, a las que se adosan flores y figuras en papel volantín de múltiples colores, donde predominan el celeste y el blanco, los colores de la Virgen de Lourdes, patrona del lugar. Sostenida por cuatro personas sobre sus hombros, entra la imagen sagrada en el *anda*, detrás de ella, la cofradía de Cay Cay, el baile chino anfitrión de la fiesta. La conducen hasta el altar. Ahí el baile parece ordenarse en sonido y danza. Suena fuerte, frente a las imágenes no dan tregua, saltan y soplan, hacia arriba, hacia abajo, los chinos danzantes se dan media vuelta, el sonido envuelve la escena. Todos siguen al tamborero, ubicado al medio, quien da el pulso y ritmo de las *mudanzas*. Tocar, tocar y



tocar. En la punta del baile, cuya disposición es de dos filas, una frente a la otra, está el alférez, que al bajar su bandera obtiene como respuesta la detención de las flautas. Cuando callan se inicia el canto preciso, construido a base de cuartetas rimadas, donde el último verso tiene que rimar con el primero de la siguiente cuarteta, de vez en cuando se *endecima*, canto riguroso que frente a la imagen cuenta una historia sagrada o la de algún santo.

Los demás bailes que acompañan la procesión también se han detenido y su formación se dispersa en aquel pequeño recinto, que parece contener sin problemas a las poco más de cien personas que han llegado en esos precisos minutos. Es un lugar doméstico, de pequeñas dimensiones, un patio común de unas tres modestas casas que ya parece una feria, signos de desborde que comienzan a deconstruir desde lo público y comunitario aquello que hace unos minutos atrás era solo doméstico. Todos hablan en un diálogo incansable. Hay niños, mujeres, ancianos, todos se confunden en su andar y decir. Los chinos uniformados se mezclan, los de amarillo hablan con los de blanco, los de negro con los de azul. Unos minutos antes, durante la procesión y en la calle que baja desde la gruta, la escena era otra: cada chino tenía su lugar según el origen y el orden

estético de su sonido particular, según una estrategia general del baile para saber presentarse en la conjunción total entre el sonido, la danza, la vestimenta, todos reunidos bajo un mismo color. Conjunción rítmica donde se mide la destreza y el aguante de cada una de las cofradías. Escenificación de los sentidos, de los gestos. En estos momentos, una vez detenida la procesión, ya ni siquiera parece haber una escena. En el rincón de allá venden cervezas, bebidas, helados. En este otro lado se entra en una casa a comprar el alcohol, es una pieza, sin muebles, donde una aglomeración de chinos copa todos los espacios. Todos se conocen o por lo menos actúan como si se conociesen, llaman para invitar un vaso que pasa por dos o tres personas, en el mismo lugar donde funciona, en días normales, un pequeño local clandestino.

Cada lugar es ya un rincón. Incluso el altar principal es un rincón. La palabra métrica, que en otras ocasiones es la única que se escucha, central, evangelizadora, ahora está relegada. Descentrada en su rincón. Si durante la procesión eran las flautas las que llenaban el espacio con su sonido rajado, ahora es la voz quien lo hace en su grano material. Voz de voces, no única, sino múltiples. Su volumen es denso. Cien espacios rearticulados unos sobre otros en el diálogo reiterado. Los que están próximos se entienden. Si te alejas, es solo un mundanal ruido. Casi urbano. Un rumor espeso. Los cuerpos de los chinos tambalean, el alcohol pasa y pasa, de uno a otro, en vasos plásticos. Estamos en alguno que otro lugar registrando en video, tratando de capturar lo ocurrido, pero el diálogo no se distingue, se registran palabras sobre palabras, atropellándose y callándose unas a otras, sin distinción. Todo este momento es irrepresentable, debemos aceptarlo, tanto en su totalidad, pues cada rincón hace imposible una totalidad, como en su particularidad, pues cada diálogo se diluye una vez terminado de pronunciarse. Incluso la propia mirada observadora está auto-suprimida, dentro y fuera, fragmentada, rasgada, sin un punto fijo, disminuida en su propia auto-objetivación indefinida.

Risas. La palabra parece no significar. Alcoholicada, solo aparece y desaparece. Es ella su propia referencia. Circular, se da y se devuelve en un murmullo ensordecedor. No está domesticada, ni institucionalizada, ni evangelizada. Se repite incansablemente. Aquí es donde el pueblo se vuelve *pagano* en este acto diseminatorio de la narrativa social, donde el que habla lo hace desde el lugar del referente. Como narradora, la palabra es narrada también. Y en cierto modo todo ya ha sido dicho, y lo que

se está diciendo por allá no anulará el hecho de que en este otro rincón ella, la palabra, también es *dicha*.¹⁶⁹ Y ¿qué es lo que dice? ¿Qué repite? ¿A qué retorna? Por allí y por aquí se cuentan pequeñas historias, memorias personales o la de algún amigo, historias anónimas: viejos encuentros de bailes, un contrapunto de antiguos alféreces, el recuerdo de algún chino, de alguna pelea o enfrentamiento, de alguna amistad. Memorias que se cuentan una y otra vez, siendo las mismas, y no siéndolo. Cada año las mismas, el mismo palabrerío, el mismo murmullo, el mismo desorden. Diferente contingencia pero una y otra vez se vuelve a recordar y olvidar en el mismo acto de hablar. Año tras año, lo mismo y lo otro.

Luego de un tiempo que parece no poder medirse, los chinos empiezan a moverse, a ordenarse según los colores. Las flautas suenan por aquí y por allá, aún solas, y no en el orden orquestado de su presentación. Suena el bombo para llamar a los chinos a formar filas. Las mandas cumplen con tomar las *andas* de las imágenes, ordenándose a la salida del recinto. El diálogo ya ha cesado, el baile de Cay Cay comienza a sonar, avanza y sale del recinto liderando la procesión. Detrás, uno a uno, los bailes se alinean y todos comienzan la vuelta hasta la gruta ubicada en lo alto de la localidad, para dejar allí a la imagen, en su casa, y sacarla en procesión nuevamente el próximo ciclo, tal cual cantan los alféreces y corean los chinos: *será hasta la vuelta del año, si tú nos prestas la vida*.

Es ya el crepúsculo del día y de la fiesta.

La palabra pronunciada, la palabra dominada.

...de hecho el ritual habla mucho.

Claude Lévi-Strauss

Pero ¿qué hay de tan peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente?

Michel Foucault

La palabra pronunciada, soplada, murmurada, no debe entenderse solo como un elemento volátil, meramente simbólico o super-estructural, pues el momento de su enunciación lo podemos fijar en escenas históricas concretas, dar cuenta de su materialidad, de su corporalidad, tal como se ha descrito en el texto anterior. Como dice Michel Foucault:

¿Podría hablarse de enunciado si no lo hubiese articulado una voz, si en una superficie no se inscribiesen sus signos, si no hubiese tomado cuerpo en un elemento sensible y si no hubiese dejado rastro —siquiera por unos instantes— en una memoria o en un espacio? ¿Podría hablarse de un enunciado como una figura ideal y silenciosa? El enunciado se da siempre a través de un espesor material, incluso disimulado, incluso si, apenas aparecido, está condenado a desvanecerse.¹⁷⁰

La palabra no es, insistimos, un acto meramente lingüístico, pues su aparición ha permitido la producción, articulación y consagración de una serie de economías, instituciones y disciplinas que la han querido domesticar, formalizar y reproducir según sus propios intereses. Lo podemos ver en lo que convoca este ensayo, en esta escena de la devoción popular indomestiza. Si nos adentramos en su larga historia veremos que es una escena que se repite desde los comienzos de la evangelización

cristiana de América y su consecuente extirpación de idolatrías. ¿Qué tipo de narrativa social surge en ese encuentro de sistemas religiosos? ¿Cuáles son sus características y cuáles son sus posibilidades? ¿Cuáles son esos elementos que la constituyen? ¿Qué nos permite comparar este relato etnográfico con ciertos acontecimientos históricos? Si entendemos, junto al filósofo chileno Andrés Claro, que “enunciados que son diferentes en su forma o están dispersos en el tiempo pueden ser puestos en contactos si se refieren a un mismo objeto”,¹⁷¹ entonces, ¿cuál es ese objeto para nosotros? Es por un lado la palabra pronunciada y por otro la palabra domesticada.

La evangelización colonial, con su imperio de la traducción bíblica, desde sus inicios postula una utopía imposible: la conversión cristiana de los pueblos nativos. Y tal imposibilidad es producto del propio ejercicio eclesiástico que hace de sus prácticas y de sus instituciones algo permanente y necesario, como sostiene el peruano Juan Carlos Estenssoro:

La necesidad de justificar el régimen convierte a la evangelización en un proyecto en permanente construcción que aplaza reconocer a los convertidos como verdaderos cristianos. Gracias a los ritos se puede apreciar cómo se hace creer y cómo se excluye, los juegos de ida y vuelta entre un mensaje sometido a ajustes constantes y su recepción que, estando necesariamente retrasada como consecuencia de los cambios, siempre podrá ser leída como una forma de idolatría.¹⁷²

La palabra domesticada, correspondiente al proyecto evangelizador, no debe concebirse como la matriz generativa de un diálogo transparente, de una identidad americana singular y vigorosa, a la cual podamos recurrir cada vez que enfrentemos tiempos de crisis, sino como la posibilidad de rearticulación de una Iglesia visible (con todo el peso institucional que esa *i* mayúscula significa). El fin último no es, por tanto, la finalización feliz de la conversión —mestiza, sincrética y barroca— propuesta por el dogma cristiano en América, sino la puesta en escena de los poderes eclesiásticos coloniales y nacionales en nombre del indio ya convertido, pero ahora idólatra. Recordemos que esta palabra domesticada es una palabra escrita, de la pluma de los cronistas, del clero, de los burócratas, etc. Palabra lineal y universal: que siempre recurre al indio para justificar su propio estadio evolutivo superior, dada la autoproclamada

supremacía y universalidad de la religión de quienes escriben. Palabra central y unificadora, para ser posteriormente también nacional.

¿Será posible entonces escapar a las categorizaciones de esta domesticación? Desde los comienzos de la evangelización y colonización se vive una tensión en esta política de la domesticación. La idolatría, que sería la religión mestiza del indio convertido, revela un conflicto entre el centro del imperio colonial y la periferia, entre la urbe emergente y el mundo rural aún atravesado por las tradiciones precolombinas, como plantea el historiador Nicholas Griffiths.

El proceso de idolatría, en el siglo XVI, era la manifestación de una lucha de poder dentro de una comunidad nativa, en la cual el especialista religioso, el idólatra por excelencia, no era sino uno de los protagonistas. Esta lucha del poder era tripartita entre el sacerdote cristiano, el especialista religioso nativo y la principal autoridad nativa, el curaca. De aquí que el proceso de idolatría deba ser entendido no tanto como la respuesta automática de un párroco lleno de celo frente a las tenaces prácticas paganas sino más bien como



una deliberada estrategia para hacerse con una posición ventajosa en el juego de las relaciones de poderes locales. El cura, el especialista religioso nativo y el curaca constituían fuentes rivales de autoridad político-religiosa dentro de la comunidad, que siempre habían malamente co-existido [...] así los procesos por idolatría fueron manipulados para servir a los fines políticos de diversas facciones dentro de la comunidad, para alterar este precario equilibrio de poder.¹⁷³

Podemos ver a través de esta tensión los límites mismos de la palabra domesticada y así configurar una estrategia para salir de ella. El historiador italiano Carlo Ginzburg, al evaluar la escritura inquisitorial sobre las tradiciones religiosas rurales de la Europa medieval, da cuenta de situaciones y personajes parecidos a los que encontramos en la extirpación de idolatrías coloniales americanas.

Los personajes que vemos enfrentarse en estos textos no se encuentran, como es obvio, en el mismo plano (lo mismo se podría decir, aunque en un sentido diverso, para los antropólogos y sus informantes). Esta desigualdad en el plano del poder (real o simbólico) explica por qué la presión ejercida por los inquisidores para arrancar a los acusados la verdad que buscaban era, en general, coronada por el éxito. Estos procesos se nos presentan, fuera de repetitivos, monológicos (para usar uno de los términos favoritos de Bajtin) en el sentido de que generalmente las respuestas de los acusados no hacen más que repetir las preguntas de los inquisidores. En algún caso excepcional, sin embargo, nos encontramos frente a un diálogo vero y propio: percibimos las voces distintas, diversas, incluso directamente contrastantes. En los procesos de la región del Friuli, de los que me ocupé muchos años atrás, los *benandanti* brindan largas descripciones de las batallas nocturnas que solían combatir en espíritu, contra las brujas, para lograr la fertilidad de los campos. A los ojos de los inquisidores estos relatos no eran otra cosa que descripciones camufladas del sabba de las brujas. Pero, no obstante sus esfuerzos, se necesitó medio siglo para superar la distancia entre las expectativas de los inquisidores y las confesiones espontáneas de los *benandanti*. Tanto esta distancia

como la resistencia de los *benandanti* a las presiones de los inquisidores indican que nos encontramos frente a un estrato cultural profundo, del todo extraño a la cultura de los inquisidores. La misma palabra *benandante* era desconocida para ellos: su significado (¿se trataba de un sinónimo de “brujo” o, al contrario, de “antibrujo”?) fue, en cierto sentido, la puesta en juego de la larga lucha que viera contraponerse en Friuli, entre 1570 y 1650 aproximadamente, a inquisidores y *benandantes*. Al final esta disputa semántica fue resuelta por quien tenía más poder (sucede siempre así, como saben bien los lectores de *Alicia a través del espejo*). Los *benandantes* se transformaron en brujos.

El valor etnográfico de estos procesos friulianos es extraordinario. No solo las palabras sino los gestos, silencios, reacciones casi imperceptibles como un sonrojarse improvisadamente fueron registrados por los notarios del Santo Oficio con una minuciosidad puntillosa. A los ojos profundamente recelosos de los inquisidores cada mínimo indicio podía sugerir una vía para llegar a la verdad. Naturalmente estos documentos no son neutrales; la información que nos dan no es para nada “objetiva”. Deben ser leídos como el producto de una relación específica, profundamente desigual. Para descifrarlos debemos aprender a tomar de detrás de la superficie lisa del texto un sutil juego de amenazas y miedos, de ataques y retiradas. Debemos aprender a desenredar los hilos variopintos que constituían la trama de estos diálogos.¹⁷⁴

¿Cómo hacerlo, nos volvemos a preguntar? Para ello hemos venido a hacer una mirada etnográfica sobre la palabra pronunciada, ritualizada. Y como señala Ginzburg, ello es también posible de ver en los archivos inquisitoriales. Quizás ya sea entonces momento de citar un archivo colonial que nos remita a una experiencia de religiosidad rural local en los Andes. Sigamos al historiador francés Pierre Duviols.

Hacaspoma como mas grande ministro y sabio (decía) que los yndios no abian de adorar el dios de los españoles sino a sus malquis e ydolos porque estos les daban lo que abian menester y si no los adoraban se abian de consumir todos

los yndios y les ponian grandísimo miedo con esto que les desia y les mandaba que en este tiempo de los ayunos no entrasen en la yglesia a resar porque se perderian sus sachrificios y lo que abian echo en serbisio de sus ydolos. Y que no comfesasen a los curas estas ydolatrias porque no se descubriesen y los afrentasen. Y asi mesmo dijo que los mayordomos y pendoneros de señor san Pedro como fue Juan Raura y otros que no se acuerda le dieron ofrendas de vn cordero de carneros de la tierra al dicho Hernando Hacasopoma cuyes coca y sebo para que los sachrificasen al ydolo yanaurac y le pidiesen lizencia para haser la fiesta de señor San Pedro y dise este testigo es constumbre que hasta oi se obserba para qualquiera fiesta que an de haser al Santisimo Sacramento Pascuas de Resurrección o nabidad pedir lizencia primero a los ydolos con ofrendas que para ello les hasen por sus ministros y en qualquiera fiesta que hasen de nuestro Señor y los sanctos los primeros mates que empiesan a beber en la plasa derraman vn poco de chicha soplandola y ofresiendola a los malquis y este testigo dise lo a echo muchas veses y derramando vn poco de coca disiendo Señores malquis bebed primero esta chicha que yo y en la noche de la mesma fiesta hasen la Vecochina saliendo todos los aillos con sus ministros de ydolos por delante en bandos y parsialidades y las viejas tocando tanborsillos y bailando por todas las calles y entrando y saliendo bebiendo y emborrachandose en las casas de los pendoneros o mayordomos velando toda la noche sin dormir y los que se duermen quedan vencidos porque no an sabido adorar bien sus ydolos y que no an de tener hasiendas y vienes y los que no se duermen quedan victoriosos y se prometen que han de tener muchos vienes.¹⁷⁵

Quisiéramos resaltar dos elementos comunes entre este documento y el relato etnográfico que inaugura este artículo, elementos que, como dijimos, nos ayudarán a salir del texto domesticado: ellos son el rito y la borrachera. Es justamente en esos elementos donde vislumbramos una descripción no basada en una narrativa de los dominadores, sino en una narrativa que deja ver y escuchar la palabra de los otros, a pesar de que la escritura sea la de los dominadores. Se deja escuchar, al menos un tanto, la voz, a veces cantada, a veces rumoreada, alcoholizada, de aquellos excluidos por

los procesos de occidentalización, nacionalización y desarrollo. Recordemos ahora otro texto colonial, el del cronista Bartolomé Álvarez.

Es la fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan —y a veces uno o dos solos que quieren hacer la ceremonia— comienzan a cantar un cantar que no es palabra, ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Sólo suena ‘u, u, u, u’: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo [...] haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza de un lado a otro, de suerte que con todo el trabajan. Y paran [...] en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzan duran, que no cesan si no es que les venga la necesidad de hacer cámaras [defecar] o de orinar; que a esto salen, luego vuelven a la tahona del demonio.

No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella: lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanear con la cabeza, a que —desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, faltos de aliento y fuerza— caigan en aquel suelo entre los otros; los cuales todos están casi de aquella figura, de suerte que poco a poco van cayendo hasta que todos tumban... Tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano a la muerte. En efecto algunos acaban [mueren] en su ejercicio [...] como si hubiesen sido deificados [...] dicen pues; ¿cómo no veis que quiero morir porque ya estoy de partida? ¿porqué no me ofrecéis alguna cosa, ni me dais cosa alguna de los que se suele ofrecer a los que hacen el *tala*? [de la voz aymara thala=sacudida]¹⁷⁶

El rito, manifestado desde la colonia en una práctica procesional, ocasión central de las fiestas patronales, ha permitido desde aquellos tiempos la inclusión de los excluidos. Ellos tendrán su reconocimiento público en los lugares centrales de sus poblados, avanzarán con sus estandartes y

sonidos particulares por las calles de sus villorrios o ciudades coloniales. Pero, ¿quienes son ellos? Personajes excluidos de los estamentos sociales centrales, castas que muy tempranamente se organizan en las llamadas cofradías, espacio social institucional que albergó las manifestaciones de continuidad y cambio entre el mundo precolombino y el español, de gran presencia en el Santiago colonial y la Zona Central, y que hoy, en su gran mayoría, sobreviven con organizaciones derivadas en nuestro mundo rural e indígena. De alguna manera la cofradía es un *tercer espacio* entre el catolicismo y las creencias indígenas y mestizas en el periodo colonial, como sostiene el pensador francés Michel de Certeau.

Desvían a su favor la devoción de los fieles y constituyen un tercer lugar, a menudo exento e, incluso, autónomo. Su éxito amenaza a la pastoral pontificia o diocesana, a la cual, sin embargo, le proporcionan sus modelos. Estas comunidades [...] se ven a veces privilegiadas, y otras veces vigiladas y aún combatidas por el papa o los obispos.¹⁷⁷

En el mundo andino, por ejemplo, la cofradía fue un acto de novedad y repetición:

[...] en los pueblos se crean numerosas cofradías [...] el vínculo entre ayllus y cofradías a partir del momento en que los ayllus logran revitalizarse funcionando como cofradías, y a partir de ese momento sostienen entre cofradías un sistema de don y contra-don durante sus ritos, festividades y actividades anuales y sobre todo, el día de la fiesta de sus santos patronos respectivos [...] en las comunidades las cofradías tienen, pues, un carácter económico, político y religioso y esto subsistirá hasta épocas recientes.¹⁷⁸

El historiador chileno Jaime Valenzuela caracteriza muy bien la lógica de las cofradías del Santiago colonial, citémoslo extensamente:

[...] Todos los habitantes de la ciudad, desde la elite hacia abajo, tenían un lugar definido en alguna cofradía reservada a su estrato. De esta forma la Iglesia abarcaba a todos los grupos sociales, canalizando la sociedad colectiva en forma diferenciada. El orden y las jerarquías se mantenían en su objetividad cotidiana y en la subjetividad de las formas y estructuras festivas, dando al mismo tiempo la sensación de



unión social y espiritual [...] el esquema de cofradías implantados en América tuvo que comprender, además de los criterios profesionales y sociales, el criterio étnico. El universo festivo se impregnaba así del mestizaje biológico y cultural que alimentaba a la sociedad colonial. Los indígenas, sobre todo, pero también los africanos y las “castas”, debían ser incorporados de alguna forma al sistema de signo y de prácticas impuestos al conjunto de la sociedad. La religiosidad colonial, en este caso, se prestó fácilmente para canalizar esta necesidad, pues el organigrama de cofradías era lo suficientemente flexible como para incorporar nuevos criterios de selección. A través de estas organizaciones se orientará institucionalmente al adoctrinamiento y la reparación para la actuación devocional de estos grupos en el calendario litúrgico [...] en todo caso, la permisividad respecto a ciertas formas heterodoxas era parte de las incongruencias con las que jugaba conscientemente el sistema. La táctica barroca de captación cultural permitía esas manifestaciones “auténticas” justamente para lograr una mejor llegada a dichos

sectores. El objetivo era que éstos fueran haciendo propios el mensaje y la práctica de una misma religión exuberante, más allá de las diferencias engendradas por sus especificidades culturales [...] En este mismo sentido, las cofradías, al igual que los gremios —en un plano diferente— permitían recrear ciertos lazos identitarios entre los sectores no hispanocriollos. Una “identidad”, sin embargo, construida entre sujetos agrupados conforme a un estereotipo socio-racial generalizador impuesto desde arriba que no respondía necesariamente a la diversidad de la sociedad del Santiago colonial. De ahí que dicha identidad fuese más bien artificial y, por lo mismo, frágil y de fácil manipulación por parte del sistema que lo había creado. Una identidad que, además era reconstruida de acuerdo con los parámetros externos dictados por la práctica religiosa católica [...] Aquí encontramos algunas de las claves para entender el éxito de esta estrategia de control social, desarrollada en medio de una aparente contradicción: por un lado, se observaba una sectorización étnico-social de la devoción colectiva y se conservaban ciertas formas culturales “propias” en la estética de la expresión festiva procesional de cada grupo, al mismo tiempo, sin embargo, estos grupos se expresaban desde el interior del molde occidental de una cofradía, bajo el control de una orden religiosa. La alteridad de las apariencias se veía asumida en un engranaje dominante y generalizador, orientado por una institución común, un mismo conjunto de dogmas [...] una misma dignidad. Había además un vínculo que unía simbólicamente a estas agrupaciones de indígenas, “negros”, “castas”, hispanocriollos pobres y ricos, etc.: el hecho de que una misma orden religiosa organizara a cofradías de orígenes sociales y étnicos diferentes. Era ella la que les imprimía los parámetros comunes y los límites a la religiosidad “espontánea”.¹⁷⁹

Cuatro siglos después, en Cay Cay, pequeña localidad rural ubicada a los pies de las serranías que serpentean a lo largo del estero Pilmaiquén, junto a Olmué, la organización del baile chino hoy en día no tiene relación con algún poder centralizado de la Iglesia, está totalmente ajena, por lo menos en lo que respecta a su ordenamiento social interno. Su relación

con los estamentos eclesiásticos se da más bien en el espacio mismo de las fiestas patronales locales que conforman el ciclo litúrgico popular. Es, en el momento mismo de las fiestas, en que las distintas cofradías de la zona, y no solo Cay Cay en particular, tienen mayor contacto y conflictos con los poderes centrales. ¿Cómo se ordena, hoy en día, entonces, una cofradía de *chinos*? Si bien ya revisamos en otro libro los elementos constituyentes de los bailes chinos,¹⁸⁰ es importante mencionar que en Cay Cay la cofradía se define por las relaciones que conforman los integrantes del baile, los mismos *chinos* y a las personas cercanas a ellos, hombres y mujeres que trabajan en la organización de su fiesta patronal. No es algo institucionalizado, más bien se pueden definir como un conjunto de relaciones, parentales principalmente, pero también territoriales-vecinales que están en cierto estado de emergencia, que si bien no funcionan todo el año, sí se rearticulan según la proximidad temporal de las fiestas del ciclo que marca el calendario local-regional de fiestas, pero principalmente con el objetivo de producir el momento festivo local a través del trabajo comunitario, donde el valor se mide por medio de los códigos del sacrificio, la devoción y la utilidad. En este contexto es que observamos que muchas veces el orden de la funciones de los participantes es espontáneo, no normativo, pero siempre liderado por una familia, en este caso la de los Reyes y los Morales. Podemos decir que la cofradía rearticula una memoria ritual cada año en época de fiesta, la que viene a definir tanto el trabajo comunitario como la danza, la música y la poesía del propio baile chino y su alférez. Memoria ritual y no historiográfica, que parece definir, también, la relación que tiene la comunidad con sus imágenes sacras. Un suceso etnográfico, digno de un *antropólogo inocente*, nos hizo dar cuenta de esta relación. Hela aquí: estando en terreno tratando de conseguir alguna entrevista para un documental sobre el baile chino local, en una casa donde en su patio se resguarda una imagen patrona de la localidad, el Cristo Pobre, la anfitriona nos recibe y, mientras instalábamos el aparataje audiovisual, preguntamos, en un tono ameno y como forma de preparar la entrevista:

¿Cuál es la historia de esta imagen?

La imagen no tiene historia —respondió ella automáticamente y sin vacilación—.

Helados y extrañados de nosotros mismos, de la pregunta y de cierto conocimiento que habíamos intentado armar en años de lectura. Aquella

frase puso todo ello en cuestión, pues muchas veces esas lecturas son, precisamente, acerca de la historia de la evangelización de América, historia del arte religioso, de la ortodoxia cristiana impuesta, historia de la institución católica, la historia de algún milagro, pues bien, historias de historias. Y esta señora, en su anónimo decir, afirmaba lo contrario: “Aquí no hay historia”. En ese acto de decir hay un enfrentamiento con cierta historicidad, con cierta continuidad, serialidad, homogeneidad de los relatos. Aceptar que no hay historia no quiere decir que no hayan acontecimientos, cambios, transformaciones, sino más bien que su forma de registro, de inscripción, de enunciarse, no corresponde al tipo de historiografía que estamos acostumbrados. Si queremos mantener los términos, podríamos decir, aunque aquí no haya historia, sí hay una memoria local que rearticula las prácticas año a año. Memoria enunciada cuya autoridad es la propia comunidad y sus prácticas, cuyo tiempo es el del trabajo agrario y su intervalo ritual, y su espacio, el que da el cuerpo, los objetos, los gestos y la palabra pronunciada.

Ritos, procesiones, cofradías, imágenes, memoria local. ¿Qué tipo de narración social surge desde estos elementos? Una de tipo no lineal,



donde su repetición, que ha ocurrido año tras año, ha permitido una serie no acumulativa de acontecimientos, sino más bien, una serie circular de estos. Donada y contra-donada. Una narración no jerárquica de los poderes locales. Y si, justamente, hay tensiones en el momento de las fiestas, es por la nivelación o inversión de las distintas posiciones sociales que allí se encuentran (la Iglesia visible/invisible, los chinos danzantes, los idólatras coloniales, los antiguos y nuevos referentes del poder, el centro y la periferia, la Virgen, el diablo, el cura y los alféreces.

Y la borrachera, ¿qué narratividad ha permitido? Algunas declaraciones de autores coloniales nos permitirán abrir este tema, son sentencias que de alguna forma funcionaron como axioma en el mundo católico evangelizador, y que son citados por Oriana Pardo y José Luis Pizarro.

La embriaguez y la destemplanza en el beber fue como una propia pasión desta gente, principio de todos sus males y aun de su idolatría.¹⁸¹

La principal y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios es la chicha, y con ella comienzan todas las fiestas de las huacas, en ella median y en ella acaban sus fiestas, y ella es el todo.¹⁸²

Todas las idolatrías se hacen con borracheras y ninguna borrachera se hace con supersticiones y hechicerías.¹⁸³

No hay mes que pase sin fiesta; no se congrega una reunión, no se comienza una feria, no se casa la hija, no pare el ganado, no se cavan los campos, finalmente no se celebra culto religioso sin que acompañe como buena guía la borrachera. Esta da honor a toda fiesta pública o privada como argumento de magnificencia y religión.¹⁸⁴

Acostumbran estos a beber en público juntándose mucha gente, así hombre como mujeres, los cuales hacen grandes bailes en que usan de ritos y ceremonias antiguas, trayendo a la memoria en sus cantares la gentilidad pasada.¹⁸⁵

Los archivos y ciertos manuales de evangelización y extirpación de idolatrías son bastante monótonos y repetitivos a la hora de describir la borrachera. Monotonía que es además transversal a distintas zonas geográficas y periodos temporales. A la borrachera se le asocia generalmente a los mismos momentos, encuentros de indios, fiestas comuneras,

familiares, ritos paganos o idolátricos, además de ligarlo a la evasión del trabajo impuesto por los agentes coloniales, como hacía el Virrey Toledo.

El complejo ocio-embriaguez-idolatría está fijado como estereotipo, listo a servir como tópico de la literatura colonial hasta hoy.¹⁸⁶

Pero sucedía que el gran negocio de la bebida la tenían las propias congregaciones católicas, y que la condena era más bien a un uso público del alcohol, pues se asociaban a prácticas que evadían el trabajo. Parece ser, entonces, un juego más del disciplinamiento social en nombre de un discurso moralizante y evangelizador, como señala Thierry Saigenes.

La condena colonial de las borracheras indígenas, indisociable del ocio, incrimina una actitud fundamental de las sociedades pre-estatales frente a las actividades productivas: obrar un mínimo para satisfacer sus necesidades energéticas; el resto del tiempo se dedica a tareas de convivencia como charlar, festejar, celebrar a dioses y antepasados, actos tan necesarios a la reproducción del grupo.¹⁸⁷

Visión sobre el tema que puede complementarse con la del antropólogo norteamericano Thomas Abercrombie.

En efecto, las ordenanzas de Toledo sobre la vida en las doctrinas urbanas ordenaban concretamente la participación en tales procesiones y representaciones: “En la fiesta de Corpus Christi saquen sus andas y danzas en cada parroquia y vayan en procesión con su cruz y banderas y sus hermanos de la cofradía los rijan y el sacerdote con ellos, examinando ante todas cosas las andas que llevan, porque no lleven escondidos algunos ídolos, como se les ha hallado en otras ciudades; y el sacerdote, antes que salga, les diga en su lengua la razón de aquella fiesta para que la entiendan y honren con la veneración que son obligados.” (Toledo)

Aunque Toledo fue rápido en condenar la borrachera pública, igual que Polo, no prohibió la bebida en privado y aun aprobó la bebida pública si se hacía con moderación y bajo la vigilancia del sacerdote, ¡cabalmente en las festividades cristianas! Esta distinción de creciente creación entre

esferas pública y privada, junto con unas ordenanzas ambiguas, parece una abierta invitación a los indios para que en público celebraran manifiestamente los ritos cristianos y los comentaran en privado, que es una esfera clandestina abiertamente tolerada. Qué ritos privados “glosaban” liturgias públicas es, naturalmente, muy difícil de identificar. En tales condiciones, Potosí se convirtió en una nueva *taypi q’ala*: ahora modelaba las peculiares asimetrías de la relación entre pueblos indígenas y extirpación de idolatrías, juntamente con su inversión de la distribución incaica de la bebida entre el trabajo minero productivo del subsuelo (siempre en la clandestinidad) y la extracción explotadora de excedente a la luz del día por obra de la nueva aristocracia empresarial española.¹⁸⁸

El extirpador de idolatrías José de Acosta nos dice:

[...] pero es úlcera vieja y hay que aplicarle remedios mas fuertes. Es necesaria la intervención del poder civil, es necesario castigar seriamente a los borrachos, pues si no se habla con el rigor de la ley será predicar a sordos.¹⁸⁹

Aquí se ha declarado todo el peso de ley sobre la borrachera, es *La Palabra* nombrada, nominada, la que debe ser oída.

Hoy, por su parte, se evidencia que en las grandes fiestas religiosas populares, que ya parecen una celebración nacional, la “ley seca” es un hecho civil–policial. Se puede decir que, en la medida que los ritos y festividades familiares de expresión local se van convirtiendo en grandes espectáculos masivos, por la promoción que hacen la Iglesia y las instancias administrativas del gobierno (local, regional y nacional) en la gestión de la celebración y sus externalidades (sobre todo económicas), van perdiendo eficacia las diferencias que el rito establece, haciéndose la borrachera clandestina y secular. En la medida que el rito se espectaculariza, se va imponiendo un ordenamiento civil–moral que prohíbe la borrachera. Y es posible también que la borrachera misma se secularice y sea más un acto individual que de grupo, tal como se vive en varias comunidades andinas hasta el sur de Chile, agregando Abercrombie que:

En K’ulta y por doquier en el campo, la bebida solitaria y callada es sumamente rara, en contraste con la bebida en

las ciudades y entre los vecinos de los pueblos. La bebida, por el contrario, suele ir asociada con actos rituales colectivos en los que compartir bebidas alcohólicas constituye un importante instrumento de reciprocidad, un signo de hospitalidad y en resumen, un significativo instrumento de interacción social organizada. En lugar de adoptar la forma de la bebida ocasional compartida informalmente entre amigos, la bebida en K'ulta suele implicar extraordinarios dispendios de tiempo, esfuerzos y fondos. Casi sin excepciones se hace “para algo”, en un contexto ritual en el que las bebidas no señalan solamente cumpleaños, viernes de soltero, fechas convencionales y feriados, como puede suceder en la ciudad, sino que sirven para traer a la mente el pasado lejano, para reforzar el sentido del yo, de la familia, de la genealogía, y para mostrar la organización del cosmos y el lugar del hombre en él. Lo hacen mediante la forma de ch'alla que es fundamental para todos los tiempos rituales de K'ulta. Las ch'allas ofrecen el espinazo estructurante que da forma seriada a los sacrificios de llamas que marcan prácticamente todo contexto ritual, desde la ceremonia de poner nombre hasta el funeral y desde el rito de curación hasta la festividad del santo [...] la bebida es, pues, un tipo de ofrenda, uno entre muchos.¹⁹⁰

Citemos otros dos párrafos de archivos coloniales, correspondiente a la zona de Charcas, que son citados por Castro, Hidalgo y Briones.

Los Curas cargan a los Yndios con muchas fiestas nombrandolos Maiordomos y Alferes de ellas: que no essta su maior daño en los Derechos que pagan porque son [...] insoportables gastos que hasen con esste motibo pues combidando a todos los vessinos del pueblo por dos o tres dias á comer y beber embriagandose todos siguiendose de essto los males que se dejan considerar y que aunque los Corregidores y Curas han procurado siempre desarraigar essta permission y corruptela nunca han podido conseguirlo por rreisarlo [sic] los Yndios con pretexto de que no quieren ser menos que sus antesesores que hacian lo mismo. [...]



Los corregidores de las Provinsias tengan particular cuidado de que los Yndios en sus fiestas y conbites se abstengan de Embriagarse sin permitirles hagan combites cosstosos y de concurrencia de mucha Jente, pues solamente podran combidar a sus Parientes parientas y afines dentro del terser grado y seis Personas extrañas sin que de este numero se puedan exseder con pretexto alguno, y a los que contrabiniieren se les impondra el corresspondiente casstigo por dichos corregidores sobre lo qual tendran particular cuidado los cassiquez, Gobernadores, Ylacatas y Alcaldes sin permitir que los Yndios se embriaguen y que en sus fiestas los combidados no ssean otros que las Personas ya expresadas.¹⁹¹

La vinculación que surge entre bebida y fiestas tradicionales comunales o familiares también se encuentra en las crónicas coloniales sobre la cultura mapuche. Incluso la fiesta, el encuentro ritual y festivo, lleva como nombre *kawiñ*, palabra cuyo uso actual en el lenguaje común, *cahuín*, significa habladuría, rumor, como consignan Pardo y Pizarro.

Bailan todos juntos, haciendo rueda y girando unos en pos de otros alrededor de un estandarte que tiene en medio de todos el alférez que eligen para esto, y junto a él se ponen las botijas de vino y chicha, de donde van bebiendo mientras bailan, brindandose mientras bailan.¹⁹²

Pero este monolingüismo del archivo y las crónicas nos dice más de quienes lo escribieron que de aquello que describe, como plantea Saigenes:

Muy exteriores a su objeto, las fuentes hispánicas ofrecen al historiador la sensación rara de haberse quedado en el umbral del “rito y la ceremonia”, sin alcanzar a descifrar la clave de su mensaje polifónico.¹⁹³

¿Cómo salir de esa monotonía? Ginzburg ya nos lo decía, atendiendo a los gestos, los ritos, la palabra pronunciada. Fijándonos en el rito, en la memoria oral. La respuesta parece ser etnográfica, pues frente al prejuicio de los funcionarios y agentes que escriben los documentos archivados —eclesiásticos, cronistas y viajeros— se nos revela lo que podemos llamar la *otra borrachera*: la embriaguez sirve para recordar, está directamente vinculada a prácticas de reciprocidad, a estructuras nativas de parentesco, a lógicas políticas locales, a expresiones religiosas que difieren

del catolicismo. Para reforzar esta idea sigamos un relato etnográfico que realiza Abercrombie sobre la borrachera en una comunidad andina:

Cuando don Bartolomé, actuando en el papel de especialista de wasu wariri (“el pasador de vaso”), me da el vaso de alcohol y yo entono las palabras pirwan tata mallku taki mientras derramo unas pocas gotas, entro en una relación social compleja. El alcohol ha sido suministrado por Virgilio, que actúa de *alma cargo* (sustituto del espíritu de su padre difunto) y es el pasante del rito. Con la mediación de don Bartolomé como especialista en “camino de bebida”, también entro en una relación con el otro y su raíz, que reciben y transmiten la ofrenda líquida (a través de canales subterráneos) a un ser sediento, el “uywiri del cerro de la Nariz Blanca”, que vive dentro del cerro. Por tanto, esta libación implica cuatro personas (el wasu wariri, el pasante ritual espiritual, su sustituto y yo como libante) y un número variable de dioses y sus intermediarios. Indirectamente, dado que las libaciones *deben* realizarse en dualidad de género, su celebración también vincula a cada libante con su complemento de sexo opuesto: el pasante de sexo opuesto (en este caso, la madre de Virgilio) y cada uno de los consortes del género opuesto de los dioses a quienes se ha libado, comenzando por aquellos a los que se ha construido la casa, el patio o corral.

Tales relaciones sociales quedan registradas mediante regalos, comenzando con la entrega por el pasante (mediante el servidor especialista) del vaso de alcohol al libante. Éste luego traspassa el regalo a los dioses con la mediación del altar y su raíz. Este tipo de regalo es *paqhara* (literalmente, una “flor” o “capullo”), que comporta una deuda de obligación por parte del receptor del regalo, quien debe devolverlo en algún momento futuro. El regalo a menudo es también ya por sí mismo la retribución de una obligación anterior. Así como el libante queda obligado con el pasante por el regalo del alcohol, también es verdad al revés: el pasante queda obligado por la participación del libante en el rito, sin la cual las obligaciones del

pasante para con los dioses no se podría cumplir debidamente. Al participar en el rito, pasante y libante —con sus papeles de *ayni* mutuo— se convierten (reafirman) en co-participantes en una relación de donación y ambos tratan de establecer (o restablecer) una relación similar con los dioses. Los dioses reciben “flores” de alcohol líquido, pero devuelven la deuda en otro tipo de flor: plantas, animales de rebaño neonatos y poder sobre hombres.¹⁹⁴

Hasta aquí hemos querido reflejar, desde algunas documentaciones coloniales recogidas por la historiografía andina, la manera en que el rito y la borrachera conforman aquella escena etnográfica e histórica en que el rumor se articula y permite, asimismo, la construcción de un relato histórico y una reflexión antropológica posible sobre la exclusión, la dominación y la subalternidad, pero también sobre la autonomía y la libertad.

[...] también las fiestas y borracheras les brindaban una forma espontánea de enfrentarse a las miserias y trabajos, no teniendo que esperar la muerte. Las fiestas, especialmente el carnaval, les ofrecía esa renovación de las cosas que los discursos oficiales, con su abstracción y universalismo, siempre posponían. Las burlas, las mofas, las risas y los juegos de los días de fiestas, y todos los excesos imaginables que podían surgir por el consumo de *quilapana*, chicha o de algún otro brebaje, contenían un elemento de victoria “no sólo frente al miedo que inspiran los horrores del más allá, las cosas sagradas y la muerte, sino también sobre el miedo que infunden el poder, los monarcas terrenales, la aristocracia y las fuerzas opresoras y limitadoras” (Bajtin). Todo aquello que ofrecía el utopismo abstracto de la “Patria Celestial”, con su retórica de la resignación frente a las miserias y trabajos y su no menos intimidante pastoral del miedo, y el universalismo del relato de la salvación-redención, con su obsesión por la linealidad de la historia, era tensionado, sino derechamente cuestionado, en el tiempo festivo.¹⁹⁵

Llegados a este punto, debemos preguntarnos cuál es la posibilidad de tal rumor como forma del pensamiento y del discurso.

Para finalizar desde la filosofía

El paso ulterior para terminar con nuestro ensayo será en dirección a la filosofía, pues tal saber es también uno de los escenarios en que el rumor va marcando su ritmo, ya no en su manifestación material–empírica, sino en su forma lógica–lingüística. Desde el rumor se puede repensar los límites y posibilidades de cierta historiografía y antropología en tanto discurso. ¿Qué le dice el rumor al discurso? ¿De qué manera lo configura y reconfigura? Dos pensadores y filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX nos conducen por la lógica posible del rumor, desde sus propias terminologías: Roland Barthes nos habla del *susurro del lenguaje* como forma de analizar la problemática del sentido, y Michel Foucault sobre el *comentario* como uno de los órdenes antropológicos del discurso.

Roland Barthes va a ver en el susurro del lenguaje uno de los pilares de su propuesta semiológica, donde el sentido aparece como un punto de fuga que, desde lo lejos, y no apareciendo más que como un ruido–límite, desvanecido, va dando ritmo al lenguaje mismo. Dice:

Y en cuanto a la lengua, ¿es que puede susurrar? El susurro es el ruido que produce lo que funciona bien. De ahí se sigue una paradoja: el susurro denota un ruido límite, un ruido imposible, el ruido de lo que, por funcionar a la perfección, no produce ruido; susurrar es dejar oír la misma evaporación del ruido: lo tenue, lo confuso, lo estremecido, se reciben como signos de la anulación sonora. Es ese sin–sentido que dejaría oír a lo lejos un sentido, a partir de ese momento liberado de todas las agresiones, cuyo signo, formado a lo largo de la *triste y salvaje historia de los hombres* es la caja de Pandora. Así pues, existe aquí y allá, a ratos, lo que podrían llamarse experiencias del susurro.¹⁹⁶

Cierta fatalidad es la que encierra la escritura del rumor: la palabra pronunciada es irreversible, pues si quiere rectificarse no puede volver atrás sino seguir componiendo y recomponiendo, tiene que hablar más. El rumor es un signo que tiene como cara significada, no la destrucción del sentido, sino un indefinido desvanecerse, como señala Paolo Fabri.¹⁹⁷ ¿Podemos, entonces, escapar a esa fatalidad?

Foucault, por su parte, nombra como comentario a esa experiencia de desvanecimiento del sentido en su propio retorno balbuceante. ¿De qué habla el comentario, entonces?

[...] a decir verdad, interroga al discurso sobre lo que éste dice y ha querido decir, trata de hacer surgir ese doble fondo de la palabra, donde ella se encuentra en una identidad consigo misma, que se supone más próxima a su verdad; se trata, al enunciar lo que ha sido dicho, de volver a decir lo que jamás ha sido pronunciado. En esta actividad de comentar que trata de hacer pasar un discurso apretado, antiguo, y como silencioso para sí mismo a otro más parlanchín. A la vez, más arcaico y más contemporáneo, se oculta una extraña actitud con respecto del lenguaje: comentar es admitir por definición un exceso de significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado del pensamiento que el lenguaje ha dejado en la sombra, residuo que es su esencia misma, impelida, fuera de su secreto; pero comentar supone también que este no-hablado duerme en la palabra, y que por una superabundancia propia del significante, se puede al interrogarlo hacer hablar a un contenido que no estaba explícitamente significado. Esta doble plétora, al abrir la posibilidad del comentario, nos entrega a una tarea infinita que nada puede limitar: hay siempre significado que permanece y al cual es menester dar aún la palabra; en cuanto al significante, se ofrece siempre en una riqueza que nos interroga a pesar de nosotros mismos sobre lo que ésta “quiere decir”. Significante y significado toman, así, una autonomía sustancial que asegura a cada uno de ellos aisladamente el tesoro de una significación virtual: al límite, uno podría existir sin el otro y ponerse hablar de sí mismo: el comentario se aloja en este espacio supuesto.

Pero, al mismo tiempo, inventa entre ellos un vínculo complejo, toda una trama indecisa que pone en juego los valores poéticos de la expresión: no se considera que el significante “traduzca” sin ocultar, y sin dejar al significado en una inagotable reserva; el significado no se descubre sino en el mundo visible y pesado de un significante cargado, él mismo, de un sentido que no domina. Cuando el comentario se dirige a los textos, trata todo el lenguaje como una conexión simbólica, es decir, como una relación en parte natural, en parte arbitraria, jamás adecuada, desequilibrada por cada lado, por el exceso de todo lo que puede reunirse en un mismo elemento simbólico y por la proliferación de todas las formas que pueden simbolizar un único tema. El comentario se apoya sobre este postulado de que la palabra es acto de “traducción”, de que tiene el peligroso privilegio de las imágenes de mostrar ocultando, y de que puede ser indefinidamente sustituida por ella misma en la serie abierta de las repeticiones discursivas; es decir, se apoya en una interpretación psicológica del lenguaje que señala el estigma de



su origen histórico: la Exégesis, que escucha, a través de los entredichos, de los símbolos, de las imágenes sensibles, a través de todo el aparato de la Revelación, el Verbo de Dios, siempre secreto, siempre más allá de sí mismo. Comentamos desde hace años el lenguaje de nuestra cultura en este punto precisamente en el cual habíamos esperado en vano, durante siglos, la decisión de la Palabra.¹⁹⁸

Esta lógica del comentario, que se corresponde a nuestra caracterización del rumor, pareciera no permitir una concepción lineal del signo lingüístico pronunciado, pues cada una de sus partes constituyentes, el significado y el significante, se significan a sí mismo, independiente una de otras, sobre sus propias lógicas. ¿Hasta cuando este doble círculo indefinido? Hasta la llegada del Verbo de Dios, de la Palabra Universal, dice Foucault. Histórica y lineal. Tal respuesta corresponde justamente a la experiencia religiosa tal como se vivió en el periodo colonial, y está presente además en la devoción popular contemporánea de los bailes, que es también indomestiza.

Cierre

¿Qué contenido específico debe ser
excluido para que la forma vacía misma de
la universalidad emerja como el “campo
de batalla” por la hegemonía?

Slavoj Žižek

La auto–interpretación de la literatura
empieza por la exclusión de un
determinado tipo de texto.

Iuri Lotman

Nuestro esfuerzo ha querido mostrar, ante todo lo escrito, la importancia de cierto asunto: la forma que tenemos de concebir e interpretar una narrativa social de producción local. Ante la posibilidad universal e infinita de la producción global del capital y la ciudad, frente a aquello, un pequeño escenario rural, donde la palabra, el gesto y los cuerpos nos hablan de las formas de intercambio, parentesco y trabajo tal como lo podemos encontrar en esas muchas localidades del país, así como en textos acerca de la historia y antropología, tanto de la América colonial como de la Europa del medioevo. Una narrativa y su puesta en escena que dé cuenta del conflicto entre el centro y la periferia y sepa colocar críticamente el valor de lo local.

No se trata, por lo demás, que lo narrativo dé u otorgue una solución simbólica a los conflictos y miserias que la modernidad ha provocado, si no que dé cuenta del poder, del espacio y del tiempo que ciertas prácticas discriminadas pueden desarrollar, como una diferencia que hay que respetar. Lo particular, provisional o temporal da cuenta del estancamiento mundial por promover una crítica.¹⁹⁹ Pues las grandes unidades sociales como el mercado económico, el Estado, la Iglesia y la educación, entre otros, que han operado en el espacio de lo local, que lo



han desterritorializado, también han desarrollado su narrativa hacia los excluidos, lo local y el rumor, recodificándolo en una narrativa lineal y universalizante, como ha sido, por ejemplo, la idea de la nación, como plantea el sociólogo brasileño Renato Ortiz.

La memoria colectiva es del orden de la vivencia, la memoria nacional se refiere a una historia que trasciende los sujetos y no se concreta inmediatamente en sus cotidianidades. La primera fija los recuerdos en sus propios portadores. Es particular, siendo válida para aquellos que comparten los mismos recuerdos; el olvido es fruto del desmembramiento del grupo. La memoria nacional es de otra naturaleza. No expresa la vivencia inmediata de los grupos particulares; en la medida en que se pretende nacional, por definición, trasciende las especificidades, las divisiones sociales; en principio, pertenecería a todos. Por eso no puede ser la prolongación de los recuerdos particulares. La memoria nacional es del orden de la ideología, es un producto de la historia social, no apenas de la ritualización de la tradición.²⁰⁰

De hecho muchas veces la entrada del mundo rural a la narrativas nacionales es caracterizándolas de conservadores o simplemente provocando en ese espacio de lo local una práctica militar, luego acusada de terrorista. Las FARC, Sendero Luminoso, la ETA, el IRA, entre otras organizaciones, tienen sus asideros y orígenes en el mundo rural. ¿Qué tipo de narrativa y discurso permiten estas organizaciones? Muchas son de carácter nacionalista. El mismo proceso que disuelve la vida rural es la que la rescata como un imaginario involucrado ya en los procesos nacionales de modernización, como señala el ensayista uruguayo Ángel Rama.

No sólo había que diseñar una nueva rejilla clasificatoria, usando el concepto de literatura, para incorporar esos materiales populares; era también necesario que estuvieran muriendo en cuanto formas de vidas de la cultura rural. Su agonía facilitó la demarcación de los materiales y su trasiego a la órbita de las literaturas nacionales.²⁰¹

Del mismo modo en que los campesinos fueron transformados en chilenos, los chilenos se transformaron en campesinos ideologizados, pero ahora pensados desde las clases dominantes y conservadoras de la urbe metropolitana, nombrándolos como huasos y rotos. El escritor chileno Mariano Latorre escribe:

Santiago unificó artificialmente a Chile. Como si el norte, el centro y el sur fuesen iguales, trató de nivelarlos por medio de una política uniformadora. Y, en realidad, el huaso económico y el roto dilapidador son los personajes centrales del drama social de Chile.²⁰²

Sobre esta estrategia por parte de una elite artística, social y política que va tramando una narrativa nacional, nos advierte Juan Pablo González y Claudio Rolle.

Los fuertes vínculos de la elite social y política chilena con la cultura huasa de la zona central, reafirmados por el desarrollo de una música, una pintura y una literatura asociada a ese mundo, junto al hecho que éste haya sido el principal territorio habitado por chilenos durante el siglo XIX, llevará a las elites a fomentar una estrecha relación entre el folklore de la zona central y el concepto de Nación, con la

consiguiente homogenización de valores, mitos y costumbres. Para cohesionar un territorio expuesto a influencias exógenas —tanto internas como externas—, era necesario imaginarlo como proveniente de una misma matriz cultural, según la idea romántica de Nación como comunidad, aunque, en el caso de Chile, esto no fuera así. De este modo, la tonada, la cueca y la cultura huasa se transformarán en emblemas de identidad que serán instalados en el imaginario del país como símbolos del ser nacional. La paulatina incorporación de otras regiones culturales a la nación chilena, como el Norte Grande, la Isla de Pascua, la Araucanía y la zona austral, se realizará mediante la implantación del imaginario centralista como sinónimo de chilenidad, lo que comenzará a ser abiertamente develado y resistido desde las regiones recién a fines del siglo XX, revindicando la presencia de las etnias aymara, rapa-nui y mapuche y del vínculo con prácticas culturales de los países vecinos.²⁰³

El *chino*, como vimos, es una repuesta desde lo local a esa ideologización conservadora nacionalista, leyéndose incluso como una forma de sobrevivencia de los procesos de proletarización en la periferia regional para el caso pampino,²⁰⁴ e incluso para el caso de los chinos andacollinos.²⁰⁵

De manera igualmente conservadora y nacionalista podemos caracterizar la vuelta *new age* a la vida campesina, rescatando esa vida conectada con la tierra, la familia, la religión y la comunidad. Recordemos que, precisamente, son estos los elementos que le permiten al nazismo reconstruir ideológicamente una vida aria, y a Heidegger, el gran maestro metafísico de la postmodernidad, considerar su filosofía como una vuelta a habitar la tierra, como nos recuerda el teórico político escocés Tom Nairn.

Las fantasías de Hitler y Himmler se concibieron formando otra versión más temprana del ‘Estado agrario basado en un contrato de aprendizaje’, es decir, una raza de amos de campesinos granjeros germánicos restablecidos que se extendería a lo largo de Europa central y oriental, con trabajadores eslavos no libres para hacer el trabajo duro de sus granjas. La virulencia antimoderna de esta visión deriva en parte de su clara cercanía a tradiciones así reinventadas y convertidas en filosofía. La industrialización alemana



había sido abrupta y traumática, y ciertamente había dado lugar al nacionalismo de acuerdo con las prescripciones generales de la teoría de la modernización. Sin embargo el contraataque a este desarrollo, desde la ‘materia prima’ de una sociedad aún predominantemente rural y étnicamente homogénea, se evidenció aún más poderoso que el choque que lo originó. Tras la experiencia de la derrota nacional en 1914–1918, era lo suficientemente fuerte para abrumar y llevar a la sociedad alemana modernizada a través de una trayectoria diferente y regresiva: el chovinismo étnico travestido de misión global.

Existe una letanía familiar de términos más bien abstractos empleada tanto en la retórica como en la especulación del nacionalismo, como herencia, comunidad, descendencia o sangre, experiencia común y pureza o sus muchos antónimos (contaminación, lo extranjero y demás). Pero que la mayoría de las naciones se ajustan de forma más bien débil a estas categorías en cualquier sentido sociológico, a menudo es difícil discernir exactamente de dónde proviene

su autoridad emotiva. Una pista pueden facilitarla las situaciones históricas donde era relativamente fácil: es decir, situaciones en que el ruralismo campesino ha sido cercano, reciente, aún accesible a la gente sometida a la *nacionalización* y de ahí, todavía capaz de infundir violencia personal o recientemente transmitido de una vida rural en que herencia, comunidad, raíces y panaceas vulgares tienen todos ellos un significado totalmente concreto [...] las ideologías del antimodernismo —desde Nietzsche al Unabomber Ted Kaszinski, pasando por Martin Heidegger— han perforado, de forma ocasional, la vena de la auténtica desesperación y resentimiento rural y cooperado en la movilización de su violencia. No por casualidad *auténtico* fue la palabra preferida de Heidegger. En un discurso de 1934 a trabajadores en paro, Heidegger sugirió que eso era lo que les había traído la urbanización. La solución era un retorno *a la patria y la tierra* que podía renovar la comunidad alemana. En un mensaje radiofónico del mismo periodo incluso comparó la reflexión filosófica al trabajo campesino: *Este trabajo filosófico... tiene su sitio exactamente aquí, en medio del trabajo de los campesinos... Mi trabajo está íntimamente arraigado y relacionado con la vida de los campesinos y procede de un arraigo secular e irremplazable en la patria alemana y suaba.*²⁰⁶

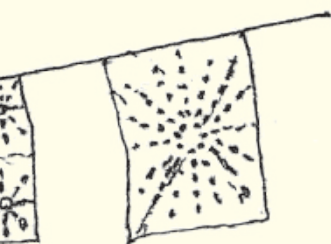
Una caracterización parecida realiza el geógrafo y marxista británico David Harvey al referirse a una de las respuestas que la posmodernidad ha dado a los cambios culturales.

Se trata del ángulo progresista del posmodernismo que se sustenta en la comunidad y lo local, en el lugar y en las resistencias regionales, en los movimientos sociales, el respeto por la otredad, etc. Su intención es definir un mundo que, al menos, puede conocerse a partir de la infinidad de mundos posibles, y hasta empieza a conformar el mundo actual. Pero es difícil evitar el deslizamiento hacia el parroquianismo, la miopía y la auto-referencialidad frente a la fuerza universalizante de la circulación del capital. En el peor de los casos, nos devuelve a la política estrecha y sectaria en la que el respeto por los otros queda mutilado por los

enfrentamientos entre fracciones. Y no debe olvidarse: este fue el camino que permitió que Heidegger llegara a conciliar con el nazismo, y que sigue informando la retórica del fascismo.²⁰⁷

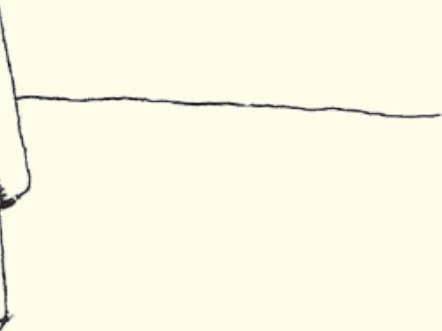
Intentamos, entonces, de no ver en la narración rural una traducción de la desigualdad en la escala del desarrollo en que se encuentra el campo, pues justamente la nación, en tanto narración, es la forma en que el Estado y la modernidad le dieron una salida ideológica a esa desigualdad y que, como sabemos, la condujo a un estado de violencia contra la sociedad misma, y muchas veces contra las propias poblaciones rurales y campesinas. ¿Qué hacer? Ver en las formas tradicionales de narrativa social no una desigualdad o diversidad dentro de un mismo proceso, sino que describirla como una diferencia que se instala en el discurso y en la práctica de la modernidad. Que por el hecho de haberse inscrito en esa vida es irrebasable, un punto de dignidad y autonomía cultural de aquellos que han sido siempre excluidos.²⁰⁸





Segunda parte

Testimonios y documentos de la devoción popular



V.

**Testimonios de un conflicto
devocional. Andacollo 1993**

Enunciación: las marcas dejadas en el interior de un mensaje lingüístico por el contexto en el cual se produjo: la persona que habla, el tiempo y el lugar de esa palabra. Eso permitía anclar la gramática a la vida.

Tzvetan Todorov

¿Podría hablarse de enunciado si no lo hubiese articulado una voz, si en una superficie no se inscribiesen sus signos, si no hubiese tomado cuerpo en un elemento sensible y si no hubiese dejado rastro —siquiera por unos instantes— en una memoria o en un espacio? ¿Podría hablarse de un enunciado como una figura ideal y silenciosa? El enunciado se da siempre a través de un espesor material, incluso disimulado, incluso si, apenas aparecido, está condenado a desvanecerse.

Michel Foucault

Hemos dicho antes que la aplicación solo de una perspectiva de análisis e interpretación social es insuficiente para comprender la dimensión subjetiva de quienes experimentan las experiencias de opresión, expropiación y extirpación devocional, que viene a dar continuidad a las políticas que durante siglos han dado vigencia a la privación de libertad y autonomía social y cultural de las comunidades, colectividades y sujetos populares indomestizos. Es por ello que hemos buscado disponer aquí una serie de testimonios de los propios protagonistas de la fiesta andacollina, para que sean sus voces las que aporten al esclarecimiento de la situación de crisis que se vivió en torno al liderazgo del baile Barrera en la fiesta local durante la última década del siglo XX, liderazgo que fue eliminado en 1993 para lograr un control total de la organización de bailes por parte del obispo serenense Francisco José Cox, hoy apuntado por los abusos sexuales a menores que cometió en la región y que han quedado

en la impunidad, así como sus encubridores en la alta jerarquía eclesiástica regional y nacional.

Este escenario ha transformado profundamente las bases de la festividad en el último medio siglo, modificándose tanto el sentido y expresividades, como desplazando referencias históricas y generando cambios que traen un decaimiento de la cultura popular en cuanto espacio de construcción y proyección cultural autónoma, entendiendo que la festividad andacollina nos proporcionaba quizás el mejor ejemplo histórico de autonomía ritual, social y cultural de las colectividades y sujetos populares en el periodo colonial y republicano. Mediante estos testimonios que disponemos a continuación podremos entonces comprobar no solo la existencia de una controversia entre tradición, modernización e institucionalización, sino que ver reaparecer el viejo conflicto de intereses entre hegemonía y subalternidad. Decíamos sobre esto en la publicación que sirve de contrapunto a este libro, que

[...] la fiesta popular nos compromete a pensar lo religioso popular no desde un punto de vista meramente simbólico, o meramente ritual, sino como una práctica hegemónica que va redefiniendo el lugar de los sujetos frente a la sociedad en su conjunto, a las elites, los intelectuales, el clero y los artistas, frente al Estado o los gobiernos centrales.²⁰⁹

Precisamente eso es lo que buscamos cuando revisamos los conceptos de fiesta, chino, rumor, devoción, tradición, control y disciplina en los ensayos anteriores de este libro: desplazar las interpretaciones a distintos planos o niveles conceptuales que nos permitan un abordaje más holístico y comprensivo del fenómeno de la devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas. Creemos que una lectura correcta de las situaciones que sucedieron en estas últimas décadas, sumado a una revisión de la base testimonial sobre estas experiencias, puede ser un buen paso para analizar con perspectiva esta práctica ritual propiamente popular. Debido a la complejidad y conflictividad que aún comporta esta experiencia de entredicho ritual y festivo, hemos decidido mantener en confidencialidad la identidad de los individuos, identificando solo si es hombre o mujer, la localidad de residencia y el lugar de realización de la entrevista.

Testimonio n° 1 ²¹⁰

Chino. — [Antes] había mucha más devoción, como le digo yo, los bailes eran más grandes, me entiende, había mucho, cada baile le tenía, por ejemplo, el baile de nosotros tenía 120 integrantes, otros tenían 60, 40, puros bailes grandes. Entonces ahora, como ahora en este periodo que estamos el cacicazgo exige muchas cosas, entonces muchos chinos ya se empiezan a retirar, dicen, “No, exigen mucho, los ponen muchas reglas, no nos dejan bailar”.

Mujer. — O sea que antes era más fe, la gente iba por la fe. Ahora no, ahora hay mucho, como dice, que se rige mucho por el estatuto, que esto, que lo otro, no, la gente antes como podía salía a bailar a la Virgen, era la fe lo que más a ellos les llevaba a bailar.

Chino. — Antes a mí, por ejemplo, no me quedaba bueno el pantalón, por decir, yo salía con un pantalón de mezclilla. Me ponía el pañuelo, el gorro y la camisa de rosado y salía al baile igual, o si no me quedaba buena la camisa, me ponía el pantalón pero salían igual. Ahora no, uno tiene que ir vestido con su traje, ahora le están exigiendo zapatilla, todos tienen que ir con zapatilla de esa, no este zapato. Esos son reglamentos que están poniendo, entonces uno le dice a los niños, “no pueden ir con esto, usted tiene que acá”, “acá tu no puedes usar el pelo largo”, o “no pueden usar las niñas aros, aros grande, el aro chiquito”. Entonces hay muchos que no les gusta, entonces debido de eso hay muchos que se retiran, claro, se han ido retirando.

Nosotros. — Oiga, y el cacicazgo, ¿antes cómo se traspasaba el cacique?, ¿cómo era la tradición de la jefatura de los bailes?

Chino. —

El cacique era, por decir, el jefe de todos los bailes, había un jefe, un superior, él era el que mandaba, instruía, por ejemplo, “tú vas a bailar allá”, o “tú te vas a poner acá” [...] Entonces de ahí los caciques no se elegían sino que todos los caciques eran por herencia. Por ejemplo usted era cacique, por decir, falleció usted, quedaba su hermano o quedaba un hijo suyo, o quedaba un primo suyo, y así eran... de que se formó la historia del Barrera, eran los Barrera.



Chino 1. —

Esto partió porque nosotros no nos valoramos harto, estábamos súper abajo como baile [Barrera], una vez, un año casi desaparecimos, por culpa del famoso obispo Cox... pero nosotros tratamos de sacar adelante el baile, de motivar a nuestros viejitos, porque también se iban yendo y cada año veíamos menos. Entonces, hay como frustración de parte de nuestra familia, del baile en sí, porque no hay un reconocimiento, encuentro yo, no hay el respeto que se tenía antes, ese respeto que era, yo lo alcancé a ver cuando estaba nuestro cacique, don Rogelio [Ramos González], había un respeto, pero no de patrón a un empleado, sino que de cariño, de hermandad... y entonces justamente este año era la fiesta grande, en la cual todos los años nosotros participábamos, y ya no es la primera vez que nos han desplazado hacia un lado [los bailes de instrumento grueso], que no nos han dejado ni siquiera bailar... eh hh. Entonces, uno, no sé po', la pica, uno es joven, muy impulsivo a veces, quizás por eso también, y quizá se dio todo el tema, era el 26, la fiesta grande, el último esfuerzo que ya estábamos nosotros dando para ya despedirnos y volver el otro año... Entonces el hecho de ver que nos sentimos desplazados y a pesar de eso que no tenemos ningún bailar tranquilamente, porque no molestamos a nadie, nos ponen a un baile de instrumento grueso al lado, así de simple. Es más, la gente de ellos que va con sus estandartes, nos ha tocado el caso que las señoras que van con sus estandartes van con agujas a clavarnos, nos golpean, entonces todo ese, todo esa, se nos ha acumulado... Entonces, yo lo traté de decir, quizás no fui a pegarle al tipo porque él tiene la fe y lo respeto, yo lo respeté, pero él no me respetó a mí, consideré yo, pero aun

así yo creo que saqué fuerza de ver a mi familia, de ver a mi baile en la situación que estábamos, seguimos el ritmo y no perdimos nunca el ritmo, y yo creo que ahí fue el momento que sale esa, la fe, a lo mejor a veces del sufrimiento... el sufrimiento, trataba yo de no pensar en ello, yo solo me fui, son momentos que usted se va, como que pasa a otro nivel, quizás la mente, pasa a un sistema, por así decirlo, a un trance, que uno no lo puede describir, ni yo me acuerdo tampoco en ese momento de cómo reaccioné... yo seguí con mi baile, trate de poner, usar mi cuerpo, el tipo me pegaba pero yo no sentí, pero al otro día tenía todo esto morado, pero aún así logramos el objetivo que era estar ahí en nuestro lugar, que se nos despojó... y al final una satisfacción, poder haberlo hecho, no tan sólo yo, porque yo puse el granito de arena, en sí es el baile en conjunto, nos mirábamos, nos gritábamos, fue algo colectivo, no tan sólo mío...

Chino 2. —

Lo que a nosotros nos hace ser tan amantes a nuestra fe, a nuestra devoción, es mirary recordar, porque el baile Barrera son 500 años, imagínese, y todavía está vigente el baile, y a base de eso estamos todos los otros bailes que vamos atrás empujando, hay bailes que han desaparecido, otros que están en formación... entonces digo, como no vamos a querer al baile Barrera cuando podría haber desaparecido como han desaparecido tantos bailes. Sin embargo, ahí está, ahí está vigente, y eso se necesita. Yo siempre se lo he gritado, incluso esa vez cuando pasó eso [la elección de 1993], se lo gritaba, “¡Es el baile Barrera!, es el padre, es la madre de todos nosotros, de todos los bailes”. Yo lo grité a toda voz porque me salió del alma, porque uno cuando quiere una cosa la dice, porque le sale del corazón. Yo lo que dije lo grité con toda mi fuerza, “¡Por favor respeten al baile, al baile que fundó la tradición!”.

Chino 1. —

Yo consideraría también aparte del baile Barrera en sí, a los bailes de Andacollo también, que también han perdido un espacio súper importante, ¿por qué? Porque también es la fiesta de Andacollo, no es la fiesta de La Serena, ni es la fiesta de Coquimbo, que ellos en este momento están

haciendo una hegemonía de bailes. Pero en general, yo pienso que este ritual, o esta ritualidad, no sé como es la palabra, genera al final una hermandad también, ¿por qué? Porque se consagran a través de aquí de Andacollo, como dice usted, de este baile nacen otros bailes, pero siempre al final con el mismo objetivo, y así se han ido sumando, de Argentina, de Copiapó...

Chino 2. —

Usted acaba de mencionar delante a Rogelio Ramos, yo conozco a todos los caciques que han pasado, antes estuvo don Félix Araya... y hasta cuando estaba Rogelio Ramos todavía se mantenía la casa cacical donde se fundó el baile, donde nació la cuna del baile Barrera, ¿en la casa cacical? La casa cacical de la noche a la mañana la transformaron en otra cosa y desalojaron al baile Barrera, que él le daba hospedaje a otros bailes, llegaban varios bailes más. Ahora se cierra con llave y no entra nadie, ahora solamente llegan ellos... y aquí en este caso hay que hablar las cosas como son, el obispo, monseñor, como él permitió, siendo que tenía que respetarse, si se le hacían modificaciones a la casa cacical tenía que haber, tener una cabida el baile Barrera, porque era su casa, era su espacio propio de ellos, allí nació el baile, era terreno propio, no tenían por qué decir no, desalojarlos...

Chino 1. —

Y recalcar ahí lo que decía usted, el tema de la hermandad, o sea, sigo con el tema de la hermandad, porque ahí en la casa cacical, en la casa del cacique llegaban bailes, o sea no tenían que arrendar en otro lado, llegaban ahí, no pagaban agua, no pagaban nada. Eso se perdió ahora. Entonces hay bailes que dejaron de venir porque no tenían donde llegar, entiende. Y quizás también se ha ido perdiendo el interés por parte de los jóvenes que forman parte de estos bailes, y se han ido sumando ahora a estos bailes de instrumento grueso, que son más llamativos del punto de vista de la música, de los sonidos quizás, y se han ido perdiendo bailes que eran súper importantes. Yo recuerdo mucho a bailes de Copiapó, chinos de Copiapó, y súper característicos, el sonido, del atuendo, de su instrumental, a pesar que eran

poquitos ellos eran característicos, se notaban del sólo hecho de escucharlos a veces [...] Otro que es importante, ¿por qué la procesión?. En el caso de nosotros, siempre considerábamos que el baile Barrera es el baile de andas de la Virgen de Andacollo, o sea, nosotros somos los que sacamos y entramos a la Virgen, y salíamos en procesión con la Virgen, nosotros, es el ir limpiando, porque nosotros vamos delante de la Virgen, siempre mirándola a ella, pero limpiando el lugar donde vamos a avanzar la imagen en este caso.

Nosotros. —

¿Y quién designa que el baile Barrera sea el que saque a la Virgen?

Chino 1. —

Porque es la tradición, no es algo que yo diga, es la tradición, la tradición lo dice así.



Testimonio nº 3 ²¹²

Nosotros. — ¿Cómo funcionaban antes los bailes?

Chino. — Todos éramos como cada baile no más, y teníamos un cacique y nada más... por ser, yo a mi criterio mío, estos deben ser los puros chinos y las danzas pa' elegir, aquí el instrumento grueso no tiene nada que ver en esto, no tiene na' que ver, porque esto viene de todos estos años, que eran bailes del tiempo de la colonia [...] don Félix [Araya] tenía una hija y la señora, andaban siempre juntitos los tres, era muy bueno, muy, muy católico, pero esos jefes se hacían respetar por los curas. Ahora los curas, chaito mijito. Claro, a los curas no le bailaban así no más, no, no, no, "Estas cosas son así y acá". Los caciques como caciques mandaban, y ahora no po', si el cura falta poco pa' que le coloque la sotana a los chinos.

Nosotros. — ¿Y por qué cree usted que pasa eso?

Chino. — Porque a base de que, te voy a decir yo, tuvimos tanta culpa los bailes, los jefes, que se dejaron atropellar tanto, como te dijeron, yo lo miraba con más estudio los instrumento grueso, me entendís, porque venía de una, a mi concepto mío, supongamos, nosotros somos caleta, esos son señoritos, entonces ¿qué es lo que pasa? Con más estudio, jóvenes y nosotros gente más adulta, entonces los otros atropellaron con esto, los instrumentos gruesos, entonces como que venían llegando esta gente, "A no, este niño bonito, dijeron los viejos, coloquémoslo ahí en la directiva" [...] Entonces nosotros nos hemos metido en tantas cosas y no hemos podido atropellar en ese caso, a nosotros nos tienen catalogados como un baile rebelde, porque decimos

las cosas, nos damos a respetar, porque somos un baile muy antiguo, y que venga un baile nuevo a hacerlos un atropello yo creo que no, es un atropello muy grande, no tanto pal' baile que pertenezco yo, es pa' todas las agrupaciones, al menos de bailes antiguos.



Mujer. —

Ellos tienen directiva, antes el baile no tenía directiva, tenía puro jefe. Primer jefe, segundo jefe y tercer jefe, eso no más... Ahora no po', hay una directiva, entonces hacen lo que la directiva dice, la directiva no hace la reunión y no hay jefe. Entonces yo le dije a él, "Usted es jefe, le dije yo, tiene que usted dirigirlos, empezar la reunión, después pasarles". Tanto tiempo llevo en el baile con el avemaría, sé todo cómo es. Porque no, no es todo así, no es que ellos como directiva, no po', si la directiva no manda el baile, la directiva es pa' ver las otras cosas. "Y la directiva tiene que decirle a usted, porque usted es el jefe, usted tiene que mandarnos a nosotros, decirnos", le dije. Además antes no había agrupación [zonales de bailes], no había nada. No, se comunicaban no más los jefes, teníamos un ensayo general todos los bailes. "Vamos a ir a Andacollo", nos daban un papel, uno sabía la fecha que tenía que ir. Nadie los mandaba a los jefes. Yo creo que eso era mejor, porque era más tradicional, para varios de nosotros... pa' mi es tradicional, pero verdadero, porque es uno, su fe, sus mandas.

Testimonio nº 5 ²¹⁴

- Mujer. —** Siempre hubo un jefe, pero del baile, al igual que el de Andacollo, al cacique.
- Chino 1. —** Pero aquí mandaban los bailes, claro.
- Chino 2. —** No habían agrupaciones, nos regíamos por el sólo cacique no más, el de Andacollo, ese era el único, y el jefe del baile. Claro, eso si que había un respeto único con su jefe.
- Chino 3. —** Pero de partida eran pocos los instrumentos gruesos a lo que hay ahora, ahora ya hay mucho instrumento grueso. Y ya los chinos, ¿qué es lo que pasa? Empezaron a salir los instrumentos gruesos y los mismos integrantes de los bailes chinos y de las danzas ¿qué es lo que hacen? Tratan de deshacerse y armar ellos sus bailes, por eso que empiezan a ralearse la gente, por eso, y por eso que se empiezan a achicarse unos y otros bailes, y cuesta, cuesta para que los bailes se mantengan en su etapa de crecimiento, que más o menos se mantengan con cierta cantidad de personas. Y ahora último ha habido, están poniéndole cualquier traba a los bailes ahora último. Si yo creo que son unos diez años atrás más o menos que han empezado los problemas con los caciques, y las inscripciones, un registro de gente, yo creo que hacen unos diez o quince años no más [entre 1995 a 2000 aproximadamente].
- Chino 2. —** Antes no po', llevaba el registro el puro jefe de su baile no más po'.

Chino. —

[La tradición viene] del 1542 me parece, datan el primer baile que se creó, que fue el baile Barrera, pero lo que no se sabe bien con exactitud es quién fue el primero y dónde, en qué lugar ellos tenían ubicada la parte donde ellos tenían, por decir así, la choza, hablando indígenamente, donde ellos tenían ubicada la choza, en qué lugar de Andacollo, en qué parte tenían la chosita donde ellos le rendían culto [a la Virgen]. Cuando el indio la encontró, ahí empezó la cosa por intermedio del indio que encontró la imagen... cuando esto eran unas montañas no más que solamente andaban el cóndor y el buitre no más en esos años... Entonces de ahí fue todo eso, después vinieron familias que se hicieron cargo de ese baile, la primera familia Barrera que hubo, después hubo una segunda familia Barrera, o sea de los mismos, que se hicieron cargo hasta de ahora último... de ahí ya entraron a tomar gente del mismo baile a tomar posesión de lo que es el cacicazgo mismo, y de ahí, de ese baile tenía que salir el cacique antiguamente, el que comandaba, casi se puede decir, a todos los bailes... Que nosotros, el orgullo que aún todavía tenemos, que todavía nosotros tenemos ocho bailes que son del Santuario de Andacollo, que todos los demás que vienen aquí a Andacollo son adscritos al Santuario, más bien dicho en otras palabras, son visita... y eso sería lo que a nosotros no se estaría correspondiendo, que a nosotros como bailes de Andacollo, que nosotros, igual que en Sotaquí, en el Santuario de Sotaquí, allá hay una parte que el cacique de acá va pero de visita no más, no se mete, hay un cacique allá. Igual nosotros deberíamos de tener aquí en nuestro pueblo una cosa así. Las personas que vienen de

fuera deberían de ser visita no más, a pesar de que todos llevamos la misma devoción, todos deberían de respetar al menos un poco más lo que es eso, las tradiciones antiguas que habían, ancestrales, que hay muchas cosas que son pequeñas, pero hay cosas ancestrales...



Chino. —

Mire, han pasado 400, 500 años, a pesar de ser ignorantes los chinos han mantenido la tradición y han mantenido el respeto, han mantenido la tradición, y sea como sea, que se dice que son curaditos y que aquí que allá, pero se ha mantenido la tradición. Si los curas se han corrompido son cosas de ellos, eso es muy aparte, no se tiene por qué culpar a los chinos, ni a los integrantes, ni a los jefes, si ellos con su devoción han bailado y venerado a los santos aquí y en la quebrada del ají.

La zona de La Serena se formó... porque se consideró que era una fuerza para poder administrar a los bailes. Porque incluso en esa época nosotros éramos sueltos, salíamos para distintas partes, nadie nos controlaba. Sólo le pedíamos al puro cacique, al de Andacollo... Claro, justamente, nosotros vamos a salir pa' tal parte, en Andacollo... teníamos chipe libre, "salgan para donde quieran". Pero del momento en que se formó la Zona, ahí empezaron los problemas [...] Entonces ¿qué pasa?, van ellos [zonal de La Serena] y nos llaman y nos dicen, "ustedes por favor ingresen en la zona", entonces ahí caímos en la trampa. Yo verdaderamente ya era jefe, y nos dijo, "Para nosotros sería muy grato de que su baile estuviera con nosotros aquí, porque así tendríamos un apoyo y ustedes más bailes para hacer su fiesta", "Bueno", el último que caí fui yo, todos los otros bailes ya estaban, le dije yo, "Pero nosotros queremos la libertad para salir a distintas partes, porque al baile de nosotros nos gusta salir a los campos, a las distintas fiestas donde nos invitan", entonces nos dijeron que podríamos ir a las fiestas que quisiéramos, chipe libre pa' salir. Caímos... que cuando

la próxima salida solicitamos para salir, nos dijeron: “No, es que ahora hay un reglamento aquí, un estatuto, hay que bailar el 100% de las fiestas para poder salir”, y los integrantes que estaban acostumbrados a cómo era antes se me tiraron encima, “Cómo que no vamos a salir”, me decían, “Si estamos acostumbrados a salir”, “Si no estamos vendidos, esto no es obligatorio, es netamente independiente, es libre”... “No po’, le dije a la zonal, si esos son los acuerdos, hay que respetarlos”, entonces dijeron, “No, cómo es posible, se le corrió la parada”. Entonces nos castigaron, salimos y nos castigaron, yo pelié con toda la zona, y ahí vio el hociquito que me gasté yo peleando, defendiendo nuestra institución, porque nosotros no somos pagados, es netamente voluntaria la fe y la devoción. Estaba el padre en ese tiempo, él dijo, “Yo me quedo en el centro, no puedo darle la contra al baile, ni el favor a la zona”. Se quedó imparcial. “Padre, le dije yo, usted tiene que cortar el queque, si el baile se fundó aquí, nosotros somos dueños de casa aquí en la iglesia, usted tiene toda la posibilidad de ampararnos a nosotros, de defendernos”, “No, dijo, no puedo”. Eso fue a comienzos de los ‘90.

[...] Yo a los chinos y a los bailes los veo que están bien, los veo con futuro, con gente que es poca pero buena, con harta voluntad y con harta fe. Y les deseo yo, mucho más, porque en una oportunidad un señor me dijo a mí, fue como en 1998 o 97, me dijo, “Ya le queda poco”, y me paré y le dije, “¿A qué se refiere señor?”, me dijo, “Ya van a morir los chinos”. Era instrumento grueso, entonces le dije yo, “Mire, le dije yo, ojalá que sus palabras no lo ofendan y que no tenga castigo, porque usted está, a pesar si se considera como un jefe, usted no debiera haber nombrado eso, porque los chinos son la tradición que se han mantenido a través de los años, por 500 años, imagínese. Ustedes son de ayer, no tienen historia, no tienen nada”, y le dije yo, “probablemente la fecha que me dice que de que no vamos a pasar el 2000, probablemente ustedes van a ser los que no pasen esa fecha”... Mire, nació el [baile] Padre Hurtado, vinieron

dos bailes chinos nuevos que están participando, que están inscritos aquí, que son de Cabildo, de esa parte del Choapa, nacieron esos dos bailes, “mire pues, le dije, en vez de morir hemos avanzado”, y en ese tiempo eran 18 bailes, hoy hay 22, 23 bailes, y él ya anda tiritando que ya desaparece... Mire, yo considero de que no sería correcto que fuera así. Yo considero que en todas las cosas tiene que haber un respeto, un orden... Aquí no existe eso, aquí tienen todo los instrumento grueso, ellos se creen superiores, miran en menos a los bailes chinos [...] La zona de La Serena corrió un baile del sur en una oportunidad, entonces ellos reclamaron en Santiago y le llegó un carta al arzobispado, que por qué existía esa disciplina que es adversa, porque toda la religión es voluntaria, explicó el obispo, “Señores, nosotros no podemos por mandato de allá de Roma, no se puede cerrar la iglesia a nadie, ni tampoco prohibir a nadie, si usted no está de acuerdo con un baile, se va a otro, o forma otro y no hay ningún drama”. Lo explicaron bien clarito... eso pasó, dijeron, “ese estatuto no es para castigar, los bailes tienen que ser autónomos, nadie los puede obligar”, entonces si después usted forma un baile y viene a Andacollo, tiene que poder bailar... si para nosotros es el cacique, es él quien tiene que tener, no tiene por qué pasar a segundo plano, sino que los presidentes [de las zonales] quieren mandar, se están mandando las partes, tenernos presionados, gobernar... Yo digo, quitarle toda la libertad que tienen [los bailes] no puede ser, gobernados por ellos, la voluntad propia que uno tiene, imagínese que resucitaran todos esos viejitos que bailaron [hace] 300, 400 años atrás, bailaban para su fiesta, para la fiesta de ellos, de su pueblo, algunos con copitas, pero celebrando su fiesta, seriamente hacían su fiesta en su pueblo, su imagen la sacaban ellos voluntariamente, y no le pedían permiso a nadie, de repente invitaban a un sacerdote, pero si no había, cualquiera persona hacía uso de la palabra, entonces nunca le va a quitar uno el merito a la iglesia, pero digo, ¿por qué la zona tiene que tenerlo tan administrado a uno, no darle esa libertad?.

VI.

Documentos de la devoción popular

El hecho que una fuente no sea “objetiva”
(puestos a ello, tampoco lo es un inventario)
no significa que sea inútil... En resumen:
se puede dar buen uso incluso a una
documentación escasa, dispersa y oscura.

Carlo Ginzburg

Parte del trabajo de interpretación de este libro, y su contrapunto editorial *Será hasta la vuelta del año*, ha sido elaborado a partir de múltiple documentación de archivo, tanto institucional como particular, en este caso de familias que integran tanto los bailes chinos como las comunidades que les dan sustento, documentación esta última que ha sobrevivido a la precariedad de los itinerarios populares, siendo en general resguardados como objetos que *valorizan y certifican* la memoria colectiva, considerándoselos un patrimonio propio, esto es, un legado y una propiedad colectiva *de y sobre* lo común.

A continuación se disponen imágenes de parte de la documentación recolectada en largos años de pesquisa (actas, cuadernos, cantos, cartas y libros parroquiales), valorándosela aquí ya no solo por su información y los datos aportados —tan necesarios para investigar pero tan pocos amistosos para comunicar— sino que para acercarnos a la visualidad misma que soporta la información, apreciar en parte su materialidad y valorizar las prácticas escriturales que los propios chinos han venido incorporando a la organización asociativa de lo festivo y ritual, sobre todo desde el siglo XIX en adelante, quizás como un intento *letrado* por hacer frente al poder leguleyo de *curas, jueces y subdelegados*, quienes, como recuerda la décima citada al comienzo del libro, buscaron someter y transformar estas prácticas y manifestaciones del pueblo indomestizo con la palabra escrita (leyes y potestades normativas, fueran eclesiásticas o civiles, *palabra dominada*), a las que se les opone ya no solo la palabra poética y cantada de alféreces y abanderados, la *palabra pronunciada*, sino que también registros escritos de la memoria sobre esta tradición devocional, como los aquí compartidos.

Imagen de la portada y páginas interiores del libro de integrantes del baile chino n° 1 Barrera de Andacollo, que registró en el periodo 1970–1986 el pichinga don Rogelio Ramos González (1905–1993). Su hija y principal asesora, doña Edalia Ramos Quinzacara, nos comentó que su padre hablaba de un antiguo cuaderno donde se consignaba a los integrantes de la hermandad, al parecer desde los tiempos de Laureano Barrera, cuya viuda, Salomé Jorquera, fue madrina de óleos del pequeño Rogelio, razón por la que, ya siendo Cacica, le entregara la bandera de mando del baile antes de su fallecimiento, en 1944.

En estas imágenes pueden leerse los nombres de muchos de los actuales integrantes y dirigentes de la hermandad, lo que nos habla de una continuidad de historias colectivas, familiares y personales durante medio siglo, a la vez que a partir de su análisis se deja entrever el decaimiento de las nuevas promesas que van renovando a este antiguo baile, las que, lamentablemente, no son hoy una constante como eran ayer.

Fuente: *Lista de integrantes del baile chino n° 1 Barrera de Andacollo. 1970–1986*. Manuscrito. Archivo particular de la familia Ramos Quinzacara de El Tambo, Vicuña.

ROGELIO A. RAMOS G.

ROGELIO A. RAMOS GONZALEZ

TORRE

~~Cuentas de Balanza
del año 1968~~

Este Libro he de inscripciones de los Voluntarios que se inscriben Para el Baile de Barrera N.º 1 por Promesas

Roberto Miranda Zarate
edad 28 años Promesa Perpetua
Ingreso al Baile el año 1969

Diciembre 24 de 1970



Año de 1970

- 1 Roberto Rafael Urqueta Urzúa Promeza por 5 años
Edad 5 años
- 2 Pedro Arredondo Saura Promeza Voluntario
Edad 7 años
- 3 Lidia Marinlin Tapia Julio Promeza Voluntaria
Edad 1 año
- 4 Fernando R. Videla Vergara Promeza Voluntaria
Edad 5 años
- 5 Silbia Rodriguez S. Promeza Perpetua
Edad 17 años
- 6 Tomás Rodríguez S. Promeza Perpetua
Edad 11 años
- 7 Hector Adrián Gimene A. Promeza por 5 años
Edad 14 años
- 8 Raul Marcelo Carrasco P. Promeza por 5 años
Edad 1 año
- 9 Saara León del C. Perez Promeza por 5 años
Edad 1 año
- 10 Carlos Patricio Santander A. Promeza por 5 años
Edad 2 años
- 11 Gustavo Antonio Osbandon R. Promeza Voluntario
Edad 6 años

12	Jalo Marcelo Amoraliz P. Promesa por Edad 2 años	5 años
13	Mamuel Barra Promesa Voluntaria Edad 11 años	
14	Juri Magar Promesa Voluntaria Edad 1 año	
15	Gustavo Eduardo Alfaro Promesa por Edad 1 año	3 años
año 1975 1975		
16	Miguel Perez marin Edad 3 años Promesa voluntaria Dicel. 24-75.-	
17	George Godoy marin edad 2 años Promesa Voluntaria Dicel. 24-75.-	
18	Mario Alejandro Martinez Alfaro Edad 1. año Promesa Voluntaria 25-12-75.-	
19	Camilo A. Alfaro Contreras Promesa voluntaria Edad 2 años Dicel. 25-75.-	
20	Patricio Antonio Romero edad 8 años Promesa voluntaria 25-12-75.-	
21	Edy Pizarro edad 8 años Promesa Voluntaria 25-12-75.-	
22	Juan Soto edad 2 años Promesa voluntaria 25-12-75.-	
23	Juan Carlos Gonzalez edad 4 años Promesa voluntaria 25-12-75.-	

- 25 Mauricio Tapia Vengas edad 13 años promeza Por 3 años Dici. 24 de 1971
- 26 Leonel Tapia Vegas edad 9 años Promeza por 3 años Dici. 24 de 1971
- 27 Carlos Hernan Figuerola a. promeza voluntaria edad 2 años Dici. 25 de 1971
- 28 Pedro godoz Vega edad 8 años promeza voluntaria Dici. 26 de 1971
- 29 Luisa godoz Vega edad 16 años promeza voluntaria Dici. 26 de 1971
- 30 Juan Robert Rojas Diaz edad 1 año promeza Voluntaria Dici. 26 de 1971

Rogelio A. Ramos



1980 Diciembre

13. Glorinda Alejandra Oñamader Rojas
Edad 6 años Promesa indefinida
14. José Antonio Rojas Barrada
Edad 8 años Promesa indefinida
15. Rodrigo Gutiérrez alfaró
Edad 7 años ^{menor} ~~6 años~~ promesa indefinida
16. Carlo Rodolfo alfaró Contrera
Edad 1 años promesa indefinida
17. Cristiana Ulloa Corrotea
Edad 7 años promesa indefinida
18. Christian Humberto ~~Pérez~~ González
Edad 8 años promesa indefinida
19. Miguel Ángel Cortés Trógozo
Edad 2 años promesa indefinida
20. Lorenzo del R. Flores Orrego
Edad 12 años Promesa indefinida
21. Enzo Fiermatado Cepeda Campuzano
Edad 10 años promesa indefinida
por 5 años

[Año 1985]

- 1 Cristian Bernabeu Campos Diaz
edad 4 años promesa indefinida Dic. 23 85
- 2 Luis 2º Enrique Aguirre edad 17 años
promesa indefinida Dic. 25 85
- 3 Rodrigo Rojas H itedad 4 años
promesa voluntaria Dic. 25 85
- 4 Miguel Angel Ferrero Milla edad 1 año
voluntario Dic. Dic. 25 85
- 5 Guillermo Flores Guerrero edad 5 años
promesa voluntaria Dic. 25 85
- 6 Sergio Antonio Orrego Flores
edad 7 años promesa 5 años
- 7 Oriel Arturo Orrego Flores edad 8 años
promesa voluntaria Dic. O sea 5 años
- 8 Katherin del Rosario Orrego Carr edad 8 años
- 9 Basilio del Rosario Rojas Milla edad 11 años
promesa voluntaria Dic. 25 85
- 10 Abanderada Paulina Cristina Alfaro
y Lisette Espinoza Alfaro Dic. 25 85
Las Dos son abanderadas

- 11 alexis gonzaalez Yegor edad. 12 años
promesa perpetua Dici. 25 85
- 12 Guildo Arnol Rodriguez
edad 00 (promesa) Dici.
- 13 Jile Arminia Rojas aros edad 53 años
promesa perpetua hasta lo tardarte Dici. 25 85
- 14 Eva Rojas Aros edad 50 años
promesa perpetua hasta lo tardarte
Dici. 25 85
- 15 Sergio andres gerald o Pizarro
edad 6 años promesa Belun Tierra Dici. 25 86
- 16 Rodrigo Fernando Coz Guerra
edad 11 años promesa perpetua
Dici. 25 85

(Año 1986

- 1 José M. Duarte Villar
edad 00 primera indefinida
- 2 Dilson Mauricio Aguilera Apolas
edad 6 años Promesa indefinida.
- 3 Sergio Alexis Bugño. Cantaliano
Prom. indefi.
edad. 9 años
- 4 Sam B. Olmores a:
edad 2 años primera indefinida
- 5 Ena Faniola Cárdenas Rojas
edad. 12 años indefi.
- 6 Jorge F. Aguirre Bastes
edad 1 año Prom. indefi.
- 7 Laine Flores Honores
edad. 9 años primera indefinida
- 8 Aldo Flores Orrego
edad 13 años Promesa
indefini.

Rafael Amos G.

10

11

Imágenes de las páginas interiores del cuaderno donde se consignan integrantes y promesas del baile chino de la Virgen de La Piedra, del poblado de La Isla de Cogotí (Combarbalá), documento que mantuvo al día el cacique don Gabino Mateo Castillo entre 1962 y 1989, quien fuera abuelo del actual cacique don José Castillo. Se pueden leer los nombres de algunas promesas, sus edades, el tipo de manda y el lugar de proveniencia, así como unas donaciones de animales para la comida de los bailes asistentes a la fiesta. La transcripción con la totalidad de los integrantes para el periodo registrado en este cuaderno puede leerse en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta del año*, 625–626.

Fuente: *Lista de integrantes históricos del baile chino de la Virgen de La Piedra de Cogotí. 1962–1989*. Manuscrito. Archivo particular de la familia Castillo de La Isla de Cogotí, Combarbalá.

Mediciones de orden en el vértice de

Observador: Instr:

Fecha: 3 de Abril de 1986

Pos. ant.	DIRECCION a		Pos. circ.					Hora	
	Denominación	obj. cal.	o	i	"	"	"	"	
	Reserv. del Sección								
	Jose Castro.								
	La Duración de los								
	cabros para entregar a los								
	Baile que acompañan								
	A la fiesta								
	de mi parte Me ofrezco								
	Gracias								
	Firma de los señores								
	Gabriel Maleo Castillo Araya								

Obsr. eventuales:

Mediciones..... de..... orden en el vértice de

Observador: *mayr* Instr: *5 de 1962*

Fecha: 7 de Julio de 1969

Pos. ant.	DIRECCION a	Pos. circ.	Hora
	Denominación	obj. cal.	
	Juan	Alfonso et.	"
	Pedro	José Valdivia	
	Guilherme	Barriser	3 de mayo
	Maria Orfelina	Rosaz	3 de mayo
	2 de Mayo de 1965 Remane a		
	Dector Caceres Hegona		
	Lucia & Rogelio Bieroz		
	Julio Costillo		
	Remane de la Biljón de la Piedra		
	perpetuo		
	Dector Praga Alfonso		
	Remane de la Biljón		
	misionero de la ley de la		
	cerca de en el Baile		
	Ruben Enrique Gomez		

Obsr. eventuales:

orden denominado

altura instr.

cond. atmosf.

Punto de observación:

18501—Imp. Wilcox

Pos. circ.				Hora				Pos. circ.				Hora			
0	1	2	3	4	5	6	7	0	1	2	3	4	5	6	7
1964															
1964 mandado por 4 años															
Oseol Dabio Araya A															
Combolbalo															
Hermanos de la Virgen															
del Valle asla cuando tengambolunt															
Pebor Bilencio Oliborez															
Adolfo Licencio Oliborez															
Ana Cristina Araya Arciles															
Maurice Indifuni de															
de San Lorenzo.															
Chañaral Alta 8 años															

Obsr. eventuales:

Mediciones de orden en el vértice de

Observador: Instr:

Fecha: de de 19
 de 18 de 19

Pos. ant.	DIRECCION		Pos. circ.		Hora	
	Denominación	obj.	cal.	o	,	"
	Gabriel M. Cortés					
	Juan S. Astedillo					
	Jedro Augusto Alfaro					
	Ganaleon Cortés					
	Elisbel Aceñón					
	Humberto Cortés					
	Graciela Muñoz					
	Bertha Elia Pizencia Olivaréz					
						manda por 5 años
	Simona de la Bujen					
	Gladis Glada, Cantuera					
	Brieno					
	Jerome Sock Plorza					
	manda por 5 años					

Obsr. eventuales:

orden denominado

altura instr. cond. atmosf.

Punto de observación:

13501—Imp. Wilca

Pos. circ.				Hora				Pos. circ.				Hora			
0	1	2	3	4	5	6	7	0	1	2	3	4	5	6	7
1) Es Alfonso mundo es hermano de la Virgen de los Piedra por 5 años Juan Oloro hermano mundo por 2 años a la Virgen de los Piedra Emabel Albertino Rojas Ramos hermano de la Virgen de los Piedres este cuando fue Egardo Marin Sabines Barraza hermano de la Virgen de los Piedra este cuando fue															

Obsr. eventuales: servicio

Mediciones de orden en el vértice de

Observador: Instr:

Fecha: de de 19

Pos. ant.	DIRECCION a			Pos. circ.					Hora	
	Denominación	obj.	cal.	o	,	"		"	"	"
	3 de mayo 1971									
	Pozongan Rubens									
	Emanada de la Virgen de las									
	Piedra Blanca Perpetua									
	del Salvador									
	3 de mayo 1971									
	Jaqueline de las Mercedes Rojas B									
	Emanada de la Virgen de									
	las Piedra Blanca Perpetua									
	de Sigüe									

Obsr. eventuales:

orden denominado

altura instr. cond. atmosf.

Punto de observación

18501—Imp. Wilson

Pos. circ.	Hora	Pos. circ.	Hora
7 de Mayo 1972		"	"
Comando de la Brigada			
Grupos de la Brigada			
Peafiel Rio Paz			
Primer elefante			
7 de Mayo de 1972			
Comando de la Brigada			
Fidel Abanque San Toz			
7 de Mayo de 1972			
Comando Per Pedro			
Fernando Gueilly Tapia			

Obsr. eventuales:

Mediciones..... de..... orden en el vértice de

Observador:..... Instr:.....

Fecha:..... de..... de 19.....

Pos. ant.	DIRECCION a			Pos. circ.....					Hora.....	
	Denominación	obj.	cal.	o	,	"	,	"	"	"
	7 Mayo 1989.									
	Olga Margarita Valderrama									
	Esblo.									
	Hermanada del baile del									
	de la Virgen de la Piedra									
	Voluntaria.									
	7 Mayo 1989.									
	Aida Noel. Alvarez Alveres									
	Hermanada del baile de									
	la Virgen de la Piedra									
	Voluntaria.									

Obsr. eventuales:.....

Mediciones..... de..... orden en el vértice de

Observador:..... Instr:.....

Fecha: 3. de Abril de 1986

Pos. ant.	DIRECCION a			Pos. circ.						Hora	
	Denominación	obj.	cal.	o	,	"	,	"	"		
	Rec. V:										
	de la Sección										
	Delia Castro										
	La Operación de un										
	Cable para entregar a los										
	Bailes que acompañan										
	A la Fiesta										
	de mi parte ofrecida gracias										
	Firma + <u>G. Castellanos</u>										
	Gabriel Melo Castell. Araya										

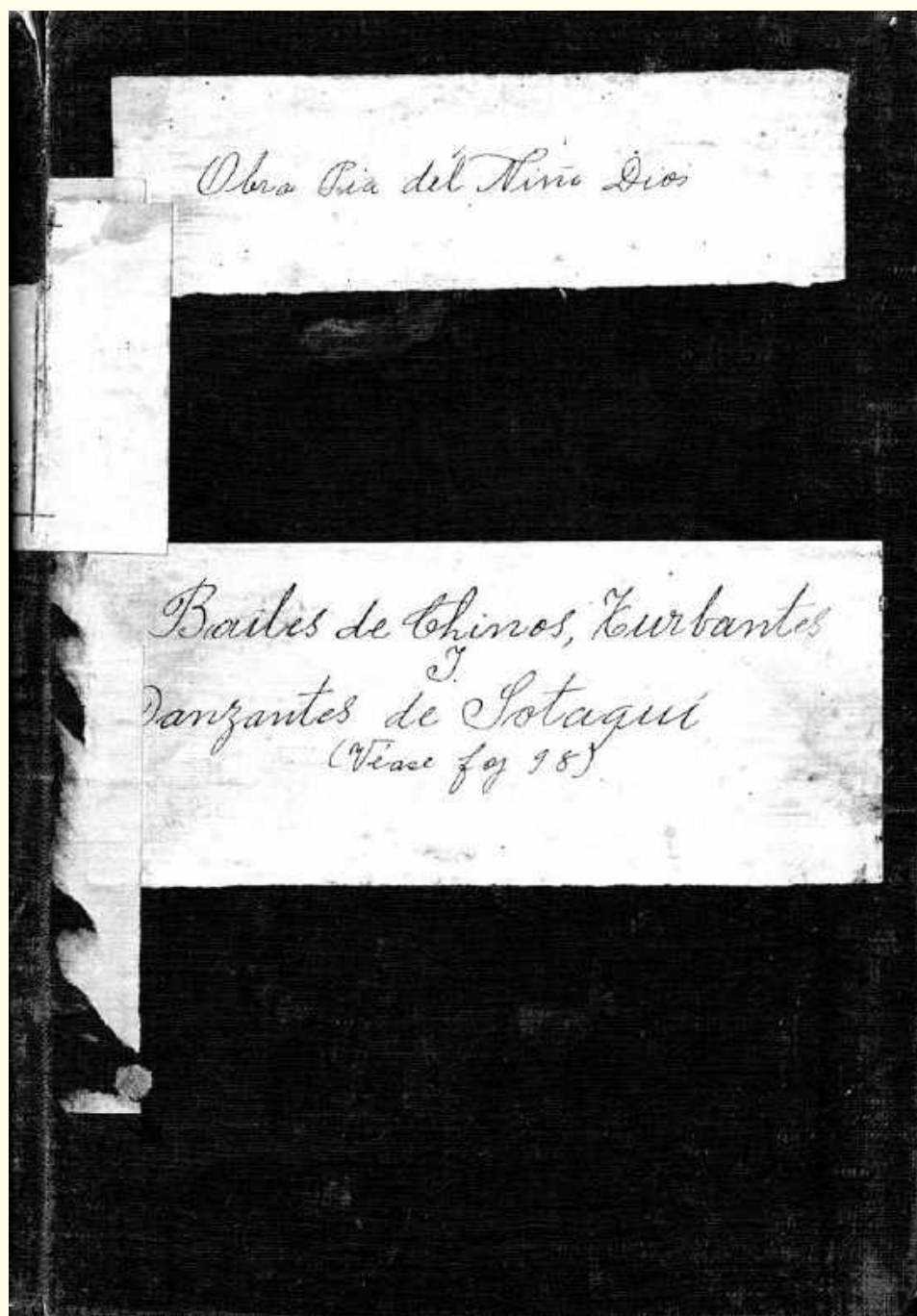
Obsr. eventuales:

Una postal con la imagen del Niño Dios perteneciente a la familia Álvarez de Sotaquí, visualidad profusamente difundida por las parroquias locales en diferentes soportes y con fines de comunicación personal y familiar (postales, estampas, revistas), como en el caso de este documento epistolar de mediados del siglo XX, en cuyo reverso se lee, “La amiga que la quiere desea a Ud. muchas felicidades en el día de su onomástico. Firma. Señorita Luisa Álvarez. Ovalle 22/V/48”.

Fuente: Archivo particular del historiador Sergio Peña Álvarez, Ovalle.



Imágenes de la documentación parroquial sobre bailes de chinos, turbanes y danzantes de Sotaquí, en cuyas páginas se puede leer el proceso de reorganización que tuvo la fiesta a inicios del siglo XX (entre 1915 y 1932), que consistió básicamente en un articulado que ordena los bailes asistentes (en prelación numérica y preeminencia, a la manera andacollina), consigna a jefes y responsables de las cofradías que asisten a esta masiva fiesta patronal, para luego disponer una muy detallada planilla con valiosa información sobre los integrantes de los bailes: apellidos, edades, lugar de residencia, estado civil, lectura y escritura, oficios y función ritual (jefes, abanderados, tambor, flauta, corrector). Al documento se le pueden dar, al menos, tres lecturas. La primera es que constituya una organización y sistematización de información parroquial producto de nuevas tendencias de la Iglesia de la época (modernas, letradas y archivísticas). La segunda es leerla como un elemento más de la estrategia de poder que buscó, en el caso de la fiesta sotaquina, imponer un orden legitimado *desde arriba y afuera*, destacando en este rol el obispo serenense José Manuel Orrego en el siglo XIX, y el cura párroco José Stegmeier desde mediados del siglo XX, de manera que este articulado normativo y el listado responderían a un proceso de revalidación del poder de la Iglesia para ordenar y reorganizar *modernamente* la fiesta y los bailes asistentes. La tercera lectura podría entenderla como un censo de los participantes de bailes para, por ejemplo, identificar a aquellos que participaran de las innumerables prácticas de sociabilidad de la fiesta sotaquina que, siendo parte del repertorio popular e indomestizo, eran profundamente criticadas por el poder eclesiástico, como se lee en dos cartas dispuestas a continuación de este libro parroquial, la primera con fecha 4 de diciembre de 1906 del obispo serenense Florencio Fontecilla y dirigida al párroco Felipe Jofré, y la segunda con fecha 24 de junio de 1936 del presbítero Adolfo Rivera, del obispado de La Serena, enviada al párroco local.



Fuentes: *Libro Obra Pía del Niño Dios* y *Libro Cartas Varias*, Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí.

Bailes
de
Chinos
Turbantes
y Danzantes

Reorganización
Sotagui, Mayo 8 de 1915



Jose Felipe Jopri

Año 1915.

Reorganizacion de los Bailes
de Chinos, Turbantes, i Danzantes
que asisten a la fiesta del 6 de Enero

Nombramientos
De
Cacique
y Abanderados etc

Sotaguá, Diciembre 8 de 1915

Baile de Chinos N.º 1 del Niño Dios de Sotaguá

Con esta fecha se nombra Cacique i
Primer Abanderado de este Baile al Sr.
Pedro A Pasten.

Tambien se nombra segundo Abande-
rado al Sr José del Rosario Pizano.

Jose Felipe Jofre
Lp

Reorganización de los Bailes
De
Chinos, Turbantes i Danzantes
que asisten a la fiesta del 6 de Enero

1.º Se anotará el N.º de orden de dichos Bailes;

2.º Respecto de los Bailes que son propietarios de esta Parroquia se anotará en lista especial el nombre i apellido, la edad, Residencia, estado ec.

Número de Orden

Potagui, Diciembre 23 de 1915

I - Numeración de orden de los Bailes de Chinos, Turbantes i Danzantes, en la fiesta del 6 de Enero.

Baile de Chinos

N.º 1 - Corresponde al Baile del Niño Dios dirigido por D. Pedro A. Pastore.

N.º 2 - Corresponde al Baile Tamagüino de San José, dirigido por D. Francisco Lizardi.

Bailes de Turbantes i Danzantes

N.º 1 - Corresponde al Baile de Turbantes del Niño Dios dirigido por D. José del Rosario Loro.

N.º 2 - Corresponde al Baile de Danzantes llamado Tamagüino, de San José, dirigido por D. Francisco Lizardi.

Nota. Los Bailes que se presentan después

de esta fecha se le dará el N.º correspondiente

Jose Felipe Jopé
D.º y P.º

Lotaquí, Enero 5 de 1926

Con esta fecha se hicieron los siguientes nombramientos: Cacique Honorario de los Baile al Sr. Cayetano Gomez - Cacique activo ^{de todos los Bailes} en especial del Baile de Chino N.º 1.º del Nueve Días de Lotaquí a Emiliano Gomez. También se nombró primer abanderado del Baile de Turbantes N.º del Nueve Días a Luis Tapia.

Estos nombramientos se hicieron por votación del personal de los Bailes.

Se deja constancia que D. Cayetano Gomez, hacen ochenta y cinco años que vive en este Pueblo.

Jose Felipe Jopé
D.º y P.º

Nombramiento de Cacique

Lotaquí, Diciembre 8 de 1920

Con esta fecha se nombra Cacique de los Bailes del Nueve Días de Lotaquí al Sr. Lorenzo Gomez.

Al mismo tiempo se nombra Cacique Honorario de los mismos Bailes al

Mr. Francisco Lizardi.
 Lo que tengo el honor comunicar a
 Vds. por la que consiguientes.



Para que Vds.
 se enteren de lo que
 se trata.

Lataqui, Nueve de Mayo de 1932
 Dejo constancia que hoy falleció D. Francisco
 Lizardi, su Oveja.

J. Lopez



año 1915

Bailes de

II.

Lista en que se anotan los juergas
y en que se indica: nombre, apellido
en particular.

Año 1915

Baile de Chinos N.º 1 del

N.º	Nombre y apellidos	Estado
1	Pedro A. Perten	
2	José del Rosario Pizano	

Baile de Chinos N.º 1 del

1926 - Ene 5

1	Cazetán Gmez	casado 110	García
2	Emiliano Gmez	casado 30	Quintill 78
3	Celso Angel	" 53	Huana
4	José del R. Pizano	" 55	Coquimb
5	Alfrentino Pico	soltero 21	Ovella
6	Judre Carvajal	casado 49	Hallat
7	Severino Gmez	soltero 28	Quirich
8	Cazetán J.º Gmez	soltero 12	Quirich
9	Venerio Pizman	soltero 14	Ovella
10	Aurelio Rojas	viuelo 35	Ovella
11	Aurelio Díaz	soltero 15	Antofagasta
12	Fabron Pizman	casado 53	Ovella
13	Aguid Sepura	casado 48	Huana
14	Forrestino Aguilera	" 47	Huana
15	Juan Rojas	soltero 30	Samuza
16	Juan Torre	casado 57	Lajipin
17	José Apizaco	soltero 19	Huana
18	Santiago Pizman	soltero 18	Ovella

Chinos

107

sondas que forman parte de los Baile
edad, estado, residencia etc. de cada uno

Vino Rios de Lotaqui

Nombre	Profesion	Puesto y ocupacion por desempeña en el Baile	Observaciones
Cacique	1.º Abandado Baile	Nombrado en fecho 8 de febre 1915	
2.º Abandado		"	"

Vino Rios de Lotaqui

Nombre	Profesion	Observaciones
n.º agricultor	Cacique Honorario	Nombramiento 5 Enero de 1926
n.º empleado	Cacique estero 1.º Abandado	85
n.º agricultor	Segundo Abandado	5 Enero 1926
n.º agricultor	Tercer Abandado	
n.º Profesional	Cuarto Abandado	
n.º jornalero	Cambror	
n.º agricultor	"	
n.º agricultor	"	
n.º estudiante	"	
n.º Comerciante	"	
n.º estudiante	"	
n.º Comerciante	Flauter	
n.º jornalero	"	
n.º agricultor	"	
n.º mecanico	"	
n.º jornalero	"	
n.º jornalero	"	
n.º estudiante	"	

14		Estado Libre Residencia
14	José Ramirez	vallen 24 Tiquipus
20	David 2° Sepura	vallen 14 Mont. Petri
21	Ricardo Gomez	Casado 40 Guindo
22	Juan R. Diaz	vallen 10 Cuatle
23	Juan Castillo	" 32 Mont. Petri
24	León Pizom	Casado 70 Lumbachua
25	Ignacio Marquez	Casado 71 Concecho
26	Ignacio Jimenez	Casado 46 Chutofajeta
27	León Marquez	vallen 26 Concecho
28	Juan M. Francisco	" 28 Rafael
29	Emmanuel Angel	" 29 Copumuh
30	Juan M. Espinoza	Casado 41 San Lorenzo
31	Fernán Araya	" 48 " "
32	Elías Gomez	" 36 Mont. Petri
33	Alberto Marin	vallen 39 Mont. Petri
34	Emilio Gonzalez	Casado 40 Huanan
35	Francisco Olenar	vallen 29 Tutequi
36	Pablo Payer	Casado 37 Lorenzo
37	Pablo 2° Payer	" 12
38	Emilio Pizom	vallen 22 Huanan
39	León Pizom	" 28 " "
40	Ramón 2° Casandín	" 26 " "
41	Antonio Pizom	Casado 39 Chiquitaca del
42	Juan Chiverria	" 38 Tutequi
43	Flindor Chavarra	vallen 15 Tutequi

Luche leur nom		Occupation	Presto du de sempere et de la Flaute	Nombrement to	Fallier des services
no	no	Carpentier			
no	no	Journalier	"		
no	no	agriculteur	"		
no	no		"		
no	no	Journalier	"		
no	no	mineur	Carré		
no	no	Journalier	Haute		
no	no	Commerçant	"		
no	no	Journalier	"		
no	no	Zapfater	"		
no	no	Complacé	"		
no	no	Commerçant	"		
"	"	abaster	"		
"	"	Journalier	"		
"	"	agriculteur	"		
no	no	"	"		
no	no	Journalier	"		
no	no	Journalier	"		
no	no	"	"		
no	no	agriculteur	"		
"	"	"	"		
"	"	"	"		
"	"	Carpentier	"		
"	"	Commerçant	"		
"	"	estudant	"		



Serena, 4 de Diciembre de 1906

Estimado Relápe:

Desde que no hai en ese pueblo autoridad que nos respondan de hacer guardar el orden y la moralidad, durante la fiesta del Niño Dios, y no pudiendo permitir que las fiestas religiosas sirvan de pretesto para ofender al Señor: despues de los hechos bochornosos que ocurrieron el año pasado, tenemos que limitar la fiesta, a la solemne novena, misa cantada con panejirico y sacada de la imjen del Niño, a la puerta lateral, hasta las dos de la tarde. En la noche, si hai orden en el pueblo, podria cantarse el trisajio a las oraciones. Es necesario que sus feligreses sepan por que se suprime lo demas de la fiesta.

Conservese bien y no olvide en sus oraciones a su Affo. i S.S.

+ Placeres
Alf. de la Lanza

OBISPADO DE LA SERENA , 24-VI-1936

CASILLA 7

CHILE

Adolfo Rivera R. , Saluda atte al Sr Cura de So-
t^{ra}taqui , acusa recibo de su
nota y le comunica que el Pbro Sr Tievais,
a quien consulté, opina que no conviene
publicar la circular del Sr Obispo Fonteci-
lla sobre los abusos que se cometen en las
fiestas religiosas .

Dice que nada se sacaría con su publicación,
porque los que cometen tales abusos, en
general, son respaldados por leyes a las
que se acogen en caso de denuncias .

Añade que, por lo que respecta a la fiesta
de Sotagui, el Sr Obispo ha procura-
do evitarlos, de acuerdo con las autorida-
des, sin conseguirlos .

De modo, pues, que es mejor no publicar
ni en La Verdad ni en La Luz, esa circular.
Siempre a sus órdenes, Sufy H

Imágenes de páginas interiores del libro que registra algunas cuentas e información de la Hermandad de la Santa Cruz de Illapel, disponiéndose aquí apuntes de los años 1949 y 1951, los que llevaba ordenados doña Zoila Olivares Castillo, mayordoma y administradora de la cofradía. Recuerda sobre los antiguos integrantes don Pedro Olivares, chino y hermano de la Cruz:

¿Cómo hicieron los antiguos? Yo parto de mi abuela, Zoila Olivares Castillo, que fue mayordoma y administradora. Todos los administradores que conocí, con quien yo parto y empecé a participar en el baile chino, como vasallo, fue con don Juan José Rivera. Después vino don Gil Leyton, después Zoila Olivares Castillo, Miguel Huerta, Manuel Olivares y después su hijo Francisco Eladio Olivares, quien es el actual administrador. Esos son los administradores que me acuerdo. Y de los antiguos mayordomos de mi tiempo yo me acuerdo de doña Sabina Cortés, doña Eloísa Montoya, de la señora Esterbina Pérez, ahora su hijo es mayordomo también, Sergio Hurtado Pérez, Miguel Huerta era mayordomo, Zoila Olivares fue mayordoma, la señora Ida Leri era mayordoma, la señora Ramona Araya fue mayordoma, la señora María Paz. Y con los alféreces que yo estuve fue con don Augusto Saavedra y don Enrique Aracena. [En: Contreras y González, *Será hasta la vuelta del año*, 687 y 690]

Fuente: *Libro de cuentas y registro de la Hermandad de la Santa Cruz de Illapel*. Manuscrito. Archivo particular de la Hermandad de la Santa Cruz de Mayo de Illapel, Illapel.



1949



1

Mayo

1949

Ernestina Vi de Filores	\$ 25=
1949 Juana de Filores	\$ 12=
Juana Vi de Sombra	\$ 12=
Eduardo Sombra	\$ 12=
Cisilda Montolla Barrera	\$ 12=
Maria Yolanda Olibares	4=
Victoria Olibares	4=
Maria Paz	3=
Rosenda Paz	5=
Gayla ynez Olibares	4=
Dominga Olibares	5=
Paola Olibares	5=
Elayza Barrera	3=
Alberto Alfonso	5=
Glorinda Suarez	10=
una manda + Santiago Carmona	10=
Julia Carmona	\$ 12=
Anjela Olibares	3=
Nora Albarran	5=
Edmundo Hurtado	3=
Maria Corra	5=

1951 Señora Maria Paz
buelbe a su puerto de Mayon
doma Mayon

Juan Jose Rivera



1949

Mayordomo

Mayor Jose fil Lejto ————— 1

Mayordomo 2.

Salviano Cortes ————— 2

Mayordoma Mayor ————— 3

Rita Filous.

Vicente Lopez
Lopez
LopezLista de Mayordomo que corresponden
al año 1953.

Mayordomo Mayor.

Enrique Piarena

M. 2º Miguel H. Salta

M. M. Maria Paz

M. 2º Rosa Olivares.

M. del Ballano.

Salvador Cortes

Olivia Banera.

Oficeros del Baile.

A. M. Manuel Ruiz

" 2º Manuel Martinez

1951

3

junio		1949
	Orlando Olshau	12.00
	Eba Cortez	12.00
	Armando Jimena	12.00
	Rojisa de Montolva	12.00
	Guiz. Milda Montolva B.	12.00
+	Elisia Olshau	12.00
	Enrique Sepeda	12.00
	Eltilde Barrigaza	12.00
++	Margarita Araya	12.00
++	Marcial Proja	10.00 +
	Maria Torrea V de Gonzalez	12.00

Elemento fundamental de la memoria ritual de los bailes chinos es la palabra poética que mediante cantos expresan abanderados y alféreces, quienes en cuarteta y décimas manifiestan su devoción a imágenes del santoral católico, en especial a la Virgen, los santos y la Cruz, sea improvisando o exclamando de forma memorizada, estilos que si bien varían según el territorio son todos parte de un mismo sistema ceremonial en donde se conjugan y vinculan con el canto campesino (propio de la Zona Central) y con algunas expresiones danzantes realizadas individualmente frente a imágenes sacras (conocidas como lanchas y lanzas, o danzas).

Fue en Andacollo, centro minero y cultural del Norte Chico, una de las zonas donde históricamente se expresó de forma más destacada la poesía popular de los abanderados de chinos, danzas y turbantes. Y es en este contexto que durante las primeras décadas del siglo XX brillaban en sus fiestas marianas los prolíficos y singulares “Discursos a la Virgen Santísima” que cada año proclamaba don Francisco Lizardi Monterrey (1852–1932), jefe de los bailes de chino y danza Tamayino de Ovalle, hermandades provenientes respectivamente de los sectores de San José y La Aguada en el mineral de Tamaya.

Este abanderado —que además fuera minero, comerciante, productor artesanal y dirigente gremial de Ovalle, así como un reconocido hombre de iglesia— destacó en el ámbito poético no solo por su exuberancia en la composición de cuartetos y décimas, sino que también por tratar distintos tópicos en sus cantos: la historia del baile y la fiesta, los antiguos chinos de Andacollo y el baile, los obispos serenenses (dice en sus cantos haber conocido personalmente incluso a Justo Donoso, primer obispo que gobernó la diócesis entre 1852 y 1867), pero también aspectos contingentes como el terremoto de 1906 que asoló Valparaíso, la llegada a La Serena del nuevo obispo Ramón Ángel Jara en 1909, la firma del

tratado de límites entre Chile y Argentina en Cristo Redentor a inicios del siglo XX, la conflagración mundial de 1914, los conflictos y disputas con radicales, masones, ateos, laicos y comunistas, información que combinaba con solicitudes y peticiones por los sobrevivientes de accidentes en minas y en naufragios, por la injusticia de la pobreza y el hambre entre la gente de la zona, por las peripecias de los peregrinos, por los muertos del baile, o mencionando también los múltiples cultos que en honor de su Chinita se hacen por el mundo, como la Virgen de Luján en Argentina, a Dolores en Quito, Guadalupe en México, Pilar en Zaragoza o el Carmen del ejército chileno.

Fuente: Francisco Lizardi Monterrey, “Discursos a la Virgen Santísima de Andacollo” de los años 1906 y 1911. En: *Cuaderno de cantos. 1906–1931* (Manuscrito, Ovalle). En todos los casos se registra como fecha de los cantos los días 25 de diciembre de 1927. Este manuscrito es una transcripción que su hija, Ana María Lizardi, realizaba en este cuaderno. Algunos cantos fueron realizados a partir de las notas que tomaba su hermano menor, Cipriano Galleguillos (1921–2016), cuando a su padre, don Francisco, se le venía el fraseo de los versos a la cabeza, de modo que así podía luego cantarlos para la fiesta, práctica que se sucedió sobre todo a comienzos de los años ‘30 del siglo pasado.

LECTURAS		Altura del Instrumento	Cotas	Estacas	Observaciones
atrás	adelante				

Hoy siento tocar los instrumentos
 Sus marchas tan destempladas
 Sus banderas enlutadas
 En prueba de sentimiento
 Ver a Florentino su nieto
 Que es lo que mas pena me da
 Men chico de menor edad
 Pero si, con padre i madre
 Se hara jefe de los vailes
 Madre de él tened piedad

10

Por fin su señoria Ilustrisima
 A Ud lo pido perdón
 Y pongalos la bendición
 Anombre de la Virgen santisima

Discurso a la Virgen del Rosario

CRÓQUIS I DATOS DE TODA NATURALEZA

Diciembre 16 - 1906

1.
Virgen sagrada a María
Llegaron tus tamayinos
Firme con la devoción que tenemos
Los presentamos hoy día
Saludamotes madre mía
En las puertas de tu templo
Siempre siguiendo el ejemplo
De nuestros antecesores
Homenaje que los mayores
Los dejaron en sus tiempos

2.

De nuestros primeros padres
Nos fuistes muy adorada
Desde que fuiste encontrada
En este pueblo "Virgen madre"
Ellos te formaron vales
Para rendirte adoración
Tracarte en procesión
En esta memorable fecha
Y hoy tu plaza se hace estrecha
Madre de consolación

LECTURAS		Altura del instrumento	Cotas - Estacas	Observaciones
atrás	adelante			

Viven madre del Rosario
 He hablado de la antigüedad
 Que con tanta regularidad
 Allegado hasta estos años
 Me presento a tus rebaños
 Para humillarme a tus pies
 Con la mas crecida fe
 Cumplir la devoción
 Con todo mi corazón
 Yo tu nombre invocare
 4^o

Como lo habian invocado
 El día diez y seis de Agosto
 El día del terremoto
 Del temblor inesperado
 Que tanta devastación
 Quedaron en la miseria
 Los ricos que ni siquiera
 Pensarian en estar pobre
 Los palacios de esos hombres
 Convertidos en hoguera

CRÓQUIS I DATOS DE TODA NATURALEZA

Todos a voces lloraban
 Pidiéndole al "Hacedor"
 Misericordia Señor
 Estas voces no cesaban
 En santo nombre imbolcaban
 Como madre protectora
 Que fatal fue aquella hora
 Cuando las casas caían.
 Y la ciudad entera ardía
 Y sin auxilio gran Señora
 6.º

Madre tened piedad
 Miradlos con compasión
 Que todos tus hijos son
 Los que estamos en la orfandad
 Vuelve tus ojos aca
 Como la madre de Sinto
 Lo permitió el Dios infinito
 A esa Virgen sagrada
 Que destendiera su mirada
 Delante del pobre i rico

7^o

LECTURAS		Altura del instrumento	Cotas	Estacas	Observaciones
atrás	adelante				

De Dolores es la Virgen
La reina del Ecuador

Con siete espadas en el corazón

Según los diarios los dicen

Los niños internos se afligen

Chaves, Donoso, i Herman

Vieron la vista alis i cenar

Con poder del soberano.

Leon una corona en las manos

Como que queria hablar.

8^o

Troz tambien "madre amada"

Sacratissima "Maria"

Te vemos algunas veces en sendas

Otras veces entre rosada

Destendad tambien tus miradas

Dentro del corazón humano

Que como fieles cristianos

De todos tengas piedad

Los libros de enfermedad

Para volver este otro año

CRÓQUIS I DATOS DE TODA NATURALEZA

Ya voi a decirte adiós
Para poderme retirar
Pero primero los ha de hacer
A todos la bendición
"Adios Meadie" ya me voi
De este pueblo soberano
La bendición de tus manos
Reciben tus tamaginos
Felicidad para el camino
Para mi i mis hermanos.

Discurso de la Virgen I del Rosario

LECTURAS		Altura del Instrumento	Cotas	Estacas	Observaciones
atrás	adelante				

De Camaya madre mia
A tus puertas me presento
Para saludarte en tu templo
Con toda mi compañía
Que dichoso es este día
Para mi i mis compañeros
Para el ovispo i el clero
Que hoy te vienen a adorar
Y a oficiar misas en tu altar
Para tantos pioneros
2º.

Este es el día dichoso
Y que dichoso es este día
Encontrarnos en tu compañía
Y con tanto religiosos
Tus milagros tan grandiosos
Que no hai con que comparar
Hoy venimos a pagar
Como el mas humilde obrero
Tambien paga el caballero
Y se humilla aunque es galan

CRÓQUIS I DATOS DE TODA NATURALEZA

Todo hombre de religion
 Y de creencias cristianas
 Hace fuerza sobre humana
 Para venir el día de hoy
 Y presenciandolo aca estoi
 Los milagros que habeis hecho
 Concentrar en aquellos pechos
 Del hombre mas apartado
 Y hoy de rodillas postrado
 Besi en lágrimas desechos
 4º

He visto a hombres lloras
 En este templo sagrado
 Y que casi desmayado
 Las gracias van a tomar
 Los ojos fijos estan
 En vos Madre del Rosario
 Contemplando tu santuario
 Y el corazon traspasado
 Por aquel milagro obrado
 Que otros se hacen comentarios

5^a

LECTURAS		Altura del Instrumento	Cotas	Estacas	Observaciones
atrás	adelante				

Pues todos reconocimos
 Tus milagros i piedad
 Perdona tanta maldad
 Que todos los dias cometimos
 Pido perdón el cinicismo
 De la prensa radical
 Que palabras inmoral
 En contra la religion
 A esa contraria opinion
 Espero has de perdonar
 6^a

Tambien te voi a pedir
 Por toda gente Cristiana
 Que con palabras profana
 Ofendian hasta morir
 Aunque me es triste decir
 Y hablas de mi propio cielo
 Pero; pido tiendas tu velo
 Y no bajes de tu memoria
 Y preparales los gloria
 Que tienes allí en el cielo

CRÓQUIS I DATOS DE TODA NATURALEZA

Por el ilustísimo Obispo de la Serena
 También Madre te voi a pedir
 Bueno lo debes morir
 Como a su hermanita Carmela
 Que hoy la recordará con pena
 Cual fue su segunda madre
 Leí una carta tan amable
 Publicada en el Chileno
 Para don Adolfo Guerrero
 Un caballero respetable
 8º.

Pido por la salud de Barrera
 Mi primer abanderado
 Que estubo en cama postrado
 Casi en un tío que muñera
 Que con tu hijo consiguiéras
 La salud por muchos años
 Para venir a tus rebaños
 Y andar siempre junto con él
 Por que es el primer alfé
 A quien todos respetamos

LECTURAS		Altura del instrumento	Cotas	Estacas	Observaciones
atrás	adelante				

Don Antonio Reyes i Perez
Cura Parroco de Taltal

Me dirigió una postal

En Agosto el 29

Diciendome que Audacollo no viene

Por que a Europa se dirige.

Y que yo le pida Virgen.

Que lo tenga bueno i sano

Para volver este otro año

Si nuestro Dios se lo permite.

10

Venga aca Ued compadre

Mei segundo abanderado

Que yo me encuentre causado

Pídale Ued a nuestra Madre.

Discurso a la Virgen Santísima 18

CRÓQUIS Y DATOS DE TODA NATURALEZA

de Andacollo Diciembre 25 - 1914

De Tamaya madre mía
Heago mi presentación
A presencia del Señor
Te saludamos María
Con devoción i alegría
Tus danzantes i mineros
Los folres i caballeros
Que tenemos religion
Los presentamos el día de hoy
Con permiso del Dios verdadero
2º.

Traigo un peras madre mía
Me faltan dos compañeros
Un abanderado i un flautero
Que eran de mi compañía
Ya emprendieron su partida
Por que el plazo se les cumplió
Nuestro Señor los llamo
A estos fieles servidores
Principales antecesores
Segun el vaile lo presencio



Tercera parte

El canto y la poesía de abanderados y alféreces



VII.

**Cantos de abanderados y alféreces
de bailes chinos (siglos XIX al XXI)**

La forma sustancial en que se resguarda, reproduce y comunica la memoria que anima y vivifica la tradición devocional de los bailes chinos es mediante el canto poético que declaman los abanderados y alféreces en las fiestas religioso populares, experiencia que pone en práctica un saber y memoria que se hace público mediante las palabras pronunciadas oralmente y organizadas poética y melódicamente en versos más o menos rimados según formas pretéritas, cuyo origen métrico es la cultura popular hispánica pero nutrida con la riqueza cultural que van incorporando históricamente los indígenas, afrodescendientes y mestizos, base poblacional legataria de estas tradiciones de origen colonial.

Precisamente son dichas voces las que son recopiladas en múltiples publicaciones y archivos que hemos revisado para la realización de esta investigación, pese a que, como manifestamos en la introducción de este libro, en general los archivos institucionales no están ciertamente creados y organizados para documentar la cultura popular e indomestiza.

El canto y la palabra poética de abanderados y alféreces de bailes chinos, danzas, turbantes, así como de las cantoras y cantores campesinos, se han mantenido durante siglos hegemonizando las fiestas con sus voces y melodías que, mixturando cuartetas con décimas y otras combinaciones, expresan la devoción del mundo pobre y trabajador de los campos y las periferias urbanas, sea improvisando, sea exclamando de forma memorizada, estilos que varían según los territorios, así como varían también las entonaciones, formas y variaciones estéticas de estos cantos devocionales. Lo que no varía es la manera social en que se celebra, el vínculo de lo religioso con las otras dimensiones de lo social, cuestión que revisamos con más detalle en el primer y tercer capítulo de este libro.

Así como en Andacollo se desarrolló la mayor organización popular de lo festivo, fue ahí también donde se expresó de forma más destacada el canto ritual de los bailes chinos y danzas, cofradías de músicos danzantes indomestizos que tuvieron su plenitud precisamente desde fines del siglo XVIII y en el XIX, donde múltiples devotos desplegaban un talento poético deslumbrante, de lo que fueron testigos Ignacio Domeyko en la década de 1840, el padre Juan Ramón Ramírez en las décadas de 1860 a 1880, e incluso el ingeniero francés Eugenio Chouteau al final de dicho siglo, quien durante su misión de inspección de la situación minera de la zona para el gobierno, en 1887, anotó haber presenciado a individuos que, abalanzándose hacia la Chinita,

[...] perora[n] en prosa o en verso, segun la inspiracion del momento, pues el minero por naturaleza es aficionado sino a la poesía, a lo ménos a la versificacion o mas propiamente dicho, al consonante.²¹⁷

Entre aquellos abanderados destacaba en la segunda mitad del siglo XIX el minero Mateo Santander, quien durante décadas dirigió la hermanación de danza fundada en la mina de La Aguada en Tamaya, participando de aquella sociabilidad minera que en la palabra poética combinaba las dimensiones de la vida cotidiana con lo religioso, tal cual escribió el presbítero Principio Albás, investigador de los chinos andacollinos, quien destaca que la voz e inspiración de este cantor había sido “bien probada en torneos de muy distinta naturaleza”, tratando “asuntos piadosos y melancólicos”, para agregar luego que

[...] Mateo Santander merece una palabra encomiástica, porque su nombre debe quedar estampado en los Anales de Andacollo. Su carácter festivo y su talento natural lo hacían el ídolo en el aprecio de los mineros del famoso Cerro de Tamaya. Tenía inspiración fácil, voz suave y flexible, que se adaptaba perfectamente a los asuntos piadosos y melancólicos. No aprendía de memoria las saluciones deprecatorias a la Virgen, se confiaba en su inspiración momentánea, bien probada en torneos de muy distinta naturaleza. Se le oía cantar coplas improvisadas acerca de asuntos y circunstancias que él no podía prever. Así es que cuando en la puerta del templo cantaba una estrofa, bajaba la cabeza en actitud meditabunda pidiendo inspiración

a su alma para componer la siguiente; y sólo cuando esa inspiración asomaba en su enjuto rostro, volvía a levantar el cabo de su bandera y el acento de su voz...²¹⁸

Las prácticas del canto en el mundo popular se desarrollan muy asociados a espacios de sociabilidad minera y campesina, contextos en donde se escenificaban también variantes del canto campesino más seculares, cuyo despliegue estilístico fluctuaba entre “asonantes” (más históricas y comunes en los romances y la picaresca peninsular), y “consonantes” (más masivas y comunes en las décimas y cuartetas), manifestándose además junto a un variado repertorio de versificaciones y expresiones musicales que surgieron entre los peones y trabajadores del campo y las minas, quienes popularizaron esta tradición del canto especialmente en torno a las faenas mineras del siglo XIX, tanto en Andacollo, Tamaya y Chañarcillo, como en pequeñas faenas y laboreos por todo el territorio, donde eran comunes los campeonatos o duelos entre, llamémosle aquí, *poetas de controversias*, como el ya citado danzante tamayino Mateo Santander, quien

[...] fue en su mocedad el poeta de chispa festiva y ligera, de los que forman el encanto de la concurrencia en los “contrapuntos” con otros poetas de poncho, de los que causan las delicias en las chinganas, en los *velorios* de los “angelitos”, o en las celebraciones de la *Cruz de Mayo*. Su carácter festivo, su genio travieso y sus cualidades naturales, le llevaron a caer en las tentaciones en que cae gran parte de la gente trabajadora: en la ebriedad; de aquí su inestabilidad en lugares y empleos...²¹⁹

También podemos incluir en este breve recuerdo de la sociabilidad minera a quienes desde una disposición más competitiva y social se destacaron entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, como los afamados poetas populares Daniel Meneses y Nicasio García, los que con el tiempo editaron y vendieron sus escritos en la Lira Popular, así como también lo hizo la gran cantora Rosa Araneda.²²⁰

En vista de esta penetración del canto campesino en el Norte Chico y la Zona Central, con sus variantes y estilos —como son el canto a lo alférez, de abanderado, a lo humano, a lo divino, romances, alabanzas—, es que nos interesa comprender este espacio desde la perspectiva de una geografía cultural común donde, si bien se observan ciertas

variabilidades estilísticas, existen múltiples regularidades y puntos en común provenientes no solo de una historia social compartida sino que también por la presencia de la palabra poética y cantada en el ámbito devocional, cuestión que nos lleva a definir a esta territorialidad como un espacio organizado desde la memoria y oralidad que recuerda, reivindica y reactualiza lo popular, lo rural y lo indomestizo.

Se trata de interpretar esta territorialidad en tanto mapa que se significa y codifica de manera heterogénea, un espacio cultural, étnico, ritual, festivo y productivo similar a la vez que diverso, pero donde individuos, familias, colectividades y comunidades comparten *costumbres en común* en el marco de barrios urbanos, localidades y pueblos distribuidos en los valles transversales, la costa, las serranías, el desierto, la pampa y la cordillera, territorio en el cual se pone en juego esta *comunidad* de tradiciones que parafrasean el título del libro del historiador inglés E.P. Thompson sobre los comuneros y las comunidades rurales inglesas del siglo XVIII.²²¹ Y estas costumbres se desenvuelven en el marco de una vida que mantiene una cierta unidad de prácticas productivas, sociales y culturales, las que comienzan a ser objeto de las presiones, represiones y despojos que generaron la centralización absolutista de las monarquías hispánicas (Habsburgos y Borbones), y luego la disciplina republicana en la figura de autoridades, patrones y curas.²²² Nuevamente el Estado y la sociedad contra la comunidad, lo común y lo comunitario, que a su vez encontraba en la movilidad y el errante neo-nomadismo peonal, una resistencia más a la presión represión cultural.²²³

Esta geografía, cuya imagen refuerza a primera vista el aislamiento de cada valle separado por un interfluvio descampado, va trazando a todo lo largo y ancho caminos que permiten recorrer ciertos trayectos o itinerarios, los que a su vez tejen redes y circuitos de relaciones sociales entre las familias y comunidades que habitan estos espacios, y aquellas que antes los habitaron, haciendo, como decía el historiador Marcello Carmagnani para el periodo colonial, “de cada valle un pequeño mundo comunicado con el vecino por estrechos senderos”, donde “pese al relativo aislamiento” de cada uno, es la estructura geográfica común la que “crea un tipo de vida similar para toda la región, cuyo sello impregna la economía y la sociedad” y convierte a este territorio “en una región notablemente diferente”.²²⁴

En este contexto territorial e histórico es que el mundo popular ha sabido construir un espacio cultural amplio, propio y común, de autonomía, que no se define desde las limitaciones cartográficas administrativas de regiones numeradas, o de fronteras estado–nacionales, sino que está basado en sus propias vivencias históricas y presentes, desde donde se conjuga el trabajo, la naturaleza, el hogar, la fiesta, el territorio, la memoria oral y el canto campesino, tradición esta que en los bailes chinos se manifiesta con maestría en alféreces y abanderados, quienes en base a temáticas humanas y devocionales van articulando la sabiduría tradicional, la memoria y las prácticas culturales características de cientos de localidades del territorio. Vemos en esta perspectiva de geografía cultural aquel desafío que nos hiciera la poeta Gabriela Mistral por ir “pintando con filial ternura. Sierra a sierra, río a río, la tierra de milagro sobre la cual caminamos”.²²⁵ Geografía, cultura, materialidad y una convocatoria a recordar y nombrar las distintas tradiciones culturales presentes en el territorio. Esta y otras más.

Se ha querido mostrar en este capítulo la amplificación de un saber y una práctica popular difundida por un extenso territorio, transcribiendo para ello algunos vestigios que nos han legado distintos investigadores de la cultura popular nacional en sus compilaciones escritas, sonoras y audiovisuales, siendo en particular recogidos en este capítulo cantos de abanderados y alféreces de bailes chinos de Chile que fueron registrados desde el último tercio del siglo XIX hasta las primeras décadas del XXI por: el misionero claretiano Principio Albás, el folclorista Juan Uribe Echevarría, el arqueólogo Jorge Iribarren Charlin, los cineastas Nieves Yankovic y Jorge di Lauro, y la etnomusicóloga María Ester Grebe Vicuña. A esta compilación se suman los registros etnográficos que el equipo autoral de esta obra ha producido en las dos primeras décadas del siglo XXI, tanto al alero del Archivo Etnográfico Audiovisual de la Universidad de Chile entre 2002 y 2012, como con Etnomedia desde 2004 en adelante y con Mucam desde 2014 en adelante.²²⁶

Debido a la multiplicidad de fuentes y las diversas formas de escritura de los cantos hemos decidido normalizar la transcripción de los versos de este capítulo, sobre todo en cuanto a la actualización ortográfica, la puntuación, el uso de mayúsculas y las palabras destacadas, de manera de facilitar y agilizar la lectura. De las versiones originales se modificó el

uso de puntuación y mayúsculas en las coplas intermedias, reservando las mayúsculas solo para los nombres y sustantivos propios, y el punto seguido para poder separar en las décimas la cuarteta inicial de la sextina que la sucede. Además se mantuvo tanto la puntuación al interior de cada copla como las palabras destacadas en cursiva según las fuentes originales, cuestión que se indica en cada caso en las notas luego de cada referencia. Asimismo, si bien el canto de abanderados y alféreces en general tiene una estructura de pregunta y respuesta, haciéndose el coro con las últimas dos coplas de cada cuarteta y/o décima, aquí no se anotan los coros ni se los destaca por razones de espacio y estilo, pero también porque no todas las variaciones estilísticas lo realizan ni se manifiestan de la misma manera (por ejemplo no todas las exclamaciones y alabanzas andacollinas usan coro, en algunas variaciones de Atacama los mismos abanderados repiten la primera y segunda copla de la cuarteta, entre otras variantes).

A continuación enlistamos en orden cronológico los cantos que aquí se comparten para su mejor ubicación en el capítulo.

- Canto de exclamación a la Virgen de Andacollo por don Ramón Ossandón con el baile chino de Santa Lucía. 1874.
- Discurso exclamado a la Virgen de Andacollo por Julia Amalia Román en fecha no identificada por milagro concedido en 1870.
- Canto de exclamación a la Virgen de Andacollo por don Pedro Segundo Vicencio con el baile de danza de Panulcillo. 25 de diciembre de 1902.
- Romance exclamado a la Virgen de Andacollo por una pequeña niña en 1906.
- Canto de exclamación a la Virgen de Andacollo por el abanderado Francisco Lizardi Monterrey con los bailes chino y danza Tamayinos de Ovalle. 25 de diciembre de 1927.
- Canto de saludo a la Cruz de Mayo de Huanta por un abanderado no identificado. 1930.
- Canto de saludo a la Virgen de Andacollo por el alférez don Ismael Bernaldes con el baile chino de Loncura. 1930.
- Discurso de los cesantes exclamado a la Virgen de Andacollo por un abanderado no identificado. 1932.
- Canto de saludo a la Virgen del Carmen de Hurtado por un alférez no identificado con el baile chino de Hurtado. C. 1940.

- Canto de exclamación a la Virgen de Andacollo por don Leoncio Aravena Espinoza con el baile de Turbantes de La Serena. 25 de diciembre de 1941.
- Canto de saludo a la Virgen de Andacollo del baile de danza de El Tambo. 1945.
- Canto de saludo a San Pedro de la Caleta Higuerilla por el alférez Miguel Lazo con el baile chino de Cay Cay. 29 de junio de 1953.
- Canto de saludo a San Pedro de la Caleta Higuerilla por el alférez Faustino Morales con el baile chino de Los Maitenes. 29 de junio de 1954.
- Canto de saludo a la Santa Cruz de Mayo de Tabolango por el alférez don Alberto Fernández con el baile chino de Tabolango. 8 de mayo de 1955.
- Contrapunto de despedida en la fiesta de la Santa Cruz de Mayo de Tabolango entre los alféreces don Juan Roberto Salas con el baile chino de Campiche Afuera y don Luis Araos con el baile chino de Tabolango. 7 de mayo de 1956.
- Contrapunto de saludo en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví entre los alféreces don Juan Torres con el baile chino de Boco y don Octaviano Vergara con el baile chino de Puchuncaví. 31 de mayo de 1956.
- Canto de saludo a la Iglesia en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví por el alférez don Maximiliano Ureta con el baile chino de Los Maquis. 31 de mayo de 1956.
- Canto de saludo a la Iglesia en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví por el alférez don Oscar Villalón con el baile chino de La Quebrada. 31 de mayo de 1956.
- Canto de saludo a la Iglesia en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví por el alférez don Manuel Aravena con el baile chino de La Laguna. 31 de mayo de 1956.
- Canto de saludo a la comisión de festejos de la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví por el alférez don Alberto Fernández con el baile chino de Tabolango. 31 de mayo de 1956.
- Canto de saludo a la Virgen de Andacollo por el abanderado don Nemesio Guzmán con el baile chino nº 2 Tamayino de Ovalle. 26 de diciembre de 1957.
- Canto de exclamación a la Virgen de Andacollo por el abanderado Alberto Cisternas con el baile chino nº 6 de La Cantera. 26 de diciembre de 1957.

- Versos en memoria de don Segundo Marillanca, cacique de la fiesta de Petorquita, por el alférez don Manuel Escudero con el baile chino San Nicolás de Tolentino de Las Hijuelas. 1961.
- Canto a lo alférez en el III Encuentro Nacional de Bailes Chinos en Limache por el alférez don Arturo Ogaz con el baile chino de Tabolango. 12 de octubre de 1968.
- Canto de despedida al Niño Dios de Las Palmas por el alférez don Carlos Bernalles con el baile chino de Las Palmas. 25 de diciembre de 1968.
- Canto a lo alférez en el IV Encuentro Nacional de Bailes Chinos en Limache por un alférez no identificado con baile chino de la zona de Puchuncaví. 12 de octubre de 1969.
- Alabanza a la Virgen de La Tirana por el abanderado don Ramón Ramos con el baile chino de La Tirana. 16 de julio de 1972.
- Alabanza a la Virgen de La Tirana por el abanderado don Manuel Sánchez con el baile chino Colla Sur de María Elena. 16 de julio de 1972.
- Canto de exclamación a la Virgen de Andacollo por el abanderado don Camilo Díaz con el baile chino n° 1 Barrera de Andacollo. 26 de diciembre de 1973.
- Canto de saludo y despedida a la Virgen de Andacollo por un abanderado no identificado del baile chino n° 6 de La Cantera. 26 de diciembre de 1973.
- Canto de exclamación a la Virgen de Andacollo por don Ely Muñoz con el baile chino n° 10 San Isidro de Elqui. 26 de diciembre de 1973.
- Canto de exclamación a la Virgen de Andacollo en memoria del fallecido cacique don Félix Araya Cisternas, por don Agustín Ruiz Piñones con el baile chino n° 8 de Nuestra Señora de Andacollo. 7 de octubre de 1973.
- Cantos de exclamación a la Virgen de La Candelaria de Copiapó por distintos abanderados de bailes chinos tradicionales. 2 de febrero de 1977.
- Cantos de saludo por el *Propicio* y los *Buenos Días* a la Virgen de La Candelaria de Copiapó por el jefe y abanderado don Tránsito Ramos con el baile chino mixto n° 5 de la Sociedad de Nuestra Señora de La Candelaria. 6 de febrero de 1977.
- Canto que el alférez don Avelino Noguera recitó en la fiesta en la fiesta de la Virgen del Carmen de Pachacamita (La Calera). Agosto del 2006.

- Canto que el alférez don Johnny Lizama exclamó en la fiesta en la fiesta de la Virgen del Carmen de Campiche con el baile chino Juventud de Tabolango (Limache).
- Canto que el alférez don Luis León declamó en la fiesta del Niño Dios de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado (Olmué) con el baile chino de Granizo (Olmué). 25 de diciembre del 2007.
- Canto que el alférez don Álvaro Herrera recitó en la fiesta de la Virgen del Carmen de Petorquita (La Calera). Julio del 2008.
- Canto de saludo y exclamación a la Cruz de Mayo de Pucalán por el alférez don Jaime Cisternas con el baile chino de Pucalán. Mayo del 2009.
- Contrapunto de saludo en la fiesta de San Pedro de Maitencillo entre los alféreces don Jaime Cisternas con el baile chino de Pucalán y don Juan Cisternas con el baile chino de Loncura. Junio del 2009.
- Canto de exclamación y despedida a San Pedro de Loncura por el alférez don Juan Cisternas con el baile chino de Loncura. 27 de junio del 2009.
- Canto que el alférez don Álvaro Herrera exclamó en la fiesta de San Pedro de la Caleta Higuerilla (Horcón). Junio del 2009.
- Canto que el alférez don Luis León declamó en la fiesta de San Pedro de la Caleta de Ventanas (Quintero) con el baile chino de Campiche (Puchuncaví). Julio del 2009.
- Canto que el alférez don Johnny Lizama recitó en la fiesta en la fiesta de Cay Cay con el baile chino del Carmelo (Olmué). Noviembre del 2006.
- Canto de exclamación a la Cruz de Mayo de Los Maquis por el alférez don Jaime Cisternas con el baile chino de Pucalán. Mayo del 2014.
- Canto de saludo a la Santa Cruz de Mayo de Illapel por el alférez don Profirio Barraza con el baile chino de Socavón. 24 de mayo del 2014.
- Canto de despedida al Niño Dios de Sotaquí por el alférez Carlos Carvajal Ochandía con el baile chino Grupo Peregrino Mariano Caro Inca de Copiapó. Enero del 2015.

**Canto de exclamación a la Virgen
de Andacollo por don Ramón
Ossandón con el baile chino de
Santa Lucía. 1874.²²⁷**

Virgen Reina de Andacollo
emperatriz soberana
eres la luna perfecta
y estrella de la mañana.

Por eso tu gran poder
hoy reconozco rendido
y a ofrecerte un obsequio
con mis chinos he venido.

Este infante que aquí ves
pequeño niño inocente
es deudor de un beneficio
a vuestra bondad clemente.

Bien sabéis casi a la muerte
la enfermedad lo llevó
pero vuestra protección
de la muerte lo libró.

Desde entonces muy contento
es la alegría sincera
de su católico Padre
que vuestro poder venera.

Justo es entonces Señora
que en pago del beneficio
lo consagre desde ahora
a vuestro santo servicio.

Recibido, Virgen pura
como una prenda de amor
que gustosos hoy hacemos
reconociendo un favor.

Apenas cuenta dos años
y será desde este día
uno más de vuestros chinos
chinos de Santa Lucía.

Año por año vendrá
en la fiesta a tu presencia
si así lo queréis Señora
prestadle vuestra asistencia.

**Discurso exclamado a la Virgen
de Andacollo por Julia Román en
fecha no identificada por milagro
concedido en 1870.²²⁸**

Vengo a contar una historia
de la infancia de mi vida
aunque vos, Madre querida
la tenéis en la memoria.
Pero quiero que tu gloria
se publique en la presencia
de esta inmensa concurrencia
que si viene a tu Santuario
concede tu rosario
la magnífica excelencia.

Cuando dos años contaba
de una niñez inocente
me dicen que un accidente
sinistro se presentaba.
Y la muerte me arrancaba
sin remisión de esta vida
pero esta Virgen querida
siendo conmigo clemente
con un peligro patente
me ha dado una nueva vida.

Pues en esa edad caí
en las aguas de un estanque
y sin tener quien me arranque
a la muerte me rendí...
Sumida permanecí
dos largas horas mortales
y me sacan sin señales
de vida y por ahogada
me llora mi madre amada
con lamentos sin iguales.

Llega el médico y declara
que mi vida ha terminado
pues el cadáver [está] helado
y desecada [la] cara.
Son una prueba bien clara
que el alma se ha desprendido
de mi cuerpo entumecido
cuatro horas estuve yerta
y declarada muerta...
todo estaba ya perdido.

Mientras tanto con fervor
entre gemidos y llanto
se elevaba al cielo santo
una plegaria de amor.
Y un voto consolador
en tan terrible tristeza
se eleva a esa Grandeza
que está siempre en
[nuestro apoyo
a la Virgen de Andacollo
se le hace formal promesa.

Apenas pasa un instante
después de hecha la promesa
abro la vista... ¡oh, sorpresa!
y llamo a mi Padre amante.
Mi madre está delirante
pero de intensa alegría
pues ha visto que este día
segunda vez he nacido
mediante el amor crecido
de nuestra Madre María.

Cumpliendo lo prometido
llego a tus plantas ahora
oh mi gran Reina y Señora
con un pecho agradecido.

El corazón conmovido
quiere su gozo expresar
y ante el mundo publicar
vuestra glorias, oh María
cristiano en este día
en tierra os debéis postrar.

**Canto de exclamación a la Virgen
de Andacollo por don Pedro
Segundo Vicencio con el baile
de danza de Panulcillo. 25 de
diciembre de 1902.²²⁹**

Virgen Madre del Rosario
te saludamos hoy día
con gusto y con alegría
visitamos tu santuario.

Ya hasta tu templo llegamos
devotos y promeseros
con todo este baile entero
hoy día nos presentamos.

A tu pueblo saludamos
al tiempo de la entrada.
Virgen Madre inmaculada
cuando aquí todos llegamos.

Por haber faltado un año
he venido a saludarte
con tu sagrado estandarte
Virgen Madre del Rosario.

Aquí a tu presencia estamos
Santa Monarca del Cielo
a tu templo nos llegamos
con todos mis compañeros.

Te suplico sin engaño
que me perdones aquí
la falta que cometí
por haber faltado un año.

En lejas tierras extrañas
me encontré el año pasado
en los campos militares
yo me encontraba enrolado.

Por eso un año he faltado
con pena y con gran dolor
no poder venir a verte
en tu linda Procesión.

Muy triste mi corazón
se encontraba en aquel día
sin gusto y sin alegría
no ver tu Coronación.

Por eso este día de hoy
nos tienes a tu presencia
con una gran reverencia
pidiéndote a Ti perdón.

Conseguid con el Señor
y mi Padre San Isidro
que con su mano divina
los eche su bendición.

Te prometimos, Señora
con un tierno corazón
Lucero de la mañana
de sacarte en procesión.

[...]

Adiós, Virgen del Rosario
ya me voy a retirar
adiós al sagrado altar
adiós, hermoso Santuario.

Adiós, Señor Ilustrísimo,
adiós Madero sagrado
donde Cristo está clavado
padeciendo en el suplicio.

Adiós, pueblo reluciente
adiós, Señor Capellán
adiós Estrella de Oriente
ya tus devotos se van.

Adiós sonoras campanas
de sonido celestial
adiós, señor sacristán
que las maneja con maña.

Adiós Cacique Barrera
se retiran tus hermanos
con un sentir soberano
batiéndote las banderas.

Adiós, Virgen del Rosario
Virgen sagrada María
será hasta la vuelta de año
si Dios los tiene con vida.

**Romance exclamado a la Virgen de
Andacollo por una pequeña niña
en 1906.²³⁰**

Por veniros a ofrecer
tributo de amor y lágrimas
he venido a vuestro templo
salvando larga distancia.

Allá, muy lejos de aquí
donde el gran río Aconcagua
entra al valle de Quillota
formando turbias cascadas
hay una modesta aldea
de los Nogales llamada
y hasta allá llega tu nombre
en las alas de la fama.

La fama que nos ha dicho
que aquí prodigios brotaban
como aroma de las flores
como chispas de las llamas.

Que al triste le das consuelo
porque sus penas le cambias
en gotas del corazón
que son dulcísimas lágrimas.

Yo que también he sufrido
y he visto tantas desgracias
vengo a pedirlos consuelos
para almas atribuladas.

Yo que contemplé mi aldea
del terremoto asolada
y alumbrados sus escombros
con luz de siniestras llamas.

Yo he escuchado el alarido
de mil criaturas humanas
cuando en su pavor creían
que el juicio ya llegaba.

Tengo el derecho sagrado
que da la misma desgracia
de pedirte por mi pueblo
de pedirte por mi patria.

Para que en Chile suspendas
la potente mano airada
de tu Hijo, y no irritemos
la justicia soberana.

Y ya que en el terremoto
la justicia fue templada
pues conservaste las vidas
de las personas amadas.

De todas las que volvieron
a Andacollo sus miradas
implorando tu clemencia
en esta noche angustiada.

Permite pues, Madre mía
Emperatriz soberana
que hoy proclame tus grandezas
en tu presencia postrada.

Faro brillante que has sido
colocado en la montaña
para guiar a los hombres
en esta mi patria amada.

Arca divina que guardas
como el Arca de la Alianza
con la fe de nuestros padres
las tradiciones cristianas.

Oh, prodigio de los siglos
que no tienen semejanza
en la sencillez del culto
y entusiasmo de las almas...

Conquistas los corazones
con una sola mirada
y los sollozos del llanto
son cánticos que te agradan.

Por eso todos te lloran
con la alegría más santa
te lloran los que te miran
los que te bailan y cantan.

Te lloran pobres y ricos
con el alma contristada
los justos, los pecadores
que tus bondades proclaman.

Yo también quiero llorarte
con lágrimas de mi alma
con ellas quiero bañar
tu imagen idolatrada.

**Canto de exclamación a la Virgen
de Andacollo por el abanderado
Francisco Lizardi Monterrey
con los bailes chino y danza
Tamayinos de Ovalle. 25 de
diciembre de 1927.²³¹**

Gracias a Dios que llegamos
a este lugar sagrado
se llegó el día deseado
que a donde Vos nos
[presentamos.

Con fervor te saludamos
Virgen Madre del Rosario
a las puertas de tu santuario
se agrupan tus promeseros
nuestro obispo y demás clero
en unión de su secretario.

Que gusto que regocijo
que alegría que contento
que experimentamos en
[estos momentos
al ver que todos tienen en
[Vos los ojos fijos.

Yo también donde Vos me dirijo
con mis danzas y con mis chinos
los dos bailes tamayinos
de La Aguada y San José
que el año mil ochocientos
[sesenta y tres
si mal no recuerdo nos unimos.

Era el día de Purísima
esta reunión se efectuó
y como voces llegó
la unión Virgen Santísima.

Don Mateo Santander
y don Cirilo Lizardi
ambos dueños y jefes de
[estos bailes
los hicieron comprender.

Hicieron su narración
de los años que te servían
y que a tus fiestas venían
a cumplir la devoción.

También se habló de la muerte
como es muy natural
uno tendría que faltar
el segundo vendría con los
[dos bailes a verte.

Todo lo antedicho sucedió
Santander murió primero
Lizardi quedó heredero
como los dos bailes se presentó.

En mil ochocientos noventa
[y cinco
también Lizardi falleció
desde esa fecha quedo yo
gobernando como te explico.

Todo esto Barrera lo sabía
aquel cacique de nombre
que gobernaba más de
[dos mil hombres
en tus fiestas Madre mía.

En una Pascua como la de hoy día
estaba en cama muy enfermo
los llamó y dijo que
[respetáramos su yerno
mientras su nieto crecía.

El nieto era Florentino
y como tal me respetó
me entregó el numero dos
para mi danza y mis chinos.

Nunca hubo una discusión
guiados por el reglamento
que dice que si un jefe es muerto
lo reemplazará el hijo mayor.

Yo todavía vivo Virgen Madre
aquí me tienes presente
con setenta y cinco años en mi mente
y por eso se me quita mi baile.

Conocí a Rosa Chircumpa
conocí a Anastasio Monterrey
sus años pasaron de cien
y no fueron molestados nunca.

Me es muy triste recordar
de aquellos tiempos pasados
de esos difuntos ya finados
que acá no volverán.

Ya me voy a retirar
Virgen Madre del Rosario
sin saber si este otro año
la vida me vaya a faltar.
Tengo un hijo que dejar
Virgen sagrada a María
hacían dos años que mi
 [hijo no venía
había salido a buscar mejor suerte
hoy lo tienes acá presente
 perdónalo Madre mía.

Aquí tienes esta bandera
 que te la cede tu padre
y allá en el altar está tu Madre
sírvele y adórale que es nuestra
 compañera.
Si alguien alguna vez quisiera
 quitarte la devoción
recuérdale que el día de hoy
delante de nuestra Madre
te hago entrega de los dos bailes
 los cuales testigo son.

Canto de saludo a la Cruz de Mayo de Huanta por un abanderado no identificado. 1930.²³²

¿Qué es aquello que relumbra
 en la corona de la Cruz?
 Es la Virgen María
que está cuidando a Jesús.

De Gualliguaica he venido
pisando espinas y abrojos
solo por venirme a ver
crucecita de mis ojos.

No se rían mis hermanos
 les digo con devoción
para que la Santa Cruz
nos eche la bendición.

Toquen flauta los flauteros
 el tamborero el tambor
yo batiré mi bandera
si la Cruz me da valor.

¿Qué es aquello que relumbra
 al pie de la Cruz mayor?
 Es sangre de Jesucristo
cuerpo de Nuestro Señor.

Ya se fue Cristo a los cielos
ya se fue mi buen Jesús
de recuerdo nos ha dejado
el santo árbol de la Cruz.

Adiós, santa Cruz bendita
 adiós, dicen tus devotos
dadnos vida para este otro año
 para visitarte nosotros.

**Canto de saludo a la Virgen de
Andacollo por el alférez don
Ismael Bernales con el baile chino
de Loncura. 1930.²³³**

Nuestra Madre de Andacollo
guía de los peregrinos
los días vienen a darte
éstos humildes marinos.

Virgen santa del Rosario
en tu presencia ya me hallo
gotas de sangre he llorado
por llegar a tu santuario.

Del poblado de Loncura
con todo mi corazón
he hecho un gran recorrido
viniendo en auto — camión.

Aquí esta Ismael Bernales
con todos tus compañeros
nacidos y bautizados
en el puerto de Quintero.

Nuestra Madre sacrosanta
socorre nuestra pobreza
y por siempre tu grandeza
cantará nuestra garganta.

[...]

Ya que hasta Ti hemos llegado
a hacerte veneración
échanos tu bendición
al partimos de tu lado.

Vendré al año venidero
si Tú lo quieres así
bendíceme pues a mí
y a este Baile de Quintero.

**Discurso de los cesantes
exclamado a la Virgen de
Andacollo por un abanderado no
identificado. 1932.²³⁴**

Virgen Reina del Rosario
de tu Chile amparadora
también sois auxiliadora
del humilde proletario.
Les dais protección a diario
al que a tus plantas se humilla
y con palabra sencilla
se te hace salutación
decimos de corazón
sois celestial maravilla.

A vuestro altar han venido
los desdichados cesantes
a tus pies Madre a rogarte
muy llorosos y afligidos.

Porque se han visto abatidos
por la miseria y el hambre
Vos con ellos muy amable
pronto habéislos socorrido.

Con tus lavaderos de oro
que en vuestro pueblo han tenido
a todos los han vestido
con tu importante tesoro.

Hoy todos con regocijo
vienen las gracias a darte
porque los alimentaste
a sus padres y a sus hijos.

Hoy acuden a tu fiesta
a tu linda procesión
y cumplen su devoción
muy alegres y contentos.

Y Vos como celestial
amparais a tus devotos
rogáis por todos nosotros
en este momento actual.

Ruega también por tu Chile
también por sus gobernantes
sean con su patria amantes
siendo honrados en servirle.

Tengan piedad del obrero
y de sus necesidades
cesen las calamidades
de todo el país entero.

Que progresen las industrias
y cese la tiranía
el vivir con armonía
es una razón muy justa.

Madre misericordiosa
termino mi exclamación
te pido tu bendición
Reina bendita piadosa.
Como sois tan milagrosa
compasiva con tus chinos
ruégale a Jesús divino
que no nos haga sufrir
y que al tiempo de morir
nos dé un feliz destino.

**Canto de saludo a la Virgen
del Carmen de Hurtado por un
abanderado no identificado con el
baile chino de Hurtado. C. 1940.²³⁵**

Aquí viene tu pobre baile
a saludarte Madre mía
todos llenos de alegría
por ser tu día laudable.

Por tu santo escapulario
rendimos veneración
con el profundo respeto
que hay en nuestro corazón.

Para mi mayor tormento
os pedimos Virgen pura
que nos des fuerza y rigor
de tu gracia y dulzura.

Por el hijo que nació
en Belén en mi pesebre
os pedimos Virgen Madre
que de nosotros se acuerde.

Son tus hijos, Madre mía
que a tus plantas postrados
se arrepienten de sus culpas
perdona nuestros pecados.

Arrodillémonos hermano
con humilde devoción
que la Virgen del Carmelo
nos eche su bendición.

Levantémonos hermanos
con firme corazón
que la Virgen del Carmelo
nos consiga el perdón.

Ya nos vamos a despedir
de tu templo soberano
será hasta la vuelta de año
si Dios nos deja vivir.

Se despide Gran Señora
son humilde y humillado
con su flautas y tambores
el bailecito de Hurtado

Adiós, pues Virgen del Carmen
os pedimos Gran Señora
confío en su escapulario
hasta la última hora.

**Canto de exclamación a la Virgen
de Andacollo por don Leoncio
Aravena Espinoza con el baile
de Turbantes de La Serena. 25 de
diciembre de 1941.²³⁶**

Madre piadosa y buena
venimos a venerarte
y también a visitarte
los turbantes de Serena.
Con angustia, agobio y pena
doloroso y confundido
por lo que ha sucedido
en toda esta población
por la inmensa inundación
que esta villa ha sufrido.

Por la lluvia tan copiosa
que el viernes cayó
un tranque se desbordó
que noche tan angustiada.
Con su fuerza poderosa
de esa terrible corriente
fueron inmediatamente
familiares sepultados
en esas aguas, ahogados
mueren instantáneamente.

Fue el tranque del Rosario
de compañías mineras
mueren familias enteras
según nos informa el diario.
Los obreros y operarios
de la quebrada Culebrón
las aguas en su invasión
por ellas son arrastrados
hasta llegar, ahogados
a la misma Población.

En repetidas ocasiones
se había hecho presente
que tenían, malamente
material y construcciones.
Tan justas reclamaciones
que hizo la autoridad
esa mala calidad
anunciaba un gran perjuicio
pero no le hicieron juicio
al Inspector de Municipalidad.

Al fin, un ingeniero vino
fue al tranque y pudo ver
dijo no es de temer
que éste amenace peligro.
Y siguieron, como digo
almacenando caudales
viendo que los materiales
habían sido rechazados
prosiguieron, sin cuidados
beneficiando materiales.

Luis Rojas Meza, Inspector
por éste les fue avisado
que estuvieran con cuidado
con aquel tranque inferior.
Que amenaza con terror
y muerte a los habitantes
pero ellos, en ese instante
no temen al aluvión
que fue la sepultación
de ese familiar amante.

Sin tener interrupción
el agua con toda fuerza
con la mayor ligereza
inunda la Población.

Esta terrible invasión
hace grandiosos perjuicios
rompiendo los edificios
de los tristes moradores
haciendo miles clamores
en los momentos precisos.

La corriente Culebrón
arrasó cuarenta casas
y esas fueron las causas
de que doy cuenta y razón.
En esta misma ocasión
trece familiares murieron
cuyos nombres se inscribieron
con identificaciones
quebraban los corazones
los pobres que perecieron.

Telégrafos y Correos
cuartel de Carabineros
fueron éstos los primeros
derrumbados, según veo.
Sufrieron según yo creo
esta tragedia espantosa
con esta lluvia horrorosa
sufren doscientas personas
las que en esta triste zona
hoy se hallan muy penosas.

En sus casas encontraron
treinta cadáveres ahogados
cuyo número elevado
en mujeres y niños hallaron.
Y también ahí encontraron
a veinte heridos y más
no he visto nunca jamás
tan triste y penosa escena
nosotros, llenos de pena
llorar por ellos, no más.

Lllaman a esta Población
“El 25 de Octubre”
hoy de miserias se cubre
por su gran devastación.
Sin techo ni habitación
quedan esos familiares
llos de amargos pesares
así sufren de este modo
justo es auxiliar a todos
ricos y particulares.

Los funerales resultaron
de las víctimas presentes
dando un aspecto imponente
que a las fosas iluminaron.
Como mil acompañaron
a los mártires fallecidos
de este mundo, despedidos
por toda una eternidad
Jesús les tenga piedad
a estos seres que han sufrido.

El Regimiento de Arica
y un grupo de carabineros
y sindicatos obreros
todo esto la prensa explica.
Y muy bien lo significa
que de varias partes, todos
han ayudado de un modo
con generosa acción
por esta digna atención
que Dios los bendiga a todos.

Ya ves, Madre, este ejemplo
en lo que tu pueblo ha parado
que también fue inundado
tu altar y tu santo templo.
La invasión, al mismo tiempo
penetró lo más sagrado
tus altares, anegados
por las aguas, Madre mía
ampara, Virgen María
tus hijos desamparados.

Madre de mi corazón
que eres la más piadosa
salva a esta villa preciosa
Madre, tened compasión.
Te pido, en mi exclamación
ruega a Jesús por nosotros
por romeros y devotos
y tu pueblo, en general
líbranos de todo mal
de aluvión y terremoto.

**Canto de saludo a la Virgen de
Andacollo del baile de danza de
El Tambo. 1945.²³⁷**

Oh, Madre del Rosario
oh, Madre de nosotros
del Tambo, Señora
vienen tus devotos.

Te saludo Madre Virgen
te dicen tus promeseros
que llegan hoy del Tambo
para verte Sol del cielo.

Con tu amparo poderoso
y el de nuestro Señor
llegamos a tu santuario
a cumplir la devoción.

Hoy nos hemos reunido
todos tus devotos vienen
a visitarte venimos
el 25 de diciembre.

Cuantos de tus fieles hijos
que te saludan fervientes
son pobres convalecientes
de enfermedades muy crueles.

Tu no ignoras los tormentos
porque tu nombre invocamos
y luego alivio encontramos
en los grandes sufrimientos.

Toquen tambores y pitos
tambores y el acordeón
para celebrar la Madre
la madre del Redentor

Adiós, Madre del Rosario
adiós, padres misioneros
adiós, devotos romeros.

**Canto de saludo a San Pedro de
la Caleta Higuierilla por el alférez
don Miguel Lazo con el baile chino
de Cay Cay. 29 de junio de 1953.²³⁸**

Con mi bandera florida
lo saluda mi hermandad
respeto a la autoridad
en este precioso día.

A veces digo unos versos
otras veces digo otros
cuando uno tiene *potencia*
vienen los versos de a poco.

Que hermoso fue el panorama
a donde hicimos el viaje
vienen grandes personajes
porque aquí la fe los llama.

Los hice vestir iguales
pa' que tengan hermosura
y así oigan las Escrituras
las cosas espirituales.

A los justos corazones
vino el Espíritu Santo
por eso que yo les canto
sus pláticas y sermones.

San Pedro fue crucificado
con la cabeza *p'abajo*
sufriendo el mayor trabajo
con un llanto lastimado.

Y el apóstol les decía
con tanta desilusión
ya no me interesa la *vía*
rájenme hasta el corazón.

A Cristo había negado
en la casa de Caifás
en la presencia de Jonás
lo habían juramentado.

Lloró como criatura
era la justa razón
soy Pedro, antes fui Simón
y rájenme las vestiduras.

El en monte del Olivar
le dijo Cristo, sentado
tres veces me has de negar
yo te tengo perdonado.

Era pescador San Pedro
hombre de escasa verdad
en este precioso día
lo saluda mi hermandad.

San Pedro tan amoroso
yo pronto subo a una palma
para mejor celebrarte
desde el fondo de mi alma.

Respeto a la autoridad
y saludo a todo el pueblo
por el divino Hacedor
en el día de San Pedro.

En el día de San Pedro
lo digo de tal manera
para quedar en silencio
voy a enrollar mi bandera.

**Canto de saludo a San Pedro de
la Caleta Higuerilla por el alférez
don Faustino Morales con el baile
chino de Los Maitenes. 29 de junio
de 1954.²³⁹**

Cargado de mis honores
San Pedro, he venido a verte
y en prueba de mis amores
te cantaré hasta la muerte.

Te cantaré hasta la muerte
para celebrar tu día
para celebrar tu santo
vengo lleno de alegría.

Con toda mi compañía
por ser joya tan divina
Apóstol, el más escogido
para esta santa doctrina.

Tú eres el hombre del día
en mi canto no hay protesta
yo con todo este baile
vengo a amenizar tú fiesta.

Vengo a amenizar tú fiesta
yo con toda mi hermandad
hoy te rindo el homenaje
a nombre de la sociedad.

Te bato mi pabellón
en este glorioso día
vengo con todo este pueblo
a hacerte la compañía.

También todos los *alférez*
ponen sus mentes en ti
por eso te pido, Pedro
que no te olvides de mí.

Que no te olvides de mí
como tú eres pescador
acuérdate de este alférez
que es humilde agricultor.

Yo te pido este favor
Sagrado Libro que encierra
ya que *bendecís* la mar
que *bendigai* nuestra tierra.

Que *bendigai* nuestra tierra
tamaña felicidad
que nos llesves a la gloria
por tu mano tan *sagrá*.

Puerta de culpas *cerrá*
lo que te tienen cuidando
y a tu Patrón tan divino
esta cuenta le estas dando.

De a uno pueden entrar
a aquella hermosa ciudad
sin duda que no entran *moros*
donde esta la *majestá*.

Con esto no digo más
como aquí se reconcilia
porque la hora se avanza
y es muy larga esta familia.

Y es muy larga esta familia
yo lo digo de mis labios
no quiero ser distinguido
entre toditos los sabios.

Con mi placentero baile
hoy canto con devoción
al pie de este santo Apóstol
con toda mi *hermanación*.

Con toda mi *hermanación*
hemos hecho este viaje
del pueblo de Los Maitenes
pa' rendirte el homenaje.

Pa' rendirte el homenaje
a ti, Apóstol divino
espera tu bendición
este baile *maitenino*.

A este baile *maitenino*
lo digo al son de estos sonos
que el Dios nuestro de los cielos
los mande sus bendiciones.

Lo digo al son de estos sonos
que alumbran el sol y la luna
yo te bato mi bandera
y sin veleidad ninguna.

Y sin veleidad ninguna
todos los que aquí están por verte
que volvamos a vuelta de año
los presentes y los ausentes.

Adiós, Pedro, en este caso
de tú poder me retiro
pero el último suspiro
yo quiero darlo en tus brazos.

Cuando Dios me corte el paso
cumplido ya mi destino
te dará el último adiós
este alférez *maitenino*.

**Canto de saludo a la Santa Cruz
de Mayo de Tabolango por el
alférez don Alberto Fernández con
el baile chino de Tabolango. 8 de
mayo de 1955.²⁴⁰**

Salúdote, Cruz bendita
en el día tres de mayo
junto aquí con mis vasallos
te *hacimos* esta visita.

Con todo el pueblo aquí estamos
te *hacimos* saludación
con la más grande atención
con gusto te veneramos.

Las gracias juntos te damos
con toda mi compañía
por darnos salud hoy día
a tus pies *los* arrodillamos.

Eres el faro del pueblo
que alumbras la humanidad
te veneran día y noche
con toda serenidad.

Gracias a quien te puso aquí
está a sol y a sereno
en ti murió el Nazareno
mi Dios lo dispuso así.

Después de cuatro mil años
nuestro Padre Jehová
vino renacer en el mundo
para enseñar la verdad.

Busco una Virgen muy pura
por el nombre era María
sobrina de David y Elías
según dice la Escritura.

Mandó el ángel San Gabriel
que le anunciara a María
que de ella nacería
el Dios de Jerusalén.

Cuando el ángel le habló
que de Dios iba mandado
con júbilo y con agrado
María se sorprendió.

Así pasaron los años
fueron pasando los días
hasta que llegó el momento
de esa anunciada venida.

El rey, en esa ciudad
puso una ley muy fiera
que toda la gente fuera
a inscribirse, en verdad.

María también lo hizo
junto con José, su varón
por la grande aglomeración
fue imposible lo preciso.

Toda la tarde pasaron
hasta que llegó la noche
se veían grandes *boches*
donde dormir no encontraron.

Por fin a adormir entraron
a un pesebre sincero
ahí nació el Verdadero
con júbilo lo adoraron.

El niño nació asfixiado
el buey le echó el aliento
todos gritaban contentos
¡el buey lo ha resucitado!

Santísima Cruz bendita
siento no seguir la historia
no es por falta de memoria
la mañana es muy cortita.

**Contrapunto de despedida en la fiesta de la Santa Cruz de Mayo de
Tabolango entre los alféreces don Juan Roberto Salas con el baile chino de
Campiche Afuera y don Luis Araos con el baile chino de Tabolango. 7 de
mayo de 1956.²⁴¹**

Juan Roberto Salas

Bueno pues, mi buen alférez
no le canto a lo divino
yo me vengo a despedir
del baile *tabolanguino*.

Luis Araos

Muchas gracias, buen alférez
no soy cantor conocido
por su bonita visita
estoy muy agradecido.

Conforme, mi abanderado
dice el Nuevo Testamento
por su muy bonita fiesta
me voy feliz y contento.

Muchas gracias, buen alférez
cantando por dos motivos
de usted y de su hermandad
quedo muy agradecido.

Muchas gracias, abanderado
doblo mi paño valiente
a usted y su *compaña*
le agradecemos, igualmente.

Muchas gracias, abanderado
se lo canto sin ropajes
el Dios vivo de los cielos
que lo bendiga en su viaje.

Juan Roberto Salas

Muchas gracias, buen alférez
por mi católica fe
el bendecirá mi viaje
también lo bendiga a usted.

Luis Araos

Conforme, mi buen alférez
le canto con emoción
estoy muy agradecido
de su bonita atención.

Muchas gracias, abanderado
en mi canto le diré
yo, en este momento
soy su siervo y *mandemé*.

Le agradezco, buen alférez
le digo yo de antemano
a usted, mi querido amigo
yo aquí le pido su mano.

Contrapunto de saludo en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví entre los alféreces don Juan Torres con el baile chino de Boco y don Octaviano Vergara con el baile chino de Puchuncaví. 31 de mayo de 1956.²⁴²

Juan Torres

Buenos días, abanderado
contento y con alegría
el bailecito de Boco
hoy le da los buenos días.

Octaviano Vergara

Muchas gracias, buen alférez
esto se lo canto aquí
le corresponde el saludo
el baile de Puchuncaví.

Muchas gracias, abanderado
en el nombre de Jesús
interpreto yo el sentido
que Dios les de la salud.

Reconocido, mi alférez
por su bonito destino
ahora quiero saber
si algo pasó en el camino.

Muchas gracias, abanderado
en el nombre del Salvador
llegamos salvos y buenos
y con el favor de Dios.

Me alegro, mi buen alférez
le canto de corazón
el baile de Puchuncaví
está a su disposición.

Yo le creo, abanderado
por la ciudad de Dalmacia
aquí me pongo a sus órdenes
porque es el dueño de casa.

Conforme, mi buen alférez
de toda conformidad
pueden pasar adelante
yo le entrego la *pasá*.

Juan Torres

Infinitas gracias, alférez
ahora sí me encuentro bueno
de hermandad como la suya
no podía esperar menos.

Octaviano Vergara

Así pues, mi abanderado
las campanas están *sonás*
entremos pronto a la misa
con toda nuestra hermandad.

Conforme, mi buen alférez
ahora todos oirán
por mi apellido soy Torres
y por mi nombre, soy Juan.

Muchas gracias, abanderado
dentro de mi corazón
soy Vergara por mi padre
por mi madre, Torrejón.

Yo lo anoto, abanderado
cantando a lo general
con permiso, voy pasando
con abrazo fraternal.

**Canto de saludo a la Iglesia en
la fiesta del Corpus Christi de
Puchuncaví por el alférez don
Maximiliano Ureta con el baile
chino de Los Maquis. 31 de mayo
de 1956.²⁴³**

Paren flautas y tambores
por ser lo más elocuente
a los que aquí están presentes
los saludos, hoy señores.

Saludamos a todo el pueblo
con toda moralidad
también a la autoridad
un deber que debo hacerlo.

Después que saludé a todos
hoy día, muy de mañana
ahora voy a saludar
a esta Iglesia Romana.

Tres años que no venía
con mi baile a tu presencia
con todas las reverencias
te saludamos hoy día.

Con permiso para entrar
adentro de esta casa santa
donde el cura misa canta
y nos da el *lindo manjar*.

Saludamos al altar
rica joya y tan monarca
y todo el lugar que abarca
saludamos en general.

Por eso que aquí he venido
saludar es mi deber
al pie del altar rendido
te saludo, Cristo Rey.

Te saludo, Dios divino
por nombre Manuel tenías
por ser el hijo del hombre
te veneramos hoy día.

**Canto de saludo a la Iglesia en
la fiesta del Corpus Christi de
Puchuncaví por el alférez don
Oscar Villalón con el baile chino
de La Quebrada. 31 de mayo de
1956.²⁴⁴**

A tu presencia llegamos
por la jornada florida
saludo a la Madre Iglesia
le rindo los buenos días.

Le rindo los buenos días
como echados del paraíso
con la hermanación que traigo
yo le pido con permiso.

Yo le pido con permiso
vengo con mis guerreantes
con permiso le pedimos
para seguir adelante.

Para seguir adelante
con la más grande emoción
para poder acercarnos
al pie del altar mayor.

Al pie del altar mayor
esto le doy a explicar
dándole los buenos días
aquí, al libro misal.

Aquí, al libro misal
con la mayor alegría
también al cuerpo de Dios
también al agua bendita.

También al agua bendita
por el nombre del Soberano
porque por el agua bendita
nosotros fuimos cristianos.

Nosotros fuimos cristianos
por el libro de Jacob
porque nuestro Padre eterno
es el verdadero Dios.

El es verdadero Dios
por la calle de la amargura
lo que Cristo hizo escribir
en la Sagrada Escritura.

En la Sagrada Escritura
esto lo doy a explicar
el que escribió los libros
fue el apóstol San Juan.

Fue el apóstol San Juan
seré firme en mi cantar
usó para sus escritos
una pluma angelical.

Una pluma angelical
hermoso altar bendito
corta va a ser mi visita
ya muy pronto me retiro.

Ya me voy a retirar
cantan mis cinco sentidos
mi trayecto es de muy lejos
he llegado muy rendido.

He llegado muy rendido
por María y Santa Ana
yo he salido de mi tierra
a la una de la mañana.

A la una de la mañana
por el profeta David
pa' no llegar atrasados
al pueblo e' Puchuncaví.

Al pueblo e' Puchuncaví.

palabras que no resisto
pa' acompañar esta fiesta
del día de *Corpos* Cristo.

Del día de *Corpos* Cristo.
por el libro de la Alta Esfera
ya me quiero retirar
paso a doblar mi bandera.

Paso a doblar mi bandera
soy de muy poco talento
volveré luego a este templo
será hasta otro momento.

Será hasta otro momento
por el pueblo americano
con esto no canto más
con mi gorrito en la mano.

Con mi gorrito en la mano
con la mayor reverencia
me retiro con mi baile
de saludar a la Iglesia.

De saludar a la Iglesia
también lo tengo jurado
de saludar al altar
y a Cristo sacramentado.

Disculpen este saludo
a la mansión soberana
que hemos hecho en este día
en esta hermosa mañana.

**Canto de saludo a la Iglesia en
la fiesta del Corpus Christi de
Puchuncaví por el alférez don
Manuel Aravena con el baile chino
de La Laguna. 31 de mayo de
1956.²⁴⁵**

El baile de La Laguna
a tu presencia ha llegado
frente al altar mayor
el día del Sacramentado.

El día del Sacramentado
no hallo con qué comparar
el día de San Manuel
estamos frente al altar.

Estamos frente al altar
por la más bendita luz
el Dios que vino a salvarnos
murió después en la Cruz.

Murió después en la Cruz
para cumplir su destino
aquel que en el tribunal
fue coronado de espinos.

Fue coronado de espinos
así lo declaro yo
que en el paño de la Verónica
su rostro se le estampó.

Su rostro se le estampó
yo canto por conocer
al que por su voluntad
se entregó a cruel padecer.

Se entregó a cruel padecer
puso al mundo por testigo
fue preso y traicionado
en el Huerto de los Olivos.

En el Huerto de los Olivos
no hallo con qué comparar
entonces lo acompañaban
San Pedro, Santiago y Juan.

San Pedro, Santiago y Juan
y así lo declaro yo
cuando llegaron los *pacos*
Judas lo traicionó.

Judas lo traicionó
dándole un beso vendido
en la mejilla derecha
en presencia de los judíos.

Delante del tribunal
frente a Pilatos ha llegado
le dieron fuertes azotes
de espinas fue coronado.

De espinas fue coronado
fue grande su padecer
y Pilatos les decía
éste es el Rey de Israel.

Éste es el Rey de Israel
así sufrió el buen Jesús
por castigo le pusieron
que se muriera en la Cruz.

Que se muriera en la Cruz
sonrió Cristo con dulzura
partió con la Cruz al hombro
por la calle de la amargura.

Por la calle de la amargura
no hallo con qué comparar
dejo doblado mi paño
y termina mi cantar.

**Canto de saludo a la comisión de
festejos de la fiesta del Corpus
Christi de Puchuncaví por el
alférez don Alberto Fernández con
el baile chino de Tabolango. 31 de
mayo de 1956.²⁴⁶**

Buenas tardes, fiel hermano
agradecerle yo quiero
ahora voy a despedirme
honorable caballero.

A su cariño sincero
le queremos agradecer
junto yo con mis *bailantes*
usted ha de comprender.

Usted ha de comprender
como persona elocuente
le damos agradecimiento
a las personas presentes.

A las personas presentes
las gracias, de buenas ganas
tuvieron gran voluntad
a las cuatro de la mañana.

A las cuatro de la mañana
suplicamos de este modo
sacrificaron su sueño
para servirnos a todos.

Para servirnos a todos
así pues, en realidad
que nuestro Dios de los cielos
esto se los pagará.

Esto se los pagará
doy gracias a los señores
gracias a la directiva
gracias a los cooperadores.

Gracias a los cooperadores
y a todos los presentes
que Dios bendiga y proteja
a toditos los oyentes.

A mí me gusta cantarles
pa' nosotros es un orgullo
que ustedes sean felices
rodeados de los suyos.

Mil gracias, pues, don Manuel
lo declaro en mi cantar
antes de partir de aquí
lo quisiera saludar.

Lo quisiera saludar
no quiero que usted me olvide
también quiero celebrar
al amigo don Ramírez.

Al amigo do Ramírez
y al yerno de don David
al *cumpa* Juanito Mena
y al juez de Puchuncaví.

Al juez de Puchuncaví
en el cantar yo me esmero
y a toditos mis amigos
les canto de cuerpo entero.

¡Ay! mil gracias, don Juanito
y a su señora Isabel
he mentado muchos nombres
el día de San Manuel.

Buenos días, don Arturo
en el nombre de su familia
también quiero celebrar
a su señora doña Emilia.

A su señora doña Emilia
ya la noche viene buena
al retirarme de este pueblo
me voy muriendo de pena.

Me voy muriendo de pena
en el cantar soy muy fino
también quiero despedirme
de *El Guatón*, que es muy mi amigo.

De *El Guatón*, que es muy mi amigo
en el cantar no lo ignoro
yo siempre lo admiré mucho
nacido en cunita de oro.

Nacido en cunita de oro
aquí extendiendo yo mi paño
Cristo ha sido venerado
por mil novecientos años.

Por mil novecientos años
yo les canto por la ley
todos los Papas que han sido
son doscientos dieciséis.

Son doscientos dieciséis
en mi canto no hay quebranto
que más de cuarenta y cinco
alcanzaron a ser santos.

Alcanzaron a ser santos
mi canto está bien sumado
y de ellos, treinta y tres
fueron los crucificados.

Fueron los crucificados
ya me voy a retirar
adiós, pues, Puchuncaví
me dan ganas de llorar.

**Canto de saludo a la Virgen de
Andacollo por el abanderado don
Nemesio Guzmán con el baile
chino n° 2 Tamayino de Ovalle. 26
de diciembre de 1957.²⁴⁷**

Salve Virgen del Rosario
te saludo en este día
te presento mi Compañía
junto a mis abanderados.

Es el baile Tamayino
quien ahora te aplaude
junto a la danza de Lizarde [sic]
se presentan los Chinos.

Cinco lustres se fueron
nuestro jefe don Francisco
fue chino desde chico
de Tamaya San José.

Con su danza y con sus chinos
a tus plantas concurría;
los dos días lucía,
con sus bailes Tamayinos.

Con esta bandera al viento
sus alegrías cantaba
sus penas recitaba
lleno de gran sentimiento

Ochenta años te sirvió
en tu fiesta esplendorosa
hasta que la muerte celosa
lo llevó el treinta y dos.

Era el 12 de noviembre
del año que indiqué
don Francisco se nos fue
de este mundo para siempre.

Desde entonces hasta hoy día
esta bandera detento
y con ella represento
a su hija Ana María.

Yo te pido Virgen Madre
conserves mi devoción
te sacaremos en procesión
con el baile de Lizarde [sic].

**Canto de exclamación a la Virgen
de Andacollo por el abanderado
Alberto Cisternas con el baile
chino n° 6 de La Cantera. 26 de
diciembre de 1957.²⁴⁸**

De Coquimbo yo he venido
y estoy emocionado muy contento
porque he llegado con mi niñita
aquí a las puertas de Tú templo.

Escúchame Chinita linda
lo que te voy a explicar
cuando a mi esposa muy enferma
la tenía en el hospital.

Los doctores me habían dicho
que no se iba a mejorar
y yo te imploré Madre querida
si me la podías alentar,.

Te pido que hoy me acompañes
y que a mí me vaya bien
para que yo a este otro año
de nuevo te vuelva a ver.

**Versos en memoria de don
Segundo Marillanca, cacique de la
fiesta de Petorquita, por el alférez
don Manuel Escudero con el baile
chino San Nicolás de Tolentino de
Las Hijuelas. 1961.²⁴⁹**

Gracias a Dios que llegué
donde quería llegar
con el baile de Las Hijuelas
te venimos a visitar.

Virgen Madre del Carmelo
desde lejos te divisó
para llegar a tus plantas
deseo me den permiso.

Deseo me den permiso
como el agua blanca y pura
para llegar a tus plantas
no es preciso haiga' un cura.

Virgen Madres del Carmelo
con el corazón deshecho
llegamos a tu presencia
Tú sabes mejor los hechos.

Tú sabes mejor los hechos
Tú que sabes de mis penas
también tuviste un hijo
y curas penas ajenas.

Valor dadme Madre mía
para poder yo cantar
mi amigo está en la otra vida
allá nos vamos a encontrar.

Esta pena y amargura
las siento yo en mis carnes vivas
es un trago muy amargo
compadécete María.

Virgen Madre poderosa
justo un año hace en este día
aquí nos falta un hermano
te lo llevaste María.

En el año mil novecientos
en Petorquita nació
don Segundo Marillanca
permitido fue de Dios.

Desde niño, y después hombre
siempre respetó a su Madre
y fue siempre fiel devoto
y de la Virgen del Carmen.

Don Segundo Marillanca
la pena no se me quita
cuarenta años te cuidó
en tu templo de Petorquita.

Virgen Madre del Carmelo
mi memoria se me arranca
te llevaste de este mundo
al amigo Marillanca.

Menos mal que era devoto
de la Virgen del Carmelo
estoy seguro que la Virgen
te llevó el alma al cielo.

Ni un sacerdote, una misa
por el alma de don Segundo
así se paga aquí en Chile
la veleidad de este mundo.

En mi religión cristiana
nunca jamás lo pensé
hubiera tanta maldad
es para perder la fe.

El Obispo se negó
mi memoria se desliza
el cura de nuestra parroquia
no le pudo decir misa.

Nuestro cura no es culpable
el mandó pedir permiso
imposible conseguir
el Obispo pues no quiso.

Harto empeño pues hizo
nuestro cura, el señor Meins
las puertas le cerraron
nada quisieron con él.

Es para volverse loco
como está la religión
se nos cierran las iglesias
y se nos niega el perdón.

Sesenta y cinco años tengo
esto jamás yo lo he visto
se le niega a un pecador
el perdón y la casa de Jesucristo.

Muchos son los que pretenden
enlodar al señor cura
pero es todo al contrario
esta es la verdad pura.

Adiós, hermanos queridos
última vez cantaré
voy a doblar mi bandera
estoy por perder la fe.

Recemos un Padre nuestro
por el alma de don Segundo
que Dios lo tenga en su seno
ya que no está en este mundo.

Se principia el Padre nuestro
terminarme mis desvelos
santificado sea Tú nombre
y te encuentras en los cielos.

Y vénganos en Tú reino
hágase Tú voluntad
en la tierra o en el cielo
para toda una eternidad.

El pan nuestro de cada día
dánoslo hoy, y dádno lo siempre
perdónanos nuestras deudas
siempre lo tendré presente.

Perdonemos a los deudores
y no nos dejes caer
maldita la tentación
líbranos del mal, amén.

**Canto a lo alférez en el III
Encuentro Nacional de Bailes
Chinos en Limache por el alférez
don Arturo Ogaz con baile chino
de Tabolango. 12 de octubre de
1968.²⁵⁰**

[...]

..... que hace un año
doce de octubre fue el día
en este mismo escenario
les dije que volvería.

Canto con mucha alegría
y me van a disculpar
el baile *tabolanguino*
los saluda en general.

Me al recargar
y unidos por este enlace
lo que esta haciendo don Hugo
aquí en la Radio Limache.

Mis versos que aquí les saque
los tengo que improvisar
pal' año sesenta y ocho
hago un programa radial.

A las radios de la zona
voy a rendir homenaje
artistas y personajes
que escuchan a esta hora.

A todas las auditoras
este escenario saludo
cantando muy a menudo
digo señores y señoras
para Chile y el Escudo
trabajan las emisoras.

Esta es la Radio Limache
la que organiza esta fiesta
y don Hugo se presenta
..... gran personaje.
..... homenaje
que aquí limachina
que con su mano divina
el hombre planta el tomate
este año tuvo un desastre
por la maldita sequía.

La Radio Viña del Mar
junto con la Minería
este escenario este día
las vamos a saludar.
Sé que me van a escuchar
también don Hugo Arellano
..... mis hermanos
le vamos a improvisar
y un día ha de llegar
de yo estrechar esas manos.

La Radio Valparaíso
Portales y Cooperativa
primera vez en la vida
que estos versos improviso.
Ellas nos dan el aviso
y nos tienen informado
de todo lo que ha pasado
en el momento preciso
y este lugar que piso
con un recuerdo he llegado.

Para las diez emisoras
que trabajan en la zona
río santo de paloma
pido disculpas Señora.

Y emisoras
esto sí se hace en Limache
unidos por un enlace
... en Viña y el puerto
y el ansia cierto
lo que de esta mente nace.

La Radio nos pone alegre
en un baile familiar
también se puede buscar
alguno de sus parientes.
..... frente
a veces
sangre de algún hospital
piden para algún paciente
van los dadores al frente
para esa vida salvar.

Es el deber de la Radio
de mantenerse en el aire
todos juntos sin desaires
en el día sus horarios.

.....
en Chile y el extranjero
para estos grandes pioneros
yo pido mejor salario
estoy en este escenario
de aquí pidiendo por ellos.

Todo lo cumple muy bien
va con toda la nación
..... admiración
yo quiero hacerlo saber.
La Radio informa el ver
a nuestro Chile ofendido
ningún hombre se ha perdido
que lo quiso defender
y ahora es una madre
tan bien a su hijo querido.

También la Radio nos cuenta
de la ciencia de este mundo
inmorales y vil mundo
también lo da a conocer.
Parlamentarios también
a la radio se presentan
y en sus discursos nos cuentan
un programa por hacer
y para hacernos creer
cualquiera mentira inventan.

Limache y Viña del Mar
se creo con Minería
también la Radio Reloj
junto a la Cooperativa.
Improviso en este día
Portales y Valparaíso
Agricultura preciso
ya que estoy con alegría
¡viva mi patria querida
que Chile es un paraíso!

[...]

**Canto de despedida al Niño Dios
de Las Palmas por el alférez don
Carlos Bernaldes con el baile chino
de Las Palmas. 25 de diciembre de
1968.²⁵¹**

Cuando ya subí a la cima
de aquel monte el Soberano
bendecía al inhumano
hacia el lugar se aproxima.

Un judío se le arrima
el Mesías lo miró
con santo divino amor
con furia le contestó.

Ay, tres veces se cayó
según dice la Escritura
y con la Cruz en sus hombros
por la calle de la amargura

Él casó mucho la cura
cantando sin desmayar
el cirineo Simón
la Cruz le ayudó a cargar.

Dijeron sin vacilar
aquella bendita Cruz
la cargó con más deseo
sabiendo que era Jesús.

Aquella divina luz
según dice la Escritura
al encuentro le salió
María la Virgen pura.

Así dice la Escritura
nuestro Señor se lo dijo
hasta el monte del Calvario
acompañara a su Hijo.

Nuestro Señor se lo dijo
la prenda, pues, más preciosa
al encuentro le salió
Verónica la piadosa.

Verónica la piadosa
así declara mi voz
con un paño sagrado
aquel rostro le limpió.

Así dice el libro santo
que aquel rostro le limpió
en ese paño sagrado
el retrato le dejó.

Así de clara mi voz
yo canto con mucho tino
el Señor le dio las gracias
y prosiguió su camino.

Ay, son cosas del destino
así declara mi voz
con el pesado madero
hacia Gólgota marchó.

Así escrito quedó
y así esta escriturado
en el monte del Calvario
donde iba a ser crucificado.

Nuestro Redentor amado
la voluntad no se opone
donde iba a ser crucificado
ay, entre los ladrones.

Ay, entre los ladrones.
así lo declaro yo
estando crucificado
uno de ellos se arrepintió.

Siendo un Dios tan Verdadero
no le tuvieron piedad
por predicar la verdad
lo tomaron prisionero.
Embustero y hechicero
por lo contrario yo fui
el perdón no conseguí
no morir crucificado
hagan de mi Padre amado
hice mi viaje y volví.

Después de hacer oración
salí del huerto aquel día
por cumplir la profecía
di principio a mi pasión.
Cumple el verdugo sayón
me castigó muy cruelmente
y por Judas el delincuente
yo diré que fui vendido.
y después que muerto he sido
aquí me tienen presente.

Hasta aquí voy a quedar
con esto no digo más
con toda mi hermanación
yo me retiro pa' atrás.

Yo me retiro pa' atrás.
ténganlo por entendido
Niño bendito y sagrado
voy a hacerte un pedío'.

Voy a hacerte un pedío'
por este sagrado paño
pal' año venidero
mándanos, pues, un buen año.

Mándanos, pues, un buen año
bendito sea el Señor
te hace este pedío'
aquí un agricultor.

Aquí un agricultor
con palabras muy sencillas
un año de hartas lluvias
que produzca la semilla.

Que produzca la semilla
como te estoy explicando
en estos campos sagrados
pa' que los vean arando.

Pa' que los vean arando
con esto no digo más
con toda mi hermanación
yo me retiro pa' atrás.

Yo me retiro pa' atrás
es muy escaso mi talento
para otra hermanación
dejo este santo aposento.

Dejo este santo aposento
cantando sin desmallar
Niño bendito y sagrado
ya te voy a ir a dejar.

A dejarte en tu lugar
con gusto en el corazón
llegando a la casa santa
te haremos celebración.

**Canto a lo alférez en el IV
Encuentro Nacional de Bailes
Chinos en Limache por un alférez
no identificado con baile chino
de la zona de Puchuncaví. 12 de
octubre de 1969.²⁵²**

Y aquí va la payá'
me voy a encaminar
y se acaba la cuarteta
y los voy a alegrar.

Y les quiero cantar
no tan solo del divino
quiero alegrarles un poco
explicarles un destino.

..... costinos
que aquí vienen a llorar
vienen a pedir que llueva
y empiezan a *jinetear*.

Aquí los vamos a pelar
el buen día de la hora
hasta me han pelado a mí
pues que los pele yo ahora.

[...]

Poniendo la oreja
cantando le digo así
para llevar estas quejas
al pueblo de Puchuncaví.

Y te lo digo así
para *tengai* que llevar
al pueblo de Puchuncaví
a donde me vas a pelar.

Aquí te quiero encontrar
justito en benevolencia
al cabo te vine a hallar
lorito de la paciencia.

Sabís' que la subsistencia
te la por día
desde allá te vengo a ver
aunque esté en la serranía.

Pa' no perder la alegría
le pongo el deo' a la yerba
perdonen los auditores
les voy a cambiar el tema.

Les voy a cambiar el tema
son palabras muy *tragiésimas*
voy a pelar un poquito
cantándole unas décimas.

En el y en la cantina
la vieja en el centro e' madres
el compadre con la comadre
el empleado en la oficina
el guardián pela en la esquina
los en el convento
los ciegos pelan al viento
y los mudos
el cochero al de la victoria
pela uno hasta quinientos.

La madre pela al hijo
y el hijo pela a la madre
la hija pela al padre
y el padre también así.
..... no me aflijo
que tengamos que pelar
yo tengo que
.....
y pela el trabajador
al que no va a trabajar.

San Pedro pela a san Pablo
san Goyo a san Cayetano
san Benito a san Mariano
y pela al diablo.
..... que así yo lo hablo
y lo hablo con gran razón
pela nación por nación
el presidente con ministros
al pelar no me resisto
el decirte lo que soy.

Pela el huaso al *pueblino*
el empleado al peón
como pela sin compasión
el del pueblo al campesino.
El mediero al inquilino
pela el sastre al zapatero
el cliente al despachero
y este lo hace con más ganas
pero el único que gana
es don Lucho el peluquero.

Pela el futre al roto
y el roto al elegante
el letrado al ignorante
pela el feo al buenmozo.
Total que es horroroso
el pelar bastante
ya el pelar no es un arte
sino una profesión
se pela en la constelación
se pela de Venus a Marte.

En fin les digo señores
que me puedan disculpar
donde me puse a pelar
hay muchísimos
Perdonen los pobladores
como dice esta razón
El Mercurio y La Unión
también don Hugo Arellano
al final le doy la mano
por ser el más pelador.

**Alabanza a la Virgen del Carmen
de La Tirana por el abanderado
Ramón Ramos con el baile chino
de La Tirana. 16 de julio de 1972.²⁵³**

[...]

.....

.....

que la Virgen del Carmelo
nos echó su bendición.

Ya me voy a retirar
con el permiso de Usté'
será hasta la vuelta de año
si nos conservas la vida.

Denle *rajido* a esa flauta
denle golpe a ese tambor
yo batiré mi bandera
si el Señor me da valor.

**Alabanza a la Virgen de La Tirana
por el alférez don Manuel Sánchez
con el baile chino Colla Sur de
María Elena. 16 de julio de 1972.²⁵⁴**

Virgen Madre del Carmelo
aquí te voy a
este es el último año
que te podré saludar.

[...]

Virgencita del Carmelo
perdóname si lo haremos
ya nos vamos a retirar
pero pronto volveremos.

Virgen santa del Carmelo
Madre de nuestro Señor
pa' poderme retirar
pedimos su bendición.

Virgencita del Carmelo
Madre de nuestro Señor
unámonos mis hermanos
pidiendo la bendición.

Aquí lo tienes rendido
al pie de tu altar mayor
esperando, Virgen pura
..... la bendición.

.....

.....

ya nos vamos a levantar
en el nombre del Señor.

Virgen santa del Carmelo
es la Madre
en el altar se presenta
la Estrella más luminosa.

Adiós Virgen del Carmelo
adiós, mi Niño Jesús
adiós, santa milagrosa
adiós,

Adiós, Virgen del Carmelo
adiós, Madre celestial
a todos les digo adiós
a todos en general.

Adiós, Virgen del Carmelo
adiós, Madre soberana
adiós, patrona de Chile
adiós, Reina e' La Tirana.

Virgencita del Carmelo
nuestra Señora del Carmen
permiso pido a Uste'
permiso pa' retirarme.

Adiós, Virgen del Carmelo
adiós, Estrella
a todos les digo adiós
con mi bandera en la mano.

Adiós, Virgen del Carmelo
con mi bandera hacia el frente
ya nos vamos a retirar
con el permiso de Uste'.

Con el permiso de Uste'
en el nombre del Señor
ya nos vamos Virgen pura
al son de flauta y tambor.

**Canto de exclamación a la Virgen
de Andacollo por el abanderado
don Camilo Díaz con el baile
chino n° 1 Barrera de Andacollo.
26 de diciembre de 1973.²⁵⁵**

¿Quién al mirarte, oh María
aunque sea solo un instante
no siente el corazón palpitante
embriagarse de alegría.

Consuelas al afligido
del enfermo alivias el dolor
brindas su apoyo al caído
y oras por el pecador.

Es tu siervo, es tu chino
quien te implora en su oración
la paz para el mundo entero
y a los incrédulos, conversión.

Para el Presidente de Chile
os pido protección,
pa' legisladores y jueces
y toda nuestra nación.

Para todos los romeros
que hasta aquí hemos llegado
y hemos tenido la dicha
de contemplar tu rostro amado.

**Canto de saludo y despedida a
la Virgen de Andacollo por un
abanderado no identificado del
baile chino n° 6 de La Cantera. 26
de diciembre de 1973.²⁵⁶**

De Coquimbo y La Cantera
te hacemos presentación
a saludarte venimos
y a sacarte en procesión.

Escucha, Madre sincera
este iluminado canto
del baile de La Cantera
que te sirve desde tanto.

No te mostrís tan tirana
con tus chinos peregrinos
por venir a saludarte
cortos se hacen los caminos.

Hinquémonos, mis hermanos
al pie de este altar mayor
que la Virgen del Rosario
nos eche su bendición.

De rodillas por el suelo
pidiendo tu gran perdón
con tus manos poderosas
échanos la bendición.

Parémonos, compañeros
que ya estamos bendecidos
de la imagen del Rosario
la bendición recibimos.

Adiós, Virgen del Rosario
adiós, te dicen tus chinos
ya se va a retirar
nuestro baile canterino.

Adiós, plaza de Andacollo
adiós, iglesia de tres naves
adiós, pilares benditos
adiós, chinos y danzantes.

Adiós, Virgen del Rosario
ya nos vamos a retirar
adiós, padres sacerdotes
adiós, templo celestial.

Adiós, María del Rosario
adiós, dicen mis hermanos
cantando todos una vez
será hasta la vuelta de año.

**Canto de exclamación a la Virgen
de Andacollo por don Ely Muñoz
con el baile chino n° 10 San Isidro
de Elqui. 26 de diciembre de
1973.²⁵⁷**

Saludo al templo cristiano
igual a los peregrinos
danzas, turbantes y chinos
y a la Virgen del Rosario.

Nuestro cabeza de baile
hoy se viene a presentar
por el milagro patente
que lo ha dejado llegar.
En las puertas de tu templo
las gracias te viene a dar
su corazón no permite
de podértelo explicar
sufre enfermedad penosa
que no lo deja ni andar.

Fragantísima azucena
sin ser el año tan malo
hemos pasado amargura
está el comercio tan caro
sin tener culpa ninguna.

El poderoso minero
al pobre lo está sangrando
y nos tiene trabajando
como el cuchillo al cordero.

Y Dios con su omnipotencia
y su corazón tan noble
al rico lo tiene rico
y al pobre lo tiene pobre.

Rogamos y pedimos, Madre
María llena de gracia
que nunca nos desampares
el sostén de nuestras casas.
Que a los padres de familia
la fuerza no les alcanza
veremos en la balanza
si los salva su dinero
o al infierno, con sus llamas
o el alma se va pal' cielo.

Ofreciendo plata y oro
dinero recién sellado
y le desechan sus cariños
al pobre necesitado.

Ellos gozan del abrigo
del convento parroquial
no le cantan a esta joya
que es el pilar que tenemos.

Por el sagrado bautismo
Manuel Jesús, el precioso
como juega este niño
tan sagrado y venturoso.

Dios Hijo, Dios todopoderoso
toda la tierra bañó
con el sudor de su rostro
y el mundo se estremeció.
Por nosotros padeció
en ese bello madero
y la Reina de los Cielos
en su seno lo abrigó
vino el buey, le echó el aliento
fue permitido de Dios.

El Baile Número 10
hoy día se presentó
vino a pedirle a la Virgen
y a conseguir su favor.

Rindámonos, hermanos
con todito el corazón
pa' que la Virgen María
nos eche su bendición.
Levantémonos, hermanos
en el nombre de María
su plaza se ve florida
sin riesgo y sin humedad
se ve florida en el año
por Pascua de Navidad.

**Canto de exclamación a la Virgen
de Andacollo en memoria del
fallecido cacique don Félix Araya
Cisternas, por don Agustín Ruiz
Piñones con el baile chino n° 8 de
Nuestra Señora de Andacollo. 7 de
octubre de 1973.²⁵⁸**

Hoy día vengo a tus plantas
a saludarte, María
y a visitarte en tu altar
en este grandioso día.

A ver tu templo llegamos
con un gran pesar venimos
la cuenta queremos darte
de todo lo que sufrimos.

El 29 de julio
con el alma entristecida
la noticia recibimos
que el cacique fallecía.

Hemos perdido a don Félix
sus chinos tristes han quedado
por eso hoy te bailamos
con estandarte enlutado.

Félix Araya, el finado
cacique tan ejemplar
con firmeza y sacrificio
sus bailes supo guiar.

Félix Araya, su nombre
gran cacique titular
se nos fue en mal momento
no nos podemos conformar.

Acompáñanos en el dolor
que aflige a nuestros hermanos
te rogamos, con fervor
que los cuide el Soberano.

Adiós, pues, Madre querida
adiós, a tu santo altar
adiós, a todos los devotos
adiós, al pueblo en general
será hasta el 25 de diciembre
si tú nos dejás llegar.

**Cantos de exclamación a la Virgen
de La Candelaria de Copiapó por
distintos abanderados de bailes
chinos tradicionales. 2 de febrero
de 1977.²⁵⁹**

[*abanderado y 2º jefe General
don Germán Zamora*]

.....

la casa del palacio real
de la Virgen Candelaria
a su fieles viene a buscar.

Por estos campos, anhelo
voló una paloma real
que la Madre Candelaria
que a sus hijos viene a buscar.

Aquí están todos tus hijos
aunque no lo son todos
ellos están cumpliendo su manda
y al pie de tu altar mayor.

Bandera, flauta y tambores
y estandarte a tus pies
ellos te piden Gran Señora
protección aquí a tus pies.

[*Otro abanderado por nuevas promesas*]

Recíbelos Madre mía
no los *vayai* a despreciar
serán adornos de tus filas
cuando ellos puedan bailar.

Tú que eres tan poderosa
dale Tú la bendición
como eres tan milagrosa
no *los vai* a despreciar.

[*Otro abanderado por la salud de alguien*]

Ahí lo tienes Madre mía
de rodillas en tu altar
él ha estado postrado
y se pudo mejorar.

Por eso viene a pedirte
que le *echís* tu bendición
el te aclamaba a ti
y te pedía perdón.

Madre mía Candelaria
yo te pido por favor
que ahora que él *'ta* alentado
goza de su corazón.

[*Otro abanderado*]

Ya ha escuchado Madre mía
las tristes exclamación
tenga misericordia de ellos
y les de su bendición.

[*Otro abanderado*]

Levántense fieles hermanos
y hermanos de religión
que la Reina Candelaria
reciba la bendición.

[*don Germán Zamora*]

Solo le pido hermanitos
y hermanos de devoción
que no se olviden de esa Madre
llévenla siempre en su corazón.

Las gracias te damos Madre
por esa humilde bendición
que estos hermanitos aquí presentes
te llevarán siempre en su corazón.

[Otro abanderado]
Por esos campos, anhelo
..... cargaron vienen
viene nuestro Señor
viene la Virgen María
y el Niño de Jesús
que le trae su bendición

No se vaya a olvidar
con la promesa que han hecho
año por año en este altar
aquí los jefes a bailar.

[Otro abanderado]
Denle *rajido* a esa flauta
y este sonido al tambor
y las banderas en el vuelo
al pie de su altar mayor.

Gracias, gracias, Madre mía
las gracias yo te doy
con toda gente de los bailes
al pie de su altar mayor.

Madre Reina de los cielos
tu vienen buscando
como ser Tú tan poderosa
dale salud y bienestar.

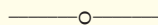
Levántense, pues hermanos
hermanos de devoción
que la Madre de los cielos
ya le dio su bendición.

Gracias, gracias Candelaria
las gracias ya te dan
donde quiera que yo vaya
no me vayas a olvidar.

**Cantos de saludo por el *Propicio*
y los *Buenos Días* a la Virgen de La
Candelaria de Copiapó por el jefe
y abanderado don Tránsito Ramos
con el baile chino mixto n° 5 de la
Sociedad de Nuestra Señora de La
Candelaria. 6 de febrero de 1977.²⁶⁰**

Propicio, propicio
la honra de Dios
Virgen Candelaria
Madre del Señor.

Te piden Señora
nos den el valor
nos dejes llegar
al altar mayor.



Buenos días, Madre nuestra
Reina del hermoso altar
con este baile pequeño
yo te vengo a saludar.

Los días te da la flauta
los días te da el tambor
los días te da tu alférez
al pie del altar mayor.

A usted, María Candela
a usted venimos buscando
como a la Madre querida
del pueblo de San Fernando.

Un regalo le trajimos
una niña y un varoncito
el jefe de nuestro baile
le entrega a sus hijitos.

Recíbalos, Virgencita
no los vaya a despreciar
serán un adorno en las filas
cuando te puedan bailar.

Banderas, flautas, tambores
ya te estamos saludando,
a la reina de los cielos
los días le estamos dando.

**Canto de despedida a la Virgen del
Carmen de Pachacamita por el alférez
don Avelino Noguera con el baile
chino de Cay Cay. Agosto del 2006. ²⁶¹**

.....
y el permiso me has de dar
permiso a mi Dios verdadero
para mi voz levantar.

Saludo el precioso altar
y en este tan lindo día
y al Niño que esté en los brazos
ay, de la Madre querida.

Para mi es una alegría
lo digo así de repente
y también saludo yo
a toda la noble gente.

A toditos fiel creyente
se lo distingue por bien
después de la persecución
que hubo en Jerusalén.

Por el mundo haciendo el bien
y en los libros escrito están
ay, pues, esta tierna Madre
se quedó junto a San Juan.

Los libros, pues, lo dirán
porque así lo pienso yo
y junto al apóstol amado
ay, pues, de eso, se retiró.

Del momento que cumplió
por la de la sierra
cumpliendo lindas misiones
y enseñanza en esta tierra.

No dejó rastro ni huella
lo digo, pues, con anhelo
de enseñanza los apóstol
y también llena de consuelo.

Siendo para mi un consuelo
y lo sale, pues, a buscar
donde pues ella dejó
ay, pues, dejó ese lugar.

Madre nuestra angelical
Madre nuestra de dulzura
darle a toda criatura
tu protección maternal.

Que del santo tribunal
bendice al país chileno
te lo pido bien sincero
que le de tú bendición
invoca tú protección
este día Chile entero.

Madre nuestra celestial
y espejo de gran pureza
consuela nuestra tristeza
y presérvanos del mal.

Que en este día especial
soy tú la brillante aurora
que ilumina toda hora
nuestra negra oscuridad
y todo Chile en verdad
ay, la bendice gran Señora.

Madre nuestra ten piedad
de todos los pecadores
y perdona los errores
que hay en nuestra sociedad.

Una negra oscuridad
en Chile tendió su velo
hoy día podemos verlo
lo que pasa en la Nación
para alcanzar el perdón
ayúdalo desde el cielo.

Bendice la luz del día
los astros y el firmamento
bendice los elementos
que adornan la jerarquía.

Bendice Virgen María
y a la iglesia encantadora
bendice la redentora
donde murió el señor
bendícenos por favor
con tus manos protectoras.

La Virgen plantó una flor
y en los jardines del cielo
y le dio agua para el riego
sol y luz para el calor.

Se la presentó al señor
con alma pura y serena
pero Dios tuvo gran pena
y el día que floreció
porque la flor se tiñó
de roja sangre chilena.

Con el cansancio y con pena
yo te vine a saludar
a rendío' el homenaje
este es el baile Cay Cay.

Te ha venido a saludar
y el corazón me palpita
hacerle compañía
al pueblo de Pachacamita

Son palabras muy solitas
el momento necesito
este baile de Cay Cay
haga otro pues bailecito.

*[suenan las flautas para luego
recomenzar el canto]*

*[retoma el cantio
después de almuerzo]*

Salir, pues, puertas afuera
como estaba escriturado
yo hace como seis meses
que me había retirado.

El camino que hay andado
me entretengo mientras tanto
yo me había retirado
ay, de mi querido canto.

De temprano me levanto
y cómo de resistir
y estoy dándome cuenta ahora
ay, que tengo que seguir.

No quiero yo presumir
ni burlarme de mi ciencia
pero dice la experiencia
estudiar para saber.

Uno poeta quiere ser
de cuidar se conviene
aquel que más ciencia tiene
suele quedarse callado
lo reta el texto sagrado
cada uno hace lo que ya puede.

Si el que nace pa' cantor
y quiere ser afamao'
necesita buen cuidao'
estudiar más y mejor.

Encomendarse al Señor
y saber muy bien vivir
nunca hay que tratar de afligir
a otro humilde cristiano
con la bandera en las manos
cantando me ha de morir.

El poeta ha de tener
tres factores principales
conocer reglas morales
mucho ciencia y gran saber.

La escritura debe ser
siempre su mayor consuelo
esto hay que agradecerlo
y este precioso don
y al compás del tambor
cantando me ha de ir al cielo.

Lo digo, pues, sin recelo
y a ustedes les diré
que el Señor, pues, lo bendiga
a todos que tienen fe.

El momento llegaré
lo digo con atención
antes, pues, de retirarme
cólrame de bendición.

Lo digo con emoción
y como así lo sustrajo
a toditos los presentes
y suerte en sus trabajos.

Momento, que me dilato
y como voy a explicar
este baile caycaino
aquí se va retirar.

En este hermoso lugar
camino por las praderas
si me quieren conocer
soy Avelino Noguera.

Nací en la primavera
y como voy a explicar
hasta aquí llegó mi canto
mi bandera voy a guardar.

**Canto de despedida al Cristo Pobre de
Lo Reco en la fiesta de Cay Cay por
el alférez don Johnny Lizama con el
baile chino del Carmelo. Noviembre
del 2006.²⁶²**

Aquí llegamos, Maestro
en este lindo momento
te trajeron los vasallos
te traen a tu aposento.

Te trajeron muy contento
figura del Dios Divino
te danzaron con su fe
a lo largo del camino.

Así te canto, Divino
como tú bien ya lo sabes
te trajimos a ti, Cristo
donde Rosita González.

Donde tú en casa lo sabes
figura de mi Señor
donde te quiere y te cuida
don Carlitos Celedón.

Dale tu la bendición
con tu gracia y fe plena
dale tú la bendición
a toda su familia entera.

Con la fe tan verdadera
te pido ese favorcito
mantenlos, tú, Cristo hermoso
y a todos alentaditos.

Pensaba por el camino
me echaba yo a pensar
qué historia, Cristo precioso
qué historia te iba a cantar.

Me lo podía imaginar
por el camino pensaba
en la vida, Cristo hermoso
cuando la tierra habitabas.

Por mi mente se pasaban
y tú bien lo sabes ahora
se cruzaban, Cristo hermoso
se cruzaban las historias.

No se cuál cantarte ahora
Cristo yo te lo diré
no es que me fallé la mente
se me turba a mi la fe.

Por ejemplo te diré
lo que en mi mente aquí pasa
cuando pasaste por el pueblo
de aquel pueblo de Samaria.

Y en el pueblo de Samaria
Jesús santo y poderoso
desde lejos te miraron
te miraron tres leproso.

De lejos te gritó un leproso
te lo puedo yo cantar
te pidió aquel hombre
si lo podías sanar.

Tu solo lo fuiste a mirar
ay, que milagro has obrado
de pronto los tres leprosos
ellos quedaron sanados.

Uno de ellos a regresado
y a tu presencia llegó
de rodillas a tus pies
el leproso se tiró.

Y usted, Maestro, le habló
le dijo estando a su lado
le dijo anda en paz
ay, que tu fe, pues, te ha sanado.

Anda de mi lado
y si lo puedes ejecutar
anda y dile a los sacerdotes
de quién te fue a sanar.

Cuanto te fui a cantar
me lo pude imaginar
y cuando tú eras un niño
y pasabas por un tragal.

Nunca me voy a olvidar
el momento que pasaba
y la gloriosa tu madre
de la mano te llevaba.

San José lo acompañaba
y el Niño fue y se acercó
y unas espigas de trigo
el santo Jesús cortó.

Luego allí las tostó
y San José te ayudó
de esas espigas tostadas
ay, Jesús se alimentó.

Con la vida que pasó
por eso te canto entonces
el salvador de este mundo
pues, tuvo una vida pobre.

Tuviendo una vida pobre
nadie se lo imaginaba
que era el redentor del mundo
que a todo el pueblo salvara.

En los pueblos que él andaba
el Jesús tan poderoso
le daba vista a los ciegos
y hacía andar los cojos.

Que santo tan poderoso
sanaba a quien lo mirara
con solo una palabra
la sanidad él le daba.

Y cómo después le pagaban
los vasallos, pues, romano
sabiendo que era el Mesía'
y con él que se ensañaron.

Envidia que acumularon
dejen que mi mente brote
iniciaron, pues, la envidia
ay, los sumos sacerdotes.

Aquellos, pues, sacerdotes
le canto yo la verdad
ese malvado de Caifás
y aquel mentado Anás.

Ellos la cosa le dan
sin pensar ellos un rato
para darle la muerte a Cristo
y de Herodes pasa a Pilatos.

Entonces ellos se ensañaron
y a los soldados entregaban
y el cuerpo de Jesús divino
a golpes lo desgarraban.

Hasta la muerte llegaban
y esto lo que sucedió
tres días en su sepulcro
y al final resucitó.

Desde al cielo subió
y ya me voy retirando
ay, Jesús santo y divino
del cielo nos está mirando.

Si tú escuchas mi canto
te lo pido mi Señor
a toditos estos presentes
cólmalos de bendición.

A todos les pido perdón
este hombre de mucha fe
si cantando, Cristo hermoso
el tiempo yo me tomé.

Amigos perdónenme
se lo quiero disculpar
perdónenme mis vecinos
y amigos del El Tebal.

Ahora los dejo actuar
con su fe tan verdadero
adiós, mi Cristo precioso
te dice el baile 'el Carmelo.

Adiós Cristo verdadero
y amigo aquí se tranca
adiós, te digo Jesús
este siervo que te ama.

**Canto de despedida al Niño Dios de
Las Palmas por el alférez don Luis
León con el baile chino de Granizo. 25
de diciembre del 2007.²⁶³**

Que triste es el momento
no lo quisiera decir
debo de ti, Niño santo
me vengo a despedir.

Me vengo a despedir
en el momento preciso
adiós te viene a decir
este baile de Granizo.

En el momento preciso
y en este lindo camino
Niño santo, te voy a contar
de un amigo, su pedido.

De un amigo, el pedido
que fue cosa tan hermosa
el hizo, pues, un pedido
junto a su querida esposa.

Fue cosa maravillosa
y en decirlo, pues, me aflijo
el año pasado te pidieron
que le concedieras un hijo.

Que le concedieras un hijo
de eso te dieron a saber
porque ellos, pues, Niño santo
no lo podían tener.

No lo podían tener
Niño santo, sagrado
y tú, a esta pareja de esposos
Niño santo, los has escuchado.

Ay Niño, lo has escuchado
te lo digo en esta llegada
eso ocurrió, pues, ayer
a la linda, pues, mañana.

Eso pasó y en la mañana
en ese lindo, pues, caso
cuando ella, Niño, se hizo
ese test del embarazo.

Ese test del embarazo
lindo fue aquel motivo
que alegría, Niño santo,
al ver que fue positivo.

Que grande fue el motivo
te lo canto con todo el gozo
y aquí a mi izquierda yo tengo
Niño, aquellos, pues, esposos.

Ay estos, pues, lindos esposos
que tú, Niño, los has escuchado
llena a ese niño de bendiciones
pues, tú a ellos los has escuchado.

Y estando ellos a tu lado
Niño te doy yo la razones
a este amigo y su señora
llénalo de bendiciones.

Llénalos de bendiciones
de eso yo lo ha de saber
de ti, Niño santo hermoso
tienen, pues, ellos mucha fe.

Ya te lo diré a saber
en estos lindos ratitos
esta pareja de esposo
te ha cumplido, mi Niñito.

Y en este bello ratito
y estando aquí presente
te recordaré tu historia
lo que tengo yo en la mente.

Lo que tengo, pues, en la mente
y en decirlo no es extraño
te recordaré, mi Niño
cuando tenías siete años.

Cuando tenías siete años
de eso me voy acordando
tu estabas, pues, en la calle
con otros niños jugando.

Con otros niños jugando
y en decirlo, pues, lo aclaro
los niños, ellos jugaban
con agua y, pues, con barro.

Con agua y, pues, con barro
esos niños, pues, jugaban
y figuras, pues, de barro
esos niños, pues, formaban.

Figura, pues, formaban
de eso me acuerdo yo
y el Niño sagrado Jesús
Él también, pues, la formó.

Él también, pues, la formó
y en decirlo, me carajo
el Niño, pues, él formó
en forma, pues, de pájaro.

En forma, pues, de pájaro
el Jesús, pues, él formó
y acercándose otro niño
a Jesús así le habló.

A Jesús, pues, le habló
y le dijo sin dudar
mira Jesús, pues, mis figuras
ay, son mejores que las tuyas.

Jesús no tuvo ni duda
y en decirlo, pues, me estima
tuyas serán mejores
a las mías yo le doy la vida.

A las mías le doy la vida
y a las figuras sopló
y a esas figura de barro
Jesús la vida les dio.

La vida, pues, se le dio
y los niños lo miraron
nuevamente la sopló
y los pájaros volaron.

Los pájaros, pues, volaron
y los niños eran testigos
Jesús después en sus manos
se echará un poco de trigo.

Se echará un poco de trigo
y los pájaros miraron
y en el brazo de Jesús
esos pájaros pararon.

Esos pájaros pararon
y los niños, pues, lo vieron
y de la mano de Jesús
esos pájaros comieron.

Esos pájaros comieron
y en decirlo no es extraño
eso hizo el gran Jesús
cuando tenía siete años.

Para mi no es extraño
cantarte lindo Mesía'
esta historia, Niño santo
ay yo, pues, la estudiaría.

Niño permíteme este día
en este lindo camino
pagarte aquí en tu casa
quien te hiciera, yo, un pedido.

Te hice, pues, un pedido
te lo canto sin desaire
yo te pedí, pues, mi Niño
por la salud de mi padre.

Por la salud de mi padre
de eso no lo ha de olvidar
cuando él, pues, en su rostro
tuvo, pues, una enfermedad.

Te lo voy a recordar
lo que al padre le pasó
le dio a él, pues, parálisis
y su boca se le enchuecó.

Su boca se le enchuecó
de eso yo me he apenado
y sus ojos, Niño santo
también, pues, le ha afectado.

También, pues, le ha afectado
tristeza me da recordar
sus ojos, pues, Niño santo
no podía, él, cerrar.

Que tristeza a mi me da
cuando, Niño, él comía
la comida de su boca
a mi padre se le caía.

Que tristeza me daría
y en decirlo no es murmullo
que tristeza para un hijo
cuando al padre lo quiere mucho.

Cuando al padre se quiere mucho
y de ti me he acordado
de ti yo, pues, me acordé
Niño santo, pues, sagrado.

Y la alegría me has dado
de lo cual no voy a olvidar
el rostro, pues, de mi padre
Niño, tú lo has de sanar.

Que alegría me da
de contarlo, Niño sagrado
porque mi padre está aquí
y él, Niño, está sanado.

El Niño, pues, lo ha sanado
y en decirlo me resalta
él, Niño, pues, sagrado
él te tocará la flauta.

**Canto de saludo a la Virgen del
Carmen de Petorquita por el alférez
don Álvaro Herrera con el baile chino
de Cay Cay. Julio del 2008.²⁶⁴**

Virgen Madre del Carmen
permiso le pido yo
ya aquí estoy a su presencia
pa' levantar mi voz.

Permiso le pido yo
con toda esta hermanación
permiso pido a usted
permiso al altar mayor.

Permiso a nuestro Señor
en este precioso día
permiso a San José
permiso pido a María.

Y en este precioso día
le canto con voz de espanto
yo atrasado vengo a verla
vengo a celebrar su santo.

Como usted me cuida tanto
desde lejos hice este viaje
para estar a su presencia
y rendirle este homenaje.

Por eso que hice este viaje
Usted me va perdonar
con el baile caycaino
tengo mandas que pagar.

Primero le he de explicar
con palabras muy hermosas
le pido la mejoría
para mi futura esposa.

Con palabras muy hermosa
muy humilde se lo digo
también le voy explicar
de la muerte de la mamá
[de un amigo.

Él se encuentra aquí conmigo
se lo pido muy sincero
a la mamá de mi amigo
guíele el alma al cielo.

Eso es lo que yo más quiero
yo le digo la verdad
y Usted a mi lindo amigo
ay, dele conformidad.

Yo le canto desde acá
ya así le voy a decirle
como ya la saludé
algo le quiero decirle.

Como ya me voy a ir
perdone bella Señora
paso a paso para atrás
explicándole una historia.

Me le viene a la memoria
yo le explico en este día
cuando, pues, llegó a la iglesia
ay, pues, la Virgen María.

Yo le explico en este día
usted me va a perdonar
ay, cuando llegó María.
adornar el santo altar.

Por ahí voy a empezar
así lo he leído yo
cuando estaba en el altar
el Ángel se apareció.

Era el Ángel de Dios
ay, que hacía su venida
de esta manera le habló:
póneme atención María.

Y el ángel le decía
cosas que a mí me complica
póneme atención María
pues te traigo una noticia.

Ay, te traigo una noticia
ay, pues, el Ángel le dijo
soy la gracia de Dios
y tú vas a tener un hijo.

Ay, tú vas a tener un hijo
soy, pues, la mujer más bella
porque fuiste elegida
entre once mil doncellas.

Pero esa mujer tan bella
al Ángel le contestó
como puedo tener hijo
varón no conozco yo.

Ay, el Ángel le explicó
le dijo con voz de espanto:
el hijo que tú tendrás
obra del Espíritu Santo.

Para que te asustas tanto
ay, el Ángel le explicó
como antes te lo dijo
vengo mandado de Dios.

María le contestó
con cariño y con amor
desde hoy en adelante
soy la esclava del Señor.

María pone atención
le dijo con gran ternura
tu tendrás el hijo en Belén
y quedará santa y pura.

Me parece una lindura
María empezó a explicar
inclinando su cabeza
entonces rompió a llorar.

El Ángel le vuelve a hablar
sin tardar ningún segundo
y el hijo que tú tendrás
será el precursor del mundo.

Sin tardar ningún segundo
ay, doblando esta bandera
será el sucesor el mundo
será el dueño de la tierra.

Virgen Madre del Carmelo
hasta aquí voy a llegar
voy a cortar este punto
pues me voy a retirar.

Usted me ha de perdonar
porque así corte la historia
no es por falta de memoria
solo se avanza la hora.

No es por falta de memoria
que voy a cortar el punto
se me le avanza la hora
y es muy largo este asunto.

Ya estuvimos los dos juntos
Usted me perdonará
ya estoy de puertas afuera
con esto no digo más.

**Canto de saludo y exclamación a
la Cruz de Mayo de Pucalán por el
alférez don Jaime Cisternas con el
baile chino de Pucalán. Mayo del
2009.²⁶⁵**

Permiso pido permiso
para levantar mi voz
y a ti madero bendito
buenas tardes te de Dios.

Hasta aquí he llegado yo
muy clarito así se ve
con el pueblo de Pucalán
demostrándote la fe.

Aquí no hay ni un interés
solo que tú lo entiendas
de venirte a venerar
por esta tan seca tierra.

Te digo con mi bandera
donde murió Jesucristo
santo árbol de la Cruz
santo madero bendito.

Con todos estos peregrinos
se me dio a mí la misiva
de venirte a saludar
también en una rogativa.

Los acompaña María
te digo yo la verdad
que junto a su hijo querido
que vea esta sequedad.

Te digo yo la verdad
y te lo ruego por cierto
que estos terrenos tan secos
están pareciendo desierto.

Todo eso se ha descubierto
por culpa de la sequedad
tan feo ya está este campo
se secaron las quebrás’.

No se me olvida jamás
lo dicen así los anales
no hay agua pal’ ser humano
menos pa’ los animales.

Se secaron los caudales
vive en mi memoria pura
que esperanzas pues *tenimos*
de la agricultura.

Te pido yo a las alturas
y al hijo del Verdadero
le diga pues a San Isidro
que nos mande un aguacero.

En el nombre del Verdadero
mi voz que hoy produce un eco
que se alce el milagro
se rieguen los campos secos.

Me dirijo yo a lo lejos
y el corazón me palpita
voy a hacerte a ti yo un recuerdo
a ti linda Carmelita.

El corazón me palpita
me acuerdo cuando leía
voy a recordarte pues
cuando estuviste con Elías.

Pasó pues que había sequía
recuerdo fue con anhelo
tiempo pues que no llovía
te encontraste en el monte Carmelo.

Así pues yo lo recuerdo
recuerdo en estos momentos
te encontraste con Elías
en ese pueblo sediento.

Los recuerdo en el momento
los recuerdo en este día
lo que está pasando
ahora con esta sequía.

Solo yo te pediría
de aquí y en adelante
que venga una lluvia pronto
que sea tan importante.

Te digo que es importante
en el cielo pues la mandes
que se acaben pues las pestes
y todas enfermedades.

Que del cielo pueda *mande*
no se te vaya a olvidar
yo solo pido que llueva
que no sea un temporal.

Que sea un año normal
eso a mí me gustaría
que se rieguen esos campos
y se acabe esta sequía.

Yo te lo ruego María
te ruego de mil amores
acuérdate de los campos
de todos los agricultores.

Con acierto y con errores
me tocó a mí esta misiva
de pedirte Madre santa
de hacerte esta rogativa.

Para mí fue la misiva
lo hice pues con gran anhelo
ojalá que mi palabra
haiga llegado hasta el cielo.

Te lo pedí con anhelo
los que presenté ya están
yo te lo pido ¡ay Madre!
y en el pueblo de Pucalán.

Mi palabra ya se va
cantando nunca me olvido
cumpliendo con el deber
cumpliendo lo prometido.

Cantando yo no me olvido
lo digo esta manera
que siga la procesión
y aquí doblo mi bandera.

**Contrapunto de saludo en la fiesta de San Pedro de Maitencillo entre los
alféreces don Jaime Cisternas con el baile chino de Pucalán y don Juan
Cisternas con el baile chino de Loncura. Junio del 2009.²⁶⁶**

Jaime Cisternas

De encontrarme yo en mi tierra
para mi en la alegría
del baile de Pucalán
reciba los buenos días.

Juan Cisternas

Le contesto en este día
con mi ruidoso cantar
que este baile loncurano
saluda al de Pucalán.

Estando a la orilla del mar
palabras que aquí se encierran
y a este baile de Loncura
bienvenidos a mi tierra.

Con la fe que a mi me encierra
siguiendo esta devoción
llegamos para servirle
estamos a su disposición.

Con toda mi hermanación
no sé si yo lo merezco
por su gesto grande amigo
hay pues mucho le agradezco.

Para cantar no soy fresco
y algo le pregunto yo
y usted el baile Pucalán
de salud como llegó.

Aquí le contesto yo
le contesto despacito
llegamos pues muy contentos
gracias a Dios alentaditos.

Pregunto con mi cantito
el tiempo corre de prisa
yo quisiera preguntarle
que a qué hora va a ser la misa.

Jaime Cisternas

Con chaleco o con camisa
pa' cantar soy muy curioso
el cura de Puchuncaví
es mala clase y veleidoso.

Juan Cisternas

No será que es hostigoso
yo se lo digo a su lado
él dijo pues que los chinos
son hediondos y son curados.

Siguiéndolo por amado
yo se lo doy a entender
ta' enfermo de las narices
y más hediondo es él.

Lo que yo pude saber
me lo estuvieron contando
que en la fiesta de Maitenes
ay, él *los* estuvo pelando.

Yo pues lo estoy escuchando
como lo doy a entender
pa' clasificar la gente
ay, que autoridad tiene él.

Lo que yo puedo entender
no sé si tenga razón
que el cura de Puchuncaví,
escogió mal su vocación.

Jaime Cisternas

No sé si es la vocación
le digo con la bandera
ay, es que hoy en día
le caen pocas monedas.

Juan Cisternas

Cada cual con su tarea
dejémonos de pelar
San Pedro nos está esperando
pa' que le vaya a cantar.

Me quería desahogar
estando yo aquí en mi tierra
pa' que bien sepan los curas
que pues no es lo que ellos quieran.

Con mi canto y mi bandera
yo se lo digo cantando
que el primer Papa del mundo
amigo, *los* está esperando.

Para allá voy yo pasando
con el baile de Pucalán
un gusto y una alegría
de poderlo saludar.

Aquí me voy a callar
se lo digo de verdad
venga ese amigo de amigos
sin ninguna veleidad.

**Canto de exclamación y despedida
a San Pedro de Loncura por el
alférez don Juan Cisternas con
el baile chino de Loncura. 27 de
junio del 2009.²⁶⁷**

Ya el momento ha llegado
que más te puedo decir
esta el baile de tu pueblo
que te viene a despedir.

Que más te puedo decir
te cumplimos la misión
de sacarte por tu pueblo
a pasear en procesión.

Cumplida está la misión
ahí te pudimos pasear
Simón Pedro Galileo
por las orillas del mar.

Te sacamos a pasear
ay, San Pedro nos costó
pero gracias a Jesús
Pedro la lluvia paró.

Ay, ya va a cambiar mi voz
yo sé lo que está pasando
dos niñas arrodilladas
ay, por el Negro rogando.

Pidiendo por el Rolando
uno en las niñas se fija
una de ella su sobrina
y la morena su hija.

En lo que canto te fijas
Pedro pido de verdad
porque a Rolando Cisternas
aqueja una enfermedad.

Yo te pido de verdad
con mi baile marinero
presidente de este baile
y es nuestro chino puntero.

Voy pidiéndote Llaveró
no te le vaya a olvidar
ay, que a Rolando Cisternas
Tú lo tienes que cuidar.

También yo voy a rogar
para cantar yo soy calvo
y si puedes tu cuidar
a mi tía Rosa Pardo.

A mi tía Rosa Pardo
cantando no me alborote
cuantos años te arregló
ay, San Pedro en este bote.

Veo que no me equivoqué
algo me he fijado yo
hoy día pues falta un hombre
ay, Pedro no te cargó.

Ay, creo que se enfermó
y él mi canto no me inquiete
el José Luis Bernal
conocido como el *Prete*.

Que mi canto no se inquiete
también te voy a rogar
ay, que a todos los enfermos
los tienes que mejorar.

Ya me voy a retirar
con la bandera en mi mano
ponelé la bendición
a este pueblo *loncurano*.

Que este baile *loncurano*
algo le estaré diciendo
pa' toda esta juventud
de chinos sigan saliendo.

Con mi voz le estoy diciendo
y el que habla es cualquiera
hay gente que a veces dice
que estas cosas son leseras.

Con mi canto y mi bandera
soy alfombra de tus pies
está visto que en Loncura
ay, sigue viva la fe.

Ay, Pedro yo ya me voy
adiós, digo en este día
adiós, linda capilla
y a toda esta compañía.

Contento yo quedo hoy día
esto te lo digo yo
perdóname Galileo
me está fallando la voz.

Yo te voy diciendo adiós
ay, bendito San Pedrito
voy a irme en tu presencia
ay, cantándote un versito.

Con las redes en tus manos
así te encontró Jesús
vio en tu alma que eras tú
quien juntaría el rebaño.
De la herejía a ser cristiano
llevando las nuevas buenas
agotadora tarea
andando de pueblo en pueblo
predicando el evangelio
por toda la Galilea.

Te dio las llaves del cielo
porque en ti confió el Señor
para llevar la misión
en tan alejados pueblos.
Predicaste Simón Pedro
para Jesús en su nombre
te oyeron ricos y pobres
ya no pescabas con redes
tu maestro y sus poderes
te hizo pescador de hombres.

Lloraste desconsolado
cuando negaste al maestro
fue tanto el remordimiento
al verlo ya sentenciado.
Por Pilato interrogado
sentado en el sanedrín
Tú andabas por ahí
poco antes que lo negaras
antes que el gallo cantara
porque se acercaba el fin.

Los que invocan al Señor
dijiste serán salvados
perdonados los pecados
al limpio de corazón.
Les aliviara el dolor
los librara del infierno
para que lleguen al reino
donde Jesús los espera
te dio poder en la tierra
para curar los enfermos.

Hasta luego Simón Pedro
gracias a todos les doy
por haberme soportado
hasta luego y ya me voy.

Hasta luego y ya me voy
doblo el paño entre mis manos
suenen flautas y tambores
de este baile *loncurano*.

**Canto de despedida a San Pedro de
la Caleta Higuerilla por el alférez don
Álvaro Herrera con el baile chino de
Cay Cay. Junio del 2009.²⁶⁸**

Ay, ya se llegó el momento
este momento llegó
que este baile caycaino
le viene a decirle adiós.

Adiós, pues, apóstol Pedro
le dice mi hermanación
me voy feliz y contento
ya cumplí mi devoción.

Con toda mi hermanación
los vamos agradecido
por prestarnos Usted la vida
pa' cumplir lo prometido.

Esto yo nunca me olvido
de mi noble devoción
siempre de verte a ver
ay, apóstol del Señor.

Con toda mi hermanación
ya estuvimos reunidos
santísimo apóstol Pedro
me voy muy agradecido.

Ya estuvimos reunidos
ya estuvimos los dos juntos
y antes de irme de tu lado
te voy a contarte un punto.

Es un punto muy bonito
el que te voy a contar
este punto, pues, se trata
ay, pues de tu hermano Juan.

Fue, pues, el apóstol Juan
voy hacerte muy sincero
llegó el Ángel San Gabriel
pa' convidarlo pal' cielo.

Pa' convidarlo pal' cielo.
ay, así le dio a saber
voy a convidarte yo
que lo vai a conocer.

Te voy a darte a entender
también te voy a pedir
que las cosas que allá vea
tú las tienes que escribir.

También te voy a decir
dice el Ángel en su manera
tú las tienes que escribir
pa' que la cuente en la tierra.

Ya, pues, Juan ya se durmió
así lo he leído yo
que en el sueño junto al Ángel
ay, hasta el cielo, pues, llegó.

Lo primero que él vio
ay, estas son cosas ciertas
cuando llegó, pues, al cielo
ay, vio una puerta abierta.

Ay, adentro de esa puerta
como cosas muy extrañas
adentro vio un cuadro
si la suerte a él lo engaña.

Le parece la mañana
y en el habla no lo ignoro
y en el centro de ese cuadro
divisó un trono de oro.

Divisó un trono de oro
ay, dice el libro sagrado
y en el medio de eso trono
había uno sentado.

Había uno sentado
yo se lo voy a explicar
en cada esquina del cuadro
ay, había un animal.

Yo se lo voy a explicar
y hablar me da tristeza
ay, pues, y esos animal
tenían siete cabeza’.

Son cosas que me interesa
el corazón se me parte
y en esas tenían ojos
ay, pues, por toditas partes.

Ay, pues, por toditas partes
en el hablar no me aguanto
y moviendo la cabeza
ay, decía, santo, santo.

De cantar yo no me aguanto
ay, son cosas muy sencillas
y por el rededor del cuadro
se hallan veinticuatro sillas.

Son palabras muy sencillas
la que yo le haya explicado
y en cada una silla
se hallaba uno sentado.

Dice el libro escriturado
o sea el libro romano
y esos que estaban sentado
son los veinticuatro anciano.

Tengo yo el libro en la mano
y en el hablar no me aguanto
y decían los ancianos
ay, decían, santo, santo.

Santísimo apóstol Pedro
hasta aquí voy a llegar
no es por falta de memoria
que el punto voy a cortar.

No es por falta de memoria
que voy a cortar el punto
se me le avanza la hora
y es muy largo este asunto.

Ya estuvimos los dos juntos
voy doblar la bandera
será hasta la vuelta de año
si no me tapa la tierra.

Puede que usted quisiera
ay, le digo en este día
si este otro año vengo a verlo
usted me presta la vida.

Usted me tiene con vida
así se lo explico yo
ay, así apóstol Pedro
ya le voy diciendo adiós.

Con mi enronquecida voz
le digo sin ni un engaño
ya voy cortando la voz
también voy doblando el paño.

Adiós, pues, apóstol Pedro
adiós, pues, le digo yo
y así doblando este paño
adiós, pues, apóstol, adiós.

**Canto de despedida a San Pedro de
la Caleta de Ventanas por el alférez
don Luis León con el baile chino de
Campiche. Julio del 2008.²⁶⁹**

El momento se ha llegado
y no lo quisiera decir
de ti apóstol San Pedro
los venimos a despedir.

Nos venimos a despedir
pues, ya se ha avanzado el día
y este baile de Campiche.
te ha hecho compañía.

En todo lo que fue el día
de eso no lo he de olvidar
te llevaron de paseo
por las orillas del mar.

El momento me ha de llegar
y el momento me llegó
para decirte apóstol
ay, decirte, pues, adiós.

Ay, me marcharé yo
en esta preciosa hora
pero antes de marcharme
te recordaré una historia.

Así dice la historia
y así lo doy a saber
cuando el Maestro llegara
a la orilla del Genesaré.

A la orilla del Generasé
el Maestro, pues, estaba
y a la gente que llegaba
el Maestro les predicaba.

Mucha gente llegaba
sus palabras eran encanto
y en la orilla de ese mar
habían allí dos barco’.

Habían, pues, dos barcos
en el momento certero
y uno de esos barcos
era de ti, apóstol Pedro.

El barco era de Pedro
y el Mesías se le acercó
y en el barco de Pedro
el Maestro se subió.

En el barco, pues, subió
y a la gente predicaba
a la gente que en la orilla
que en la orilla, pues, llegaba.

Cuando el Maestro se cansara
A Pedro le dijo en lo cierto
Pedro toma, pues, tu barco
y vámonos, pues, mar adentro.

Una vez estando adentro
a Pedro, pues, le ha de hablar
le dijo, pues, a la derecha
tira las redes al mar.

Pedro le ha de contestar
le dijo pues la verdad
la tuvimos toda la noche
y no hemos pillado na’.

Pero las tiraré al mar
así Pedro le explicó
yo las tiraré al mar
en tu nombre, gran Señor.

Y las redes se tiró
ay, mucho, pues, lo miraron
al recoger pues las redes
ay, todos, pues, se asombraron.

Ay, todos, pues, se asombraron
decirlo, pues, me estremece
tenían, pues, esas redes
ay, pues, miles de peces.

Eran tanto, pues, los peces
que las redes, pues, cedió
y aquella, pues, las redes
ay, casi, pues, se rompió.

Otro barco se llamó
y el barco, pues, se acercara
y también lleno de peces
ese barco se llenara.

Pedro al Maestro mirara
y a sus pies, pues, se lanzó
aléjate de mí, Maestro
soy un hombre pecador.

Le contestó el Señor
decirlo, pues, que me asombre
tu seguirás, pues, pescador
pero un pescador de hombres.

Serás pescador de hombres
el maestro pues le explicó
y ese hombre llamado Pedro
al señor obedeció.

Ya te he cantado yo
y decirlo bajo esta luz
ya te he recordado San Pedro
apóstol, pues, de Jesú'.

Mirando, pues, a Jesú'
en este bello ratito
me alejaré yo cantando
cantando estos versitos.

A Jesú' lo persiguieron
cuando andaba predicando
no se dieron ni un descanso
hasta que lo aprendieron
a muerte todos dijeron
aquel pueblo tan ingrato
para sentenciar a Jesú'
de Herodes pasó a Pilatos.

Pilato lo sentenció
y con ser que era inocente
delante toda la gente
a muerte lo condenó
y él pues su manó lavó
con desplante muy sereno
tanto padeció por mí
el Mesía' verdadero.

Le mostraron una cruz
al Mesía' verdadero
y cargó con el madero
el inocente Jesú'
por mi negra ingratu'
lo tienen amordazado
tanto padeció por mí
después de ser azotado.

Con esa pesada cruz
al calvario, pues, camina
y aquella imagen divina
solo de sangre sudaba
cuando al Golgota llegaba
los judíos altanero'
cuanto padeció por mi
el Mesia' verdadero.

El día de viernes santo
cuando padeció Jesú'
el sol apagó su luz
y la luna hizo otro tanto
un soldado mientras tanto
su costado traspasó
por librarnos del pecado
muere el Hijo de Dios.

Hasta aquí, pues, llego yo
pues seguiré mi camino
gracias le doy a este baile
gracias a ustedes, pues, amigo.

Es largo, pues, este camino
y en decirlo que me aclara
tengo que partir, amigo
con amigo Johnny Lizama.

Es la hora que se pasa
y en esta, pues, linda tierra
cuando quieran, pues, amigo
ay, le tomo la bandera.

De lejos, pues, es la tierra
y el momento es preciso
adiós amigo y San Pedro
adiós le dice cantor de granizo.

En el momento preciso
apóstol del gran Señor
doblando esta bandera
de rodilla te digo adiós.

**Canto de despedida a la Virgen del
Carmen de Campiche por el alférez
don Johnny Lizama con el baile chino
Juventud de Tabolango. Julio del
2009.²⁷⁰**

Que felicidad tan grande
siente ahora mi corazón
buenas tardes bella Princesa
te dice mi hermanación.

En tu templo te saludo
madre de Jesú', pues, santo
te saluda con cariño
Juventud de Tabolango.

Algo te traía entre manos
Madre pura del Señor
Juventud de Tabolango
traen ellos un dolor.

Hoy no traen su cantor
a don, pues, Mario Muñoz
porque tu hijo Jesú'
a buscarlo, él, envío.

El Señor a él lo llamó
un accidente fatal
y entonces tu hijo amado
al cielo lo mandó a buscar.

Yo creo que así será
madre pura del Carmelo
yo creo que a los cantores
Jesús se los lleva al cielo.

Y a este hombre, caballero
yo creo que así será
junto a tu hijo Jesucristo
debe descansar en paz.

Que lo tenga en la eternidad
cuéntalo como un favore'
has que goce allá en el cielo
en las eternas mansiones.

Estas son mis peticiones
Madre reina y bella flor
te lo pido humildemente
yo que soy tu servidor.

Hoy me lleno de emoción
porque lo traía en mi mente
recordé bella María
los pasajes de tu muerte.

Son muy tristes al leerlo
se los quisiera contar
cuando los leo en mi casa
solo me pongo a llorar.

Es muy triste al recordar
lo que aquello ocurrió
sesenta y siete eran los años
cuando María falleció.

En Jerusalén ocurrió
fueron trágicos momentos
lloraba el niño Juan
también lloraba San Pedro.

Santiago en ese momento
cuando eso fue a suceder
Santiago era el obispo
que había en Jerusalén.

Tu habías de volver
cuando sucedió, pues, esto
María había regresado
de la provincia de Efeso.

Y te velaron tus restos
lámpara fúnebre este día
y velaron pues tu cuerpo
por tres dolorosos días.

Cuan momento triste sería
después que ya te velaron
y tu precioso cuerpo
de ti Madre embalsamaron.

Y a la tumba te llevaron
una tarde dolorosa
y te llevaron María
de corona, lindas rosas.

Era una tarde penosa
tu lo sabes Madre del Señor
y te taparon la tumba
las doncellas de Sion.

Se devuelven con emoción
y al otro día llegó
santo Tomás, él no estaba
y hasta la tumba llegó.

Y en busca de sus hermanos partió
y a Pedro fue a preguntar
le dijo, Pedro, ¿a quién?
¿a quién acaban de enterrar?

San Pedro le fue a contestar
con un penoso acento
le dijo, ayer enterramos
a la Madre de mi maestro.

Tomás dijo no lo creo
también no quiso creer
y le dijo a sus hermanos
yo tengo que ir a ver.

Vamos ahora, vamos a ver
y la tumba destaparon
se quedaron admirados
la sorpresa que se hallaron.

Cuando la tumba miraron
la tumba de ti María
que sorpresa tan tremenda
la encontraron vacía.

Y ¿a donde está María?
uno a otro se dijeron
María se había marchado
en cuerpo y alma hacia el cielo.

Cuatro arcángeles vinieron
y la fueron a sacar
y a las alturas del cielo
se la fueron a llevar.

Y te fueron a dejar
María, la Virgen pura
pusieron, María, a tu pies
encima de la bella luna.

Más hermosa que ninguna
estabas linda Princesa
y te dieron de corona
corona de dos Estrella’.

De perla, radiante y bella
Madre pura del Señor
y te alumbraban los rayos
los rayos del astro Sol.

Madre de mi corazón
los ángeles te coronaron
como la Reina del Cielo
a ti Madre te dejaron.

Con humildad te he cantado
con mi voz y mi humilde canto
se va despidiendo de ti
Juventud de Tabolango.

Quisiera pedirte algo
Madre de mi Dios divino
quiero pedirte gloriosa
por todos los campesinos.

Quiero hacerte este pedido
Madre santa y adorada
que al campo, pues, los proteja
de los fríos y de las heladas.

Mira, mi Madre adorada
lo que en el campo está pasando
las frutas y las hortalizas
ya se ha estado quemando.

Ellas son fuente de nuestro trabajo
cantando yo te lo digo
en ello ganamos el pan
y alimento para nuestros hijos.

Dile a tu hijo Jesucristo
él es santo y soberano
que desde la altura del cielo
él nos eche una mano.

Dile a Cristo santo y amado
que él es puro, santo y bueno
que le ordene a San Isidro
que nos mande un aguacero.

Madre pura del Carmelo
Madre Santa del Dios vivo
disculpa mi gloriosa
si es tan grande mi pedido.

Yo de ti nunca me olvido
y te voy a agradecer
cantando en mi aposento
cuando yo vea llover.

Madre de mi gran poder
porque ya ahora me callo
échale toda bendición
a todo el pueblo campichano.

Con mi bandera en las manos
ya me voy yo retirando
adiós, mi bella princesa
dice el baile Tabolango.

Que ya se va retirando
preciosa y linda doncella
felicitó a Campiche
tuvo preciosa tú fiesta.

Adiós, Madre tan eterna
adiós, Madre del Señor
adiós, te decimos Madre
con todo mi corazón.

**Canto de exclamación a la Cruz
de Mayo de Los Maquis por el
alférez don Jaime Cisternas con el
baile chino de Pucalán. Mayo del
2014.²⁷¹**

Dándole gracias a Dios
y a lo largo del camino
te saludo Cruz bendita
y a este pueblo *maquino*.

El humilde baile chino
lo digo muy claramente
hoy te rinde este homenaje
y saluda a los presentes.

A toda esta linda gente
te dice mi voz al aire
y al que está en la fotografía
que fue chino de este baile.

Te dice mi voz al aire
recordarlo con anhelo
que hoy don Fernán se encuentra
en los jardines del cielo.

Recordarlo con anhelo
y el corazón me palpita
por cuantos años te danzó
aquí a ti Cruz bendita.

El corazón me palpita
y en estos lindos parajes
y el baile de Pucalán
te rinde aquí este homenaje.

Que humildemente te traje
que al cantar me da tristeza
de ver a este pueblo de Los Maquis
afectado por la naturaleza.

Al cantar me da tristeza
te pido yo Cruz hoy día
que tristeza pues me da
ay, al ver esta sequía.

Yo pues le pido al Mesías
y al hijo del Verdadero
de ver estos campos tristes
ay, que mande un aguacero.

Y al hijo del Verdadero
con toda mi hermanación
yo me pregunto si es la naturaleza
o es pues la contaminación.

Les digo de corazón
mis palabras producen eco
pues yo pienso en Gener
y también pienso en Codelco.²⁷²

Por eso no desmerezco
a lo largo del camino
que ha matado pues estos pueblos
y a todos los campesinos.

El cantar es mi destino
te lo quiero recalcar
yo te estoy haciendo mención
con el baile de Pucalán.

Te lo quiero recalcar
y en mi canto te lo digo
ya no hay arvejas, no hay lentejas
no hay pues tabaco, ni trigo.

Y en el cantar te lo digo
te digo con gran dolores
y acuérdate pues santo
de todos estos agricultores.

Son grandes pues los temores
se secaron los caudales
no hay agua pal' ser humano
menos pa' los animales.

[...]

Por eso te pediría
con un gran sentimiento
que te acuerdes de esta tierra
y de este pueblo sediento.

Con mi canto si lamento
que en el nombre verdadero
pues eso yo te pido
que venga ya un aguacero.

Te digo y soy muy sincero
con toda mi hermanación
habiendo tanta sequía
¿por qué aquí hay vegetación?

Será pues obra de Dios
pa' cantar no soy rebelde
y a las orillas de este santuario
se ve pues ahí todo verde.

Pa' cantar no soy rebelde
con toda mi hermanación
pues yo no tengo palabras
exijo una explicación.

Con toda mi hermanación
lo que le conté yo hoy día
parte de la naturaleza
y de esta triste sequía.

De recordarles hoy día
como dicen los anales
que también hay contaminación
cuidado con los industriales.

Les digo y mi canto vale
pa' cantar yo tengo tino
toda la industria con plata
se acuerden de los campesinos.

A lo largo del camino
mas yo le digo enseguida
solo no con plata se vive
hay pues estilos de vida.

Mas pues le digo enseguida
se los quiero recalcar
y este mensaje les deja
el baile de Pucalán.

Vengo yo de la orilla del mar
en este bendito día
ay, que tristeza pues da
ya pues esta sequía.

Yo le pido pues a María
y cantarle con anhelo
ojalá pues mis plegarias
vayan llegando a los cielos.

Decirle yo con anhelo
les dice mi voz al aire
que *haigan* escuchado pues
ay, lo que dijo este baile.

Les dice mi voz al aire
pa' cantar yo tengo tino
y que Dios pues ya bendiga
a este pueblo maquino.

Y a lo largo del camino
lo digo muy claramente
y regale bendiciones
a todos estos presentes.

Lo digo muy claramente
y le doy gracias a Dios
y bendiga en este baile
y aquí paralizo mi voz.

**Canto de saludo a la Santa Cruz
de Mayo de Illapel por el alférez
don Profirio Barraza con el baile
chino de Socavón. 2014.²⁷³**

[...]

Mis queridos mayordomos
a usté' yo me dirijo
quiero pasar al altar
necesito su permiso.

Ay, mis queridos vasallos
esto es lo que yo les pido
vamos a pasar al altar
el permiso he conseguido.

Paso a paso caminando
me dirijo hacia el altar
donde esta la Santa Cruz
la que vengo a saludar.

[...]

Les damos los buenos días
yo le digo con ternura
el baile es de Socavón
yo vengo de Pintacura.

Yo vengo de Pintacura
a tales horas como esta
cumpliendo mi devoción
y a celebrarle su fiesta.

Santísima Cruz bendita
esto le voy a exclamar yo
con mi baile de vasallos
un baile va a redoblar.

Suenen cañas mis vasallos
el tamborero, el tambor
yo batiré mi bandera
si la Cruz me da valor.

**Canto de despedida al Niño Dios
de Sotaquí por el alférez Carlos
Carvajal Ochandía con el baile
chino Grupo Peregrino Mariano
Caro Inca de Copiapó. Enero del**

2015. ²⁷⁴

Buenas tardes Niño Dios
las tardes te vamos dando
es el grupo de peregrinos
que ya se está retirando.

Las flautas y los tambores
ya dejaron de sonar
será hasta la vuelta de año
lo vendremos a visitar.

Una cosa yo le pido
y lo hago de corazón
alce su mano divina
y denos su bendición.

De rodillas mis hermanos
hermanos de devoción
que este Niño milagroso
nos va a dar su bendición.

Una cosa yo te pido
no te vayas a olvidar
de esos chinos y promeseros
que no pudieron llegar.

Postrados aquí nos tienes
al pie de tu altar divino
los que aquí te están saludando
son del grupo de peregrinos.

Desde lo alto del cielo
una paloma bajó
trayendo a todos tus chinos
la esperada bendición.

Me persigno por los clavos
y los brazos de la Cruz
para que a todos nos valga
en el nombre de Jesús.

Levántense mis hermanos
hermanos de devoción
que este Niño milagroso
ya nos dio su bendición.

Ganen gracias mis hermanos
al pie de este altar mayor
que el Niño de Sotaquí
nos recibe con amor.

Gracias gracias Niño mío
por habernos recibido
las gracias te estamos dando
con el grupo de peregrinos.

Uno a uno mi Padre
van llegando hasta tu altar
unos te traen tus quejas
otros te imploran salud.

Unos te traen sus quejas
otros te imploramos salud
te pido que los escuches
en el nombre de Jesús.

Paso a paso mis hermanos
ya nos vamos a retirar
será hasta la vuelta de año
lo vendremos a visitar.

Hoy a las diez de la noche
ya se van sus peregrinos
en caso de algún peligro
ilumínanos el camino.

Adiós, Niño de Sotaquí
adiós, Niño bendito
adiós, te dice este grupo
con el corazón marchito.

Con lágrimas en los ojos
y el corazón sangrando
de tu altar Niño querido
ya nos vamos retirando.

Adiós, el último adiós
ya nos vamos de partida
será hasta la vuelta de año
si tú nos tienes con vida.

Notas

Introducción

- ¹ En el caso trasandino esta tradición se presenta con variaciones estilísticas significativas. Ver: Alicia Giuliani, “Música para el baile de los chinos de la Virgen de Andacollo en San Juan, Argentina,” (Manuscrito, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1996); María Cristina Hevilla, “Fiesta, migración y frontera,” *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, no. 94, Universidad de Barcelona (2001); María Cristina Hevilla, “La configuración de la frontera Centro-Oeste en el proceso de constitución del Estado argentino (1850–1902),” (Tesis para optar al grado de doctor en Antropología Social e Historia de América, Universidad de Barcelona, 2001), 433–479; y, César Quiroga Salcedo y Cecilia Quiroga, “El culto de la Virgen de Andacollo en el nuevo Cuyo,” *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, no. 21, Santiago (2003): 167–175.
- ² Ver: Rafael Contreras Mühlenbrock y Daniel González Hernández, *Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico* (Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2014); revisar especialmente páginas 7 a 194 y 767 a 800. Ver también: Rafael Contreras Mühlenbrock, Daniel González Hernández y Sergio Peña Álvarez, “Fiestas religiosas tradicionales de la Región de Coquimbo. Siglos XVI al XXI,” (Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2011), 32–117. Asimismo pueden consultarse registros fotográficos y una docena de documentales sobre bailes chinos y fiestas populares en las plataformas www.baileschinos.cl, www.etnomedia.cl y www.mucam.cl, referencias obligadas para las interpretaciones que en este libro se despliegan.
- ³ Gabriel Salazar Vergara, *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX* (Santiago: LOM Ediciones, 2000 [1985]), 49–75. Sobre el rol de las mujeres productoras y el peonaje femenino en dicho proceso de campesinización *por abajo* de la cultura urbana, revisar páginas 260 a 281. Si bien se concuerda con esta visión sobre la temporalidad de los procesos de campesinización y descampesinización como parte de una perspectiva general de la historia social de Chile, dichos procesos migratorios, que son producto de diversos factores económicos, sociales, de geografía humana, culturales, ambientales y ecológicos, se proyectaron con continuidad a lo largo de todo el recién pasado siglo XX, y aun hasta hoy puede observarse en los desertificados valles de Elqui, Limarí, Choapa, Petorca, La Ligua y Aconcagua, incluso en algunos relictos rurales de un desértico Atacama. Para revisar un estudio de caso sobre formas culturales de la vida rural proyectadas en una ciudad de tamaño intermedio como Ovalle en el marco del proceso de migración campo

ciudad durante el siglo XX, ver: Rafael Contreras Mühlenbrock, *Memorias de nuestra comunidad. Desde el cerro Bellavista a la población San José de la Dehesa* (Ovalle: Municipalidad de Ovalle–Etnomedia, 2018), 21–192.

- 4 María Angélica Illanes Oliva, “Censura, desacato y simulacro. Expansión e implosión cultural en Chile Republicano. 1800–1900,” en *Chile Des-centrado: Formación sociocultural republicana y transición capitalista (1810–1910)* (Santiago: LOM Ediciones, 2008 [1990]), 96 y 99.
- 5 Anónimo, “Abuso de los campos”. En: Juan Uribe Echevarría, *Tipos y cuadros de costumbres en la poesía popular del siglo XIX* (Santiago: Pineda Libros, 1973), 77. Los destacados y puntuación son del original. Una décima glosada, también llamada verso encuartetado, es aquel canto de cinco estrofas o pies cuyos cuatro primeros finalizan con coplas que conforman, ordenadas independiente pero sucesivamente, una cuarteta que puede ser cantada o no como preámbulo al inicio del verso, y que se incorpora como las cuatro coplas finales del quinto pie de despedida. Esta cuarteta que *glosa* el verso, y que aquí se expresa en un fundado o temática *a lo humano*, le aporta a este tipo de canto un sentido novedoso, de crítica social, atrevimiento o ingenio diferente a aquel que aparece de forma explícita en los contenidos mismos de cada pie en particular y de cada décima en general.
- 6 Ignacio Domeyko, *Mis viajes. Tomo I* (Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1978), 536. El historiador Carlos Ruiz logró dar con el documento de defunción de este *angelito* del que habla Domeyko, y con ello ponerle nombre al pequeño individuo y sacarlo del anonimato: “En esta Iglesia Parroquial de Quilimarí en quince de marzo de mil ochocientos cuarenta y uno hice el oficio de entierro de Angel del cadáver de Matias Idalgo de año y dos meses de edad que fue enterrado en el Sementerio de que doy fe. Fr. Jose Villaseca”. En: *Libro II de Defunciones*, 15 de marzo de 1841, foja 59vta., Parroquia de Quilimarí, Quilimarí. La ortografía es del original. Citado en: Carlos Ruiz Rodríguez, “Fiesta, sociedad y religión. Una mirada interpretativa a los ritos, los mitos y el simbolismo,” (Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2016).
- 7 *Ibíd.*, 564.
- 8 Francisco Galleguillos Lorca, *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle* (Valparaíso: Tipografía Nacional, 1896), 42–44. El destacado es del original. Este trabajo ha sido reeditado en el 2018 por el historiador Sergio Peña Álvarez junto a la Corporación Cultural Municipal de Ovalle.
- 9 La mayor parte de las referencias a los bailes chinos y sus antecesores coloniales de parte de cronistas, curas y primeros folcloristas pueden revisarse en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 33–173; y, Contreras, González y Peña, “Fiestas religiosas tradicionales”, 32–117.
- 10 Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española* (Ciudad de México: FCE, 1998 [1988]), 590. Los destacados y comillas son del original.
- 11 Gabriela Mistral citada en: Carlos Ruiz Rodríguez, *Los pueblos originarios del Norte Verde. Identidad, diversidad y resistencia* (Santiago: Gobierno Regional de Coquimbo, 2004), 11. Para revisar una obra a la vez sintética y profunda sobre las diferentes facetas de Mistral (poeta, maestra, intelectual, diplomática), ver: María Fernanda Glaser Danton y Ben Bedard, *Criatura Regional. Introducción a Gabriela Mistral* (Coquimbo: Editorial Letrarte, 2017), 11–96. Se puede revisar parte de la prosa mistraliana sobre lo indígena en: Lorena Figueroa, Keiko Silva y Patricia Vargas, *Tierra, indio, mujer. Pensamiento social de Gabriela Mistral* (Santiago: LOM Ediciones, 2000).

- ¹² Walter Benjamin, *El Narrador* (Santiago: Metales Pesados, 2016).
- ¹³ El filósofo chileno Pablo Oyarzún, traductor del texto citado en la nota anterior, define al principio de la obra el concepto de experiencia como “la condición de apropiación de contenidos, cualquiera que ellos fuesen, con la sola condición de que sean, de un modo u otro, efectivamente comunicables. Es precisamente en este sentido que Benjamin vincula la pérdida de la facultad de intercambiar experiencias —facultad que el arte de narrar cultiva y desarrolla— con la crisis de la experiencia misma.” En: Op. cit., 12.
- ¹⁴ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador* (Ciudad de México: FCE, 2001 [1949]), 60 y 62.
- ¹⁵ Manuel Calvelo Ríos, *Comunicación para el cambio social* (Roma: FAO, 2003), 12–13. Ver también del mismo autor: “Comentarios sobre los modelos y la práctica de la comunicación para el desarrollo,” en *Comunicación y desarrollo en la agenda latinoamericana del siglo XXI. Tomo I. Fundamentos Teórico-Filosóficos*, Carmen Castillo Rocha, Daniel Murillo Licea y Roxana Quiroz Carranza (eds.) (Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2013), 85–117.
- ¹⁶ Aquí seguimos al lingüista búlgaro–francés Tzvetan Todorov cuando dice: “Enunciación: las marcas dejadas en el interior de un mensaje lingüístico por el contexto en el cual se produjo: la persona que habla, el tiempo y el lugar de esa palabra. Eso permitía anclar la gramática a la vida.” En: Tzvetan Todorov, *Deberes y Delicias. Una vida entre fronteras* (Ciudad de México: FCE, 2003), 59.
- ¹⁷ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política* (Barcelona: Gedisa, 2001 [1980]), 43.
- ¹⁸ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames* (La Plata: Altamira, 1996), 124–125 y 127.
- ¹⁹ Gabriel Salazar Vergara, *Ser niño “huacho” en la historia de Chile (siglo XIX)* (Santiago: LOM Ediciones, 2006 [1990]), 87 y 89. Los destacados son del original.
- ²⁰ Es interesante establecer un paralelo sobre la reivindicación rebelde de los fueros *ancestrales* que hace la cultura popular de los chinos en el siglo XIX y comienzos del XX mediante el pichingado andacollino de la familia Barrera —cuestión que analizamos en el tercer ensayo de este libro—, con lo que destaca el historiador inglés E.P. Thompson sobre los grupos plebeyos ingleses del siglo XVIII, de quienes resalta una paradoja: “tenemos una cultura tradicional rebelde. No pocas veces, la cultura conservadora de la plebe se resiste, en nombre de la costumbre, a las racionalizaciones e innovaciones económicas (tales como el cercamiento de tierras, la disciplina de trabajo, los mercados de grano ‘libres’ y no regulados) que pretenden imponer los gobernantes, los comerciantes o los patronos [...] Por consiguiente, la cultura plebeya es rebelde, pero su rebeldía es en defensa de la costumbre. Las costumbres que se defienden son las propias del pueblo y, de hecho, algunas de ellas se basan en reivindicaciones bastante recientes en la práctica.” En: Edward Palmer Thompson, *Costumbres en Común* (Barcelona: Crítica, 1995 [1991]), 22.
- ²¹ Jaime Valenzuela Márquez, “Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII),” *Historia*, no. 43 (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010): 220. La propuesta del paradigma indiciario en: Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales,” en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (Barcelona: Gedisa, 1989 [1976]): 138–175.

- ²² Jacques Le Goff, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1991), 231.
- ²³ Edward Palmer Thompson, “Folclore, antropología e historia social,” *Revista Historia Social*, no. 3 (1989), 67 y 70–72.
- ²⁴ Illanes, “Censura, desacato y simulacro,” 99–100.

Capítulo I

- ²⁵ Pedro Morandé Court, *Cultura y modernización en América Latina* (Madrid: Encuentro Ediciones, 1984), 183.
- ²⁶ Claude Lévi-Strauss, *Elogio de la Antropología* (Buenos Aires: Ediciones Calden, 1976), 14. Los destacados son del original.
- ²⁷ El historiador chileno Gabriel Salazar sostiene que el verdadero cambio desde un modo de producción colonial hacia uno capitalista ocurre no en el proceso de la Independencia sino que con la crisis del *patrón plata* en la década de 1870, crisis que tuvo un impacto productivo en la minería y sobre todo en la dimensión financiera de una economía nacional en ciernes. Para revisar el caso de la transformación capitalista de la minería del Norte Chico, ver: Salazar, *Labradores, peones y proletarios*, 177–231, especialmente 215 y ss; y, del mismo autor, *Historia de la acumulación capitalista en Chile. (Apuntes de clase)* (Santiago: LOM Ediciones, 2003), 77–106.
- ²⁸ Algunos testimonios que refuerzan este planteo de la persistencia de modos de trabajo coloniales y/o precapitalistas en zonas rurales donde aparecen bailes chinos, puede revisarse en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 293–297, 328–330, 383–390, 440–445, 674–678, 747–755. Puede consultarse sobre este tema el testimonio del cantor campesino del valle del Choapa, don Pedro Tapia, en el librito y discos compilatorios de: Daniel González Hernández y Danilo Petrovich Jorquera, *El iris de la bonanza* (Recurso sonoro, dos discos y librito, Valparaíso, Mucam, 2016), 148 minutos. Asimismo, hay algunos testimonios sobre este tema que acompañan las fotografías del final de este libro.
- ²⁹ Michel Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso en el College de France 1973–1974* (Buenos Aires: FCE, 2005), 62.
- ³⁰ *Ibíd.*, 66.
- ³¹ Marc Augé, *¿Por qué vivimos?* (Barcelona: Gedisa, 2004), 100. El destacado es del original.
- ³² *Ibíd.*, 99. El destacado es del original.
- ³³ Para revisar una discusión sobre las diferencias entre ambos conceptos, ver el primer apartado del tercer capítulo del libro.
- ³⁴ Manuel Delgado, “La religiosidad popular. En torno a un falso problema,” *Gazeta de antropología*, no. 10 (Universidad de Granada, 1993): 6.
- ³⁵ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 786.
- ³⁶ Néstor García Canclini, “Ni folclórico ni masivo ¿Qué es lo popular?,” (Manuscrito, sin fecha), 7. Disponible en línea en: www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf Consultado el 13 de noviembre del 2018.

- ³⁷ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas* (Buenos Aires: Paidós, 2001), 207–208. El destacado es del original.
- ³⁸ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 786–787.
- ³⁹ *Ibíd.*, 779.

Capítulo II

- ⁴⁰ Marc Augé, *El genio del paganismo* (Barcelona: Muchnik, 1993), 15.
- ⁴¹ Lenz citado por Gilberto Sánchez Cabezas en: “La contribución del Dr. Rodolfo Lenz al conocimiento de la lengua y cultura mapuches,” *Boletín de Filología*, vol. 33, no. 1 (Universidad de Chile, 1992): 280.
- ⁴² Sánchez, “La contribución del Dr. Rodolfo Lenz”, 279. Textos de notas n° 41 y 42 citados también en: Jorge Pavez Ojeda, *Laboratorios Etnográficos. Los archivos de la Antropología en Chile (1880–1980)* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015), 73.
- ⁴³ Jacques Derrida citado en: Gayatri Spivak, *Sobre la deconstrucción* (Buenos Aires: Hilo Rojo Editores, 2013), 199.
- ⁴⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998), 107.
- ⁴⁵ Rodolfo Lenz Danziger, *Diccionario etimológico de voces chilenas derivadas de lenguas indígenas* (Santiago: Universidad de Chile–Mario Ferreccio Podestá, 1910), 294–295. La ortografía, destacados y entrecorchetes son del original.
- ⁴⁶ *Ibíd.*, 295.
- ⁴⁷ Loc. cit.
- ⁴⁸ Loc. cit.
- ⁴⁹ *Ibíd.*, 183–184. La ortografía y los destacados son del original.
- ⁵⁰ Loc. cit.
- ⁵¹ Oresthe Plath, *Folklore Religioso Chileno* (Santiago: Ediciones Platur, 1966), 44–45.
- ⁵² Daniel Granada, *Vocabulario Rioplatense Razonado* (Montevideo: Imprenta Rural, 1890), 195. La ortografía y los destacados son del original. También se insiste en esta definición desde lo quechua sin cuestionamiento ni crítica en: Claudio Mercado Muñoz, “Permanencia y cambio en fiestas rituales de Chile Central,” *Valles. Revista de Estudios Regionales*, no. 1 (1995): 11–29. Otra interpretación diferente de la palabra chino a partir de la traducción del vocablo aymara *cchino* propuesto por Ludovico Bertonio, en: Leonardo García, “El baile chino de La Tirana: religión y mestizaje en el norte chileno,” *Werkén*, no. 4 (2003): 114.
- ⁵³ Carmen Bernand, “Mundo andino: unidad y particularismos,” en *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Carmen Bernand (comp.) (Buenos Aires: FCE, 1994), 79. Revisar también sobre este punto: María Rostworowski, *Mujer y Poder en los Andes Colonial. Obras Completas. Tomo X* (Lima: IEP, 2015), 44–45.
- ⁵⁴ “Relación de las visitas y tasas que el señor Fernando de Santillán oydor de su Majestad hizo en la Cibdad de Santiago Provincias de Chile en los repartimientos de indios de sus términos y de la Cibdad de La Serena. 1558,” en *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile*, Hernán Cortés Olivares, Patricio Cerda Castillo y Guillermo Cortés (La Serena: Huancara Estudio Histórico, 2004),

13–213. La quincena de veces que se menciona la palabra *china* se utiliza con las acepciones segunda y tercera que recopila Lenz, como criada y sirvienta india. En todas las demás menciones de las *tasas* de esta *Visita* se señala el concepto *de servicio*, que de todas formas funciona como sinónimo.

- 55 Fernando de Santillán, *Tres relaciones peruanas*. Citado en: Hernán Amat Olazábal, “El mestizaje racial y cultural en el Perú,” *Investigaciones Sociales*, vol. 17, no. 31 (2013): 94. La ortografía del original. Respecto a la violencia de los encomenderos sobre los indios, en especial aquella ejercida sobre las mujeres, Santillán señala en la visita que hace en el norte colonial que, “Se les aperiaba aperreando muchos y otros quemando y en calandolos cortando pies y manos e narices y tetas, robándoles sus haziendaz estrupandoles sus mugeres e hijas poniéndolos en cadenas con cargas, quemandoles todos los pueblos y las casas, [...] por que los naturales de dicha cibdad de la Serena [...] estaban muy bexados y fatigados de sus encomenderos”, destacando en estos abusos el conquistador Francisco de Aguirre, patronos que los usaban “para cargas y echándolos a las minas a todos, e a sus mugeres e hijos e ocupándolos en otros servicios personales sin dexarles una ora de descanso y para remediar por el presente algo de lo suso dicho”. Citado en: Cortés, *Pueblos Originarios*, 193 y 195. La ortografía es del original.
- 56 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales* (Lisboa: Oficina de Pedro Crasbeeck, 1609), 121. El destacado en el original.
- 57 Geoffrey W. Conrad y Arthur Andrew Demarest, *Religión e imperio: dinámica del expansionismo azteca e inca* (Ciudad de México: Alianza Editorial, 1988), 107–182.
- 58 Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política* (Barcelona: Gedisa, 2001 [1980]), 88.
- 59 Una reflexión sobre lo andino, lo aymara y la religión local desde una perspectiva contemporánea se puede leer en: Carlos Choque Mariño, *Los Socoromas: modos de vida, tecnología y religiosidad* (Arica: CONADI, 2015). Un estudio clásico sobre lo religioso y lo local en la península ibérica del siglo XVI en: William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid: Nerea, 1991 [1981]).
- 60 Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 769–800.
- 61 Entre los ejemplos paradigmáticos de este proceso de resguardo y protección sobre lo propio que permite lo local en tanto dinámica de conformación cultural en el Norte Chico, se encuentra el caso de la cofradía de Andacollo fundada en 1676, que vino a constituirse en su fase inicial en el espacio de participación, sociabilidad e integración territorial que facilitó la formación y el reforzamiento de aquellas fuerzas autonómicas de la cultura popular indomestiza que luego será la base de tradiciones como los bailes chinos de la zona. Una mirada sintética y preliminar de esta postura sobre el rol de la cofradía de Andacollo en la constitución y desarrollo de la devoción de los bailes chinos del Norte Chico en los siglos XVII y XVIII, en: *Ibíd.*, 70–74; y, Contreras, González y Peña, “Fiestas religiosas tradicionales”, 41, 46–50, 64 y 74–77. Una revisión más precisa y detallada de los antecedentes documentales y bibliográficos sobre esta asociación religiosa de carácter laico, en: Rafael Contreras Mühlenbrock y Daniel González Hernández, “Evangelización temprana y cofradías religiosas del norte verde. El caso de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. 1676–1826,” (Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2010).

- ⁶² Granada, *Vocabulario Rioplatense*, 194–195. La ortografía y los destacados son del original.
- ⁶³ Parte de los testimonios a los que hacemos alusión pueden revisarse en el quinto capítulo de este libro y en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 201–259, 261–283, 325–341, 493–559, 593–626, 627–663 y 683–717. Muchos de estos testimonios también pueden ser revisados en formato audiovisual en múltiples documentales disponibles en: www.baileschinos.cl www.etnomedia.cl y www.mucam.cl
- ⁶⁴ Alejandra Araya Espinoza y Jaime Valenzuela Márquez (eds.), *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* (Santiago: RIL, 2010), 14.
- ⁶⁵ Hugo Contreras Cruces, “Los conquistadores y la construcción de la imagen del ‘indio’ en Chile central,” en Araya y Valenzuela, *América Colonial*, 77.
- ⁶⁶ Araya y Valenzuela, *América Colonial*, 12.
- ⁶⁷ Salazar, *Historia de la acumulación capitalista*, 50 y 53–54. Los destacados son del original.
- ⁶⁸ El objetivo político de estas visitas y tasas era regular el trabajo minero y alejar las tendencias señoriales a que estaban acostumbrados las clases dominantes por el carácter de esclavitud laboral y *servicio personal* que había asumido el trabajo indígena, lo que de facto amenazaba la centralidad del poder real y del monarca. Es precisamente esta característica la que buscaba modificarse con la encomienda entendida como un sistema laboral basado en la *mita minera*, que es la obligación que se le hace a las y los indígenas de pagar tributos mediante turnos de trabajo en las minas, cambios estos que no fueron muy significativos en la práctica y que fueron sorteados de hecho por los patrones vía la ruralización de la economía y las estancias ganaderas (con la consecuente peonización y servilización de los trabajadores indígenas). Ver sobre esta primera etapa de la economía colonial en relación al trabajo indígena: Mario Góngora del Campo, *Estudio sobre la historia colonial de Hispanoamérica* (Santiago: Editorial Universitaria, 1998), 133–160.
- ⁶⁹ Santillán en: Cortés, *Pueblos Originarios*, 39. La ortografía y puntuación son del original. El *detenero* era la persona que trabajaba en la faena aurífera con pala, y el *lavadero* el trabajador que se ocupaba en los lavaderos de separar con una batea el oro de la arena. Agradecemos al historiador Carlos Ruiz Rodríguez por aportarnos esta precisión. Actualmente muchos pirquineros nortinos que lavan arenas auríferas le llaman *challa* a la batea.
- ⁷⁰ *Ibíd.*, 169. La ortografía y puntuación son del original.
- ⁷¹ Las menciones precisas de la palabra *china* son usadas para las tasas de los encomenderos Joan de Cuevas, Rodrigo de Quiroga, Alonso de Escobar, Bautista Pastene, Francisco de Riberos, Alonso de Córdoba, Francisco Martínez, Gonzalo de los Ríos, Juan Godínez, Pedro Gómez, Pedro de Cisternas, Luis Ternero, Diego Sánchez de Morales y Luis de Cartagena.
- ⁷² Santillán en: Cortés, *Pueblos Originarios*, 191. La ortografía y puntuación son del original. El destacado es nuestro.
- ⁷³ *Ibíd.*, 77–79.
- ⁷⁴ Una situación similar se reproduce también en torno a otros grupos, estamentos o categorías sociales a lo largo de la historia, cuya complejidad interna es reducida arbitrariamente por la descripción que desde el poder

hacen funcionarios, burócratas, autoridades o censistas, como es el caso del campesinado del siglo XIX, estudiado por Salazar, quien señala que una “lectura cuidadosa del material documental del siglo XIX permite obtener una visión ensanchada del campesinado de ese siglo [...] No fue un sistema inmóvil, sino dinámico”, situación que se produce por el desarrollo de las fuerzas productivas de inquilinos, pequeños propietarios y peones gañanes, y cuya diversidad interna fue limitada y minusvalorada por sus descriptores institucionales y proto-científicos de la naciente república chilena. Ver: Salazar, *Labradores, peones y proletarios*, 32.

- ⁷⁵ Góngora, *Estudio sobre la historia colonial*, 163. Los destacados son del original.
- ⁷⁶ Milton Godoy, *Chinos. Mineros—danzantes del Norte Chico, siglos XIX y XX* (Santiago: Ediciones Universidad Bolivariana, 2007), 60. Incluso, y para reforzar esta idea de la asignación natural del carácter indígena de estas tradiciones devocionales, encontramos una mención de *bailes indígenas* en la zona de Los Andes, que corresponderían a bailes chinos, que habrían sido convocados por la élite santiaguina a inicios de 1883 para realizar en dicha ciudad la despedida al emisario papal que había sido expulsado por el gobierno. Ver: Sol Serrano Pérez, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845–1885)* (Santiago: FCE, 2008), 333.
- ⁷⁷ Quizás sea bueno aquí recordar al historiador Marc Bloch, quien señalara que “para gran desesperación de los historiadores, los hombres no cambian su vocabulario cada vez que cambian sus costumbres”, por lo que su colega E.P. Thompson agrega que es por ello que “la historia es una disciplina del contexto y del proceso; cada significado es un significado-en-contexto, y las estructuras cambian aunque viejas formas puedan expresar nuevas funciones o viejas funciones puedan hallar expresión en nuevas formas”. Ambos en: Edward Palmer Thompson, “Folklore, antropología e historia social,” *Historia Social*, no. 3 (1989 [1976]): 72.
- ⁷⁸ Eric Hobsbawm, “Introducción: La invención de la tradición,” en *La invención de la tradición*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.) (Barcelona: Crítica, 2002), 7–21.
- ⁷⁹ Como ejemplo esta embelesada *cita científica* del sociólogo alemán Niklas Luhmann, la cual se inserta en esta línea de exotización colonialista del otro: “Las sociedades que se comunican oralmente hacen presente su religión mediante el éxtasis, mediante estados de trance que por su carácter sorprendente impresionan a los congregados. Se envía a los chamanes a viajar a mundos desconocidos. Son sociedades que fácilmente sacralizan; y con ello en primer lugar se afirma que hay límites del mundo cotidiano y comprensible donde cesan las preguntas o donde se satisfacen mediante una especie de sentido protector.” En: Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad* (Barcelona: Herder, 2007 [1997]), 195.
- ⁸⁰ La *muerte del indio* funciona como una metáfora del etnocidio, un nombre que menciona dicha violencia, pero también habla de su sobrevivencia y ocultamiento. Si bien esta situación no se puede aplicar a la realidad de la zona sur de Chile —al país mapuche o wallmapu—, sí la afirmamos para el Norte Chico. La *muerte del indio* debe entenderse aquí como una metáfora provocadora, un llamado a reflexionar acerca de cómo vamos construyendo las evidencias y testimonios de la presencia, memoria y herencia indígena y mestiza colonial en la cultura popular actual de este territorio. No se busca aquí defender hipótesis negacionistas respecto de la existencia presente de comunidades

indígenas en Chile y el Norte Chico, posición obstaculizadora de los derechos colectivos actuales de estas comunidades y pueblos, y que pertenece a una visión historiográfica reaccionaria a la que no solo no adscribimos como investigadores, sino que nos oponemos decididamente.

- ⁸¹ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 45–46. Los destacados son del original.
- ⁸² *Ibíd.*, 47–48.
- ⁸³ Testimonio de don Pedro Olivares registrado en 2010 y citado en: *Ibíd.*, 694–696.
- ⁸⁴ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2002 [1994]), 301.

Capítulo III

- ⁸⁵ Traducción sugerida por el folclorista regional Horacio Palacios en: Hilda López Aguilar, *La Chinita de Andacollo. Reina de la Montaña* (Santiago: Ediciones del Cacto, 1995), 51.
- ⁸⁶ Un interesante paralelo puede encontrarse en la discusión que hace el historiador inglés E.P. Thompson sobre la constitución de costumbres y tradiciones en las clases populares del siglo XVIII inglés como parte de procesos de reivindicación de fueros y beneficios nuevos y actuales, más que de prácticas pretéritas: “Mi tesis es que la conciencia de la costumbre y los usos consuetudinarios eran especialmente fuertes en el siglo XVIII: de hecho, algunas ‘costumbres’ eran inventos recientes y, en realidad, constituían la reivindicación de nuevos ‘derechos’.” En: Edward Palmer Thompson, *Costumbres en Común* (Barcelona: Crítica, 1995 [1991]), 13.
- ⁸⁷ Edward Palmer Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Madrid: Capitán Swing, 2012 [1963]), 27.
- ⁸⁸ En la historia larga, el cacicazgo o pichingado debió siempre solicitar permiso a las autoridades administrativas (locales, regionales) para dar inicio a la fiesta, como lo ejemplifica uno de los casos más famosos de conflicto entre chinos y autoridades políticas, cuando el pichinga Laureano Barrera fue tomado preso en 1895 porque el cura no pidió el permiso al alcalde para iniciar la ceremonia de traslado de la Virgen desde el templo antiguo a la basílica, caso descrito con detalle por su propio protagonista en: Francisco Galleguillos Lorca, *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle* (Valparaíso: Tipografía Nacional, 1896), 39–53. El permiso al que refiere el testimonio debía solicitarse a las autoridades castrenses entre 1973 y 1989 durante la dictadura civil militar.
- ⁸⁹ Entrevista a Edalia Ramos Quinzacara, integrante del Baile Chino nº 1 Barrera de Andacollo. El Tambo (Vicuña), febrero del 2015. Esta dirigente de los bailes fue la principal asistente de su padre, don Rogelio Ramos González, mientras este antiguo chino se desempeñó en Andacollo como pichinga entre 1972 y 1993.
- ⁹⁰ Mujer de La Serena, febrero del 2015. Los destacados son nuestros.
- ⁹¹ El vínculo que se produce entre lo devocional y las diferentes dimensiones de lo social es abordado brevemente en el primer capítulo de este libro en relación a las fiestas religiosas populares, y fue revisado con mayor profundidad en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 37–77, apartado “Acerca de los elementos constituyentes de la religiosidad popular en el Norte Chico”, escrito en co-autoría con Sergio Peña Álvarez y Agustín Ruiz Zamora.

- ⁹² Estos serían los sentidos etimológicos del concepto devoción que se leen en su definición, la cual señala: “‘fervor religioso; afecto especial, lealtad’ [...] del latín *devotio* ‘dedicación, sacrificio’, de *devotus* ‘dedicado’, participio pasivo de *devoivere* ‘dedicar, consagrar’, de *de-* ‘completamente’ + *vovere* ‘dedicar, prometer (a un dios), hacer un voto’.” En: Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española* (Ciudad de México: FCE, 1998 [1988]), 221. Los destacados son del original.
- ⁹³ Voto, del “latín *volūm* ‘deseo; voto (segunda acepción) hecho a un dios’, [...] participio pasivo de *vovere* ‘prometer (a un dios)’, del indoeuropeo *wogwh-eyo-* ‘hablar solemnemente’...” En: *Ibíd.*, 726. Los destacados son del original.
- ⁹⁴ Aquí el *de*, como prefijo de *voto*, significa: “que pertenece a; que posee, que tiene; poseído por; que viene de, que se deriva de, que se origina en; desde; causado por; compuesto por, hecho de; que contiene.” En: *Ibíd.*, 209.
- ⁹⁵ La presencia de un vínculo físico con las imágenes a las que se rinde culto, puede entenderse tanto por la herencia expresiva del animismo de las religiones originarias del continente, como por la profunda influencia del barroco en las prácticas devocionales de los sectores indomestizos y populares. En este sentido, el historiador chileno Jaime Valenzuela recuerda el papel aleccionador y pedagógico que en el periodo colonial tenían las imágenes, signos de la sacralidad que “inundaba todos los lugares y momentos de la vida colectiva —y privada—. Un culto a la representación iconográfica heredero de la devoción medieval y, al mismo tiempo, reivindicado por el catolicismo en oposición a la iconoclasia protestante. Una ‘necesidad física de la imagen’ —en palabras de Pierre Chaunu— que había caracterizado a la piedad popular española previa al Barroco y que ahora era reforzado y transmitido al ‘Nuevo Mundo’ [...] En las grandes procesiones, por lo tanto, la conjunción litúrgica de estas imágenes y, tras ellas, los distintos estratos socioculturales a los que apatronaban y protegían, configuraba una parte fundamental del refuerzo simbólico permanente de las ligaduras del sistema.” En: Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609–1709)* (Santiago: LOM Ediciones, 2013 [2001]), 147–148. Esta persistencia de la “necesidad física de la imagen” puede verse también en una serie de protestas que devotos andacollinos realizan en el siglo XIX por modificaciones de la imagen *morena* de la Virgen (coloreado blanquecino, refacciones materiales, cambios de ropas, etc.), transformaciones que fueron realizadas tanto por el canónigo José de la Sierra cuando fue vicario foráneo de Coquimbo en las décadas de 1820 y 1830, como bajo los gobiernos de los obispos José Manuel Orrego y Florencio Fontecilla (desde el último tercio de dicho siglo hasta comienzos del XX). Ver sobre este tema: Ricardo Latcham, “La Fiesta de Andacollo i sus Danzas,” *Revista de la Sociedad de Folklore Chileno*, Tomo I, Entrega 5a. Imprenta Cervantes (1910): 202–203; y, Principio Albás Maza, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario* (Santiago: ECCLA, 2000 [1943]), 43–45; y, López, *La Chinita de Andacollo*, 47–48.
- ⁹⁶ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 107–110. El destacado es del original. Una definición distinta, que enfatiza la diferencia entre las etapas de hacer y pagar mandas, se propone en un estudio sobre las animitas: “El concepto de manda no supone solo una promesa o un compromiso (que podría corresponder a un acto de virtud o una afirmación de entrega) sino una promesa y su cumplimiento como retribución a un favor; la realización de un acto de testimonio y agradecimiento. El proceso empieza cuando un creyente solicita una petición y se compromete a realizar —si esta le es concedida—

determinados actos de agradecimiento; a ese hecho se le llama ‘hacer una manda’. Llegado el momento, el creyente ha de cumplir su promesa, a lo que se llama ‘pagar una manda’.” En: Víctor Rojas Farías y Nolberto González D., *La música de las animitas* (Viña del Mar: Ediciones Altazor, 2015), 12.

- 97 Para revisar algunos antecedentes y características de los otros bailes tradicionales y modernos andacollinos, ver: Contreras, González y Peña, “Fiestas religiosas tradicionales”, 166–178.
- 98 Conversación de la profesora Grebe y su equipo con Humberto Peralta y su hijo, ambos integrantes del Baile de Danza n° 4 de Coquimbo, la tarde del 26 de diciembre de 1974. Audio perteneciente al Fondo María Ester Grebe Vicuña del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Algunos registros de bailes chinos en la fiesta andacollina de dicho año, así como extractos de una entrevista al pichinga Rogelio Ramos, se pueden escuchar en el disco compilatorio: *Bailes Chinos del Norte de Chile (1972–1977). Registros de María Ester Grebe Vicuña* (Recurso sonoro, Ovalle, Etnomedia, 2016), 74 minutos. Compilado por Rafael Contreras Mühlenbrock, Carlos Carvajal Ochandía y Daniel González Hernández. Disponible en línea, junto a otros volúmenes de la colección, en: www.archivomariaestergrebe.cl
- 99 Canto exclamatorio de don Humberto Peralta grabado el 26 de diciembre de 1974 junto al Baile de Danza n° 4 de Coquimbo. Audio perteneciente al Fondo María Ester Grebe Vicuña del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. El destacado es nuestro. Este canto fue ejecutado especialmente para ser grabado por la profesora Grebe y no corresponde a la presentación ante la imagen que realizó el baile, aunque, según dice el sujeto, los versos sí son los que en dicho año le presentó a la Virgen. En términos estilísticos, la entonación es similar a la que puede escucharse en el documental *Andacollo* de Nieves Yankovic y Jorge di Lauro, estrenado en 1958 y que puede ser consultado en línea en: www.cinetecavirtual.cl/fichapelicula.php?cod=72
- 100 Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 108 y 116–117. El destacado es del original.
- 101 Carlos Alfaro Contreras, “Cacique Barrerino”. Texto leído en el acto de homenaje que el Baile Chino n° 1 Barrera de Andacollo le realizó a don Rogelio Ramos González, su hermano Ermenejildo y familia junto al lugar de descanso del antiguo pichinga, en el cementerio de la localidad de El Tambo, Vicuña, el mediodía del domingo 19 de febrero del 2017 con ocasión de la fiesta patronal de la localidad. Agradecemos a nuestro amigo Carlos Alfaro por facilitarnos la versión escrita del discurso y consentir su publicación en este libro. Agregamos, para mayor contexto y comprensión de este testimonio, que los conflictos que se sucedieron a la muerte del pichinga Ramos, y que generó “dudas, problemas, angustias” en el baile, derivaron de una intervención desde la Iglesia, pudiendo revisarse el testimonio de los propios chinos sobre dicho proceso en el quinto capítulo de este libro y en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 235–259. Asimismo puede consultarse un documental que trata en específico este tema: Rafael Contreras Mühlenbrock y Daniel González Hernández, *El baile chino n° 1 Barrera de Andacollo. El retorno de la tradición popular* (Recurso audiovisual, Ovalle, Etnomedia, 2016), 30 minutos. Disponible en línea en: <http://baileschinos.cl/baile/baile-chino-barrera/>
- 102 Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 105–173, apartado “Características de la expresividad y organización ritual de los bailes chinos”, escrito en co-autoría con Sergio Peña Álvarez y Agustín Ruiz Zamora.

- ¹⁰³ *Ibíd.*, 79–101; y, Contreras, González y Peña, “Fiestas religiosas tradicionales”, 32–77.
- ¹⁰⁴ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 79. El destacado es del original. Para revisar la historia y memoria del primer baile andacollino, actual baile chino n° 1 Barrera de Andacollo, ver las páginas 201 a 233 de dicha fuente.
- ¹⁰⁵ *Ibíd.*, 429. Se pueden revisar las variadas dedicaciones laborales de integrantes de distintas colectividades devocionales del valle del Limarí en el contexto de los procesos de urbanización y secularización de las primeras décadas del siglo XX a partir de los casos de los bailes de chinos, danzas y turbantes de Tamaya y Sotaquí en páginas 419–430 y 520–534, respectivamente. De Tamaya revisar también: *Libro Obra Pía del Niño Dios. Baile de chinos, danzantes y turbantes de Sotaquí*, 1915–1926, Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí; y, Francisco Lizardi Monterrey, “Lista de Integrantes de Bailes Chino y Danza Tamayino n° 2 de Ovalle,” 1925. Manuscrito, Ovalle. Parte de estos documentos han sido dispuestos en el sexto capítulo de este libro en páginas 278 y 279.
- ¹⁰⁶ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 792.
- ¹⁰⁷ El territorio al que se hace mención va desde Tarapacá al Mapocho, que es donde existen bailes chinos hacia fines del siglo XIX, pues durante su origen y hasta el siglo XVIII se restringieron básicamente a los valles del Elqui y del Limarí. Entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX esta zona debiese extenderse el norte pampino y hacia el sur hasta el valle del río Mataquito (región del Maule), existiendo múltiples antecedentes sobre la existencia de bailes chinos para este periodo en Pomaire, Isla de Maipo, Vichuquén, Licantén y Lora. Revisar: Hermelo Arabena, *Entre espadas y basquiñas: Tradiciones chilenas* (Santiago: Zig-Zag, 1946); René León Echaíz, *Historia de Curicó* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1952); René León Echaíz, *Prehistoria de Chile Central* (Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1976); Jorge Urrutia Blondel, “Danzas rituales en la provincia de Santiago,” *Revista Musical Chilena*, vol. 22, no. 103 (1968): 43–76. Para revisar una discusión sobre la existencia de bailes chinos en estas australes latitudes, ver: Mauricio Pineda Pertier, “Baile de Negros de Lora: Tesoro Humano Vivo. Patrimonio e identidad en una hermanación de músicos danzantes de la zona central de Chile,” (Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, mención Antropología Social, Universidad de Buenos Aires, 2017), 96–101, 145–146 y 301–307. Asimismo, en Isla de Maipo existe una hermandad que se autodefine como baile chino pero que expresiva y estilísticamente no corresponde a los que aquí se considera como tales, sino que más bien parece ser una adaptación local de una danza de estilo andacollino, pues hay parecidos en cuanto a instrumentación y orquestación musical (acordeón, bombo, caja y guitarra con toques de marchas), como en la disposición de los cuerpos de baile (dos filas confrontadas), pero muy poco en la coreografía, que en este caso es muy sencilla y sin contradanzas ni dirigida por abanderados. Existe un documental sobre la fiesta de Isla de Maipo que produjo Etnomedia en el 2006, que puede verse en: www.etnomedia.cl
- ¹⁰⁸ Agregándose que daría cuenta de una “‘costumbre cultural’: latín *traditionem*, acusativo de *traditio* (tema *tradition-*) ‘tradición, enseñanza, acción de transmitir o entregar’, de *traditus*, participio pasivo de *tradere* ‘entregar, traicionar’ de *tra-* ‘más allá, al otro lado’ [...] + *-dere*, de dare ‘dar’.” En: Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico*, 686.
- ¹⁰⁹ Del latín *dare* que es dar, en: *Ibíd.*, 208.

- ¹¹⁰ Se utiliza el concepto de *canto campesino* por sobre *canto a lo poeta*, *canto poético popular*, *canto a lo divino* o *canto a lo humano*, pues presenta la ventaja semántica y operacional de ligar y vincular la existencia misma de la costumbre de esta poética popular de carácter oral a las prácticas materiales y sociales de hombres y mujeres del mundo rural, en donde tienen su origen y mayor expresión (tanto en Europa como América), lo que indudablemente no excluye su desarrollo urbano, sino que precisamente lo refuerza, dadas las influencias que la ruralidad, su actividad productiva y su cultura han tenido en las conformaciones de las ciudades en los siglos XIX y XX, en especial en Latinoamérica, Chile y la zona geográfica estudiada. Un ejemplo de esta estrecha vinculación de ambas tradiciones de chinos y cantores en la Zona Central se puede escuchar en el disco compilatorio: *Bailes Chinos de Chile Central II* (1968–1969). *Comunidad de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado. Registros de María Ester GrebeVicuña* (Recurso sonoro, Ovalle, Etnomedia, 2018), 74 minutos. Compilado por Rafael Contreras Mühlenbrock y Daniel González Hernández. Disponible en línea en: www.archivomariaestergrebe.cl
- ¹¹¹ Edward Palmer Thompson, “Folklore, antropología e historia,” *Historia Social*, no. 3 (1989 [1976]): 72. El mismo Bloch agregaba en su libro, a continuación del extracto citado por Thompson: “En pocas palabras, un fenómeno histórico nunca se explica plenamente fuera del estudio de su momento. Esto es cierto para todas las etapas de la evolución.” En: Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador* (Ciudad de México: FCE, 2001 [1949]), 64.
- ¹¹² Por ejemplo, es muy interesante ver cómo estas dinámicas de constitución de tradiciones culturales populares se vinculan en muchos casos, a nivel mundial y sobre todo desde el siglo XIX en adelante, a procesos más amplios como la *invención* de tradiciones en torno a lo nacional, cuestiones que pueden profundizarse en: Eric Hobsbawm, “Introducción,” en *La invención de la tradición*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.) (Barcelona: Editorial Crítica, 2002 [1983]), 7–21. Asimismo puede interpretarse respecto del surgimiento y reivindicación de costumbres que, en los diferentes tiempos, defendieron y/o protegieron *lo propio* y *lo común* frente a intereses del sistema (económicos, políticos, jurídicos, etc.), tal cual plantea Thompson para el caso de la cultura popular inglesa del siglo XVIII, cita referida en la nota nº 20 de este libro.
- ¹¹³ Gerald Sider, *Culture and class in anthropology and history* (Cambridge, 1986), 940. Citado en: Thompson, *Costumbres en común*, 26.
- ¹¹⁴ Aunque Thompson no lo refiere, esta cita corresponde a una definición de cultura propuesta en: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1997 [1973]), 88.
- ¹¹⁵ Thompson, *Costumbres en común*, 19 y 26. Limitantes del concepto de cultura sobre las que agrega el historiador Peter Burke, “Una expresión memorablemente mordaz de esta crítica se encuentra en un ensayo de Edward Thompson en el que califica la cultura de ‘término aglutinador’, que amontona cosas, oculta distinciones y tiende a ‘empujarnos hacia nociones excesivamente consensuales y holísticas’. Es preciso trazar distinciones entre las culturas de las clases sociales, las culturas de hombres y mujeres, y las culturas de diferentes generaciones que viven en la misma sociedad [...] Como sugería en la década de 1930 el marxista alemán Ernst Bloch, ‘no todas las personas existen en el mismo Ahora. Solo lo hacen externamente, por el hecho de que se les puede ver hoy’ [...] contemporaneidad de lo no contemporáneo.” En: Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?* (Barcelona: Paidós, 2006 [2004]), 39.

- ¹¹⁶ *Ibíd.*, 41–42.
- ¹¹⁷ Gabriel Salazar Vergara, “Cultura–sujeto y cultura–objeto,” en *La construcción cultural de Chile*, Varios Autores (Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Sección de Estudios, 2010), 76.
- ¹¹⁸ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 38.
- ¹¹⁹ Anónimo, “Abuso de los campos”. En: Juan Uribe Echevarría, *Tipos y cuadros de costumbres en la poesía popular del siglo XIX* (Santiago: Pineda Libros, 1973), 77.
- ¹²⁰ Una mirada actual, local y diversa de los debates históricos en torno al control social y la disciplina, en: Verónica Undurraga Schüler y Rafael Gaune Corradi (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI–XIX* (Santiago: Uqbar editores, 2014). Para el debate conceptual revisar especialmente los trabajos de los editores junto al de Adriano Prosperi. Para una revisión historiográfica sintética de este debate conceptual en el caso europeo, ver: Tomás Mantecón, “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas,” *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 14, no. 2 (Universidad de Santiago de Chile, 2010): 263–295. Una mirada distinta sobre el orden disciplinario occidental es la de Michael Foucault, de prolífica producción sobre el tema, la que se refiere en la bibliografía.
- ¹²¹ Para revisar esta manera de entender los cambios culturales en contextos de colonización, ver: Guillermo Bonfil Batalla, “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural,” en *Pensar nuestra cultura* (Ciudad de México: Alianza Editorial, 1991).
- ¹²² Thompson, “Folklore, antropología e historia”, 67. Los destacados son del original.
- ¹²³ Carmen Bernard, “Mundo andino: unidad y particularismos,” en *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Carmen Bernard (comp.) (Ciudad de México: FCE, 1994), 86. El destacado es del original.
- ¹²⁴ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 44.
- ¹²⁵ Hay múltiple información documental y bibliográfica para sostener la idea del asiento de minas de Andacollo como un espacio multiétnico y multicultural forzoso. Entre otros, para mediados del siglo XVI están las referencias e indicaciones de la *Relación* del licenciado Fernando de Santillán, la cual elabora en 1558 luego de su visita a los repartimientos de indios que los encomenderos tenían en las ciudades y alrededores de Santiago y La Serena, muchos de los cuales enviaban peones indígenas a las minas de Andacollo, como se mostró en una cita de esta *Relación* en el capítulo anterior. Para fines de dicho siglo podemos consultar sobre indios encomendados provenientes de la zona central que se encontraban trabajando en “las minas de Nuestra Señora de Andacollo”, y que son visitados en 1595 por el juez Joaquín de Rueda por orden del gobernador Martín García de Oñez y Loyola. También, y ya para bien avanzado el siglo XVII, pueden consultarse las matrículas de indígenas de Limarí y Sotaquí encomendados a la familia Pastene, indígenas que también aparecen en los listados de la Cofradía de Andacollo en el periodo 1676–1703, muchos de cuyos apellidos se repiten incluso en otro listado de dicha hermandad para el periodo 1800–1826, y cuyas proveniencias étnicas son variadas (apellidos de orígenes étnicos diversos como aymaras, quechuas, mapuches, mestizos, españoles). También en los siglos XVIII y XIX existen una serie de linajes y apellidos indígenas sobrevivientes del proceso multiétnico que supuso la colonización (pueblos de indios, encomiendas, mitas y asientos

de trabajo, etc.), los que se van asentando en distintas zonas y poblados de la región, formándose con el tiempo, por ejemplo en el valle del Limarí, múltiples bailes chinos asociados a descendientes indígenas en poblados como Huamalata, Tamaya, Sotaquí, entre otros. Ver: “Relación de las visitas y tasas que el señor Fernando de Santillán oydor de su Majestad hizo en la Cíudad de Santiago Provincias de Chile en los repartimientos de indios de sus términos y de la Cíudad de La Serena. 1558,” en *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile*, Hernán Cortés Olivares, Patricio Cerda Castillo y Guillermo Cortés (La Serena: Huancara Estudio Histórico, 2004), 13–213; “Visita del Juez Visitador Joachim de Rueda a los peones mineros de las encomiendas de Nancagua, Malloa y Aconcagua, que se encuentran en las minas de Nuestra Señora de Andacollo, Jurisdicción de La Serena,” 5–8 de septiembre de 1596, vol. D1–15–1, Archivo del Convento de Santo Domingo, Santiago; “Numeración de los indios del general Jerónimo Pastene que se asientan en el Pueblo de Limarí, Sotaquí y otras estancias,” en *Notariales de La Serena*, 1698, vol. 18, fojas 95 y 96, Archivo Nacional, Santiago, reproducidas en Sergio Peña Álvarez y Fabián Araya Palacios, *Documentos para el estudio y la enseñanza de la historia local y regional en el ámbito de la reforma educacional* (Coquimbo: Imprenta Imograf, 2000), 25–28. Para el periodo fundacional de la cofradía, ver: *Libro I de la Cofradía de Nuestra Señora de Andacollo*, 1676–1703, legajo de 16 fojas, Archivo del Arzobispado de Santiago, reproducido en: José Falch Frey, “Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo,” *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 11 (1993): 149–176. Para la cofradía decimonónica, ver: *Legajo de la Cofradía de la Virgen*, 1800–1826, sin foliar, Archivo Parroquial de Andacollo, Andacollo, reproducido en Contreras, González y Peña, “Fiestas religiosas tradicionales”, 492. Un análisis de la cofradía andacollina como un espacio de congregación multiétnica se ha propuesto en: Rafael Contreras Mühlenbrock y Daniel González Hernández, “Evangelización temprana y cofradías religiosas del norte verde. El caso de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. 1676–1826,” (Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2010). Para revisar con mayor precisión la vinculación entre los bailes chinos y la población indígena colonial presente en el actual Norte Chico, ver: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 41–54.

¹²⁶ Un muy conocido relato, aunque no por ello menos atractivo, sobre la mezcla entre la promoción dogmática y barroca de las cofradías coloniales del Santiago de inicios del siglo XVII (con su carácter disciplinante y penitente), y las características populares de los pueblos nativos y sus ritualidades, puede revisarse en: Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en el la Compañía de Jesús* (Santiago: Pehuén, 2003 [1646]), 91–92 y 163–170.

¹²⁷ Se entiende, siguiendo a esta autora, que para el orden colonial andino “las visitas de idolatrías son una forma cultural cuyo fin fue lograr la ortodoxia religiosa entre los indígenas [...] una forma de poder cuyo conocimiento permitía a los indios ajustar sus conductas y prácticas a la normativa establecida por las autoridades virreinales [...] el proceso de institucionalización de las visitas de idolatría implicaba, además, la posibilidad de retornar al orden quebrantado por las prácticas idolátricas y por los usos alejados de las buenas costumbres.” En: Macarena Cordero Fernández, *Institucionalizar y desarraigar: las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, Siglo XVII* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú–Instituto Riva-Agüero–Universidad Adolfo Ibáñez, 2016), 15.

- ¹²⁸ Múltiples son las *visitas de idolatría* que en las zonas andinas acecharon, por ejemplo, la pervivencia del vínculo entre trabajo y ritualidad originaria, como el proceso que en 1657 realiza la diócesis limense en Cajatambo (Perú), donde Hernando Hacas Poma, “sacerdote de la religión autóctona”, testimonia que ellos le debían culto solo “a sus malquis y guacas porque estos les dan aumentos de indios chacaras y lo demás y aunque el s[ñ]or obispo les quemó algunos malquis e ídolos los deben adorar y hacer sacrificios”, puesto que eran los productos del trabajo, los frutos de las “chacaras y lo demás”, lo que se beneficiaba mediante esta ritualidad vernacular, en la medida que se creía que “las almas de estos dichos [huacas y malkus] son inmortales y bajan al sacrificio que les hacen sus hijos”. Proceso recopilado por Pierre Duviols y tomado de: Iris Gareis, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII),” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Bibliothèque des Auteurs du Centre (enero 2007). Revista en línea: <http://nuevomundo.revues.org/3346> Consultado el 24 de agosto del 2017.
- ¹²⁹ Mario Góngora del Campo, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica* (Santiago: Editorial Universitaria, 1998), 145.
- ¹³⁰ Entre las cartas pastorales destaca una de la década de 1670 del obispo de Santiago fray Diego de Umanzoro en que denunciaba y prevenía a curas y religiosos para que evitaran que en días de fiesta se produjeran las “desviaciones doctrinales de parte de los indígenas” que venían repitiéndose desde años, los que al practicar el palín “cometen hechicerías y pactos explícitos con el demonio”. Ver: “Carta Pastoral de Fray Diego Humanzoro Obispo de Santiago de Chile,” en *Libro I de Matrimonios*, 1648–1682, Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí.
- ¹³¹ En los Sínodos de los siglos XVII y XVIII se observa la condena de obispos y el clero a múltiples prácticas sociales de indígenas y mestizos, como por ejemplo el palín o chueca, en las que participaban hombres y mujeres, incluso españoles, mezclándose razas y cuerpos diferentes, muchas veces con poca ropa o semidesnudos, tal cual asegura el obispo Azúa en el cónclave de 1744 cuando señala que dicha corporalidad, “con el incentivo de mucho vino que se lleva a vender a tales congresos, es un remedo de los bosques profanos de la gentilidad, la insultación que se experimenta en el mismo juego (que muchas veces es mezclado hombres y mujeres) se habilitan para la agilidad, desnudándose de todas ropas, con la consiguiente prostitución de la honestidad de los dichos con el ardor del vino, y provocación de su misma emulación de las heridas, robos y todo género de depravación. Y lo más funesto, muchísimas supersticiones que usan los indios y mestizos para tal ejercicio: porque en el hoyo de que sacan la bola entierran sapos, culebras y otros animales, ungen los palos de chueca y las bolas con yerbas, con otras execraciones de este tenor, en que confían el éxito de su ganancia... siendo preludio de las supersticiones o idolatría de los indios estos juegos.” Citado en: Carlos Oviedo Cavada, “La defensa del indio en el Sínodo del Obispo Azúa de 1744,” *Historia*, no. 17, Pontificia Universidad Católica de Chile (1982): 318.
- ¹³² Recordamos la denuncia que realizó en 1718 don Bartolomé Pastene y Salazar, dueño de la estancia Limarí y descendiente por padre de los conquistadores Juan Bautista Pastene y Francisco de Aguirre, contra el indígena Lázaro Gómez, trabajador al que sindicó como “el brujillo indio de mi encomienda”, acusándolo de ser culpable de haberlo “maleficiado hechizado o encantado valiéndose para ello de sus acostumbrados hechizos”, crímenes que pide sean “castigados por todo rigor de derecho para que declaren debajo de los apremios la claridad del

maleficio y que asimismo me apliquen los remedios para mi dolencia”. Esta acusación debe contextualizarse localmente con dos antecedentes, el primero se relaciona a la situación de quiebra en la que se encontraba la estancia limarina, la cual el mismo año se arrendó temporalmente a la familia De la Vega, notables del sector de San Julián, más al poniente del valle, para ser posteriormente rematada unas temporadas después, en 1725, a favor de María Rosa de la Carrera, viuda de Marcelino Rodríguez Guerrero, connotado vecino serenense. El segundo antecedente es que la familia Pastene y Aguirre fue por siglos beneficiada con una de las más significativas encomiendas indígenas del norte colonial, peones indígenas a los que mantenían trabajando en distintas minas de la zona (como Brillador, Andacollo o Tamaya), y en condiciones de absoluta explotación durante generaciones, continuidad de maltratos que puede inferirse a partir de las acusaciones que en la Tasa de Santillán de 1558 se hacen a Francisco de Aguirre por su trato a los indios en las minas, algunos que recordamos en el segundo capítulo de este libro (nota n° 55), como los testimonios prestados en 1695 por dos indígenas de esta encomienda, Bernabé Corica y Lorenzo Rubio, sobre las penurias del trabajo de estancia al cual estaban sometidos por el general Gerónimo Pastene, padre de Pastene y Salazar y a la época dueño de la propiedad agroganadera, indígenas ambos que a la vez participaban de la cofradía andacollina, siendo incluso Lorenzo Rubio mayordomo de esta en el año 1682. Ver: “Expediente seguido por el Maestre de campo don Bartolomé Pastene,” en *Judiciales de La Serena*, 1718, legajo 154, pieza 2, fojas 6 y 6vta., Archivo Nacional, Santiago; “Inventario de la estancia de Limarí con motivo del arrendamiento de esta a Joseph de la Vega,” en *Notariales de La Serena*, 1723, vol. 3, fojas 874 y 874vta., Archivo Nacional, Santiago, reproducidos ambos en: Peña y Araya, *Documentos para el estudio*, 34–40. Pueden consultarse además sobre la participación de estos indígenas en la cofradía andacollina las referencias indicadas en las notas n° 125 y 134.

¹³³ Carlos Ruiz Rodríguez, “Cofradías en Chile Central. Un método de evangelización de la población indígena, mestiza y criolla,” *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, no. 18 (2000): 23–24.

¹³⁴ Una revisión específica de los antecedentes documentales de la cofradía fundada en Andacollo en 1676, y su posterior desarrollo se realiza en: Contreras y González, “Evangelización temprana y cofradías religiosas”. Una propuesta histórica interpretativa sobre el rol de esta institución en el desarrollo de los bailes chinos en los siglos XVII y XVIII, en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 70–74; y, Contreras, González y Peña, “Fiestas religiosas tradicionales”, 41, 46–50, 64 y 74–77. Es importante que, como parte del combate al *gasto* y la fiesta, durante todo el siglo XVIII existen críticas por parte de los visitantes eclesiásticos, como puede verse en estas referencias y en la visita que realiza Pedro Martínez de Puebla en 1700 a la cofradía andacollina, donde denuncia los “muchos gastos de bebidas y comidas” que se producían, mandando prohibir también “gastos de pólvora”. Citado en: Albás, *Nuestra Señora del Rosario*, 86–87.

¹³⁵ Valenzuela, *Las liturgias del poder*, 117–204. Para analizar la proyección, con continuidad y cambio, de estas políticas persuasivas en el disciplinante y borbónico siglo XVIII y en los inicios del periodo republicano, revisar: Jaime Valenzuela Márquez, *Fiesta, Rito y Política. Del Chile borbónico al republicano* (Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM, 2014).

¹³⁶ Entre las muchas medidas que el poder ejecutivo tomaba a partir de las denuncias clericales de los Sínodos se encuentra, como ejemplo, el “Auto

sobre Carreras y Juego de Chueca” emitido por el gobernador Antonio Guill y Gonzaga luego del concilio canónico liderado por Manuel Alday y Aspé en 1763, y en donde la autoridad política manda suprimir las transgresiones y abusos que se producían con estas prácticas durante “las Fiestas de las Doctrinas del Campo”, las que ejecutaban juntos “españoles, y mestizos, como por los indios; y lo que es más por las mujeres”, indicando que se mantenían “tres o cuatro días en dichos juegos [de palín], sin oír misa, y con la mezcla de ambos sexos: como igualmente las carreras de caballos, cuando estas son en días festivos, y con ánimo de dilatarlas dos, o más días, por los repetidos excesos que se cometen en estas juntas, trasnochando en ellas, como se expresa en dichas constituciones [del Sínodo de 1763]. Dijo: que para exterminar tan perniciosos abusos, excesos, y escándalos, en ofensa de la Magestad Divina, y deificación de las gentes timoratas, perteneciendo inmediatamente a este Superior Gobierno su función: Debía mandar, y mandó a todos los Gobernadores, Corregidores, sus Tenientes, Alcaldes de la Hermandad, Provinciales, y de Minas, y a otras cualesquiera Justicias de este Obispado, que están bajo de la jurisdicción de su Señoría, que por ningún pretexto, ni motivo den licencias, consientan ni permitan dichos juegos de chueca en días festivos; que trasnochen para continuarlos; y mucho menos con mezcla de ambos sexos.” En: “Synodo diocesana del Obispado de Santiago de Chile. 1763,” (Lima: abril de 1764), 163–164. La ortografía original ha sido actualizada pero manteniendo la sintaxis y gramática. Sobre algunas visiones del prelado Bravo de Riveros a comienzos del siglo XVIII en la zona del valle del Limarí, ver: “Visita Pastoral de Juan Bravo de Riveros,” en *Libro I de Defunciones*, 1736, Archivo Parroquial de Barraza, Barraza; y, “Visita Pastoral de Juan Bravo de Riveros,” en *Libro I de Defunciones*, 15 de mayo de 1741, fojas 30 y 30vta., Archivo Parroquial de Barraza, Barraza.

¹³⁷ Sol Serrano Pérez, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845–1885)* (Santiago: FCE, 2008), 17–95, 175–219 y 289–344.

¹³⁸ Los diferentes estatutos existentes a lo largo de la historia de la fiesta de Andacollo son: “Reglamento para las Danzas en Andacollo. 1888,” en Albás, *Nuestra Señora del Rosario*, 139–144; “Reglamento para las Danzas de Andacollo,” (La Serena: Imprenta y Librería Moderna, 1932); “Estatutos de la Asociación de Bailes Religiosos de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. IV Región, Chile,” (Andacollo, 1975); “Estatutos de los Bailes Religiosos del Santuario de Andacollo y la Arquidiócesis de La Serena,” (La Serena, 1995). Existe una nueva versión de los estatutos elaborada a mediados de la segunda década del siglo XXI, pero que contiene lo central del documento del año 1995.

¹³⁹ Como señala Serrano, la imprenta aparece con un rol preponderante para lo que se considera la verdadera reforma tridentina del catolicismo nacional de mediados del siglo XIX, modificando las dinámicas de un culto que es, agrega la historiadora chilena, “todavía esencialmente oral y masivo” y enfocado a una población que “es altamente analfabeta”, destacando entonces en dicho periodo la edición de misiones, cartillas de instrucción, estampas, entre otros múltiples impresos. Ver: Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, 17–26, 70, 121 y 128–129. Para el caso andacollino, el uso de la imprenta se ve incentivada decisivamente desde la llegada de la congregación Claretiana como rectora del Santuario hacia 1900, lo que se manifiesta en la edición de imaginerías, folletos, librillos e incluso de las Revistas “La Estrella de Andacollo” y “Nuestra Señora del Rosario de Andacollo” entre 1905 y la década de 1950, impresos todos profusamente difundidos entre la población y los devotos de la región y

el país. Algunas estampas con imágenes de Andacollo y Sotaquí típicas de este periodo pueden verse tanto en la página 165 de este libro como en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 52 y 496.

¹⁴⁰ Cfr.: Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*. Un ejemplo, en el siglo XX, de los distintos usos de la prensa por parte de la Iglesia para difundir su mensaje disciplinante en torno a los chinos andacollinos puede verse en aquel inserto contratado por el obispo serenense Alfredo Cifuentes a mediados de la década de 1950 en el periódico *El Tamaya* de Ovalle y otros medios para socializar el decreto papal que sancionaba las danzas al interior de los templos, cuyo texto dice, “Prohibición. Por decreto papal y episcopal queda prohibido en esta iglesia el uso de tambores, flautas o cualquier otro instrumento fuera del órgano o del armonio. *De un modo especial se refiere a los conocidos en estas regiones con el nombre de BAILES. El Arzobispo*”. Este documento es parte del archivo particular del historiador ovalino Sergio Peña Álvarez, y puede revisarse en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 545. Los destacados y mayúsculas son del documento original.

¹⁴¹ Las publicaciones que son parte de este proceso son: Juan Ramón Ramírez, *La Virgen de Andacollo. Reseña Histórica de todo lo que se relaciona con la milagrosa imagen que se venera en aquel pueblo* (La Serena: Imprenta El Correo del Sábado, 1873); y, *Libro de crónica de la Parroquia de Sotaquí*, 1886, Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí. Manuscrito del párroco Félix Cepeda Álvarez. Luego le suceden en general los escritos aparecidos en las revistas claretianas ya referidas en la nota nº 139, así como los documentos inéditos del afamado párroco andacollino Blas Hernández de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y el libro de 1943 del también cura Principio Albás citado en la nota nº 95.

¹⁴² Una prédica dominical notablemente crítica y disciplinante sobre la sociabilidad popular que se manifestaba con ocasión de la fiesta al Niño Dios en el pueblo de Sotaquí, es la que realiza el párroco local José Stegmeier el domingo 8 de enero de 1950, la que puede revisarse en toda su extensión en: Sergio Peña Álvarez, *El Niño Dios de Sotaquí. Historia de una tradición religiosa en el Valle del Limarí* (La Serena: Editorial Caburga, 1996), 83–98.

¹⁴³ Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, 27–174 y 319–344.

¹⁴⁴ La construcción de la Basílica en el último cuarto del siglo XIX, iniciada bajo el mandato de monseñor José Manuel Orrego en 1873, fue también un importante eslabón de esta captura institucional de la fiesta popular por parte de la Iglesia, a la vez que puede interpretarse como resultado de una política ultramontana que dicha autoridad implementaba en el marco del conflicto entre el Estado y la Iglesia, validando el *monumental* ascendente papal sobre la iglesia chilena con esta intervención arquitectónica *románica*, la que se realizaba en uno de los principales obispados y en quizás el más antiguo santuario del país, tema este que sin duda será abordado en futuras publicaciones. Para revisar los pormenores de las disputas que este obispo mantuvo con el laicismo regional, ver: Macarena Cordero Fernández, “Monseñor Orrego y los conflictos entre católicos y laicistas en La Serena,” *Hispania Sacra*, vol. LXVIII, no. 137 (enero–junio 2016): 415–435.

¹⁴⁵ Sobre el conflicto entre el obispo Orrego y la familia Toro Torres respecto de la tutela sobre la imagen del Niño Dios, así como las cartas que se intercambiaron, ver: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 507–518. Para revisar aspectos de la negativa relación que este prelado serenense sostuvo con los bailes chinos, ver: Pablo Galleguillos, “El cacique de Andacollo,” (Manuscrito,

Ovalle, 1931), 25–28. Este importante documento ha sido publicado en el 2018 por el historiador Sergio Peña Álvarez al alero de la Corporación Cultural Municipal de Ovalle.

- ¹⁴⁶ “Carta de Abdón Cifuentes al párroco de Sotaquí Félix Cepeda,” en *Libro de Cartas Varias*, 5 de Marzo de 1886, Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí. Lo que puede intuirse detrás de esta misiva es la recopilación de antecedentes que le permitían a esta élite católica capitalina *testificar* la existencia de una *república católica*, concepto que puede revisarse en: Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, 49–95.
- ¹⁴⁷ Se hace notar que dicha agrupación laical santiaguina reunía a lo más conspicuo y letrado del mundo conservador y católico de la época, muchos de cuyos integrantes fueron parte fundadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, ver: Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, 143–174 y 319–344; y, Sergio Grez Toso, *De la «regeneración del pueblo» a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1830–1890)* (Santiago: RIL Editores, 1998), 540–562 y 653–666.
- ¹⁴⁸ Sobre este tema ver: Maximiliano Salinas Campos, *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900* (Santiago: Ediciones Rehue, 1991), 26–40 y 274–290; y, Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 774–790. Este planteo se puede comparar, pese a las diferencias de contexto y épocas, al señalado por el inglés Burke en un conocido estudio donde sostiene que el proceso europeo de “reforma de las costumbres populares” se produce en parte por la victoria religiosa de la institucionalidad de la Iglesia sobre las tradiciones populares en el momento en que logra imponer en los niveles locales y comunitarios la cuaresma por sobre el carnaval, o sea, la ortodoxia de la piedad y el padecimiento por sobre la devoción popular regocijada y orgiástica de herencia medieval. Ver: Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna* (Madrid: Alianza editorial, 1991 [1978]), 293–396.
- ¹⁴⁹ Para revisar el sistema laboral indígena colonial, ver: Góngora, *Estudios sobre la historia colonial*, 133–160. También una serie de obras del historiador chileno Álvaro Jara Hantke: *El salario de los indios y los sesmos de oro de la Tasa de Santillán* (Santiago: Centro de Investigaciones de Historia Americana, 1961); *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile* (Santiago: Centro de Investigaciones de Historia Americana, 1965); y, *Trabajo y Salario indígena. Siglo XVI* (Santiago: Editorial Universitaria, 1987).
- ¹⁵⁰ Ver sobre el tema las obras de Mario Góngora del Campo: *Estudios sobre la historia colonial*, 152–160; *Origen de los inquilinos en Chile Central* (Santiago: ICIRA, 1974); y, *Estancieros y encomenderos. Estudio acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la Conquista. 1580–1660* (Santiago: Universidad de Chile, 1980).
- ¹⁵¹ Para revisar antecedentes que aportan un contexto al proceso de desarrollo de la minería colonial, ver: Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile Colonial. Su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690–1800* (Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM, 2006 [1963]); Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial. Chile 1680–1830* (Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM, 2001 [1973]). Para revisar una mirada sobre las bases de la economía regional que estimula la campesinización colonial mediante la complementariedad minera y agro-ganadera, ver: Hernán Cortés Olivares, “Evolución de la propiedad agraria en el Norte Chico (siglos XVI–XIX),” en *Dinámicas de los sistemas agrarios en Chile Árido: la región de Coquimbo*, Patrick Livenais y Ximena Aranda (eds.)

- (Santiago: Universidad de Chile–IRD–Universidad de La Serena, 2003), 33–64; Jorge Pinto Rodríguez, “La Araucanía y el Norte Chico. Historia, memoria e identidades regionales,” en *Tras las huellas de los paraísos artificiales. Mineros, campesinos y vida cotidiana en el Norte Chico (Siglos XVIII–XIX)* (La Serena: Ediciones Tequirque, 2015 [2007]), 50–59; Jorge Pinto Rodríguez, *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola de Chile* (La Serena: Ediciones Tequirque, 2015 [1980]), 28–30.
- ¹⁵² Gabriel Salazar Vergara, *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX* (Santiago: LOM Ediciones, 2000 [1985]), 21–146.
- ¹⁵³ Antecedentes sobre el tema en: Jaime Valenzuela Márquez (ed.), *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI–XIX)* (Santiago: RIL Editores, 2017).
- ¹⁵⁴ Para revisar la manera en que esta estrategia *rural* de complementariedad minero–campesina fue un factor relevante en la formación y difusión de la devoción popular que se organiza en torno a los bailes chinos de Andacollo en particular, y del Norte Chico y la Zona Central en general, ver: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 54–70. Como señalamos en un trabajo anterior, los bailes chinos se constituyeron estilísticamente como tales en Andacollo hacia fines del siglo XVII y comenzarán a reproducirse en la zona de los valles del Elqui y del Limarí en el siguiente siglo XVIII, canalizando la devoción popular con fuerza inusitada hacia la década de 1850, en medio de las muchedumbres peonales de las minas, momento en que ya “se habían fundado bailes chinos y danzas en Limarí, Sotaquí, Huamalata, Tamaya, Tambillos, Maitencillo, Coquimbo, La Serena, Quebrada de Talca (Elqui), Alto de Rojas, Algarrobito (Cutún), La Chimba y El Tambo (Elqui), consolidando su influencia en el eje de los valles del Elqui y del Limarí. Ya a fines del siglo XIX se multiplicaban los bailes en Coquimbito, Copiapó, La Compañía, Villaseca, Arqueros, Panulcillo, La Pampa, San Isidro, Barraza, Cerrillos, Santa Lucía, La Torre, La Higuera, Lagunillas, Pachingo, Punilla, Valle Hermoso, El Molle y El Peñón, entre otros lugares.” En: Contreras, González y Peña, “Fiestas religiosas tradicionales”, 64.
- ¹⁵⁵ María Angélica Illanes, “Azote, salario y ley. Disciplinamiento y rebeldía de la mano de obra en la minería de Atacama. 1817–1852,” en *Chile des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista (1810–1910)* (Santiago: LOM Ediciones, 2003 [1990]), 15–73; Salazar, *Labradores, peones y proletarios*, 177–231. Valga señalar, para graficar la continuidad de muchas de las lógicas y políticas de disciplinamiento cultural y económico aquí reseñados, que este sistema de acuartelamiento que implementan los renovados capitalistas mineros decimonónicos perdura hasta hoy, aunque con cambios, en los actuales campamentos de trabajadores de faena de la minería de ciudades como Copiapó, Calama, Antofagasta o Iquique, tanto de los que operan las explotaciones como aquellos que prestan servicios y construyen las obras.
- ¹⁵⁶ Sobre el tema de la borrachera y las festividades a nivel de los Andes, ver: Thierry Saigenes (comp.) *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1993). Revisar, además del libro de Illanes ya referido: Milton Godoy Orellana, “Fiesta, borrachera y violencia entre los mineros del Norte Chico (1840–1900),” *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, no. 7 (Universidad de Santiago de Chile, 2003): 81–117; y, Milton Godoy Orellana, “¿Cuándo el siglo se sacará la máscara! Fiesta, carnaval y disciplinamiento cultural en el Norte Chico. Copiapó, 1840–1900,” *Historia*, vol. I, no. 40, Pontificia Universidad Católica de Chile (2007): 5–34.

- ¹⁵⁷ Son muchos los intentos de las élites republicanas decimonónicas por reprimir y eliminar los bailes chinos, las fiestas populares y otras tradiciones populares, en especial en las zonas mineras del Norte Chico. Un sintético balance sobre lo obrado por las autoridades gubernamentales en torno a los chinos andacollinos puede leerse en un manuscrito del antiguo historiador ovalino Pablo Galleguillos (1861–1933) donde señala en una nota: “En 1834 el gobernador de Ovalle, don Mariano Ariztía, trató de concluir con los Bailes. En 1841 el Intendente de La Serena don Juan Melgarejo lanzó un decreto prohibiendo los Bailes en Andacollo. El 15 de Diciembre de 1859 el Intendente don Teodosio Cuadros con un decreto prohibía los bailes. El 4 de octubre de 1861 el gobernador de Ovalle don Juan Rafael Carvallo, advertía al subdelegado de Tamaya que: ‘la intendencia prohíbe las Danzas y se sabe que en Tamaya se organiza una’.” En: Galleguillos, “El Cacique de Andacollo”, 24.
- ¹⁵⁸ Salazar, *Labradores, peones y proletarios*, 7–20. También se puede revisar parte de esta visión en: Illanes, “Chalinga. La expropiación republicana de Indo-Chile-América”, y en “Censura, desacato y simulacro. Expansión e implosión cultural en Chile Republicano 1800–1900,” ambos en: *Chile des-centrado*, 75–91 y 93–124 respectivamente.
- ¹⁵⁹ Cfr.: Grez, *De la «regeneración del pueblo»*.
- ¹⁶⁰ De este tipo de relaciones es testimonio el canto del jefe tamayino don Francisco Lizardi Monterrey que se reproduce en páginas siguientes.
- ¹⁶¹ Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 132.
- ¹⁶² Para ser justos con la memoria e importancia de esta familia andacollina, su gobierno sobre la fiesta se extendió casi un siglo y medio, comenzando a mediados de la década de 1810 cuando don Francisco Barrera asume la jefatura del baile local, y terminando con la muerte en 1944 de doña Salomé Jorquera de Barrera, viuda de Laureano Barrera, hijo de don Francisco y fallecido en 1912, a quien le habían sucedido su yerno don Sixto Alfaro en regencia de su joven hijo Florentino Alfaro Barrera, quien también ejerce unos años como jefe hasta su muerte en 1926, siendo seguido por su medio hermano paterno Sixto Segundo Alfaro, quien fue reemplazado después por doña Salomé, viuda del mítico pichinga Laureano Barrera. El detalle sobre las sucesiones de los pichingas andacollinos desde el siglo XIX hasta la década de 1990, en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 219 y 230–231. La vida de don Laureano Barrera fue estudiada por Pablo Galleguillos y publicada por éste en diarios locales y regionales como *El Tamaya* durante las primeras décadas del siglo XX, casi siempre bajo el pseudónimo de José Silvestre, siendo muchas las crónicas que este autor escribió sobre el “chino Barrera”, la fiesta de Andacollo y las sociabilidades mineras, algunas de las cuales pueden revisarse en: Galleguillos, “El cacique de Andacollo”; Pablo Galleguillos, *Reminiscencias. José Silvestre. Memorialista popular. 1861–1933* (Ovalle: Museo del Limarí, 1992), 108–137, obra compilada por Rodrigo Iribarren Avilés. La historia de los Barrera es también mencionada en: Gastón Castillo Gómez, “Entre arados, coyundas y manceras: Jorge Iribarren y el folclor del Río Hurtado,” en *Río Hurtado, Historia y Tradición*, Rodrigo Iribarren Avilés (ed.) (Ovalle: Municipalidad de Río Hurtado–Museo del Limarí, 1994), 140.
- ¹⁶³ Para revisar esta última gran intervención de la Iglesia sobre los bailes chinos andacollinos, liderado por el ex obispo serenense Francisco José Cox (prófugo del país durante décadas para evitar las acusaciones de abusos sexuales a menores), ver: López, *La Chinita de Andacollo*, 59; y, Contreras y González, *Será*

hasta la vuelta de año, 9–14, 203–258 y 769–800. Asimismo, puede consultarse el documental sobre el conflicto Iglesia y bailes chinos producido por Etnomedia el 2016 ya referido en la nota n° 101, y el quinto capítulo de este libro entre páginas 225 a 243.

- ¹⁶⁴ Las referencias a dicho documento creado por esta familia pueden leerse en la entrevista que en 1895 le hiciera el cronista Francisco Galleguillos al pichinga Laureano Barrera, diálogo que puede ser revisado en: Galleguillos, *Una visita a La Serena*, 39–53; y, Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 175–192.
- ¹⁶⁵ “Discurso a la Virgen Santísima del Rosario de Andacollo,” 25 de diciembre de 1927. En: Francisco Lizardi Monterrey, *Cuaderno de cantos. 1906–1931* (Manuscrito, Ovalle), 144–149. La ortografía original ha sido actualizada para facilitar la lectura, manteniendo la puntuación. Al personaje Lizardi que menciona en el canto es don Cirilo, padre de don Francisco. Ver este canto completo en: Contreras y González, *Será hasta la vuelta de año*, 410–415; y también en el séptimo capítulo de este libro.
- ¹⁶⁶ Revisar la reflexión sobre la palabra chino, con sus implicancias etimológicas, políticas e históricas, en el segundo capítulo de este libro.
- ¹⁶⁷ Contreras y González, *Será hasta la vuelta del año*, 47–48.
- ¹⁶⁸ Un ejemplo de los cambios y modificaciones urbanas de las políticas del sonido en el Santiago colonial, en: Laura Fahrenkrog Cianelli, “Prácticas musicales durante la colonia: reglamentando la vida musical. Santiago de Chile, siglo XVIII,” en Undurraga y Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento*, 216–240.

Capítulo IV

- ¹⁶⁹ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2002 [1994]), 186.
- ¹⁷⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1991 [1969]), 167.
- ¹⁷¹ Claro, Andrés. *La inquisición y la cábala. Un capítulo de la diferencia entre la ontología y exilio* (Santiago: LOM Ediciones, 2009 [1996]), 21.
- ¹⁷² Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos–Instituto Riva-Agüero–Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 27.
- ¹⁷³ Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998 [1996]), 193.
- ¹⁷⁴ Carlo Ginzburg, “El inquisidor como antropólogo,” *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 31, (1991): 107–108.
- ¹⁷⁵ Pierre Duviols, *Procesos y Visitas de Idolatrías (Cajatambo, Siglo XVII)* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos–Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 360.
- ¹⁷⁶ Bartolomé Alvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*. 1588. Citado en: Luis Millones, *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia. IV* (Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM, 2007), 17–18. Los destacados son del original y la nota entre corchetes es del editor del cronista.

- ¹⁷⁷ Michel de Certeau, *La fabula mística. Siglos XVI–XVII* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993 [1982]), 107.
- ¹⁷⁸ Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Tomo III. La formación del otro* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1993), 239.
- ¹⁷⁹ Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609–1709)* (Santiago: LOM Ediciones, 2013 [2001]), 142–145.
- ¹⁸⁰ Contreras y González, *Será hasta la vuelta del año*, 37–77.
- ¹⁸¹ Anónimo (Blas Varela) citado en; Oriana Pardo y José Luis Pizarro, *La chicha en el Chile precolombino* (Santiago: Mare Nostrum, 2005), 52.
- ¹⁸² Pablo José de Arriaga citado en: Op. cit., 69.
- ¹⁸³ Virrey Toledo, “Ordenanzas del Cuzco,” 1572, Título XXI. Citado en: Saigenes, *Borrachera y memoria*, 48.
- ¹⁸⁴ José de Acosta citado en: Pardo y Pizarro, *La chicha en el Chile precolombino*, 59.
- ¹⁸⁵ Loc. cit.
- ¹⁸⁶ Virrey Toledo citado en: Saigenes, *Borrachera y memoria*, 48.
- ¹⁸⁷ Saigenes, *Borrachera y memoria*, 54.
- ¹⁸⁸ Thomas Abercrombie, *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina* (La Paz: Sierpe Publicaciones, 2006 [1998]), 303.
- ¹⁸⁹ Saigenes, *Borrachera y memoria*, 40.
- ¹⁹⁰ Abercrombie, *Caminos de la memoria y el poder*, 433.
- ¹⁹¹ Ambos en el Archivo General de Indias, Charcas, 498, 1774, s/f. Citados en: Nelson Castro, Jorge Hidalgo y Viviana Briones, “Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777),” *Estudios atacameños*, no. 23, San Pedro de Atacama (2002): 78.
- ¹⁹² Pardo y Pizarro, *La chicha en el Chile precolombino*, 62.
- ¹⁹³ Saigenes, *Borrachera y memoria*, 68.
- ¹⁹⁴ Abercrombie, *Los caminos de la memoria*. A los animales neonatos y a los primeros frutos se los menciona en las libaciones como “flores”.
- ¹⁹⁵ Castro, Hidalgo y Briones, “Fiestas, borracheras y rebeliones”, 83.
- ¹⁹⁶ Roland Barthes, *El susurro del lenguaje* (Barcelona: Paidós, 1987 [1984]). Los destacados son del original.
- ¹⁹⁷ Paolo Fabri, *Tácticas de los signos* (Barcelona: Gedisa, 2001 [1995]), 234.
- ¹⁹⁸ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2003 [1953]), 10–12. Los destacados son del original.
- ¹⁹⁹ Ver: Slavoj Žizek, “Introducción,” en *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005 [1989]).
- ²⁰⁰ Renato Ortiz, *Modernidad y espacio. Benjamin en París* (Barcelona: Norma, 2000), 17.
- ²⁰¹ Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca, 1998), 73.
- ²⁰² Mariano Latorre, *Chile, país de rincones* (Santiago: Editorial Universitaria, 2001), 22.

- ²⁰³ Juan Pablo González Rodríguez y Claudio Rolle Cruz, *Historia social de la música popular en Chile. 1890-1950* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005), 366.
- ²⁰⁴ Un esfuerzo, que no prosperó, de nacionalizar al chino ocurrió en la fiesta de La Tirana. Ver: Bernardo Guerrero Jiménez, *La Tirana. Flauta, bandera y tambor: el baile chino* (Iquique: Ediciones el Jote Errante-Ediciones Campus de la Universidad Arturo Prat, 2009).
- ²⁰⁵ Para este tema revisar el tercer capítulo de este libro, en especial el apartado “Los bailes chinos andacollinos entre la Colonia y la República: control, disciplina y autonomía de una devoción popular” entre páginas 156 y 183.
- ²⁰⁶ Tom Nairn, “La maldición del ruralismo: los límites de la teoría de la modernización,” en *Estado y nación: Ernst Gellner y la teoría del nacionalismo*, John A. Hall (coord.) (Madrid: Cambridge University Press, 2000), 170. Los destacados son del original.
- ²⁰⁷ David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998 [1990]), 383.
- ²⁰⁸ Contreras y González, *Será hasta la vuelta del año*. Especialmente para el tema de la autonomía cultural en los bailes chinos revisar páginas: 9 a 24, 33 a 77, 118 a 134, 175 a 193, 201 a 259, 507 a 518, 544 a 556, 708 a 717 y 767 a 800.

Capítulo V

- ²⁰⁹ Contreras y González, *Será hasta la vuelta del año*, 788.
- ²¹⁰ Entrevista: Chino y Mujer de Andacollo (Anónimos). Andacollo, 2008. Los testimonios de este capítulo fueron tomados de: Rafael Contreras Mühlenbrock, Daniel González Hernández y Sergio Peña Álvarez, “Fiestas religiosas tradicionales de la Región de Coquimbo. Siglos XVI al XXI,” (Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2011), 110–117.
- ²¹¹ Entrevista: Chinos de La Serena y Coquimbo (Anónimos). Andacollo, 2009.
- ²¹² Entrevista: Chino de Coquimbo (Anónimo). Coquimbo, 2010.
- ²¹³ Entrevista: Mujer de Coquimbo (Anónima). Coquimbo, 2010.
- ²¹⁴ Entrevista: Mujer y Chinos de Coquimbo (Anónimos). Coquimbo, 2010.
- ²¹⁵ Entrevista: Chino de Andacollo (Anónimo). Andacollo, 2009.
- ²¹⁶ Entrevista: Chino de La Serena (Anónimo). La Serena, 2010.

Capítulo VI

Este capítulo no cuenta con notas puesto que las referencias fueron dispuestas en el cuerpo central del texto.

Capítulo VII

- ²¹⁷ Eugenio Chouteau, *Informe sobre la Provincia de Coquimbo* (Santiago: Imprenta Nacional, 1887 [2017]), 32–34. La ortografía es del original.
- ²¹⁸ Principio Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario* (Santiago: ECCLA, 2000 [1943]), 122. El padre Albás agregaba en otra

publicación de 1949 que en el canto de los mineros, “sobre todo en los últimos años, se nota una tendencia hacia la décima —no siempre bien rimada— ahora en consonantes, ahora en asonantes.” En: *Voz de las danzas de Andacollo. Libro notable de discursos y loas de los bailes y danzas de la Virgen* (Andacollo: Parroquia de Andacollo, 1949), 5.

- 219 Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo*, 129. Los destacados son del original.
- 220 Algunos cantos dedicados a la Chinita andacollina de estos poetas populares son recogidos en: Juan Uribe Echevarría, *La Virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1974), 117–122. Es interesante destacar que en el ambiente tamayino se crió de joven el poeta Daniel Meneses, quien nacido en Choapa se trasladó en 1865 al mineral de Tamaya junto a sus padres, para luego llegar a una propiedad agrícola de Ovalle, de donde se fugó en 1871, “entregado a los rigores / del mundo y su vanidad”, trabajando “en el mineral ‘El Rosario’ y en otros varios oficios en el Norte Chico, hasta llegar a Carrizal [Atacama] en 1872. Fue en estos viajes por el norte que desarrolló su afición por la poesía y se hizo fama por su habilidad como cantor y poeta en las controversias.” En: www.memoriachilena.cl Consultado el 7 mayo del 2017.
- 221 Edward Palmer Thompson, *Costumbres en Común* (Barcelona: Crítica, 1995 [1991]).
- 222 Ver: Contreras y González, *Será hasta la vuelta del año*, 9–14 y 33–101.
- 223 Podríamos pensar estas y otras resistencias desde una suerte de “lucha contra el Estado” que el antropólogo francés Pierre Clastres entendía como “la historia de los pueblos sin Historia”, y que para el caso chileno era leída por las clases dominantes del Centenario como una *crisis moral*, como bien ha descrito el historiador Gabriel Salazar. Ver: Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política* (Barcelona: Gedisa, 2001 [1980]), 113 y ss; Pierre Clastres, *La sociedad contra el estado* (Caracas: Monte Ávila editores, 1978 [1974]); y, Salazar, *Labradores, peones y proletarios*.
- 224 Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial. Su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690–1800* (Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM, 2006 [1963]), 23–24.
- 225 Gabriela Mistral, “Lectura para mujeres”. Citada en: Lorena Figueroa, Keiko Silva y Patricia Vargas, *Tierra, indio, mujer. Pensamiento social de Gabriela Mistral* (Santiago: Lom Ediciones, 2000), 28. Cfr.: Luis Cecereu Lagos, “Evocación telúrica en la prosa de Gabriela Mistral,” *Aisthesis*, no. 11, Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1978): 66–75.
- 226 El extenso trabajo de documentación audiovisual, etnomusicológica y editorial sobre los bailes chinos y sus fiestas realizado por Etnomedia y Mucam puede consultarse en las referencias al final del libro.
- 227 Canto que don Ramón Ossandón recitó en la fiesta de Andacollo con el baile chino de Santa Lucía (La Serena) para incorporar una nueva *promesa* a la hermandad. Diciembre de 1874. Recopilado por Principio Albás y citado en su libro: *Voz de las danzas de Andacollo*, 14.
- 228 Discurso en décima pronunciado en razón del milagro que la niña Julia Amalia Román aseguró le ocurrió en 1870. Fecha no identificada de la proclama. Compuesto por, al parecer, el cura Juan Ramón Ramírez para ser cantado por Julia Román cuando era ya mayor, posiblemente en alguna fiesta de la última década del siglo XIX. Citado en: *Ibíd.*, 24–26.

- ²²⁹ Canto que don Pedro Vicencio declamó en la fiesta de Andacollo con la danza de Panulcillo (Ovalle). 25 de diciembre de 1941. Recopilado por Principio Albás y citado en: *Ibíd.*, 8–9.
- ²³⁰ Romance por las consecuencias del terremoto de Valparaíso de inicios del siglo XX. Diciembre de 1906. Compuesto por, al parecer, el cura Juan Ramón Ramírez para ser cantado por un pequeña niña oriunda del pueblo de Nogales. Citado en: *Ibíd.*, 26–28.
- ²³¹ Canto de exclamación que el jefe y dueño del baile don Francisco Lizardi Monterrey realizó en la fiesta de Andacollo con los bailes chino y danza Tamayino. 25 de diciembre de 1927. Citado en: Francisco Lizardi Monterrey, *Cuaderno de cantos. 1906–1931* (Ovalle, Manuscrito). Más cantos de este abanderado pueden leerse directamente de este *Cuaderno* en el sexto capítulo de este libro.
- ²³² Canto de saludo de un abanderado no identificado en la fiesta de Huanta (Vicuña). 1930. Recopilado por doña Isolina B. de Estay y citado en: Jorge Iribarren Charlin, *Folklore. Valle del Río Hurtado, Provincia de Coquimbo, Chile* (La Serena: Talleres Gráficos de El Día, 1972), 44.
- ²³³ Canto que don Ismael Bernal realizó en la fiesta de Andacollo con el baile chino de Loncura (Quintero). Diciembre de 1930. Recopilado por Principio Albás y citado en su libro: *Voz de las danzas de Andacollo*, 31.
- ²³⁴ Discurso que un abanderado no identificado exclamó en la fiesta de Andacollo. Diciembre de 1932. Recopilado por Principio Albás y citado en: *Ibíd.*, 46–47.
- ²³⁵ Canto de saludo que un abanderado no identificado declamó en la fiesta patronal con el baile chino de Hurtado (Río Hurtado). C. 1940. Recopilado por Zacarías Cortés y citado en: Iribarren, *Folklore. Valle del Río Hurtado*, 43.
- ²³⁶ Canto que don Leoncio Aravena Espinoza, vice-cacique de los bailes andacollinos, clamó en la fiesta de Andacollo con el baile de Turbantes de La Serena. Versos compuestos por el poeta popular serenense Zacarías Miranda Díaz para denunciar las fatales consecuencias que tuvo el temporal del 8 de agosto de 1941, el cual vino a inundar el sector de la “Población Andacollo” de la localidad producto del derrumbe de un tranque de relaves mineros de la compañía “El Rosario”. 25 de diciembre de 1941. Recolector no identificado. Citado en: Uribe, *La Virgen de Andacollo*, 122–124. También aparece transcrito en: Albás, *Voz de las danzas de Andacollo*, 52–56.
- ²³⁷ Canto de saludo que fue recitado por Petronila Rojas de Véliz y que fuera cantado en la fiesta de Andacollo por el baile de danza de El Tambo (Vicuña). 1945. Recopilado por doña Isolina B. de Estay y citado en: Iribarren, *Folklore. Valle del Río Hurtado*, 44.
- ²³⁸ Canto que el alférez don Miguel Lazo recitó para la fiesta de San Pedro de la Caleta Higuierilla (Horcón) con el baile chino de Cay Cay (Limache en dicha época, actualmente Olmué). 29 de junio de 1953. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en su libro: *Contrapunto de alféreces en la provincia de Valparaíso* (Santiago: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958), 171. Los destacados son del original.
- ²³⁹ Canto que el alférez don Faustino Morales realizó para la fiesta de San Pedro de la Caleta Higuierilla (Horcón) con el baile chino de Los Maitenes (Limache). 29 de junio de 1954. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en: *Contrapunto de alféreces*, 173. Los destacados son del original.

- ²⁴⁰ Canto que el alférez don Alberto Fernández, “Chancaca”, recitó para la fiesta de la Santa Cruz de Mayo de Tabolango (Limache). 8 de mayo de 1955. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en: *Ibíd.*, 120–121. Los destacados son del original.
- ²⁴¹ Contrapunto de despedida entre alféreces realizado en la fiesta de la Santa Cruz de Mayo de Tabolango (Limache). 7 de mayo de 1956. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en: *Ibíd.*, 129–130. Los destacados son del original.
- ²⁴² Contrapunto de saludo entre alféreces pronunciado en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví. 31 de mayo de 1956. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en: *Ibíd.*, 132–133. Los destacados son del original. En estas páginas el folclorista señala que dicha festividad “es la más pura y completa de las que se celebran en la provincia de Valparaíso y sólo cede en importancia folklórica a las de la Virgen de La Tirana, en Iquique; y la de la Virgen de Andacollo, en Coquimbo. Debemos recordar una vez más que Puchuncaví es la ciudad sagrada de los bailes y hermandades de la provincia de Valparaíso. En Puchuncaví o en pueblos vecinos han nacido la casi totalidad de los alféreces que lucen su estro poético y su estilo de canto en los bailes de Limache, Quillota, La Calera, Quintero o Llay-Llay. Puchuncaví, entre cerros, vecina al mar, celebra una fiesta recogida, sin turistas. El pintoresco pueblo se encuentra a mucha distancia del ferrocarril, el gran enemigo del folklore auténtico. En la fiesta de San Manuel intervienen todos los puchuncavinos, con fe y entusiasmo. Su fiesta es el orgullo de la zona [...] Puchuncaví es la ciudad preferida para los bailes de Pucalán, Los Maitenes, Campiche Afuera, Horcón, La Laguna, La Canela, Los Maquis, Campiche de la Greda, Catapilco, Quintero, etc.” (p. 131).
- ²⁴³ Canto que el alférez don Maximiliano Ureta recitó en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví. 31 de mayo de 1956. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en: *Ibíd.*, 134. El destacado es del original.
- ²⁴⁴ Canto que el alférez don Oscar Villalón exclamó en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví. 31 de mayo de 1956. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en: *Ibíd.*, 136. Los destacados son del original.
- ²⁴⁵ Canto que el alférez don Manuel Aravena recitó en la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví. 31 de mayo de 1956. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en su libro: *Ibíd.*, 139. El destacado es del original.
- ²⁴⁶ Canto que el alférez don Alberto Fernández recitó para agradecer a la comisión de festejos de la fiesta del Corpus Christi de Puchuncaví. 31 de mayo de 1956. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en su libro: *Ibíd.*, 143–144. Los destacados son del original.
- ²⁴⁷ Canto escrito por el abanderado don Nemesio Guzmán para la fiesta de Andacollo con el baile chino n° 2 Tamayino de Ovalle. 26 de diciembre de 1957. Tomamos la versión escrita según el original, la que suponemos corresponde a la versión presentada ese año ante la imagen. Archivo particular del historiador Sergio Peña Álvarez, Ovalle.
- ²⁴⁸ Canto que el abanderado don Alberto Cisternas exclamó en la fiesta de Andacollo con el baile chino n° 6 de La Cantera (Coquimbo). 26 de diciembre de 1957. Aparece en formato cine en: Nieves Yankovic y Jorge di Lauro, *Andacollo* (Recurso audiovisual, Santiago, 1958), 28 minutos. En la locución del documental se comete el error de confundir a esta hermandad

con el baile chino de Santa Lucía de Elqui. Disponible en línea en: www.cinetecavirtual.cl/fichapelicula.php?cod=72

- ²⁴⁹ Versos hechos, o escritos antes del canto, por el alferez don Manuel Escudero Mena para ser recitados, muy posiblemente, en la fiesta de la Virgen del Carmen de Petorquita (La Calera) en honor de este gran portento de la devoción popular que fue el cacique don Segundo Marillanca, una suerte de pichinga aconagüino que lideraba una de las fiestas más importantes de bailes chinos de la Zona Central de mediados del siglo XX. Julio de 1961. Recopilado por Ramón Pumarino y Arturo Sanhueza y citado en su libro: *Los bailes chinos en Aconcagua y Valparaíso* (Santiago: Edición de la Consejería Nacional de Promoción Popular, 1968), 59–60. En el libro se señala erróneamente como Merillanca al apellido de don Segundo.
- ²⁵⁰ Extracto del canto que el alferez don Arturo Ogaz recitó en este evento folclórico y festivo organizado por Radio Limache y algunos destacados dirigentes sociales locales destacados como el sindicalista don Hugo Arellano. 12 de octubre de 1968. Registrado por María Ester Grebe. Transcrito directamente de las cintas pertenecientes al Fondo María Ester Grebe Vicuña del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago. Esta pista puede escucharse en el disco compilatorio: *Bailes Chinos de Chile Central (1968–1969). Registros de María Ester Grebe Vicuña* (Recurso sonoro, Ovalle, Etnomedia, 2014), 74 minutos. Compilado por Rafael Contreras Mühlenbrock, Daniel González Hernández y Mauricio Pineda Pertier. Disponible en línea en: www.archivomariaestergrebe.cl Pueden revisarse aspectos sociales, culturales y medioambientales que inciden en los procesos campesinos, su relación con los bailes chinos y estos encuentros populares en Limache, en: Fernando Venegas Espinoza, “Al pueblo en primer lugar, le debo esta devoción; yo los quiero saludar, con toda mi hermanación: Bailes chinos en la Vaguada de la Radio Limache, 1966–1969,” *Diálogos Andinos*, 2019 (manuscrito aceptado, en proceso de edición).
- ²⁵¹ Canto de despedida que el alferez don Carlos Bernal recitó a los pies del calvario durante la fiesta del Niño Dios de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado (Olmué). Madrugada del 25 de diciembre de 1968. Registrado por María Ester Grebe. Transcrito directamente de las cintas pertenecientes al Fondo María Ester Grebe Vicuña del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago. Esta pista puede escucharse en el disco compilatorio: *Bailes Chinos de Chile Central II (1968–1969). Comunidad de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado. Registros de María Ester Grebe Vicuña* (Recurso sonoro, Ovalle, Etnomedia, 2018), 74 minutos. Compilado por Rafael Contreras Mühlenbrock y Daniel González Hernández. Disponible en línea en: www.archivomariaestergrebe.cl
- ²⁵² Canto que un alferez no identificado pronunció en este evento. 12 de octubre de 1969. Registrado por María Ester Grebe. Transcrito directamente de las cintas pertenecientes al Fondo María Ester Grebe Vicuña del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago. El destacado es nuestro. Esta pista puede escucharse en el disco compilatorio citado en la nota n° 250.
- ²⁵³ Final de la alabanza que el alferez don Ramón Ramos Ramos declamó en la fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana (Pozo Almonte), con el baile chino de La Tirana (Iquique). 16 de julio de 1972. Registrado por María Ester Grebe. Transcrito directamente de las cintas pertenecientes al Fondo María

Ester Grebe Vicuña del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago. El destacado es nuestro. Esta pista puede escucharse en el disco compilatorio: *Bailes Chinos del Norte de Chile (1972–1977)*. Registros de María Ester Grebe Vicuña (Recurso sonoro, Ovalle, Etnomedia, 2016), 74 minutos. Compilado por Rafael Contreras Mühlenbrock, Carlos Carvajal Ochandía y Daniel González Hernández. Disponible en línea en: www.archivomariaestergrebe.cl

- ²⁵⁴ Alabanza que el alférez don Manuel Sánchez recitó en la fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana (Pozo Almonte). 16 de julio de 1972. Registrado por María Ester Grebe. Transcrito directamente de las cintas pertenecientes al Fondo María Ester Grebe Vicuña del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago. Esta pista puede escucharse en el disco compilatorio citado en la nota n° 253.
- ²⁵⁵ Canto que el abanderado don Camilo Díaz proclamó durante la fiesta de Andacollo con el baile chino n° 1 Barrera de Andacollo. 26 de diciembre de 1973. Registrado por Juan Uribe Echevarría y citado en su libro: *La Virgen de Andacollo*, 97.
- ²⁵⁶ Canto que un abanderado no identificado recitó durante la fiesta de Andacollo con el baile chino n° 6 de La Cantera (Coquimbo). 26 de diciembre de 1973. Registrado por Juan Uribe Echevarría y citado en: *Ibíd.*, 99–100.
- ²⁵⁷ Canto que don Ely Muñoz entonó durante la fiesta de Andacollo con el baile chino de San Isidro de Elqui (Vicuña). 26 de diciembre de 1973. Registrado por Juan Uribe Echevarría y citado en su libro: *Ibíd.*, 100–101. El recopilador destaca el talento métrico que el abanderado exhibe en la combinación de cuartetos, quintillas, sextinas y décimas.
- ²⁵⁸ Canto que don Agustín Ruiz Piñones recitó durante la *fiesta chica* de Andacollo con el baile chino n° 8 Andacollino. Domingo 7 de octubre de 1973. Registrado por Juan Uribe Echevarría y citado en: *Ibíd.*, 110–111.
- ²⁵⁹ Cantos de saludo recitados por distintos abanderados en la fiesta de la Virgen de La Candelaria de Copiapó. 2 de febrero de 1977. Registrado por María Ester Grebe. Transcrito directamente de las cintas pertenecientes al Fondo María Ester Grebe Vicuña del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago. Los destacados son nuestros. Esta pista puede escucharse en el disco compilatorio citado en la nota n° 253.
- ²⁶⁰ Canto del *propicio* y los *buenos días* que recitó el abanderado don Tránsito Ramos en la fiesta de La Candelaria de Copiapó. Febrero de 1977. Recopilado por Juan Uribe Echevarría y citado en su libro: *Fiesta de la Virgen de la Candelaria de Copiapó* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1978), 49. Según nos informó Carlos Carvajal Ochandía, chino, alférez y estudioso de las fiestas de Atacama y el Norte Grande, hoy este canto ha desaparecido de las conmemoraciones patronales, siendo sus últimas ejecuciones las ocurridas en la década de los 2000, pues, según le señalara el Jefe General Emérito de La Candelaria, don Germán Zamora, fue el actual Jefe General don Pascual Castro quien prohibió seguir cantándolo, quedando en aquella época como cantantes del *propicio* solo don Germán, de los chinos tradicionales, y don Rogelio Cortés (QEPD) con el baile chino mixto n° 6. El canto se ejecutaba al entrar al templo y antes de comenzar los otros cantos, constituyendo una solicitud de permiso al *Altísimo* para cantarle a la Virgen, siendo la letra original del canto, según hemos podido recopilar, la que sigue: “Propicio, propicio / la honra de Dios / Virgen Candelaria / cuerpo del Señor. // Te pido señora / darnos el valor

/ dejarnos llegar / al pie de tu altar mayor”. Respecto al significado etimológico de la palabra, esta refiere a aquello que es “favorable, benigno: latín *propitius* ‘propicio, amable’ (sentidos implícitos: ‘ansioso de ayudar, que se precipita hacia delante’).” En: Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española* (Ciudad de México: FCE, 1998 [1988]), 221. Los destacados son del original. En un sentido bíblico, lo propicio, o más bien, la propiciación, refiere a rechazar la ira mediante la realización de un acto que supone un costo, un pago, un sacrificio, siendo el ejemplo bíblico más importante de ello, al menos en el Nuevo Testamento, el sacrificio de Jesús en la Cruz para pagar los pecados de la humanidad, que había iniciado el pecado original de Adán, lo que relaciona la propiciación a un acto de compensación. Una interesante interpretación sobre la violencia de lo sagrado y los mecanismos sacrificiales propiciatorios (chivo expiatorio) en el análisis de los mitos y el cristianismo, en la obra de René Girard: *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 2005 [1972]); *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama, 1986 [1982]); y, *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort* (Salamanca: Sígueme, 1982).

- ²⁶¹ Canto que el alférez don Avelino Noguera recitó en la fiesta en la fiesta de la Virgen del Carmen de Pachacamita (La Calera). Agosto del 2006. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam (Valparaíso). Los destacados son nuestros
- ²⁶² Canto que el alférez don Johnny Lizama exclamó en la fiesta en la fiesta de la Virgen del Carmen de Campiche con el baile chino Juventud de Tabolango (Limache). Julio del 2009. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam (Valparaíso). Los destacados son nuestros.
- ²⁶³ Canto que el alférez don Luis León declamó en la fiesta del Niño Dios de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado (Olmué) con el baile chino de Granizo (Olmué). 25 de diciembre del 2007. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam (Valparaíso).
- ²⁶⁴ Canto que el alférez don Álvaro Herrera recitó en la fiesta de la Virgen del Carmen de Petorquita (La Calera). Julio del 2008. Los registros de los cantos a lo alférez realizados durante los años 2008, 2009 y 2010 fueron realizados por Daniel González H. en conjunto con el antropólogo Sebastián Lorenzo y la sonidista Jessica Bruna. Archivo Mucam (Valparaíso). Los destacados son nuestros.
- ²⁶⁵ Canto que el alférez don Jaime Cisternas Cisternas pronunció en la fiesta de la Cruz de Mayo de Pucalán (Puchuncaví). Mayo del 2009. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam, Valparaíso. Los destacados son nuestros.
- ²⁶⁶ Contrapunto de saludo entre alféreces cantado en la fiesta de San Pedro de Maitencillo (Puchuncaví) entre los bailes chinos de Pucalán (Puchuncaví) y Loncura (Quintero). Junio del 2009. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam, Valparaíso. Los destacados son nuestros.
- ²⁶⁷ Canto de exclamación y despedida que el alférez don Juan Cisternas Valencia realizó durante la fiesta de San Pedro de Loncura (Quintero). 27 de junio del 2009. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam, Valparaíso. Los destacados son nuestros.
- ²⁶⁸ Canto que el alférez don Álvaro Herrera exclamó en la fiesta de San Pedro de la Caleta Higuerrilla (Horcón). Junio del 2009. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam (Valparaíso). Los destacados son nuestros

- ²⁶⁹ Canto que el alferez don Luis León declamó en la fiesta de San Pedro de la Caleta de Ventanas (Quintero) con el baile chino de Campiche (Puchuncaví). Julio del 2009. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam (Valparaíso). Los destacados son nuestros. Los alféreces de vez en cuando cantan versos en métricas distintas a las cuartetitas, es una manera de variar el estilo durante su presentación y cantar más versos en poco tiempo. En este caso el alferez Luis León canta octavillas muy parecido a la forma en que se recitan las décimas. Distinto, y como se verá más adelante, es el caso del alferez Avelino Noguera que canta por separado una cuartetita y luego una sextina, completando así las diez coplas de la décima pero utilizando otro estilo de presentación (con coros en cuartetita y sextina posterior). Ambos estilos vienen a reafirmar así la creatividad y la improvisación de este canto, pues muchos alféreces cantan en medio de las cuartetitas una o más décimas pero tal como se presenta en el canto a lo divino (cuartetita junto a la sextina y con coro en las dos últimas coplas de cada estrofa)
- ²⁷⁰ Canto que el alferez don Johnny Lizama recitó en la fiesta de Cay Cay con el baile chino del Carmelo (Olmué). Noviembre del 2006. Registrado por Daniel González H. Archivo Mucam (Valparaíso). El destacado es nuestro
- ²⁷¹ Canto que el alferez don Jaime Cisternas Cisternas recitó en la fiesta de la Cruz de Mayo de Los Maquis (Puchuncaví). Mayo del 2014. Registrado por Daniel González H. y Lucía Pérez. Archivo Etnomedia (Ovalle) y Archivo Mucam (Valparaíso). Los destacados son nuestros.
- ²⁷² AES Gener es una empresa de capitales norteamericanos que en este territorio opera generadoras de electricidad en base a carbón (termoeléctricas). La Corporación Nacional del Cobre, Codelco, es una compañía estatal que tiene en la zona una fundición de cobre, la cual antes fue propiedad de la Empresa Nacional de Minería (ENAMI). Estas y otras empresas del ámbito energético —como Oxiquim, Copec, Gasmar, ENAP, Enx, GNL Quintero, entre otras— conforman un nefasto cordón industrial, que con sus contagiosas chimeneas han saturado el medioambiente de la zona costera (Quintero y Ventanas) y el interior (Puchuncaví), convirtiendo desde hace décadas a todo este territorio en una verdadera *zona de sacrificio* con una población que muere lentamente producto de distintas afecciones cancerígenas que tienen su origen en un medioambiente contaminado de forma irreversible.
- ²⁷³ Extracto del canto que el alferez don Profirio Barraza declamó durante la fiesta de Illapel con el baile chino de Socavón (Illapel). Domingo 25 de mayo del 2015. Registrado por Rafael Contreras M. La versión completa de dicho canto, junto a la presentación de los chinos y el canto a lo divino que en dicha fiesta se produjo, puede revisarse en formato audiovisual en www.baileschinos.cl, en las secciones de Illapel y Socavón. Archivo Etnomedia (Ovalle) y Archivo Mucam (Valparaíso).
- ²⁷⁴ Canto de despedida que el alferez Carlos Carvajal Ochandía exclamó en la fiesta del Niño Dios de Sotaquí (Ovalle). Enero del 2015. Registrado por Rafael Contreras M. Archivo Etnomedia (Ovalle) y Archivo Mucam (Valparaíso).

Bibliografía y fuentes

Fuentes primarias

“Canto a la Virgen de Andacollo”. 26 de diciembre de 1957. Escrito por Nemesio Guzmán. Manuscrito. Archivo particular del historiador Sergio Peña Alvarez, Ovalle.

“Carta de Abdón Cifuentes al párroco de Sotaquí Félix Cepeda.” En *Libro de Cartas Varias*. 5 de Marzo de 1886. Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí.

“Carta Pastoral de Fray Diego Humanzoro Obispo de Santiago de Chile.” En *Libro I de Matrimonios*. 1648–1682. Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí.

Colecciones etnomusicológicas, fotográficas y etnográficas patrimoniales del *Fondo María Ester Grebe Vicuña*. Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago.

Colección etnográfica y testimonial sobre bailes chinos del Norte Chico y la Zona Central. Etnomedia, Ovalle. Mucam, Valparaíso. En posesión de los autores.

“Expediente seguido por el Maestre de campo don Bartolomé Pastene.” En *Judiciales de La Serena*. 1718. Legajo 154, pieza 2, fojas 6 y 6vta. Archivo Nacional, Santiago.

“Inventario de la estancia de Limarí con motivo del arrendamiento de esta a Joseph de la Vega.” En *Notariales de La Serena*. 1723, Vol. 3, fojas 874 y 874vta. Archivo Nacional, Santiago.

Legajo de la Cofradía de la Virgen. 1800–1826. Sin foliar. Archivo Parroquial de Andacollo, Andacollo.

Libro de Cartas Varias. Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí.

- Libro de crónica de la Parroquia de Sotaquí.* 1886. Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí. Manuscrito del párroco Félix Cepeda Álvarez.
- Libro de cuentas y registro de la Hermandad de la Santa Cruz de Illapel.* Manuscrito. Archivo particular de la Hermandad, Illapel.
- Libro II de Defunciones.* 15 de marzo de 1841. Foja 59vta. Archivo Parroquial de Quilimarí, Quilimarí.
- Libro I de la Cofradía de Nuestra Señora de Andacollo.* 1676–1703. Legajo de 16 fojas. Archivo del Arzobispado de Santiago, Santiago.
- Libro Obra Pía del Niño Dios. Baile de chinos, danzantes y turbantes de Sotaquí.* 1915–1926. Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí.
- Lista de integrantes del baile chino n° 1 barrera de Andacollo.* 1970–1986. Manuscrito. Archivo particular de la familia Ramos Quinzacara de El Tambo, Vicuña.
- Lista de integrantes históricos del baile chino de la Virgen de La Piedra de Cogotí.* 1962–1989. Manuscrito. Archivo particular de la familia Castillo de La Isla de Cogotí, Combarbalá.
- Lizardi Monterrey, Francisco. *Cuaderno de cantos.* 1906–1931. Manuscrito, Ovalle. En posesión de la familia.
- Lizardi Monterrey, Francisco. *Lista de Integrantes de Bailes Chino y Danza Tamiyino n° 2 de Ovalle.* 1925. Manuscrito, Ovalle. Archivo particular del historiador Sergio Peña Álvarez.
- “Numeración de los indios del general Jerónimo Pastene que se asientan en el Pueblo de Limarí, Sotaquí y otras estancias.” En *Notariales de La Serena.* 1698. Vol. 18, fojas 95 y 96. Archivo Nacional, Santiago.
- “Visita del Juez Visitador Joachim de Rueda a los peones mineros de las encomiendas de Nancagua, Malloa y Aconcagua, que se encuentran en las minas de Nuestra Señora de Andacollo, Jurisdicción de La Serena.” 5–8 de septiembre de 1596. Vol. D1–15–1. Archivo del Convento de Santo Domingo, Santiago.
- “Visita Pastoral de Juan Bravo de Riveros.” En *Libro I de Defunciones.* 1736. Archivo Parroquial de Barraza, Barraza.
- “Visita Pastoral de Juan Bravo de Riveros.” En *Libro I de Defunciones.* 15 de mayo de 1741. Fojas 30 y 30vta. Archivo Parroquial de Barraza, Barraza.

Libros y capítulos de libros

- Abercrombie, Thomas. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Sierpe Publicaciones, 2006 [1998].
- Alaniz Carvajal, Jaime. *Pueblo, tierra que camina. Antecedentes históricos de los bailes religiosos del Norte Chico*. La Serena: Editorial Rosales Hnos., 1990.
- Albás, Principio. *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario*. Santiago: ECCLA, 2000 [1943].
- *Voz de las Danzas de Andacollo. Libro notable de Discursos y Loas de los Bailes y Danzas de la Virgen*. Andacollo: Parroquia de Andacollo, 1949.
- Arabena, Hermelo. *Entre espadas y basquiñas: Tradiciones chilenas*. Santiago: Zig-Zag, 1946.
- Araya Espinoza, Alejandra y Jaime Valenzuela Márquez (editores). *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago: RIL, 2010.
- Augé, Marc. *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik, 1993.
- *¿Por qué vivimos?* Barcelona: Gedisa, 2004.
- Barros Arana, Diego. *Historia General de Chile. Tomo Tercero*. Santiago: Editorial Universitaria–Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM, 1999.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002 [1994].
- Benjamin, Walter. *El Narrador*. Santiago: Metales Pesados, 2016.
- Bernand, Carmen. “mundo andino: unidad y particularismos.” En *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Carmen Bernand (compiladora). Buenos Aires: FCE, 1994.
- Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1987 [1984].
- Blacking, Jhon. *¿Hay música en el hombre?* Madrid: Alianza editorial, 2006 [1973].
- Bloch, Marc. *Apología para la historia o el oficio del historiador*. Ciudad de México: FCE, 2001 [1949].
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*. Ciudad de México: Alianza Editorial, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Ciudad de México: FCE, 1999.
- *La miseria del mundo*. Buenos Aires: FCE, 1999.

- Burke, Peter. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1991 [1978].
- Burke, Peter. *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza editorial, 1993 [1991].
- Burke, Peter. *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona: Paidós, 2006 [2004].
- Calvelo Ríos, Manuel. *Comunicación para el cambio social*. Roma: FAO, 2003.
- “Comentarios sobre los modelos y la práctica de la comunicación para el desarrollo.” En *Comunicación y desarrollo en la agenda latinoamericana del siglo XXI*, Tomo I. *Fundamentos Teórico-Filosóficos*. Carmen Castillo Rocha, Daniel Murillo Licea y Roxana Quiroz Carranza (editores). Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2013, 85-117.
- Carmagnani, Marcello. *El salariado minero en Chile Colonial. Su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690-1800*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-DIBAM, 2006 [1963].
- *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial. Chile 1680-1830*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-DIBAM, 2001 [1973].
- Castillo Gómez, Gastón. “Entre arados, coyundas y manceras: Jorge Iribarren y el folclor del Río Hurtado.” En *Río Hurtado, Historia y Tradición*, Rodrigo Iribarren Avilés (editor). Ovalle: Municipalidad de Río Hurtado-Museo del Limarí, 1994.
- Certeau, Michel de. *La fabula mística. Siglos XVI-XVII*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993 [1982].
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 2001 [1980].
- *La sociedad contra el estado*. Caracas: Monte Ávila editores, 1978 [1974].
- Conrad, Geoffrey W. y Arthur Andrew Demarest. *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Contreras Cruces, Hugo. “Los conquistadores y la construcción de la imagen del ‘indio’ en Chile central.” En *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Alejandra Araya Espinoza y Jaime Valenzuela Márquez (editores). Santiago: RIL, 2010, 49-77.

- Contreras Mühlenbrock, Rafaely Daniel González Hernández. *Este Baile de Cay Cay*. Santiago: Etnomedia, 2009. Disponible en línea en: <http://baileschinos.cl/baile/baile-chino-cay-cay/>
- *Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2014. Disponible en línea en: <http://baileschinos.cl/noticia/publicacion-libro-de-bailes-chinos/>
- Contreras Mühlenbrock, Rafael. *Memorias de nuestra comunidad. Desde el cerro Bellavista a la población San José de la Dehesa*. Ovalle: Municipalidad de Ovalle–Etnomedia, 2018.
- Cordero Fernández, Macarena. *Institucionalizar y desarraigar: las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, Siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú–Instituto Riva-Agüero–Universidad Adolfo Ibáñez, 2016.
- Cortés Olivares, Hernán. “Evolución de la propiedad agraria en el Norte Chico (siglos XVI–XIX).” En *Dinámicas de los sistemas agrarios en Chile Árido: La Región de Coquimbo*, Patrick Livenais y Ximena Aranda (editores). Santiago: Universidad de Chile–IRD–Universidad de La Serena, 2003, 33–64.
- Choque Mariño, Carlos. *Los Socoromas: modos de vida, tecnología y religiosidad*. Arica: CONADI, 2015.
- Chouteau, Eugenio. *Informe sobre la provincia de Coquimbo. Presentado al Supremo Gobierno*. Santiago: Imprenta Nacional, 1887 [2017].
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Diócesis de La Serena. *El santuario y la fiesta de Nuestra Señora de Andacollo*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico La Hormiga de Oro, 1900.
- Domeyko, Ignacio. *Mis viajes: memorias de un exiliado. Tomo I*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1978.
- Duviols, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías (Cajatambo, siglo XVII)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos–Instituto Riva-Agüero–Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Fabri, Paolo. *Tácticas de los signos*. Barcelona: Gedisa, 2001 [1995].

- Figueroa, Lorena, Keiko Silva y Patricia Vargas. *Tierra, indio, mujer. Pensamiento social de Gabriela Mistral*. Santiago: LOM Ediciones, 2000.
- Fahrenkrog Cianelli, Laura. “Prácticas musicales durante la colonia: reglamentando la vida musical. Santiago de Chile, siglo XVIII.” En *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI–XIX*, Verónica Undurraga Schüller y Rafael Gaune Corradi (editores). Santiago: Uqbar editores, 2014, 216–240.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2003 [1953].
- *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1991 [1969].
 - *La Vida de los hombres infames: ensayos sobre desviación y dominación*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.
 - *El poder psiquiátrico. Curso en el College de France 1973–1974*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- Galleguillos Lorca, Francisco. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*. Valparaíso: Tipografía Nacional, 1896 [2018].
- Galleguillos, Pablo. *Reminiscencias. José Silvestre. Memorialista popular. 1861–1933*. Ovalle: Museo del Limarí, 1992. obra compilada por Rodrigo Iribarren Avilés.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2001 [1990].
- Gay, Claudio. *Atlas de historia física y política de Chile. Tomos primero y segundo*. París: Imprinta E. Thunot, 1854.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997 [1973].
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 2005 [1972].
- *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986 [1982].
 - *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica: diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Glaser Danton, María Fernanda y Ben Bedard. *Criatura Regional. Introducción a Gabriela Mistral*. Coquimbo: Editorial Letrarte, 2017.
- Gledhill, John. *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra, 2000.

- Godoy Orellana, Milton. *Chinos. Mineros–danzantes del Norte Chico, siglos XIX y XX*. Santiago: Ediciones Universidad Bolivariana, 2007.
- Gómez de Silva, Guido. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Ciudad de México: FCE, 1998 [1988].
- Góngora del Campo, Mario. *Origen de los inquilinos en Chile Central*. Santiago: ICIRA, 1974
- *Estancieros y encomenderos. Estudio acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la Conquista. 1580–1660*. Santiago: Universidad de Chile, 1980.
 - *Estudio sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1998.
- González Rodríguez, Juan Pablo y Claudio Rolle Cruz. *Historia social de la música popular en Chile. 1890–1950*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005.
- Granada, Daniel. *Vocabulario Rioplatense Razonado*. Montevideo: Imprenta Rural, 1890.
- Grez Toso, Sergio. *De la «regeneración del pueblo» a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1830–1890)*. Santiago: RIL Editores, 1998.
- Griffiths, Nicholas. *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998 [1996].
- Guerrero Jiménez, Bernardo. *La Tirana. Flauta, bandera y tambor: el baile chino*. Iquique: Ediciones el Jote Errante–Ediciones Campus de la Universidad Arturo Prat, 2009.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (editores). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Tomo III. La formación del otro*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1993.
- Harvey, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998 [1990].
- Hobsbawm, Eric. “Introducción: La invención de la tradición.” En *La invención de la tradición*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). Barcelona: Crítica, 2002 [1983], 7–21.

- Illanes Oliva, María Angélica. *Chile Des-centrado: Formación sociocultural republicana y transición capitalista (1810–1910)*. Santiago: LOM Ediciones, 2008 [1990].
- Iribarren Avilés, Rodrigo. *Río Hurtado. Historia y tradición*. Ovalle: Municipalidad de Río Hurtado–Museo del Limarí, 1994.
- Iribarren Charlin, Jorge. *Folklore. Valle del Río Hurtado, Provincia de Coquimbo, Chile*. La Serena: Talleres Gráficos de El Día, 1972.
- Jara Hantke, Álvaro. *El salario de los indios y los sesmos de oro de la Tasa de Santillán*. Santiago: Centro de Investigaciones de Historia Americana, 1961.
- *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile*. Santiago: Centro de Investigaciones de Historia Americana, 1965.
 - *Trabajo y Salario indígena. Siglo XVI*. Santiago: Editorial Universitaria, 1987.
- Latorre, Mariano. *Chile, país de rincones*. Santiago: Editorial Universitaria, 2001.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.
- Lenz Danziger, Rodolfo. *Diccionario etimológico de voces chilenas derivadas de lenguas indígenas*. Santiago: Universidad de Chile–Mario Ferreccio Podestá, 1910.
- León Echaiz, René. *Historia de Curicó*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1952.
- *Prehistoria de Chile Central*. Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1976.
- Lévi-Strauss, Claude. *El Pensamiento Salvaje*. Ciudad de México: FCE, 1964 [1962].
- *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA, 1976 [1955].
 - *Elogio de la Antropología*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1976 [1960].
- López Aguilar, Hilda. *La Chinita de Andacollo. Reina de la Montaña*. Santiago: Ediciones del Cacto, 1995.
- Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Barcelona: Herder, 2007 [1997].

- Marín Millie, Gladys. *La vida es hoy*. Ciudad de México: Edebé, 2002.
- Millones, Luis. *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia*. IV. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM, 2007.
- Miers, John. *Travels in Chile and La Plata: Including accounts respecting the geography, geology, statistics, government, finances, agriculture, manners and customs, and the mining operations in Chile. Collected during a residence of several years in these countries*. Vol. II. Londres: Baldwin, Cradock, and Joy, 1826.
- Morandé Court, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1984.
- Nairn, Tom. “La maldición del ruralismo: los límites de la teoría de la modernización.” En *Estado y nación: Ernst Gellner y la teoría del nacionalismo*, John A. Hall (coordinador). Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- Ortiz, Renato. *Modernidad y espacio. Benjamin en París*. Barcelona: Norma, 2000.
- Ovalle, Alonso de. *Histórica Relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Santiago: Pehuén, 2003 [1646].
- Pardo, Oriana y José Luis Pizarro. *La chicha en el Chile precolombino*. Santiago: Mare Nostrum, 2005.
- Pavez Ojeda, Jorge. *Laboratorios Etnográficos. Los archivos de la Antropología en Chile (1880–1980)*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- Peña Álvarez, Sergio. *El Niño Dios de Sotaquí. Historia de una tradición religiosa en el Valle del Limarí*. La Serena: Editorial Caburga, 1996.
- Peña Álvarez, Sergio y Fabián Araya Palacios, *Documentos para el estudio y la enseñanza de la historia local y regional en el ámbito de la reforma educacional*. Coquimbo: Imprenta Imograf, 2000.
- Pinto Rodríguez, Jorge. *La Serena colonial*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1983.
- *Tras las huellas de los paraísos artificiales. Mineros, campesinos y vida cotidiana en el Norte Chico (Siglos XVIII–XIX)*. La Serena: Ediciones Tequirque, 2015 [2007].

- *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola de Chile*. La Serena: Ediciones Tequirque, 2015 [1980].
- Plath, Oresthe. *Santuario y tradición de Andacollo*. Santiago: Ediciones Platur, 1951.
- *Folklore Religioso Chileno*. Santiago: Ediciones Platur, 1966.
- Pumarino, Ramón y Arturo Sangüeza. *Los bailes chinos en Aconcagua y Valparaíso*. Santiago: Edición de la Consejería Nacional de Promoción Popular, 1968.
- Rama, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca, 1998.
- Ramírez, Juan Ramón. *La Virgen de Andacollo. Reseña Histórica de todo lo que se relaciona con la milagrosa imagen que se venera en aquel pueblo*. La Serena: Imprenta El Correo del Sábado, 1873.
- Rojas Farías, Víctor y Nolberto González D. *La música de las animitas*. Viña del Mar: Ediciones Altazor, 2015.
- Rostworowski Tovar de Diez Canseco, María. *Mujer y Poder en los Andes Colonial. Obras Completas. Tomo X*. Lima: IEP, 2015.
- Ruiz Rodríguez, Carlos. *Los pueblos originarios del Norte Verde. Identidad, diversidad y resistencia*. Santiago: Gobierno Regional de Coquimbo, 2004.
- Saigenes, Thierry (compilador). *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1993.
- Salazar Vergara, Gabriel. *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: LOM Ediciones, 2000 [1985].
- Gabriel. *Historia de la acumulación capitalista en Chile. (Apuntes de clase)*. Santiago: LOM Ediciones, 2003.
- *Ser niño “huacho” en la historia de Chile (siglo XIX)*. Santiago: LOM Ediciones, 2006 [1990].
- “Cultura–sujeto y cultura–objeto.” En *La construcción cultural de Chile*, Varios Autores. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Sección de Estudios, 2010, 69–79.
- (editor). *Memorias de un peón–gañán. Benito Salazar Orellana (1892–1984)*. Santiago: LOM Ediciones, 2008.

- Salinas Campos, Maximiliano. *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*. Santiago: Ediciones Rehue, 1991.
- Santillán, Fernando de. “Relación de las visitas y tasas que el señor Fernando de Santillán oydor de su Majestad hizo en la Cibdad de Santiago Provincias de Chile en los repartimientos de indios de sus términos y de la Cibdad de La Serena. 1558.” En *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile*, Hernán Cortés Olivares, Patricio Cerda Castillo y Guillermo Cortés. La Serena: Huancara Estudio Histórico, 2004, 13–213.
- Serrano Pérez, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República?. Política y secularización en Chile (1845–1885)*. Santiago: FCE, 2008.
- Smith, Pierre. “Aspectos de la organización de los ritos.” En *La función simbólica*, Michel Izard y Pierre Smith (editores). Madrid: Júcar, 1989. [1979].
- Spivak, Gayatri. *Sobre la deconstrucción*. Buenos Aires: Hilo Rojo Editores, 2013.
- Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma, 2002.
- Thompson, Edward Palmer. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing, 2012 [1963].
- *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica, 1995 [1991].
- Todorov, Tzvetan. *Deberes y Delicias. Una vida entre fronteras*. Ciudad de México: FCE, 2003.
- Uribe Echevarría, Juan. *Contrapunto de alféreces en la provincia de Valparaíso*. Santiago: Nascimento, 1958.
- *Tipos y cuadros de costumbres en la poesía popular del siglo XIX*. Santiago: Pineda Libros, 1973.
- *La Virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1974.
- *Fiesta de la Virgen de la Candelaria de Copiapó*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1978.
- Undurruga Schüler, Verónica y Rafael Gaune Corradi (editores). *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI–XIX*. Santiago: Uqbar editores, 2014.

- Valenzuela Márquez, Jaime. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609–1709)*. Santiago: LOM Ediciones, 2013 [2001].
- *Fiesta, Rito y Política. Del Chile borbónico al republicano*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM, 2014.
 - (editor). *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI–XIX)*. Santiago: RIL Editores, 2017.
- Villalobos Rivera, Sergio. *Historia del Pueblo Chileno. Tomo IV*. Santiago: Editorial Universitaria, 1999.
- Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005 [1989].

Publicaciones periódicas

- Amat Olazábal, Hernán. “El mestizaje racial y cultural en el Perú.” *Investigaciones Sociales*, vol. 17, no. 31 (2013): 83–118.
- Castro F., Nelson, Jorge Hidalgo Lehuedé y Viviana Briones V. “Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777).” *Estudios Atacameños*, no. 23, San Pedro de Atacama (2002): 77–109.
- Cecereu Lagos, Luis. “Evocación telúrica en la prosa de Gabriela Mistral.” *Aisthesis*, n° 11, Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1978): 66–75.
- Cordero Fernández, Macarena. “Monseñor Orrego y los conflictos entre católicos y laicistas en La Serena.” *Hispania Sacra*, vol. LXVIII, no. 137 (enero–junio 2016): 415–435.
- Delgado, Manuel. “La religiosidad popular. En torno a un falso problema.” *Gazeta de antropología*, no. 10. Universidad de Granada (1993).
- Falch Frey, José. “Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo.” *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 11 (1993): 149–176.
- Gareis, Iris. “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII).” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Bibliothèque des Auteurs du Centre (enero 2007). Revista en línea: <http://nuevomundo.revues.org/3346>

- García, Leonardo. “El baile chino de La Tirana: religión y mestizaje en el norte chileno,” *Werkén*, no. 4 (2003): 114.
- Ginzburg, Carlo. “El inquisidor como antropólogo.” *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 31 (1992): 103–112.
- Godoy Orellana, Milton. “Fiesta, borrachera y violencia entre los mineros del Norte Chico (1840–1900).” *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, no. 7. Universidad de Santiago de Chile (2003): 81–117.
- “¿Cuándo el siglo se sacará la máscara! Fiesta, carnaval y disciplinamiento cultural en el Norte Chico. Copiapó, 1840–1900.” *Historia*, no. 40, vol. I. Pontificia Universidad Católica de Chile (2007): 5–34.
- Hevilla, María Cristina. “Fiesta, migración y frontera.” *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, no. 94, Universidad de Barcelona (2001).
- Illanes Oliva, María Angélica. “Disciplinamiento de la mano de obra en una formación social en transición, 1840–1850.” *Nueva Historia*, no. 12, Londres (1984).
- Latcham, Ricardo. “La Fiesta de Andacollo i sus Danzas.” *Revista de la Sociedad de Folklore Chileno*, Tomo I, Entrega 5ª. Imprenta Cervantes (1910): 202–203.
- Mantecón, Tomás. “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas.” *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 14, no. 2. Universidad de Santiago de Chile (2010): 263–295.
- Mercado Muñoz, Claudio. “Permanencia y cambio en fiestas rituales de Chile Central.” *Valles. Revista de Estudios Regionales*, no. 1 (1995): 11–29.
- Mercado Muñoz, Claudio. “Ritualidades en conflicto: los bailes chinos y la Iglesia católica en Chile central.” *Revista Musical Chilena*, vol. 56, no. 197 (2002): 39–76.
- Oviedo Cavada, Carlos. “La defensa del indio en el Sínodo del Obispo Azúa de 1744.” *Historia*, no. 17. Pontificia Universidad Católica de Chile (1982): 281–353.
- Plath, Oresthe. “Santuario y tradición de Andacollo.” *Revista En Viaje*, no. 212 (1951): 47–57.
- Quiroga Salcedo, César y Cecilia Quiroga. “El culto de la Virgen de Andacollo en el nuevo Cuyo.” *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, no. 21 (2003): 167–175.

- Ruiz Rodríguez, Carlos. “Cofradías en Chile Central. Un método de evangelización de la población indígena, mestiza y criolla.” *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, no. 18 (2000): 23–58.
- Ruiz Zamora, Agustín. “Hegemonía y marginalidad en la religiosidad popular chilena: los bailes chinos de la Región de Valparaíso y su relación con la Iglesia católica.” *Revista Musical Chilena*, vol. 49, no. 184 (1995): 65–83.
- Sánchez Cabezas, Gilberto. “La contribución del Dr. Rodolfo Lenz al conocimiento de la lengua y cultura mapuches.” *Boletín de Filología*, vol. 33, no. 1. Universidad de Chile (1992): 273–299.
- Thompson, Edward Palmer. “Folclore, antropología e historia social.” *Historia Social*, no. 3 (1989 [1976]): 63–86.
- Urrutia Blondel, Jorge. “Danzas rituales en la provincia de Santiago.” *Revista Musical Chilena*, vol. 22, no. 103 (1968): 43–76.
- Valenzuela Márquez, Jaime. “Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII).” *Historia*, no. 43. Pontificia Universidad Católica de Chile (2010): 203–244.
- Venegas, Fernando. “Al pueblo en primer lugar, le debo esta devoción; yo los quiero saludar, con toda mi hermanación: Bailes chinos en la Vaguada de la Radio Limache, 1966–1969.” Manuscrito facilitado por el autor y aceptado en *Revista Diálogos Andinos*, 2019 (en proceso de edición).

Manuscritos, tesis y otros impresos

- Alfaro Contreras, Carlos. “Cacique Barrerino.” Manuscrito, La Serena, febrero del 2017.
- Albás, Principio. *Voz de las danzas de Andacollo. Libro notable de discursos y loas de los bailes y danzas de la Virgen*. Andacollo: Parroquia de Andacollo, 1949.
- Castillo, Gómez, Gastón. “Entre arados, coyundas y manceras: Jorge Iribarren y el folclor de Río Hurtado.” En *Río Hurtado, Historia y Tradición*, Rodrigo Iribarren Avilés (editor). Ovalle: Municipalidad de Río Hurtado–Museo del Limarí, 1994.

- Contreras Mühlenbrock, Rafael y Daniel González Hernández. “Evangélicización temprana y cofradías religiosas del norte verde. El caso de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. 1676–1826.” Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2010. En posesión de los autores.
- Contreras Mühlenbrock, Rafael, Daniel González Hernández y Sergio Peña Álvarez. “Fiestas religiosas tradicionales de la Región de Coquimbo. Siglos XVI al XXI.” Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2011. Disponible en línea en: <http://baileschinos.cl/noticia/fiestas-tradicionales-coquimbo/>
- “Estatutos de la Asociación de Bailes Religiosos de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. IV Región, Chile.” Andacollo. 1975.
- “Estatutos de los Bailes Religiosos del Santuario de Andacollo y la Arquidiócesis de La Serena.” La Serena. 1995.
- Galleguillos, Pablo. “El cacique de Andacollo.” Manuscrito, Ovalle, 1931.
- García Canclini, Néstor. “Ni folclórico ni masivo ¿Qué es lo popular?” Manuscrito, sin fecha. En: www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales*. Lisboa: Oficina de Pedro Crasbeeck, 1609.
- Giuliani, Alicia. “Música para los bailes chinos de la Virgen de Andacollo en San Juan, Argentina.” Manuscrito, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 1996.
- González Hernández, Daniel. “Discurso y ritual. Fragmentos desde la religiosidad popular.” Tesis para optar al título de Antropólogo, mención Antropología Social, Universidad de Chile, 2011.
- Hevilla, María Cristina. “La configuración de la frontera Centro-Oeste en el proceso de constitución del Estado argentino (1850–1902).” Tesis para optar al grado de doctor en Antropología Social e Historia de América, Universidad de Barcelona, 2001.
- Lizardi Monterrey, Francisco. “Cuaderno de cantos. 1906–1931.” Manuscrito, Ovalle.
- Peña Álvarez, Sergio. “Andacollo. Su historia y tradición religiosa.” Manuscrito, Ovalle, 2008. En posesión del autor.

- Pérez de Arce, José, Claudio Mercado Muñoz y Agustín Ruiz Zamora. “Chinos. Fiestas rituales de Chile Central.” Informe Final Proyecto Fondecyt n° 92-0351, Conicyt-Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, 1994.
- Pineda Pertier, Mauricio. “Baile de Negros de Lora: Tesoro Humano Vivo. Patrimonio e identidad en una hermanación de músicos danzantes de la zona central de Chile.” Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, mención Antropología Social, Universidad de Buenos Aires, 2017.
- “Reglamento para las Danzas de Andacollo.” La Serena: Imprenta y Librería Moderna, 1932.
- Ruiz Rodríguez, Carlos. “Fiesta, sociedad y religión. Una mirada interpretativa a los ritos, los mitos y el simbolismo.” Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2016. En posesión del autor.
- Ruiz Zamora, Agustín. “Aflicciones, conflictos y querellas: testimonios desde la marginalidad.” Manuscrito, Valparaíso, 2003. En posesión del autor.
- “Synodo diocesana del Obispado de Santiago de Chile. 1763.” Lima: abril de 1764.
- Venegas Espinoza, Fernando. “Al pueblo en primer lugar, le debo esta devoción; yo los quiero saludar, con toda mi hermanación: Bailes chinos en la Vaguada de la Radio Limache, 1966-1969.” Manuscrito, Ovalle, Etnomedia, 2015. En posesión del autor.

Obras audiovisuales y sonoras

- Contreras Mühlenbrock, Rafael. *Barraza. Historia y devoción limarina*. Recurso audiovisual, 42 minutos. Santiago, Etnomedia, 2008. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl
- Contreras Mühlenbrock, Rafael y Daniel González Hernández. *Viaje a Pachacamita*. Recurso audiovisual, 60 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2009. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl

- *En el día de tu fiesta. Baile chino de Cay Cay*. Recurso audiovisual, 152 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2009. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl
- *Natividad popular en Las Palmas*. Recurso audiovisual, 71 minutos. Etnomedia, Ovalle, 2009. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl
- *Bailes Chinos de Chile*. Recurso audiovisual, 10 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2013. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl
- *El baile chino nº 1 Barrera de Andacollo. El retorno de la tradición popular*. Recurso audiovisual, 30 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2016. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl
- *Memorias e historias del baile chino de Cay Cay*. Recurso audiovisual, 25 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2016. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl
- *Surgimiento y desarrollo del culto popular de los bailes chinos en la fiesta de Andacollo*. Recurso audiovisual, 20 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2016. Disponible en línea en: www.etnomedia.cl
- (compiladores). *Bailes Chinos de Chile Central II (1968–1969). Comunidad de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado. Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2018. Disponible en línea en: www.archivomariaaestergrebe.cl

Contreras Mühlenbrock, Rafael, Daniel González Hernández y Mauricio Pineda Pertier (compiladores). *Bailes Chinos de Chile Central (1968–1969). Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2014. Disponible en línea en: www.archivomariaaestergrebe.cl

Contreras Mühlenbrock, Rafael, Carlos Carvajal Ochandía y Daniel González Hernández (compiladores). *Bailes Chinos del Norte de Chile (1972–1977). Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2016. Disponible en línea en: www.archivomariaaestergrebe.cl

Francia, Aldo. *Bailes de los chinos*. Recurso audiovisual, 11 minutos. Valparaíso, 1961. Disponible en línea en: www.cinechile.cl/pelicula-1842

- González Hernández, Daniel. *Virgen de Las Peñas. Documento Etnográfico Audiovisual*. Recurso audiovisual, 240 min. Valparaíso, Mucam, 2009. Disponible en línea en: www.youtube.com/user/CineOtro/videos
- González Hernández, Daniel y Danilo Petrovich Jorquera. *Ahora sí, mañana no. Alojadas de la Virgen de Palo Colorado*. Recurso audiovisual, 58 minutos. Valparaíso, 2012. Disponible en línea en: www.mucam.cl
- *No es permitido de dios que esta flor permaneciera*. Recurso sonoro, disco doble, 137 minutos. Valparaíso, 2013. Disponible en línea en: www.mucam.cl
 - *El iris de la bonanza*. Recurso sonoro, 148 minutos, disco doble. Valparaíso, Mucam, 2016. Disponible en línea en: www.mucam.cl
- González Hernández, Daniel, Rafael Contreras Mühlenbrock y Mauricio Pineda Pertier (compiladores). *Canto Campesino de Chile Central (1969–1971). Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2014. Disponible en línea en: www.archivomariaestergrebe.cl
- González Hernández, Daniel y Rafael Contreras Mühlenbrock. *La fiesta de bailes chinos de Loncura y su alférez*. Recurso audiovisual, 27 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2016. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl
- *El rito de los paños sagrados de la Cruz de Mayo de Los Chacayes*. Recurso audiovisual, 65 minutos. Ovalle, Etnomedia, 2016. Disponible en línea en: www.baileschinos.cl y www.etnomedia.cl
- di Lauro, Jorge y Nieves Yankovic. *Andacollo*. Recurso audiovisual, 28 minutos. Santiago, 1958. Disponible en línea en: www.cinetecavirtual.cl/fichapelícula.php?cod=72
- Pineda Pertier, Mauricio (compilador). *Pueblos Atacameños. Estilo y entusiasmo (1969–1988). Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Santiago, Etnomedia, 2008. Disponible en línea en: www.archivomariaestergrebe.cl
- (compilador). *Aymara (1976–1977). Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Santiago, Etnomedia, 2012. Disponible en línea en: www.archivomariaestergrebe.cl

- (compilador). *Aymara (1976–1983). Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Santiago, Etnomedia, 2012. Disponible en línea en: www.archivomariaaestergrebe.cl
- (compilador). *Kaweskar (1971). Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Santiago, Etnomedia, 2016. Disponible en línea en: www.archivomariaaestergrebe.cl
- (compilador). *Música y canto Mapuche (1968–1969). Registros de María Ester Grebe Vicuña*. Recurso sonoro, 74 minutos. Santiago, Etnomedia, 2018. Disponible en línea en: www.archivomariaaestergrebe.cl

Sitios en internet

www.etnomedia.cl

Sitio especializado en la producción audiovisual sobre cultura popular, comunicación y patrimonio cultural.

www.mucam.cl

Sitio especializado en cultura popular y ruralidad.

www.baileschinos.cl

Sitio especializado donde se puede encontrar información sobre bailes chinos, así como todos los productos audiovisuales, documentos, fotografías y audios realizados por Etnomedia y Mucam sobre bailes chinos y sus festividades.

www.archivomariaaestergrebe.cl

Sitio con publicaciones y discos compilatorios de la etnomusicóloga Dra. María Ester Grebe Vicuña.

www.facebook.com/groups/581862791890409/

Grupo “Bailes Chinos de Chile” de la red social Facebook donde se produce el intercambio y discusión de chinos, alféreces, sus familias e investigadores que ayudan a la permanencia y reconocimiento de esta tradición devocional.





Cuarta parte

La fiesta interminable Fotografías

¿Cómo documentar y registrar una fiesta popular? ¿Desde donde observar y registrar para encontrar aquellos elementos centrales del celebrar? Pasión, fervor, esfuerzo, energía, pausa y organización, constricción y desborde, ¿pueden acaso capturarse en un instante, en una fracción de segundo? ¿Puede la historia y una práctica quincuagenaria reducirse a una imagen? ¿Esa imagen debe ser obturada en una cercanía o lejanía? ¿Cuál es la forma de aproximarse y representar la devoción popular, los ritos y fiestas populares? ¿Cómo hacerlo hoy, época de querellas y demandas por transparencia y horizontalidad entre investigadores y comunidades investigadas? Aquí experimentamos diversas formas de representar estas tradiciones, pero todas parten de un mismo punto: la necesaria relación social con aquellos que son representados, el vínculo humano del compartir y discutir, del conversar e investigar, comprendiendo que comunicar es un proceso de diálogo que nos permite crecer con los otros, ser más y mejor después del diálogo, los otros y nosotros.

Son muchos los hombres y mujeres que cumpliendo su devoción son aquí representados, testigos y protagonistas de una larga historia de independencia y autonomía cultural. Las hermandades retratadas —así como otras tantas que existen pero no aparecen en este libro— se movilizan y desplazan celebrando por parte importante del territorio nacional de manera de dinamizar sus devociones y constituir, en este movimiento, una riquísima geografía cultural a partir de fiestas, bailes, abanderados, alféreces, cantores y comunidades. En este libro aparecen de las siguientes localidades, barrios y ciudades: Andacollo, La Pampa de La Serena, Las Compañías, Coquimbo, Los Llanos, Guayacán, La Canteira, Copiapó, Tierra Amarilla, La Higuera, Ovalle, Vicuña, San Isidro, El Tambo (Elqui), Tamaya, Sotaquí, Barraza, Salala, La Isla de Cogotí, Carquindaño, Yerba Loca, Illapel, Los Vilos, Caleta Las Conchas, Quilimarí, El Tebal, Socavón, Valle Hermoso, La Ligua, Longotoma, Puchuncaví, La Quebrada de Puchuncaví, Potrerillos, La Laguna, Rungue, Pucalán,

Quintero, Campiche, Caleta de Loncura, Tabolango, Pachacamita, San Pedro de Quillota, Petorquita, Cay Cay, La Gruta, Olmué, Granizo, El Tebal, Las Palmas de Quebrada de Alvarado, La Peña, Llay Llay, San Felipe, El Sauce, Los Andes, Calle Larga, Los Chacayes y Mapocho.

Los bailes chinos son ante todo una importante tradición devocional de trabajadores del campo y la ciudad presentes a lo largo de un largo territorio que se extiende de Tarapacá a Santiago, y de las caletas de la costa chilena hasta las provincias argentinas del Cuyo colonial. En algunos lugares esta tradición lleva siglos de historia, y en otros apenas años que se cuentan con los dedos de una mano. Pero siempre los chinos, con su fe, cantos, mudanzas y sonidos de flautas y tambores, van pulsando los ciclos que se viven en el territorio, en la economía, en la naturaleza, la cultura, la sociedad y la historia. Los ciclos de un ir y venir de la fiesta, de una repetición que palpita vida, celebración que marca y refuerza los lazos de parientes, vecinos, amigos y peregrinos. Fortaleza que establecer un sentido de lo propio, de una comunidad que siempre, reiteradamente, año tras año, encuentra en el convivir un espacio para el festejo y el recordar.

¿Cuándo se termina la fiesta? “El otro año volveremos”, cantan los alféreces al final de la fiesta, que a su vez es el comienzo de la venidera. Entonces, ¿cuándo se termina la etnografía, cuando se termina el archivo o el registro? Asistir a las fiestas se ha hecho interminable, siempre volvemos a ellas, y no solo para su registro, sino que también por compromiso de amistad, de apoyo, de estar presente junto a amigos y familias. Las tradiciones se fortalecen y, a pesar de todo, se hacen interminables e indefinibles de forma final, definitiva. Y ahora su registro la hace también inolvidable, podemos referirla siempre, volver a ver una foto, escuchar un canto, leer una crónica. Es la fiesta interminable que se entronca con la vida misma, una persistencia de la memoria que aunque no sea permanente, continúa, siempre vuelve a resurgir, a redefinirse, a veces puede cesar, apagarse, pero por voluntad de los individuos y colectivos se vuelven a retomar. La fiesta y las tradiciones se hacen así continuas y discontinuas, fragmentarias, pero siempre persistentes, ineludibles. Son por ello terminables e interminables.

Pero este libro tiene también un fin, así como las fotos tienen un recorte, un límite que las define, todo se hace paradójicamente terminable, enmarcable. Es por eso que nos retiramos, aunque con la esperanza de volver nuevamente a la fiesta, de que otros vuelvan.

Listado de imágenes

A continuación se dispone de información de contexto de las imágenes incluidas en este libro, tanto las históricas y de archivo ubicadas junto a los ensayos de la primera parte del libro, como las fotografías documentales y etnográficas que componen la segunda parte del libro. En ambos casos se compartirá la información disponible sobre la situación representada, la festividad, el lugar, los nombres de los participantes (cuando se los tenga), los baile chinos, fecha de la imagen y el autor, así como los datos del fondo o colección que custodia la fotografía para el caso de imágenes de archivo.

En la primera parte todas las imágenes del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual. Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, fueron tomadas por la Dra. Grebe, por lo que se indicará solo a la institución que custodia la colección. Además se incorporará al listado la descripción de los textos que acompañan las fotografías.

No se disponen en este listado las imágenes de los documentos de archivos que aparecen en el capítulo VI, en la segunda parte del libro, puesto que allí mismo se indican las fuentes y referencias de cada uno.

- Páginas 26 y 27. Ilustración que representa a chinos frente a la Virgen de Lourdes de Cay Cay (Olmué), imagen de autoría del arqueólogo Diego Artigas San Martín y que sirvió de portada del librito sobre el baile chino caycaino consignado en las referencias.
- Página 35. Extracto de una imagen de la fiesta grande de la virgen andacollina difundida ampliamente en formato de postal entre devotos y peregrinos. Fotografía del sacerdote claretiano Eugenio Lorenzo tomada durante un 26 de diciembre de mediados del siglo XX. Archivo Parroquial de Andacollo, Andacollo.
- Página 39. Trabajadores pirquineros en faenas de los alrededores del Andacollo durante, al parecer, la primera mitad del siglo XX, mientras posan con sus hijas. Autor y año no identificado. Archivo CENFOTO-UDP, Fondo Sady Zañartu, Santiago.
- Página 44. En esta imagen de la primera década del siglo XX logra apreciarse la conformación masiva del que probablemente es el baile chino local, actual baile Barrera, cuya disposición instrumental no guarda relación con filas paralelas o contrapunteadas, sino que más bien los integrantes se proyectan desde el atrio de la basílica hacia la plaza en una sola fila, para volver a entrar luego nuevamente dentro del perímetro, quedando al interior tamboreros, estandartes y otros grupos de chinos. Es, verdaderamente, una muchedumbre de chinos. Autor y año no identificado. Archivo Parroquial de Andacollo, Andacollo.
- Página 48. Retrato de niños bailando el miércoles 2 de febrero de 1977 al iniciarse la fiesta de la Virgen de La Candelaria de Copiapó, probablemente como parte del “baile chico” que, para la época, agrupaba a las nuevas promesas. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Páginas 58 y 59. Ilustración que retrata al antiguo pichinga barrerino Rogelio Ramos González, portentoso líder que fue protagonista de la dirección de la institucionalidad popular de los bailes chinos andacollinos durante la segunda parte del siglo XX. Imagen de autoría del artista nacional Pablo de la Fuente Gálvez que sirvió de portada del disco compilatorio que en el 2016 editó Etnomedia con registros etnomusicológicos realizados por la Dra. María Ester Grebe en las fiestas del norte de Chile durante la década de 1970.
- Página 70. Pirquineros de Andacollo posando en el contexto de sus faenas mineras durante, al parecer, la primera mitad del siglo XX. Autor y año no identificado. Archivo CENFOTO-UDP, Fondo Sady Zañartu, Santiago.
- Página 72. Baile chino n° 8 de Nuestra Señora de Andacollo, conocido como baile Andacollino, mientras baila frente al atrio de la basílica durante una

fiesta en honor a la Chinita a mediados de los años '80. Al medio, con la bandera inclinada hacia abajo, puede observarse al actual jefe del baile, don Juan León Castillo. Muy posiblemente esta imagen corresponda a la fotografía Hilda López. C.1985. Archivo particular de la familia León Ibacache de Andacollo, Andacollo.

Página 76. Formación del baile chino n° 7 de Las Compañías de La Serena en la explanada de las afueras de la basílica, durante la fiesta de la Virgen de Andacollo del 26 de diciembre de 1974, pudiendo apreciarse en la esquina inferior izquierda a don José Chávez, quien fuera jefe del baile y Cacique de los Bailes Chinos de Andacollo en las décadas de 1990 y los 2000. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Página 78. Familia Pizarro Rojas en la entrada de su casa ubicada en el sector de Los Maitenes, al interior de Andacollo, construcción que sigue la forma y materialidad típica de una vivienda campesina del secano del Norte Chico. Al frente Luis Pasten y atrás de blanco don Hugo Pasten Pizarro junto a un par de niñas, quien fuera pichinga de Andacollo entre 2014 y 2016. Autor no identificado. 1968. Archivo particular de la familia Pasten Pizarro de Andacollo, Andacollo.

Página 88. Formación de un baile chino desconocido de la Zona Central a inicios del siglo XX. Autor no identificado. 1905. Colección del Museo Histórico Nacional, Santiago.

Página 91. Integrantes femeninas de la familia Pizarro Rojas de Andacollo. Según nos indicó en el 2008 la fallecida Ana del Tránsito Pizarro, madre de don Hugo Pasten, de izquierda a derecha se llamaban: la niña Hilda, una joven Ana del Tránsito, la señora Romelia con el pequeño Víctor Adolfo a sus pies, la joven Marta (con una rotura en la foto que le atraviesa justo el rostro), y entre sus brazos Teodolfina. Autor no identificado. C.1945. Archivo particular de la familia Pasten Pizarro de Andacollo, Andacollo.

Página 100. Formación del antiguo baile chino de Los Maitenes de Limache junto a su alférez Faustino Morales, de terno, terciado, bandera chilena y bonete. Muy probablemente esta imagen fue registrada en la Vaguada de Limache durante la celebración del 3er Encuentro Nacional de Bailes Chinos realizado el 12 de octubre de 1968. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Página 105. Antiguos chinos andacollinos durante una fiesta de la Chinita en la primera mitad del siglo XX. Autor y año no identificado. Archivo particular del historiador Sergio Peña Álvarez, Ovalle.

Página 108. Baile chino de Puchuncaví junto a su diablo durante una presentación en el III Encuentro Nacional de Bailes Chinos, realizado en La Vaguada de Limache el 12 de octubre de 1968 y organizado por Radio Limache, el sindicalista socialista Hugo Arellano y otros habitantes del sector. Se presentaron en esta reunión múltiples bailes y alféreces de Aconcagua frente a cientos de habitantes dispuestos en el recinto, actividad que fue transmitida en vivo y en directo por la emisora local limachina. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Página 111. Antigua formación del baile chino de Cay Cay en la fiesta de la Virgen del Carmen de Petorquita. Al mostrarnos esta fotografía, Dante Reyes Ahumada, “Lalo”, recuerda: “Ahí estamos en la puerta de la iglesia de Petorquita, en el puentecito de ahí. Ahí estamos... yo tendría como diez años en esa época”. Luego nos indica los nombres de los integrantes, siendo los hombres de pie, desde izquierda a derecha: Aníbal Morales, Eliseo Reyes (padre), Eliseo Reyes (hijo), *Negro* Basurte, Julio Araya “Martillo”, alférez Héctor Morales “Polloca”, Heriberto Reyes, Sergio Reyes, Aurelio, Arturo Reyes, el “Compadre Campeón”, Juan Morales Reyes “Sunco”. Abajo de cucullas, en el mismo orden, los niños son: Charles Reyes Ahumada, Eduardo Reyes Ahumada, “Jersey Blanco”, Carlos Reyes Ahumada, Manuel Morales, “Pinocho” Morales (con pechera oscura), el joven “Chico” Leo, y de pie atrás de ellos el pequeño Patricio Roger de chaqueta oscura, junto al “Chico” Armando Reyes Ahumada y finalmente Cardenio Morales. Autor no identificado. C. 1970. Archivo particular de la familia Reyes Ahumada de Cay Cay, Olmué.

Página 117. La plana mayor del cacicazgo dirige a los chinos barrerinos desde la Casa Cacical al templo, durante una fiesta de mediados del siglo XX. Escortados por el baile de turbantes, van a la derecha don Félix Araya Cisternas, portando la bandera de mando del pichinga andacollino, y junto a él, al medio, un joven Rogelio Ramos González, quien luego también llegaría a ser pichinga a comienzos de los años ‘70. Autor no identificado. C. 1945. Archivo particular de la familia Ramos Quinzacara de El Tambo, Vicuña.

Páginas 118. Formación del antiguo baile chino Parroquial de Olmué junto a su alférez don Héctor Morales, conocido popularmente como “Polloca”. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Página 124. Extracto de una imagen de la procesión durante la fiesta andacollina, en cuya esquina inferior izquierda puede verse un estandarte que consagra: “Baile de chinos de La Serena. Fundado el año 1880. Jefe de baile Esteban Carrasco”. El pichinga Laureano Barrera consignaba en su *Libro*

de informes, sin embargo, que dicha hermandad asistía a Andacollo desde al menos 1866, lo que nos remite al tema no menor de las contradictorias fechas de los estandartes, las cuales no deberíamos tomar simplemente como pruebas o actos notariales, sino que más bien como signos de un intento permanente por validar, en la experiencia colectiva del pasado, aquellos derechos y demandas populares del presente, a la vez que de dar cuenta que la antigüedad otorga legitimidad devocional entre las hermandades. Autor no identificado. 1960. Colección del Museo Histórico Nacional, Santiago.

Página 127. Chinos, danzantes, devotos y peregrinos esperan fuera del templo antiguo de Andacollo con ocasión de la fiesta en honor de la Virgen morena de la montaña. Fotografía de P. Santiago Gourtz, 1945. Colección del Museo Histórico Nacional, Santiago.

Página 134. Retrato del antiguo pichinga barrerino Rogelio Ramos González en la Casa Cacical durante la celebración de la fiesta local. Esta imagen aparece en el libro de Juan Uribe Echevarría sobre la fiesta andacollina. 1973. Archivo particular de la familia Ramos Quinzacara de El Tambo, Viña del Mar.

Página 138. Distintos bailes chinos bailando frente a la basílica, donde pueden observarse parte de las características de los trajes tradicionales de inicios del siglo XX. Autor no identificado. 1922. Colección del Museo Histórico Nacional, Santiago.

Página 140. Antigua formación del baile de danza nº 4 de Coquimbo durante la fiesta grande de la Virgen de Andacollo el 26 de diciembre de 1974, apreciándose a una treintena de integrantes de todas las edades. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Página 143. Antigua formación del baile chino Pescador nº 10 de Coquimbo en el contexto de la fiesta andacollina el 26 de diciembre de 1974. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Página 150. Cantores campesinos del poblado de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado. Al centro esta don Carlos Bernal, quien fuera alférez y líder del baile chino local durante cuatro décadas. Año 1968 o 1969. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Página 154. Retrato del antiguo chino del valle del Limarí don Andrés Tirado junto a una mujer de luto y con vela que no logramos identificar. Autor no identificado. C. 1960. Archivo particular del historiador Sergio Peña Álvarez, Ovalle.

- Páginas 160. Baile chino n° 7 de Las Compañías de La Serena junto al atrio de la basílica, mientras otra hermandad se presenta frente a la Virgen de Andacollo durante la fiesta, el 26 de diciembre de 1974. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Páginas 165. Estampa de la virgen de Andacollo que la parroquia local difundía entre feligreses, peregrinos, devotos y bailes chinos. Sin fecha. Archivo particular de la familia Galleguillos Ortiz de Ovalle y La Serena.
- Página 167. Los dirigentes de los bailes chinos andacollinos junto a la jerarquía eclesiástica y curas con ocasión de una fiesta de la Virgen de mediados del siglo XX. De izquierda a derecha los chinos son: don Rogelio Ramos González, el pichinga don Félix Araya Cisternas y don Camilo Díaz. Autor no identificado. C. 1955. Archivo particular de la familia Ramos Quinzacara de El Tambo, Vicuña.
- Página 170. Don Rogelio Ramos González sentado en su mulo mientras recorría la estancia San Carlos en sus labores de administración del campo, a inicios de la década de 1960, en el momento en que se construían las instalaciones del observatorio Cerro Tololo. Autor no identificado. C. 1961. Archivo particular de la familia Ramos Quinzacara de El Tambo, Vicuña.
- Páginas 174. Chinos de los bailes n° 1 Barrera y n° 8 Andacollino mientras escoltan el ingreso de la Virgen al templo antiguo, al finalizar la fiesta la mañana del 27 de diciembre de 1974. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Página 180. Chinos copiapinos del baile mixto n° 6 de La Candelaria, quienes asisten a la fiesta andacollina desde fines de la década de 1950 bajo la denominación de baile chino n° 14 de La Candelaria. A la izquierda con tambor don Carlos Monardes, al medio don Arturo Toro Rodríguez y a la derecha con flauta Angel “Araña”. En una conversación producida en el momento, el antiguo tamborero le comenta a la profesora Grebe: “El tambor más firme es de cuero de perro o de cabra. Hay que pelarlo primero. Se remoja. Se hecha ceniza de carburo y a los tres días sale solito el pelo. Si no, le pasa una hoja de gillette y pa’ que no se reseque le echa esperma. Entonces el sol no le seca... por eso que resiste los calores. Y resiste el maso, que es pesado...”, agregando luego sobre las mudanzas, “a los bailes, para poder tomarle el interés, hay que verlos desde que comienzan hasta que terminan. Porque nosotros tenemos catorce cambios en el paso. En los cambios tenemos muchos. Ahí se aprecia recién el baile como es”. 26 de diciembre de 1974. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

- Páginas 182 y 183. Formación de un baile chino desconocido de la Zona Central. Autor no identificado. 1905. Colección del Museo Histórico Nacional, Santiago.
- Página 188. Chinos del baile de Cay Cay en una fiesta patronal de la zona, siendo de izquierda a derecha: Julio Araya, Dante y Carlos Reyes Ahumada y un chino de La Gruta. Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Ahumada de Cay Cay, Olmué.
- Página 193. Antiguos chinos e integrantes del baile de Cay Cay, a la izquierda don Heriberto Reyes (QEPD), al medio don Federico Gaete “Lico” y don Aníbal Reyes Morales (QEPD). Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Ahumada de Cay Cay, Olmué.
- Página 199. El antiguo chino caycaino don Armando Reyes Ahumada bailando *a la punta* por su hermandad. Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Ahumada de Cay Cay, Olmué.
- Página 202. Posando en una antigua fiesta patronal de Cay Cay el chino don Armando Reyes Ahumada junto a una señora de luto, apreciándose atrás al alférez don Avelino Noguera (con la bandera) y a don Aníbal Reyes Morales con el bombo. Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Ahumada de Cay Cay, Olmué.
- Página 207. Alférez y chino no identificado de la zona del Aconcagua en la fiesta patronal de Cay Cay. Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Ahumada de Cay Cay, Olmué.
- Página 213. Antigua formación del baile chino de Cay Cay a mediados de la década de 1990. Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Ahumada de Cay Cay, Olmué.
- Página 216. Don Julio Araya del baile chino de Cay Cay liderando su fila en una procesión de la fiesta patronal local. Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Morales de Cay Cay, Olmué.
- Página 219. El puntero don Julio Araya en la fiesta local. Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Morales de Cay Cay, Olmué.
- Páginas 222 y 223. Ilustración que representa el altar que se le forma a la Virgen de Lourdes de Cay Cay para el saludo de los bailes luego de la procesión, imagen de autoría de Leonardo Cortés y que sirvió para la visualidad del librillo sobre el baile chino de caycaino consignado en las referencias.
- Página 230. Jóvenes integrantes del baile chino n° 1 Barrera de Andacollo. De pie de izquierda a derecha: Andrés y Carlos Alfaro Contreras, Mario Martínez Alfaro y Gyssett Espinoza Alfaro, siendo el pequeño tamborero de cucillas Gonzalo Alfaro Contreras. Autor no identificado. C. 1991. Archivo particular de la familia Alfaro Contreras de La Serena.

- Página 234. Chinos de Copiapó bailando durante la fiesta de la Virgen de La Candelaria el miércoles 2 de febrero de 1977. Diapositiva a color del Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Página 236. Baile chino de Cay Cay en procesión al ritmo del pequeño tamborero Francisco Terraza Reyes, apreciándose atrás al etnomusicólogo Agustín Ruiz Zamora. Autor y año no identificado. Archivo particular de la familia Reyes Ahumada de Cay Cay, Olmué.
- Página 240. La familia Alfaro Pasten del baile chino nº 1 Barrera en la fiesta andacollina. A la izquierda doña Jesús del Carmen Pasten Álvarez junto a sus hijos Camilo y Uberlinda Alfaro Pasten. Autor no identificado. 1988. Archivo particular de la familia Alfaro Contreras de La Serena.
- Páginas 249 a 301. Imágenes de múltiples documentos que son referidos en cada caso.
- Página 277. A la izquierda don Francisco Lizardi Monterrey junto a su hijo Cipriano Galleguillos, durante la fiesta de Andacollo, quien recuerda: “Este es mi papá, este soy yo cuando tenía diez años, y este es el segundo abanderao y su hijo”. Autor no identificado. Diciembre de 1931. Archivo particular de la familia Galleguillos Ortiz de Ovalle y La Serena.
- Páginas 302 y 303. Ilustración que retrata al antiguo cantor campesino y alférez don Carlos Bernaldes junto al baile chino de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado y las monumentales palmas chilenas propias del lugar, imagen de autoría del artista nacional Pablo de la Fuente Gálvez que sirvió de portada del disco compilatorio que en el 2018 editó Etnomedia y que es consignado en las referencias.
- Páginas 442 y 443. Ilustración que retrata al actual Jefe General Emérito del Santuario de la Virgen de La Candelaria de Copiapó, don Germán Zamora, dirigiendo una procesión en honor de su santa patrona. Imagen de autoría del artista nacional Pablo de la Fuente Gálvez que sirvió de contraportada del disco compilatorio editado por Etnomedia en el 2016 y que ya fue referido.
- Página 480. Don Germán Zamora, Jefe General Emérito del Santuario de la Virgen de La Candelaria de Copiapó, durante la fiesta local la tarde del domingo 8 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 481. Retrato del antiguo tamborero del baile chino de Yerba Loca y Carquindaño (Canela), don Rene Castillo, antes de la presentación y procesión durante la fiesta local en honor de San Antonio. Sábado 14 de junio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

- Página 482. Don Osvaldo Prado, jefe y fundador del baile chino de los Hermanos Prado (Limache), durante la fiesta de la Cruz de Mayo de Los Maitenes (Puchuncaví). Sábado 2 de mayo del 2015. Fotografía de Marcos González.
- Página 483. El alférez Víctor Pinilla del baile chino de La Ligua saluda a San Pedro en la caleta de Loncura (Quintero) durante la fiesta patronal del lugar. A la izquierda y atrás Orlando Pinilla, su padre. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 484 y 485. Portentos de la tradición andacollina, ambos ya fallecidos, esperando su presentación frente a imagen de la Virgen para la fiesta grande: de azul don Cipriano Galleguillos, antiguo abanderado del baile chino n° 2 Tamayino de Ovalle, y de verde el abanderado don Alberto Cisternas del baile chino n° 6 de La Cantera de Coquimbo. Este último chino sale cantando en el antiguo documental *Andacollo* de Nieves Yankovic y Jorge di Lauro del año 1958, el que puede apreciarse en el vínculo en línea dispuesto en la bibliografía. Viernes 26 de diciembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 486 y 487. El alférez don Nerio Urtubia Astudillo, junto al chino y cantor a lo divino don Juan Serrano, del baile chino de Los Chacayes (San Esteban), durante el canto del *desdoble de los paños* en la fiesta local de la Santa Cruz de Mayo. Domingo 1 de junio del 2015. Fotografía de Marcos González.
- Página 488. Alférez de bailes chinos de Los Vilos se despiden en la fiesta de la Virgen del Carmen de Quilimarí, luego de la procesión de la imagen por las calles del pueblo. A la izquierda de blanco don Iván Lira del baile chino de San Pedro y don José Gaona del baile chino de la caleta de Las Conchas. Viernes 16 de julio del 2010. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 489. Jefe del baile chino de la Virgen del Rosario de Valle Hermoso, don Julio Aballay, durante la presentación ante la imagen de la Virgen de Lourdes en la fiesta patronal de Cay Cay. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 490. Presentación y saludo del baile chino n° 12 de La Higuera ante la Chinita andacollina, canta Damary Díaz Rojas junto a su padre Jesús Díaz. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 491. Presentación y saludo del baile chino n° 1 Barrera de Andacollo ante la Virgen. Don Gustavo Ossandon le presenta a la imagen como nueva promesa a la pequeña Amanda que sostiene en brazos su madre Consuelo. Abajo, en cucullas, el tamborero Francisco Gutiérrez Alfaro abrazando su pequeña hija Catalina Gutiérrez Toro. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

- Página 492. Testimonio de don Luis Campusano Valencia, tamborero y líder del baile chino de Barraza y Salala (Ovalle), recordando los primeros momentos de su historia de devoción. Fuente: testimonio realizado en base a entrevistas del 2008 y 2010, aparecidas en *Será hasta la vuelta de año*, p. 335.
- Página 493. Pequeños integrantes del baile chino de Barraza y Salala mientras esperan en la plaza su presentación ante la imagen de la Chinita. En el borde izquierdo con la flauta el joven chino Allan Silva Tabilo, al frente a la derecha los tamboreros Iván Ocaranza, Matías Muñoz, Fernando Muñoz, Joaquín Campusano y al borde derecho la pequeña Josefa Muñoz. Viernes 26 de diciembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 494 y 495. Don Luis Campusano Valencia junto a su baile mientras le canta a su Chinita. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 496. Poema “El Niño Yuntero”, del afamado escritor español Miguel Hernández, creado en medio de la Guerra Civil Española. Fuente: *Viento del Pueblo*, 1937, España, editorial Socorro Rojo del POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista).
- Página 497. Testimonio de don Luis Campusano Valencia sobre la dureza del trabajo infantil rural a mediados del siglo XX. Fuente: extracto de entrevista realizada en el 2010, aparecida en *Será hasta la vuelta de año*, p. 329 y 330.
- Página 498. Canto del alférez don Álvaro Herrera con el baile chino de La Gruta de Olmué durante la fiesta de la Virgen del Carmen de Petorquita. Julio de 1969. Fuente: Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Página 499. Saludo y presentación del alférez don Álvaro Herrera con el baile chino de Cay Cay durante su fiesta patronal, mientras el tamborero Manuel Silva toma atención para repetir las últimas dos coplas de la cuarteta para hacer el coro junto a los chinos. Domingo 26 de noviembre del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 500 y 501. Alférez don Juan Cisternas se despide de San Pedro en la fiesta de Loncura, mientras el chino Germán Villalón mira con atención la escena. Domingo 5 de junio del 2015. Fotografía de Marcos González.
- Página 502. Mujer integrante del baile chino de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado mientras saludan a la imagen de San Pedro en la fiesta patronal de Loncura. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Página 503. Los bailes chinos suelen pedir que las imágenes sagradas intercedan en favor de los integrantes y familiares. En esta fotografía el alférez

don Fernando Montenegro, conocido popularmente como “Caballito Blanco”, pide junto a chinos de distintas latitudes por la salud de un pequeño integrante de la familia Molina Araos de San Felipe durante la fiesta de San Pedro de Loncura. Acompañan en la rogativa el chino puntero don Luis Molina Ponce, a su lado Juan Medina y atrás de gorro el alférez Víctor Pinilla de La Ligua. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.

Página 504. El recientemente fallecido tamborero de Puchuncaví, Francis Veas, escuchando el canto de saludo al santo pescador de Loncura. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.

Página 505. El alférez don Omar Huerta de Pachacamita, fallecido ya hace un tiempo, saludando al protector de los pescadores junto al baile chino de Las Cabritas (La Calera), en la fiesta patronal de Loncura. Domingo 5 de julio del 2015. Fotografía de Marcos González.

Página 506. Don Zenén Fernández, jefe y tamborero del baile chino de Pachacamita durante el canto de presentación a la imagen de la Virgen de Lourdes en la fiesta patronal de Cay Cay. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 507. En la fiesta patronal de Cay Cay, se presenta en el altar del calvario, y luego de la procesión de la imagen de la Virgen de Lourdes, el baile chino de la Virgen del Rosario de Valle Hermoso, liderado por su alférez Casimiro Menay, mientras a su espalda mira a la cámara el pequeño chino Felipe Zamora. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 508. El Jefe General del Santuario de la Virgen de La Candelaria de Copiapó, don Pascual Castro, saluda a la Virgen con su bandera en alto, junto a su segundo don Ramón Rojas y demás integrantes de los bailes chinos tradicionales “grande y chico” durante la fiesta patronal. Sábado 7 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 509. Don Rogelio Cortés, antiguo jefe del baile chino mixto nº 6 de La Candelaria recientemente fallecido, sentado en la zona en que los bailes religiosos federados de Copiapó tienen dispuestas sus sedes junto al santuario. Sábado 7 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 510. Jóvenes integrantes del baile chino Adoratorio Cerro Menchaca de El Sauce (Los Andes) durante la presentación en la vigilia de la fiesta patronal de la fiesta de la Santa Cruz de Mayo de Los Chacayes. Sábado 31 de mayo del 2014. Fotografía de Marcos González.

Página 511. El alférez Mario Martínez Leiva del baile chino Adoratorio Cerro Menchaca de El Sauce saludando a la imagen de la Santa Cruz de Mayo de Los Chacayes durante la vigilia de la fiesta patronal. Sábado 31 de mayo del 2014. Fotografía de Marcos González.

- Página 512. Baile chino de Pucalán (Puchuncaví) arrodillados repiten el coro del canto del alférez don Jaime Cisternas Cisternas al finalizar el saludo frente al altar de la imagen de la Virgen de Lourdes de Cay Cay durante la fiesta local. Por la derecha se ve en la punta al chino Guillermo Díaz, luego Juan O’neill y Pablo Villalobos, estando parados atrás Pedro Reinoso de chaqueta negra y sombrero, y junto a él Miguel Figueroa, “Pochongo”. Por la izquierda en la punta un chino de Campiche y atrás mirando de frente Justo Torres, “pillo”, jefe del baile. La gente y los chinos colindantes al baile que canta se encuentran atentos a la escena central, pero si examinamos hacia atrás vemos que el rumor se reproduce por los distintos rincones del espacio festivo. Domingo 26 de noviembre del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 513. Contrapunto entre los alféreces don Juan Cisternas con el baile chino de Puchuncaví y don Casimiro Menay con el baile chino de Valle Hermoso. Atentos a las últimas coplas de la cuarteta están detrás y a la izquierda el chino Juan Pérez, al centro junto a la cerca el alférez don Jaime Cisternas sosteniendo su bandera enrollada y en la punta Guillermo Díaz. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 514. El alférez Cristián Cruz, quien también es profesor de San Felipe y gran conocedor de esta tradición devocional y del canto a lo divino, saluda a San Pedro de Loncura durante su fiesta patronal cantando por el baile chino Peregrino de Rungue (Puchuncaví). Domingo 5 de julio del 2015. Fotografía de Marcos González.
- Página 515. El alférez don Luis “Tito” León, con el baile chino de Granizo (Olmué), saluda a la imagen del patrono de los pescadores en la fiesta de la caleta de Loncura. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 516 y 517. Instrumentos del baile chino del Mapocho junto a una imagen del comunero mapuche Camilo Catrillanca, durante la fiesta patronal en honor de Santa Cecilia que este baile santiaguino celebró en el Cerro Blanco en Santiago en noviembre del 2018, ocasión en la que alféreces como Jaime Cisternas y Fernando Montenegro cantaron en memoria de este joven mapuche y denunciando su asesinato. Este trabajador mapuche se desplazaba en un tractor por la comunidad de Temucucui la tarde del 14 de noviembre del 2018 cuando fue asesinado mediante un disparo homicida por la espalda, percutado por un comando paramilitar especializado del Grupo de Operaciones Especiales de Carabineros de Chile (GOPE), en el contexto de una confusa y mañosa diligencia policial que se explica por décadas de políticas represivas que sistemáticamente vienen implementando gobiernos de distinto signo político al menos desde el año 2000 (Ricardo Lagos, Michelle Bachelet y Sebastián Piñera), generando, entre muchas otras acciones y políticas diseñadas e impulsadas por agencias estatales,

la defensa irrestricta del latifundio y el monocultivo forestal de grandes intereses económicos mediante subsidios productivos de distinto tipo al grupo Matte (mediante la empresa CMPC o “Papelera”) y al grupo Angelini (mediante Forestal Mininco), la militarización de amplias zonas del territorio de la Araucanía en Chile y Argentina, el hostigamiento policial y la persecución judicial a comunidades y dirigentes mapuche, los atentados de falsa bandera y la acción de grupos paramilitares y racistas de derecha, el clientelismo y el faccionalismo político con su incentivo a la radicalización política de algunas comunidades, así como una serie de asesinatos a jóvenes líderes y dirigentes políticos, sociales y comunitarios: Alex Lemun Saavedra asesinado en el 2002, José Huenante Huenante secuestrado y desaparecido desde 2005, Jaime Mendoza Collio y Matías Catrileo Quezada asesinados en el 2008, Rodrigo Melinao Licán asesinado en el 2013, Macarena Valdés asesinada en el 2016 mediante lo que parece ser la simulación de un suicidio, entre otras y otros luchadores abatidos por mano policial. Domingo 18 de noviembre del 2018. Fotografía de Marcos González.

Página 518. Arriba: Extracto de una columna del periodista polaco Maciek Wisniewski a propósito de fotografías que retrataban el genocidio nazi. Fuente: “Tres despachos fotográficos”, en *La Jornada*, Viernes 21 de noviembre del 2014, Ciudad de México. Disponible en línea en www.jornada.com.mx/2014/11/21/opinion/023a2pol Consultado el 21 de noviembre del 2014. Abajo: Extracto del poema “Celebración de la voz humana”, del escritor uruguayo Eduardo Galeano, de *El libro de los abrazos*. Fuente: *100 relatos breves*, 2002, Quito, editorial El Conejo, p. 77.

Página 519. Integrantes del baile chino del Mapocho escuchan el saludo a San Pedro en la festividad de la caleta de Loncura. En el gorro, la imagen en blanco y negro de la izquierda corresponde a Cecilia Magni Camino, la “Comandante Tamara”, comunista y revolucionaria chilena integrante de la dirección del Frente Patriótico Manuel Rodríguez, organización político militar que promovió la lucha armada contra la tiránica dictadura civil militar chilena, régimen que se extendió entre septiembre de 1973 y marzo de 1990 regando de muerte y terror el país, con el costo de miles de vidas, miles de desaparecidos, decenas de miles de torturados y presos, cientos de miles de exiliados, así como la persecución política y la ausencia general de libertad en la sociedad. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.

Páginas 520 y 521. Imagen de los alféreces don Juan Cisternas (a la derecha) y Manuel Arancibia en la fiesta de Los Chacayes, luego del contrapunto que hicieran entre el baile chino local, dirigido por “Perico”, y el baile chino Niño Dios de Llay Llay. Sábado 3 de junio del 2017. Fotografía de Marcos González.

- Página 522. Pequeña promesa sentada en el suelo mientras se saludan en contrapunto el alférez don Fernando Montenegro del baile chino San Victorino de Lourdes (San Felipe) con don Juan Cisternas por el baile chino de Puchuncaví, durante la fiesta patronal de Cay Cay. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 523 a 525. Transcripción del contrapunto de alféreces realizado entre don Jhony Lizama con el baile chino del Carmelo y don Jaime Cisternas a la cabeza del baile chino de La Gruta, ambos de Olmué, a las afueras del templo durante la fiesta del Niño Dios de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado. Noche Buena, 24 de diciembre del 2006. Esta escena puede apreciarse en el documental *Natividad Popular en Las Palmas*, en el vínculo en línea dispuesto en la bibliografía.
- Páginas 526 y 527. Don Domingo Fierro Fierro, cantor a lo divino y alférez de La Ligua y Cabildo, cantando en una alojada en el sector de Las Mostazas en Alicahue (Cabildo). 4 de febrero del 2018. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 528. Texto del filósofo francés Michel Foucault. Fuente: *Nietzsche, Freud y Marx*, 1998, Buenos Aires, editorial El cielo por asalto, p. 33-34.
- Página 529. Habitación donde se ubica el altar de la Virgen del Carmen para la realización de la vigilia de canto a lo divino en el contexto de su fiesta patronal celebrada en la casa de la familia Vargas, en el poblado de El Tebal del valle de Chalinga. Sábado 26 de julio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 530. Cantores en casa familiar del sector de El Sandial del Cerro Blanco, valle del Quilimarí, don Rosalindo “Chalo” Villalobos (en la silla), don Domingo Fierro Huerta (al centro) y el joven Sebastián Fierro Sierra. Sábado 17 de julio del 2010. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 531. El cantor campesino de El Pedernal don Pedro Tapia cantándole a lo divino a la Virgen del Carmen, en la fiesta patronal de El Tebal en el valle de Chalinga (Salamanca). Domingo 27 de julio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 532. Transcripción del canto a lo humano de don Juan Olmos, cantor campesino originario de Quilimarí y residente durante décadas en Pochay (La Cruz), realizado en Granizo para ser registrado y recolectado. Noviembre de 1971. Fuente: Fondo María Ester Grebe del Archivo Etnográfico Audiovisual del Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Página 533. En la vigilia de la fiesta de la Santa Cruz de Mayo de Los Chacayes aparece en primer plano cantando a lo divino don Bernardo Ibaceta, atrás don Juan Serrano. Sábado 3 de junio del 2017. Fotografía de Marcos González.

- Página 534. La cantora Secundina Atencio durante la vigilia a la Cruz de Mayo de Los Chacayes junto a un cantor que toca la guitarra. Sábado 3 de junio del 2017. Fotografía de Marcos González.
- Página 535. Vigilia de canto a lo divino para la fiesta de la Santa Cruz de Mayo del barrio Cementerio de Illapel, con la guitarra el cantor de Socavón don Casiano Monroy y a su lado el anfitrión don Francisco Rosas. Sábado 24 de mayo del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 536 y 537. De espaldas y frente al altar cantando a lo divino en honor del Santo Madero en Los Chacayes. Sábado 31 de mayo del 2014. Fotografía de Marcos González.
- Página 538. Esquinazo de Violeta Parra en honor de la Virgen de Andacollo. Fuente: Documental *Andacollo* de Nieves Yankovic y Jorge di Lauro de 1958 y que puede apreciarse en el vínculo en línea dispuesto en la bibliografía.
- Página 539. Chinos barrerinos bailando durante el traslado de la Virgen de Andacollo desde la basílica al templo antiguo, durante el cierre oficial de la fiesta local. En primer plano Gonzalo Alfaro Contreras, los tamboreros Benjamín Brasmer Gutiérrez de espalda y Francisco Gutiérrez Alfaro saludando. Domingo 27 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 540. Extracto del texto que el chino barrerino Carlos Alfaro Contreras leyó en un homenaje realizado por su hermandad en honor de la familia Ramos y sus destacados chinos, el pichinga don Rogelio y el nonagenario tamborero don Ermenegildo, junto al lugar de descanso del antiguo cacique en el cementerio de la localidad de El Tambo (Vicuña). 19 de febrero del 2017. Fuente: Archivo Etnomedia, Ovalle.
- Página 541. Distintas generaciones pero una misma devoción: los chinos barrerinos don Ermenegildo Ramos González y el joven Carlos Alfaro Contreras durante el traslado de la Virgen desde la basílica al templo antiguo, con lo que se da por terminada la fiesta de Andacollo. Domingo 27 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 542. El chino don Daniel González Galleguillos presentándose junto al baile chino n° 2 Tamayino frente a la Chinita andacollina en su fiesta local. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 543. El jefe del baile chino n° 2 Tamayino de Ovalle, Pablo Pizarro Galleguillos, toca su flauta junto al abanderado Francisco Rojas Rivera mientras cumplen su promesa frente a la Virgen durante la fiesta. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 544 y 545. Doña María Ahumada, antigua devota y madre de los chinos Reyes de Cay Cay, durante los preparativos de la fiesta patronal. Sábado 25 de noviembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

- Página 546. Testimonio de doña María Ahumada sobre la historia del baile chino de Cay Cay, el que puede apreciarse en el documental *Este baile de Cay Cay: En el día de tu fiesta* en el vínculo en línea dispuesto en la bibliografía.
- Página 547. Procesión de vuelta hacia la gruta de Cay Cay durante la fiesta local, siendo el bombero don Armando Reyes Ahumada, “Chispa”, y Marcos Morales quien va tras él soplando a la cola del baile una pequeña flauta llamada *catarra*. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 548. Baile chino de Cay Cay en la procesión de ida al altar durante su fiesta patronal, mientras el tamborero Carlos Reyes Ahumada marca el pulso de la danza y el toque. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 549. Dante Reyes Ahumada, “Lalo”, cantando el coro durante la presentación del baile chino de Cay Cay ante su patrona. Domingo 26 de noviembre del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 550. Chinos de distintos bailes capean el sofocante calor primaveral bajo la sombra en la casa de Lonza Reyes Ahumada, dirigente del baile chino de Cay Cay y principal organizadora de la fiesta local de la Virgen de Lourdes junto al recientemente fallecido don Pedro Reinoso, “Rosa”. En cucullas don Luis Molina Ponce con su pequeño hijo Emanuel Molina Araos, atrás sentado su otro hijo Luis Molina Araos, Marcos Cádiz leyendo y don Luis Gatica sentando en una silla. Domingo 26 de noviembre del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 551. Baile chino de Puchuncaví saliendo del altar, luego de su presentación ante la imagen patronal de Cay Cay en el calvario instalado bajo un cobertizo en una de las hijuelas del callejón de Los Morales. Se ven los chinos Esteban Cisternas (en primer plano y de barba), atrás su padre don Juan Cisternas, luego Rubén Cisternas y al final Carlos Araya, mientras que por la fila del frente se ve a Leonardo Zamora adelante y Francisco Pavez (atrás, de lentes). Domingo 26 de noviembre del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 552 y 553. Abuelo y nieto de la familia León del baile chino de Granizo mientras saludan a San Pedro en Loncura. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 554 y 555. Anderos de la Virgen de La Candelaria de Copiapó sacando la imagen hacia el atrio del templo para el saludo y presentación de los bailes religiosos adscritos al santuario. Domingo 8 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 556. Extracto de un texto del etnomusicólogo británico John Blacking. Fuente: *¿Hay música en el hombre?*, 2006 [1973], Madrid, Alianza Editorial, p. 38.

- Página 557. Chinos tradicionales de La Candelaria, también conocido como “baile grande”, durante la procesión de su la Virgen patrona por la ciudad de Copiapó. Domingo 8 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 558. Chinos tradicionales del “baile grande” de La Candelaria iniciando la procesión de su santa patrona. Domingo 8 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 559. Baile chino mixto n° 6 de La Candelaria de Copiapó saliendo en procesión. Domingo 8 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 560. Texto de la líder comunista Gladys Marín Millie. Fuente: *La vida es hoy*, 2002, Ciudad de México, editorial Edebé, p. 218.
- Página 561. Anderos entrando el anda de la Virgen de Andacollo a la basílica al finalizar la procesión. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 562. Presentación del baile chino n° 7 de Las Compañías (La Serena) ante la Chinita de Andacollo, apareciendo el abanderado Rodrigo Cerda, el pequeño Benjamín Jaime con bandera, Miguel Álvarez el puntero de la derecha, su hermano Francisco Álvarez en la banda izquierda y Osciel Jaime el flautero que se ve atrás y al centro. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 563. Baile chino n° 6 de La Cantera (Coquimbo) presentándose ante la Virgen de Andacollo en la fiesta grande. Al frente a la izquierda el abanderado Carlos Godoy, luego el joven tamborero Williams Pizarro, a su lado el pequeño Joaquín Pizarro, en la fila derecha el flautero y cantor Germán Trigo, y atrás Jimmy Campillay. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 564. Texto del sociólogo francés Pierre Bourdieu. Fuente: *El sentido práctico*, 2007 [1980], Ciudad de México, editorial Siglo XXI, p. 35.
- Página 565. Los noveles tamboreros del baile chino n° 19 Padre Hurtado de Tierras Blancas (Coquimbo), Luis Daniel Varela (al centro) y Kevin Álvarez, durante la presentación ante la Virgen de Andacollo. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 566 y 567. La flautera Carla Quintana del baile chino de Valle Hermoso saludando a la Chinita andacollina durante la fiesta grande. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 568. Texto de la canción *Mamanchi* de Elena Montoya, “la Criollita”, cantora popular coquimbana, escrito como plegaria a la Virgen de Andacollo. Fuente: www.musicapopular.cl/artista/elena-montoya-la-criollita/ Consultado el 20 de diciembre del 2018.

- Página 569. Presentación ante la Virgen andacollina del baile de Turbantes n° 1 de La Serena. Viernes 25 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 570. Esperando junto a la Casa Cacical el baile de danza n° 3 Tamayino de Ovalle. A la izquierda Lucas Pino, a su lado Jorge Vargas, Javier Arcos al medio y Matías Pino sentado. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 571. Presentándose frente a la imagen de la Virgen andacollina vemos a don Guido Vargas y el joven Doustyn Regodeceves del baile de danza n° 3 Tamayino de Ovalle. Este antiguo baile es el único que funciona en conjunto con un baile chino (se unió en 1863 con el chino n° 2 Tamayino), acompañándolo durante su presentación los días de fiesta. Viernes 25 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 572. La antigua devota Violeta Contreras (QEPD), del baile chino n° 16 Corazón del Rosario de Tierras Blancas (Coquimbo), refrescándose una calurosa tarde andacollina. Viernes 25 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 573. Peregrinos en la fiesta de la Chinita Andacollina. Viernes 25 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 574. Extracto de un poema del escritor mapuche Elicura Chihuailaf.
- Página 575. Anderos de la Virgen de Andacollo antes del traslado del anda desde la basílica hacia el templo, luego de lo cual se da por finalizada la fiesta. Mirando de frente aparece don Osvaldo Véliz. Domingo 27 de diciembre del 2009. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 576. Testimonio de don Luis Campusano Valencia, tamborero y líder del baile chino de Barraza y Salala (Ovalle), recordando la importancia y pervivencia de esta tradición devocional. Fuente: extracto de entrevista realizada en el 2010, aparecida en *Será hasta la vuelta de año*, p. 334.
- Página 577. Presentación del baile chino de Loncura en la fiesta patronal de San Pedro de Ventanas. Aparecen al medio el tamborero Enzo Verdejo Gallardo, “Loly”, a su izquierda el flautero Esteban Cisternas Cisterna, a la punta derecha don Juan Cisternas Valencia, y al borde don Carlos Cisternas “Balleña”. Domingo 9 de julio del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 578. Baile chino de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado durante la procesión de la fiesta de San Pedro de Loncura. Domingo 29 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.
- Página 579. Baile chino de la Piedra Santa de Llay Llay en la fiesta patronal de San Pedro de Loncura. Domingo 29 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.

- Página 580. Bailando en la procesión de Loncura el baile chino del Mapocho, con Raúl Díaz de puntero izquierdo, Ana Allende de tamborera y Francisco Campos de puntero derecho, tras él Marcos Palma y al final de esta fila Pablo de la Fuente Gálvez, ilustrador que trabajó en la visualidad de este libro. Ha sido muy importante el rol que han cumplido estos jóvenes chinos santiaguinos para acompañar a bailes de la región de Valparaíso que en las últimas décadas han visto mermados sus integrantes. Domingo 5 de julio del 2015. Fotografía de Marcos González.
- Página 581. La tamborera Loreto Pavez dirigiendo las mudanzas del baile chino Peregrino de Rungue (Puchuncaví) durante la procesión de la fiesta patronal de San Pedro de Ventanas. Domingo 9 de julio del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 582. Baile chino de Cay Cay en la procesión de San Pedro por la playa de Loncura. Domingo 29 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.
- Página 583. Baile chino de los Hermanos Prado (Limache) en la procesión de Loncura. Domingo 29 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 584 y 585. Testimonio de don Rene Castillo, antiguo tamborero de Yerba Loca y Carquindaño (Canela). Fuente: extracto de entrevistas realizadas en el 2010, aparecidas en *Será hasta la vuelta de año*, p. 674 a 676.
- Páginas 586 y 587. Presentación del baile chino Grupo Peregrino Mariano Caroinca de Copiapó ante el patrono de los pescadores de Loncura. Aparecen por la fila amarilla el puntero Aliro Luna y atrás Hugo Colman, al medio los tamboreros Claudio Roco, Pablo Galleguillos y el joven Iván Juárez (de lentes y bonete), y en la fila oscura Carlos y Cristián Carvajal Ochandía y atrás Diego Carvajal Muñoz. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 588 y 589. Baile chino de La Laguna en la fiesta de San Pedro de Loncura, siendo don Alfonso Rojas, su jefe, quien aparece en primer plano. Domingo 29 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 590 y 591. Andera durante la procesión nocturna *de las manderas* en que el baile pide, mediante la danza y el canto, por alguna promesa o petición particular. Sábado 14 de junio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 592. Peregrinos encendiendo velas junto al alero donde se encuentra la Virgen de La Piedra en La Isla de Cogotí (Combarbalá). Sábado 1 de mayo del 2010. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 593. Vista nocturna del emplazamiento y camino al alero de la Virgen de La Piedra. Sábado 1 de mayo del 2010. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 594 y 595. Testimonio de don Humberto Arancibia, campesino y antiguo chino de Monte Patria, sobre la dura vida en el campo del Norte Chico

- a mediados del siglo pasado. Fuente: entrevista realizada en el 2008 por el equipo de Memorias del Siglo XX (DIBAM) con el apoyo de la Biblioteca Municipal de Monte Patria. Reproducido en *Será hasta la vuelta de año*, p. 441-442.
- Páginas 596 y 597. Vista de un descampado en Puchuncaví. Mayo del 2015. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 598 y 599. Caleta de Loncura durante la fiesta a San Pedro. Domingo 25 de junio del 2017. Fotografía de Marcos González.
- Página 600. Ilustración que retrata a chinos *palminos* mientras cantan un coro. Imagen de autoría del artista nacional Pablo de la Fuente Gálvez que sirvió para el diseño del disco compilatorio que en 2018 editó Etnomedia con registros etnomusicológicos realizados por la Dra. María Ester Grebe a fines de la década de 1960 en la localidad de Las Palmas de la Quebrada de Alvarado.
- Páginas 602 y 603. El actual pichinga don Jaime Guerrero mientras chinea con su baile n° 1 Barrera de Andacollo en la basílica antes de la misa de medio día el viernes 25 de diciembre del 2015. Aparece también de frente don Gustavo Ossandon con la bandera, detrás de él con el tambor don Quintín Marín y de espalda al centro el tamborero Carlos Figueroa Alfaro, actual jefe de la hermandad. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 604. La familia Ramos acercándose a la Casa Cacical de Andacollo para encontrarse con los demás integrantes del baile chino n° 1 Barrera y poder cumplir su promesa ante la *Morena* andacollina. A la izquierda un peregrino argentino, al centro doña Sonia Ramos Quinzacara, el chino don Ermenegildo Ramos y al costado doña Edalia Ramos Quinzacara. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 605. Diálogo que se produce con ocasión del retorno de la tradición popular de los pichingas barrerinos y la entrega de la antigua bandera del baile, que perteneció desde 1904 a Laureano Barrera y que se retrata en la fotografía que sigue, potestad que retornó al baile luego de dos décadas. Hoy esta bandera sigue también en manos del baile en la figura del actual pichinga barrerino Jaime Guerrero. Esta potestad la reafirma doña Edalia Ramos Quinzacara, que fuera la principal asesora de su padre y por ello profundamente conocedora de la escena de la fiesta andacollina, quien nos manifestara esto en una entrevista del 2010.
- Página 606. Doña Sonia Ramos Quinzacara entregándole a don Hugo Pasten Pizarro la antigua bandera del baile, emblema que simboliza el poder del baile más antiguo sobre la Virgen, potestad que retornó al baile luego de la elección de don Hugo como Pichinga la noche del jueves 25 de diciembre del 2015, razón por la que doña Sonia le entrega la banderola que había custodiado desde la muerte de su padre, don Rogelio, en 1993. Acompañan atrás

a la izquierda el chino Francisco Galleguillos Alfaro, al medio un cura y el tamborero don Quintín Marín a la derecha. Esta escena puede apreciarse en el documental *El baile chino nº 1 Barrera de Andacollo. El retorno de la tradición popular* en el vínculo en línea dispuesto en la bibliografía. Viernes 26 de diciembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 607. Don Hugo Pastén Pizarro batiendo la antigua bandera frente a la Chinita en la basílica una vez consagrado como pichinga. Viernes 26 de diciembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 608. Presentación del baile chino de la Virgen del Rosario de Valle Hermoso ante la imagen de la Chinita andacollina, liderados por el alférez recientemente fallecido don Samuel Romero. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 609. En el pequeño poblado de El Tebal, en la entrada del cordillerano valle de Chalinga (Salamanca), don Rosendo Vargas Arenas dirige la procesión de vuelta de la fiesta en honor de la Virgen del Carmen, la que escolta el baile chino de Socavón desde el calvario, ubicado en una ladera del cerro colindante, hacia la casa de la familia Vargas, donde se resguarda la imagen y se la conmemora. Domingo 27 de julio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 610. Testimonio de don Pedro Olivares, chino antiguo e integrante de la Hermandad de la Santa Cruz de Mayo de Illapel. Fuente: testimonio realizado en base a entrevistas del 2010 y 2011, aparecidas en *Será hasta la vuelta de año*, p. 706, 716 y 717.

Página 611. Don Pedro Olivares conversando durante la vigilia de canto a lo divino con ocasión de la fiesta de la Santa Cruz de Mayo. Sábado 24 de mayo del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 612. La mayordoma de la Hermandad de la Santa Cruz de Mayo de Los Chacayes, doña Ana Urtubia Astudillo, recibe para su resguardo los instrumentos del baile chino local luego del canto del *desdoble de los paños*, justo antes de finalizar la celebración patronal. Domingo 1 de junio del 2015. Fotografía de Marcos González.

Página 613. Chinos conversando durante la fiesta de San Pedro de Loncura. A la izquierda de espalda el chino Guillermo Díaz del baile chino de Pucalán, al lado con gorro Francisco Campos del baile chino del Mapocho, de pie el tamborero Franco Pacheco del baile chino de Puchuncaví y sentado don Pedro Reinoso, quien fuera presidente del baile chino de Cay Cay, fallecido en el 2018. Domingo 5 de julio del 2015. Fotografía de Marcos González.

Página 614. Don José Castillo, cacique de la Virgen de La Piedra, sostiene la bandera nacional mientras se despide de su pétrea patrona, acompañado del baile chino de La Ligua liderado por el alférez y abanderado Samuel Romero,

detrás don Julio Aballay y un joven Francisco Pavez, estando en la fila de la izquierda el puntero don Orlando Pinilla y atrás Alfonso Aballay. Domingo 2 de mayo del 2010. Fotografía de Manuel Morales.

Página 615. Baile chino Santo Domingo de Socavón (Illapel) mientras se presentan y le cantan a las imágenes sagradas en la fiesta de la Santa Cruz de Mayo de Illapel, dirigidos por el alférez Profirio Barraza, a quien acompañan en la banda izquierda el puntero don Juan Monroy, atrás Nelson Campos y luego Froilán Villalón junto al tamborero Edelberto Monroy (de rojo), mientras en la banda derecha va a la punta don Casiano Monroy, detrás Clorindo Monroy, Diego Campos y al final Héctor Campos. Domingo 25 de mayo del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 616. El abanderado Javier Álvarez Guamán saludando a la Virgen de Andacollo en la presentación del baile chino n° 19 Padre Hurtado de Tierras Blancas (Coquimbo) durante la fiesta grande. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 617. El abanderado don Raúl Carvajal, “Urbano”, declama junto al baile chino local las últimas cuartetas de la despedida al patrono San Antonio en la fiesta de Carquindaño, una vez entregados los instrumentos a las mayordomas del santo: “Mayordoma de San Antonio / y la voy a molestar / recíbame la bandera / que nos vamos a descansar. // Animarse la derecha / lo digo con fervor / para que entregue instrumentos / y echen su relación”, agregando luego de realizado el acto, “No se olvide de nosotros / de sus tristes promeseros / si alguno le hace un pedido / no se lo vaya a negar. // Animarse la izquierda / le digo con fervor / para que entregue instrumento / en la misma condición”, para finalizar su intervención luego de repetida dicha acción ritual por parte del puntero izquierdo y los tamboreros, dice: “Ahí tienes pues San Antonio / lo digo con fervor / será hasta la vuelta de año / y adiós, adiós, adiós”. Sábado 14 de junio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 618. Baile chino de Cay Cay en la procesión de vuelta a la gruta durante la fiesta patronal en honor de la Virgen de Lourdes, con su alférez Avelino Noguera y el tamborero Manuel Silva. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 619. Presentación y saludo del baile chino n° 19 Padre Hurtado de Tierras Blancas (Coquimbo) ante la Virgen de Andacollo. Canta Jorge Álvarez Guamán, mientras sostiene en sus brazos al pequeño Diego Oliveira, tras él y en el borde derecho de la imagen, el jefe Javier Álvarez Guamán, al centro de manos cruzadas Héctor Araya y Guillermo Varela soplando la flauta. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

- Página 620. Integrantes del baile chino de La Gruta de Olmué esperando su turno para saludar y presentarse ante la imagen de la Virgen de Lourdes frente al altar del calvario en la fiesta patronal de Cay Cay. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 621. Pequeños integrantes del baile chino Grupo Peregrino Mariano Caroinca de Copiapó conversan durante la fiesta de San Pedro de Loncura. Renato Carvajal con tambor, a su lado Matías Vega, Bastián Toledo, Nicolás Vergara y Christopher Rojas de espalda. Esta es quizás la colectividad que más se desplaza por fiestas del territorio nacional, asistiendo por manda a las festividades de Sotaquí, Caldera, La Isla de Cogotí, La Tirana y Andacollo. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Página 622. El alferez loncurano don Juan Cisternas Valencia, “Perico”, como es ya una costumbre que tiene desde hace décadas, saluda a la Santa Cruz de Mayo de Los Chacayes (San Esteban) junto al baile chino local durante la jornada de vigilia de la fiesta patronal. Sábado 3 de junio del 2017. Fotografía de Marcos González.
- Página 623. El alferez Sergio Pacheco del baile chino de Los Chacayes saluda a su imagen patrona durante la vigilia de la fiesta. Sábado 31 de mayo del 2014. Fotografía de Marcos González.
- Página 624. Justo Torres e hijo del mismo nombre saludan al patrono San Pedro de Loncura formados por el baile chino de Pucalán. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Página 625. Baile chino de Granizo con su alferez Luis León, “Tito”, cantándole en el cerro a la Virgen del Carmen durante la fiesta patronal de Pachacamita. Domingo 29 de julio del 2018. Fotografía de Marcos González.
- Página 626. El pequeño Javier Pinilla, del baile chino de La Ligua, escucha atento el canto de su padre, el alferez Víctor Pinilla, durante el saludo a San Pedro en la fiesta de Loncura. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Página 627. El baile chino Grupo Peregrino Mariano Caroinca de Copiapó mientras se despiden de San Pedro en Loncura. De azul su alferez Carlos Carvajal, a la izquierda el tamborero Pablo Galleguillos y a la derecha Juan Barraza con bandera. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 628 y 629. Alferez don Jaime Cisternas cantando con su bandera al viento por el baile chino de Pucalán (Puchuncaví), durante la fiesta de la Cruz de Mayo de Los Maitenes. 2 de mayo del 2015. Fotografía de Marcos González.
- Página 630. Canto de saludo y presentación de nuevas promesas del baile chino mixto n° 6 de La Candelaria de Copiapó durante la fiesta local. A la izquierda vemos a la abanderada doña Mercedes Herrera (de azul

sosteniendo una bandera), junto a ella esta Pilar Rozas con su guagua en brazos, tapada por su primo Josué Rojas Rozas (de bonete) que sostiene su madre Lorena Rozas (al centro debajo del anda). Ellos han sido *vestidos* para ser *ofrecidos* como nuevas promesas del baile, acto que se realiza mediante un canto dirigido por su abanderado Rogelio Cortés (QEPD), que en silla de ruedas le presenta los nuevos integrantes a la Virgen, pidiéndole su protección. Participan del momento doña Elda Olivares (de camisa y guantes blancos junto al estandarte), abajo arrodillado Cristián Carvajal Ochandía sosteniendo y mirando a su pequeño sobrino Sebastián Carvajal Muñoz (tapado en parte por Pilar), de pie don Carlos Bacho con el tambor, tras él Nelson Soto (de lentes) y Emilio Carvajal Ochandía registrando el momento con la cámara fotográfica de su teléfono móvil, como es ya típico de las fiestas religioso populares de bailes chinos. Domingo 8 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 631. Promesa del pequeño Vicente Albanés Galleguillos, que en brazos de su abuelo don Francisco Galleguillos Ortiz se constituye en la sexta generación de su familia en formar parte del baile chino nº 2 Tamayino de Ovalle, colectivo fundado en 1833 en el sector de la mina San José del mineral de Tamaya: su madre Solange Galleguillos, su abuelo don Francisco, su bisabuelo don Cipriano Galleguillos, su tatarabuelo don Francisco Lizardi Monterrey, su tátara-tatarabuelo don Cirilo Lizardi (de la generación fundadora). Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 632. Integrantes del baile chino nº 1 Barrera de Andacollo mientras esperan al interior de la basílica durante la fiesta grande, chinos barrerinos que, tal como sus miradas, confluyen a este centro ritual desde los distintos puntos cardinales: Francisco Gutiérrez Alfaro (atrás de brazos cruzados), Abel Rodríguez (al centro y atrás), Andrés Alfaro Contreras (a la derecha), siendo el del frente un chino que no pudimos identificar. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 633. Chinos barrerinos observando a la Virgen salir en procesión por las calles de Andacollo, recuperando desde el año siguiente el liderazgo de la fiesta y el cacicazgo, y con ello asegurando su participación en la procesión. Al centro el tamborero don Hugo Rojas y a su lado el jefe Carlos Figueroa Alfaro. Viernes 26 de diciembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 634. Integrantes de los bailes chinos nº 1 Barrera y nº 8 Andacollino durante el inicio de la fiesta local. A la izquierda doña Paulina Pastén, a su lado el joven Matías Figueroa, luego el jefe Carlos Figueroa, atrás y entre ellos asoma Andrés Alfaro, abajo sentado el pequeño Matías Figueroa, doña Blanca Pérez sentada con muleta, Mirta Cisternas con la bandera de sombrero, y a su lado Camilo Alfaro Pastén. Miércoles 23 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 635. Barrerinos saludando a su pichinga don Hugo Pastén durante la fiesta de la Chinita andacollina frente a la Casa Cacical. A la izquierda Carlos Alfaro Contreras, al centro el tamborero don Quintín Marín y a su lado el abanderado don Gustavo Ossandon. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 636. Extracto de una columna del filósofo chileno Jaime Retamal a propósito de la contingencia política nacional. Fuente: “Malestar, diversidad y religión: los tres ejes para ganar en segunda vuelta”, en *El Mostrador*, Lunes 4 de diciembre del 2017, Santiago. Disponible en línea en: www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2017/12/04/malestar-diversidad-y-religion-los-tres-ejes-para-ganar-en-segunda-vuelta/ Consultado el 4 de diciembre del 2017.

Página 637. Doña María Umaña trasladando la imagen de la Virgen de Lourdes para vestirla y preparar su anda con ocasión de la fiesta patronal que se celebra en su honor en el pequeño poblado de Cay Cay, callejón del paradero 12 que une la ruta entre Olmué y Limache. Sábado 29 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 638. Don Juan Cisternas, con gorro, junto a otros pescadores y chinos de Loncura, limpiando los pescados necesarios para recibir a las decenas de bailes chinos y más de mil personas a las que se les da almuerzo gratuito durante la fiesta que los pescadores de la caleta de Loncura y su sindicato organizan en honor de San Pedro, patrono de los pescadores. Sábado 28 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.

Página 639. La comunidad de Cay Cay se caracteriza por mantener la tradición de un buen recibimiento a los bailes chinos asistentes, atendiendo a los visitantes con un almuerzo adecuado para la exigencia: carbonada. Aquí doña Lonza Reyes Ahumada probando el afamado plato con el que se recibe a los chinos, junto a ella el joven Patricio Gaete y don Hernán Valdivia “Chanano”. Una escena de esta ardua tarea del trabajo festivo que ofrece la comunidad puede apreciarse en el documental *Este baile de Cay Cay: En el día de tu fiesta* en el vínculo en línea dispuesto en la bibliografía. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 640. Preparación de los alimentos para el almuerzo del día de la fiesta local en Cay Cay. De izquierda a derecha están pelando papas doña María Umaña, don Armando Reyes Ahumada, doña Carmen Viera, doña Lonza Reyes Ahumada y dos pequeños chinos. Sábado 29 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 641. Una fiesta patronal sin la colaboración y el trabajo de las mujeres sería prácticamente imposible de llevarse a cabo. Aquí un grupo de vecinas del barrio cementerio de Illapel, vinculadas a la Hermandad de la Santa

Cruz de Mayo, contribuyen atendiendo a los comensales de los bailes visitantes a la fiesta patronal. Domingo 25 de mayo del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Páginas 642 y 643. Evelyn Cortés Vargas, sobrina y mano derecha de don Rosendo, prepara los alimentos para recibir a los cantores campesinos que asisten a la vigilia y los bailes chinos que se hacen presentes en la fiesta patronal de la Virgen del Carmen de El Tebal, celebración popular que su familia viene celebrando desde al menos sus bisabuelos. Domingo 26 de julio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 644. Aliro Luna, jefe del baile chino de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo de Cancha Carrera (Tierra Amarilla), bailando de puntero en el santuario de La Candelaria de Copiapó. Sábado 7 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 645. Baile chino mixto n° 6 de La Candelaria de Copiapó saliendo en procesión. Va punteando la fila derecha Rene Rojas, fallecido este año, atrás con el tambor Carlos Carvajal Ochandía, atrás su hijo Diego Carvajal Muñoz, don Carlos Bacho al frente de la fila central de tamboreros, a la izquierda Guillermo Martínez con sombrero azul, y atrás Cristian Carvajal Ochandía (traje café). Domingo 8 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 646. Procesión de la Virgen de La Candelaria de Copiapó. Domingo 8 de febrero del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 647. Virgen de Andacollo en su traslado desde la basílica al templo antiguo. Domingo 27 de diciembre del 2009. Fotografía de Manuel Morales.

Página 648. Baile chino n° 12 de La Higuera mientras se presenta ante la Chinita andacollina, siendo don Luis Torres el flautero de la izquierda, don Luis Gutiérrez el jefe y abanderado (de lentes), a su lado don Hernán Díaz (QEPD) y en la fila derecha el flautero Jorge González. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 649. Baile chino n° 13 de Los Llanos (Coquimbo) durante su presentación ante la Virgen frente al atrio de la basílica. Aparecen el pequeño Lucas Tomás Véliz con tamborcillo, el tamborero don Carlos Véliz, Francisco López con la bandera y Pablo Núñez a su lado. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 650. Baile chino n° 16 Corazón del Rosario de Tierras Blancas (Coquimbo) saludando al pichinga don Hugo Pasten Pizarro en el frontis de la Casa Cacical, al año siguiente de elegido en el cargo y recuperada la tradición del cacique barrerino. Bailan su jefe y abanderado Arnoldo Olivares, detrás su hijo el tamborero del mismo nombre, a la izquierda su otro

hijo Héctor Olivares, detrás con matraca Natalia Pizarro y Rafael González como puntero por la derecha. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 651. Baile chino n° 21 San Antonio del Mar de Barraza y Salala (Ovalle) bailando en el frontis de la Casa Cacical, mientras presenta sus saludos al pichinga don Hugo Pasten. Dirige el baile con el pulso de su tambor don Luis Campusano Valencia, a la izquierda don Luis Muñoz, detrás Wilson Veas, el pequeño tamborero Joaquín Campusano por la derecha, atrás el flautero Claudio Álvarez Tabilo, luego Allan Silva Tabilo y al final Jorge Pereira Veas. El año anterior, en diciembre del 2014, cuando luego de décadas de conflictos y diferendos salió elegido como cacique un barrerino como don Hugo, don Luis les dijo a los jefes reunidos fuera de la casa cacical: “¡Buenos días hermanos! ¡Oigan, tengo así el corazón hinchado oiga, no sé qué me pasal! Anoche se me hinchó así el corazón, ¡y ahora tengo así un tremendo corazón! ¡Viva Andacollo! ¡viva el baile Barrera! ... Don Hugo, lo que se fue ayer, ¡volvió para siempre! Se va a quedar para siempre aquí, ¡no se va a ir jamás! ¡Jamás, niños! Yo no voy a estar, pero las nuevas generaciones van a estar siempre presentes. ¡Arriba, arriba la tradición! ¡Arriba!”. Esta escena puede apreciarse en el documental *El baile chino n° 1 Barrera de Andacollo. El retorno de la tradición popular* en el vínculo en línea dispuesto en la bibliografía. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 652. Presentación ante la Virgen de Andacollo del baile chino n° 19 Padre Hurtado de Tierras Blancas (Coquimbo). Aparecen a la derecha el antiguo flautero don Rene Barraza Guamán, atrás Alejandro Godoy, al centro el joven tamborero Jorge Álvarez Monardes, atrás el niño Cristopher Ramírez, al lado izquierdo con el tambor el pequeño William Varela Baeza, y atrás el flautero Javier Godoy. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 653. Don René González, antiguo flautero y capitán del baile chino n° 5 San Isidro de La Pampa (La Serena), durante la presentación de su hermandad ante la Chinita andacollina. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 654. El jefe y cantor del baile chino n° 8 Andacollino, don Juan León Castillo, cumpliendo la promesa ante su Santa Madre. Sábado 26 de diciembre del 2009. Fotografía de Manuel Morales.

Página 655. Bailando frente a su patrona se ve al baile chino n° 8 Andacollino. A la izquierda el flautero don Rene Zapata, los tamboreros Manuel Álvarez Pasten (centro) y Juan Guerrero (derecha), y atrás con gorro rojizo y culera oscura don Manuel Torres, “Plebeyo” (QEPD). Sábado 26 de diciembre del 2009. Fotografía de Manuel Morales.

- Página 656. En una mudanza agachada danza el baile chino Pescador n° 10 de Coquimbo durante su saludo y presentación a la Chinita de Andacollo. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 657. Frente al atrio de la basílica cumplen sus mandas los integrantes del baile chino Pescador n° 10 de Coquimbo. Aparecen el puntero Juan Villalobos Avilés, detrás el chino illapelino Sebastián Salazar Cortés y el tamborero Manuel Alburquerque. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 658. Integrantes femeninas del baile chino n° 11 de San Isidro de Elqui (Vicuña) chineando durante la presentación de su hermandad ante la Chinita. Al frente Vilma Ormeño, al medio Ana Araya y atrás Elsa Ulloa. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 659. Bailando en honor de la Virgen de Andacollo frente al atrio de la basílica vemos al baile chino de Valle Hermoso. A la izquierda asoma de puntero Manuel Zamora, luego Juan Fernández, Leonardo Zamora y el tamborero Ignacio Menay. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 660. El momento del canto ante la Chinita está cargado de una profunda emoción para los integrantes del baile chino San Antonio del Mar de Barraza y Salala (Ovalle). Aquí Mónica Campusano Veas con la bandera de sombra, a su lado don Luis Muñoz y al frente el joven tamborero Iván Ocaranza. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 661. Baile de Turbantes n° 1 de La Serena, conocido históricamente como *baile del Obispo*, esperando a las afueras de la Casa Cacical al baile chino n° 1 Barrera de Andacollo para escoltarlo hasta la basílica en el día de fiesta. Viernes 26 de diciembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 662. Presentación ante la Chinita de Andacollo de la trasandina Agrupación de danzantes de la Villa Centenario de Chimbass (San Juan, Argentina). Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 663. Integrantes de los bailes de danza n° 4 de Coquimbo y n° 5 de Andacollo mientras acuerdan, una vez cumplida la promesa frente a la Chinita andacollina, una fusión de ambas colectividades para enfrentar así la merma de participantes. Aparece al centro don Marcelino Vega, jefe de la danza local. Jueves 25 de diciembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 664. Virgen de Andacollo siendo trasladada desde la basílica al templo. Sábado 27 de diciembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 665. Testimonio de doña Edalia Ramos Quinzacara sobre la bandera de los pichingas barrerinos. Fuente: extracto de entrevista realizada en el 2010. Archivo Etnomedia, Ovalle.

- Páginas 666. Silentes anderos de la Chinita andacollina durante una la misa que antecede la presentación de los bailes chinos en la fiesta local. Sábado 26 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 667. Sacando el anda de San Pedro para su disposición en un altar junto a la playa en la caleta de Loncura para la fiesta patronal. De boina atrás va el alférez don Juan Cisternas “Perico” y a la derecha el chino don Carlos Cisternas, “Ballena”. Domingo 29 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.
- Página 668. Baile chino de Campiche en la fiesta local de Ventanas. Domingo 9 de julio del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 669. El baile chino de Pucalán (Puchuncaví) en la procesión de Ventanas. En primer plano Manuel Zamora y al frente el joven chino Pablo Villalobos. Domingo 9 de julio del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 670. Baile chino de los Hermanos Prado (Limache) presentándose ante San Pedro en la fiesta de Loncura. Domingo 29 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.
- Página 671. En la playa de Ventanas, y en estricta formación liderada por el alférez Enzo Verdejo Cisternas, “Jano”, se despliega el baile chino de Loncura durante la procesión de la fiesta de San Pedro. Atrás el cordón industrial de Quinteros–Ventanas y sus nefastas chimeneas, la primera en llegar, hace décadas, fue Codelco Ventanas (ex ENAMI), a las que se han ido sumando otras de empresas como AES Gener, Oxiquim, Copec, Gasmar, Enap Quintero, Enex y GNL Quintero, todas quienes han saturado el medioambiente de Quintero y Puchuncaví, desatando una contaminación descontrolada en esta verdadera zona de sacrificio que lleva matando lentamente a su gente de distintos tipos de cáncer desde hace ya medio siglo. Domingo 8 de julio del 2018. Fotografía de Marcos González.
- Página 672. Baile chino de Cay Cay durante la procesión en su fiesta local. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 673. Durante la fiesta encabeza el comienzo de la procesión patronal el baile chino de Cay Cay. El puntero de la izquierda es Claudio “Chopo” Reyes, que va *collereando* frente a su tío Charles Reyes Ahumada. Domingo 26 de noviembre del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 674. Juan Carlos Prado bailando por el baile chino de los Hermanos Prado (Limache) en la procesión al patrono San Pedro en la fiesta de Loncura. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Página 675. Procesión del baile chino Cruz de Mayo de la Quebrada de Puchuncaví durante la fiesta patronal al santo madero en Potrerillos (Puchuncaví). Sábado 28 de mayo del 2016. Fotografía de Marcos González.

- Página 676. Don Aníbal Carrasco del baile chino San Judas Tadeo (Olmué) en la fiesta de Ventanas. Domingo 9 de julio del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 677. Baile chino de Puchuncaví bailando durante el saludo de bienvenida con el baile chino local en la fiesta patronal de Cay Cay. En la fila izquierda su jefe y puntero Manuel Zamora, después Alfonso Rojas, Pablo Villalobos, Juan Rodríguez y Alejandro Bazaes, el tamborero Franco Pacheco, y por la fila izquierda a la punta Guillermo Díaz, después don Juan Cisternas, Juan Pérez, Humberto Torres (QEPD) y al final Juan Gaete. Domingo 30 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 678. El alferez Johnny Lizama cantando por el baile chino Peregrino de Rungue (Puchuncaví) en la fiesta de San Pedro en la caleta de Ventanas. Domingo 9 de julio del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 679. Una de las procesiones que realiza el baile chino de Yerba Loca y Carquindaño (Canela) en su fiesta patronal al ritmo de su tamborero José Castillo. Sábado 14 de junio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 680. Andero portando una imagen de la Virgen en la procesión por el barrio cementerio durante la fiesta de la Santa Cruz de Mayo de Illapel. Domingo 25 de mayo del 2014. Fotografía de Manuel Morales.
- Página 681. Los anderos don Eugenio Terraza (de camisa) y don Rosendo Morales portando la imagen de la Virgen de Lourdes durante la procesión en su honor por las calles de Cay Cay. Domingo 26 de noviembre del 2017. Fotografía de Manuel Morales.
- Páginas 682 y 683. Baile chino Juventud Cruz de Mayo de Tabolango durante la procesión de la fiesta patronal de Loncura, dirigidos por su reconocido tamborero don Daniel Verdejo (atrás de rojo y sombrero azul). Domingo 5 de julio del 2015. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 684 y 685. Baile chino Grupo Peregrino Mariano Caroinca de Copiapó saludando al patrono San Pedro en la fiesta de Loncura. Aparecen de amarillo el puntero Aliro Luna y atrás Hugo Colman, al medio los tamboreros Claudio Roco, atrás Iván Juárez (padre), al frente Pablo Galleguillos y Carlos Carvajal Ochandía al extremo derecho. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 686 y 687. Masiva procesión de la fiesta de Loncura, dejándose ver en el horizonte parte de los gases contaminantes del complejo industrial de la zona. Domingo 26 de junio del 2016. Fotografía de Marcos González.
- Páginas 688 y 689. Luego de vestirse, esperan los chinos de Yerba Loca y Carquindaño (Canela) para el comienzo de la fiesta en honor de San Antonio. Sábado 14 de junio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Páginas 690 y 691. Una vez finalizado el *desdoble de los paños*, guiados por el canto del alférez don Nerio Urtubia Astudillo del baile chino de Los Chacayes, un telón cubre el altar con la Santa Cruz, las imágenes sagradas y los instrumentos del baile, luego de lo cual la hermandad se retira y se cierran las puertas de la iglesia. Esta escena puede apreciarse en el documental *El rito de los paños sagrados de la Cruz de Mayo de Los Chacayes* en el vínculo en línea dispuesto en la bibliografía. Domingo 1 de junio del 2014. Fotografía de Marcos González.

Página 692. Casa andacollina. Viernes 25 de diciembre del 2015. Fotografía de Manuel Morales.

Página 693. Vista al valle desde una adornada gruta de la Virgen de Lourdes de Cay Cay. Sábado 29 de noviembre del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 694. Cierre de cactus en la comunidad agrícola de Yerba Loca (Canela). Domingo 15 de junio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Página 695. Extracto del texto de la poeta Gabriela Mistral “Lectura para mujeres”. Fuente: Lorena Figueroa, Keiko Silva y Patricia Vargas, *Tierra, indio, mujer. Pensamiento social de Gabriela Mistral*. Santiago, 2000, editorial Lom Ediciones, p. 28.

Páginas 696 y 697. La señora María Huerta guía su pequeño rebaño de cabras por la comunidad agrícola de Yerba Loca (Canela). Domingo 15 de junio del 2014. Fotografía de Manuel Morales.

Fotografías



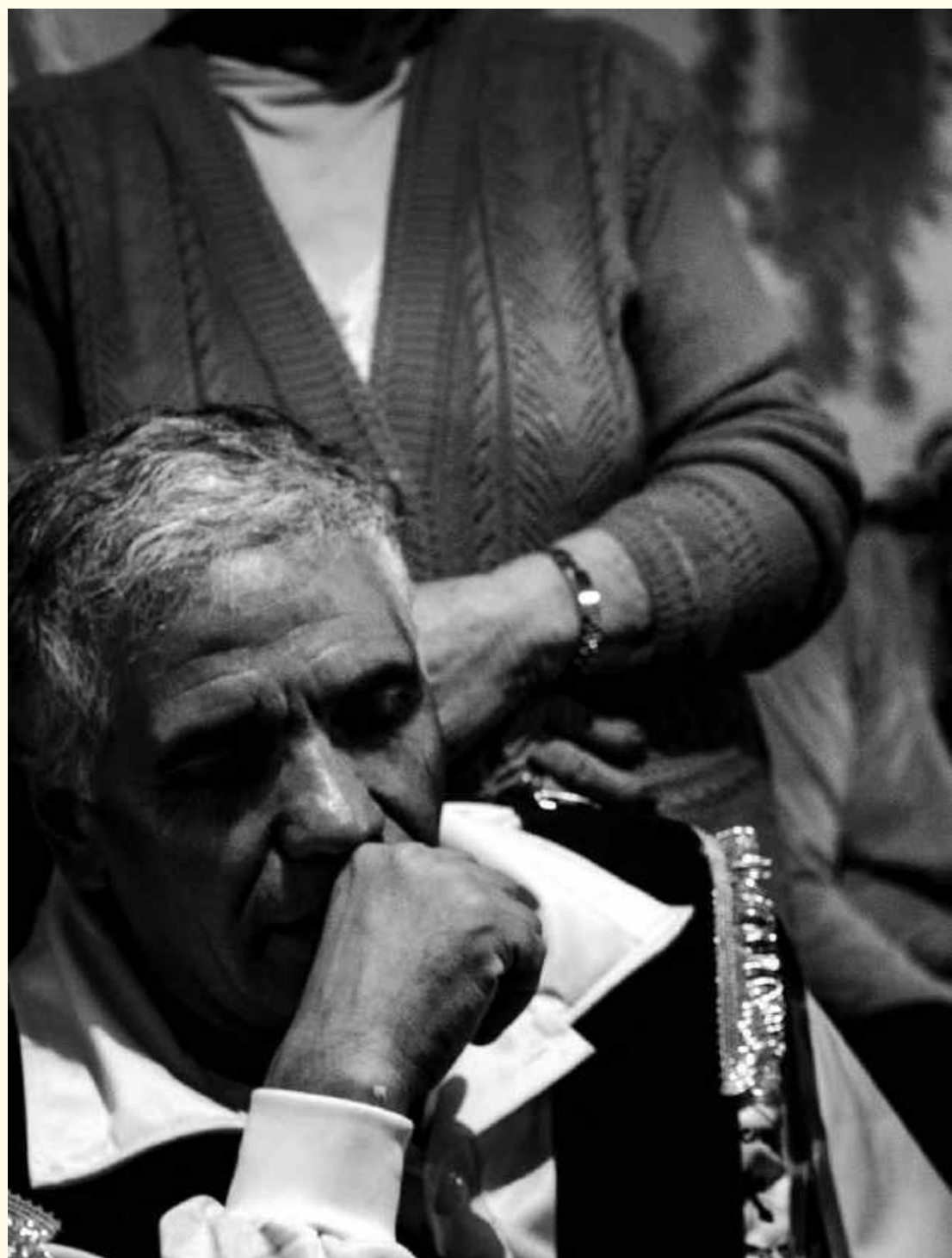






















Yo soñaba con bailarle a la Virgen, era lo que pedía yo, decía, “Algún día voy a bailarle a la Virgen, ¿cuándo ira a ser ese día?”. Unas ansias tremendas que sentía, decía yo, “Voy a ser feliz, cuando yo me mande sólo y pueda ir a servirle a la Virgen” [...] Sentí una cosa como, como que estaba tan cerca de los Santos, como que si los tenía así, como que me sentía protegido por algo, o sea, una cosa más poderosa que lo que había vivido, que la dicha que había tenido y todas estas cosas, como no sé, que todavía lo siento cuando le canto a la Virgen y me pongo al frente de ella y le canto, todavía siento, todavía siento esa dicha, siento como una cosa, como que el cuerpo se me transforma, no sé, como que siempre es una primera vez, como que no sé, como que algo, cuesta revelar el, pero lo digo con toda mi sinceridad y con toda mi honradez, yo pensaba que cuando renuncié al baile chino San Isidro después de tantos años, pensaba que nunca más iba a cantarle a la Virgen, pero se dieron las cosas y me dieron la oportunidad nuevamente de cantarle a la Virgen y los Santos. Donde vamos en procesión me dan esa dicha, que lo considero como dicha, claro que, cómo le dijera, siempre para mi es como la primera vez, siempre... siempre es la primera vez, me encomiendo, “Virgencita, acompáñame, me voy a entregar a ti, acompáñame, dame valor, dame fuerza” le digo.

Luis Campusano Valencia, chino antiguo







El Niño Yuntero

Carne de yugo, ha nacido
más humillado que bello,
con el cuello perseguido
por el yugo para el cuello.

Nace, como la herramienta,
a los golpes destinado,
de una tierra descontenta
y un insatisfecho arado.

Entre estiércol puro y vivo
de vacas, trae a la vida
un alma color de olivo
vieja ya y encallecida.

Empieza a vivir, y empieza
a morir de punta a punta
levantando la corteza
de su madre con la yunta.

Empieza a sentir, y siente
la vida como una guerra,
y a dar fatigosamente
en los huesos de la tierra.

Contar sus años no sabe,
y ya sabe que el sudor
es una corona grave
de sal para el labrador.

Trabaja, y mientras trabaja
masculinamente serio,
se unge de lluvia y se alhaja
de carne de cementerio.

A fuerza de golpes, fuerte,
y a fuerza de sol, bruñido,
con una ambición de muerte
despedaza un pan reñido.

Cada nuevo día es
más raíz, menos criatura,
que escucha bajo sus pies
la voz de la sepultura.

Y como raíz se hunde
en la tierra lentamente
para que la tierra inunde
de paz y panes su frente.

Me duele este niño hambriento
como una grandiosa espina,
y su vivir ceniciento
revuelve mi alma de encina.

Lo veo arar los rastros,
y devorar un mendrugo,
y declarar con los ojos
que por qué es carne de yugo.

Me da su arado en el pecho,
y su vida en la garganta,
y sufro viendo el barbecho
tan grande bajo su planta.

¿Quién salvará este chiquillo
menor que un grano de avena?
¿De dónde saldrá el martillo
verdugo de esta cadena?

Que salga del corazón
de los hombre jornaleros,
que antes de ser hombres son
y han sido niños yunteros.

Miguel Hernández, poeta, 1937

Yo trabajaba mucho, desde muy chico, para ayudar a la familia. Éramos muy pobres. Todos se sorprendían de que yo tan chico podía hacer trabajos de grande. Por ejemplo, yo yugaba, también amansaba, ponía novillos nuevos, sabía amansar, colocábamos terneros al lado de un animal, yugar, arar. Desde los diez años yo trabajaba. Mi papá era agricultor [...] Pero había que poner el pecho al frente, porque de hambre no podíamos morir.

Luis Campusano Valencia, chino antiguo

Santa Madre del Carmelo
con mi enronquecida voz
santa Madre del Carmelo
buenos días le de Dios.

Con mi enronquecida voz
a usté' pido permiso
permiso Madre del Carmen
cumpliendo este compromiso.

Para mi es un sacrificio
cumpliendo la santa fe
el baile Gruta de Lourdes
de la comuna de Olmué.

Muy contento le diré
cumpliendo esta santa fe
el baile Gruta de Lourdes
de rodillas a sus pies.

Cumpliendo esta santa fe
con toda mi hermanación
permiso Madre del Carmen
estoy ante su altar mayor.

Con toda mi hermanación
usté' lo habrá comprendido
de rodillas a su presencia
cumpliendo lo prometido.

Esto le habrá sucedido
para mi no es gran certeza
permiso Madre del Carmen
cumpliendo yo su promesa.

Postrado a su altar mayor
Virgen Madre del Carmelo
permiso le pido Madre
para levantar del suelo.

Con mi grande desconsuelo
usté' lo habrá comprobado
permiso Madre del Carmen
yo le cuento mis pecados.

Usté' lo habrá comprobado
dentro de mi hermanación
no le digo mis pecados
usté' sabe cuantos son.

Con toda mi hermanación
para mi el momento preciso
he llegado a su presencia
cumpliendo este compromiso.

Por eso pido permiso
es mi modo de comprender
Virgen Madre del Carmelo
es modo de agradecer.

Así le doy a entender
es la católica fe
el baile Gruta de Lourdes
de la comuna de Olmué.

Cumpliendo esta santa fe
Santa Madre del Carmelo
permiso le pido yo
pa' levantarme del suelo.

Santa Madre del Carmelo
Madre de nuestro Señor
te voy hacer este día
pues una celebración.

Con todo mi corazón
ante el altar mayor
rodeado de mis hermanos
suenen flautas y tambor.

Álvaro Herrera, alférez







































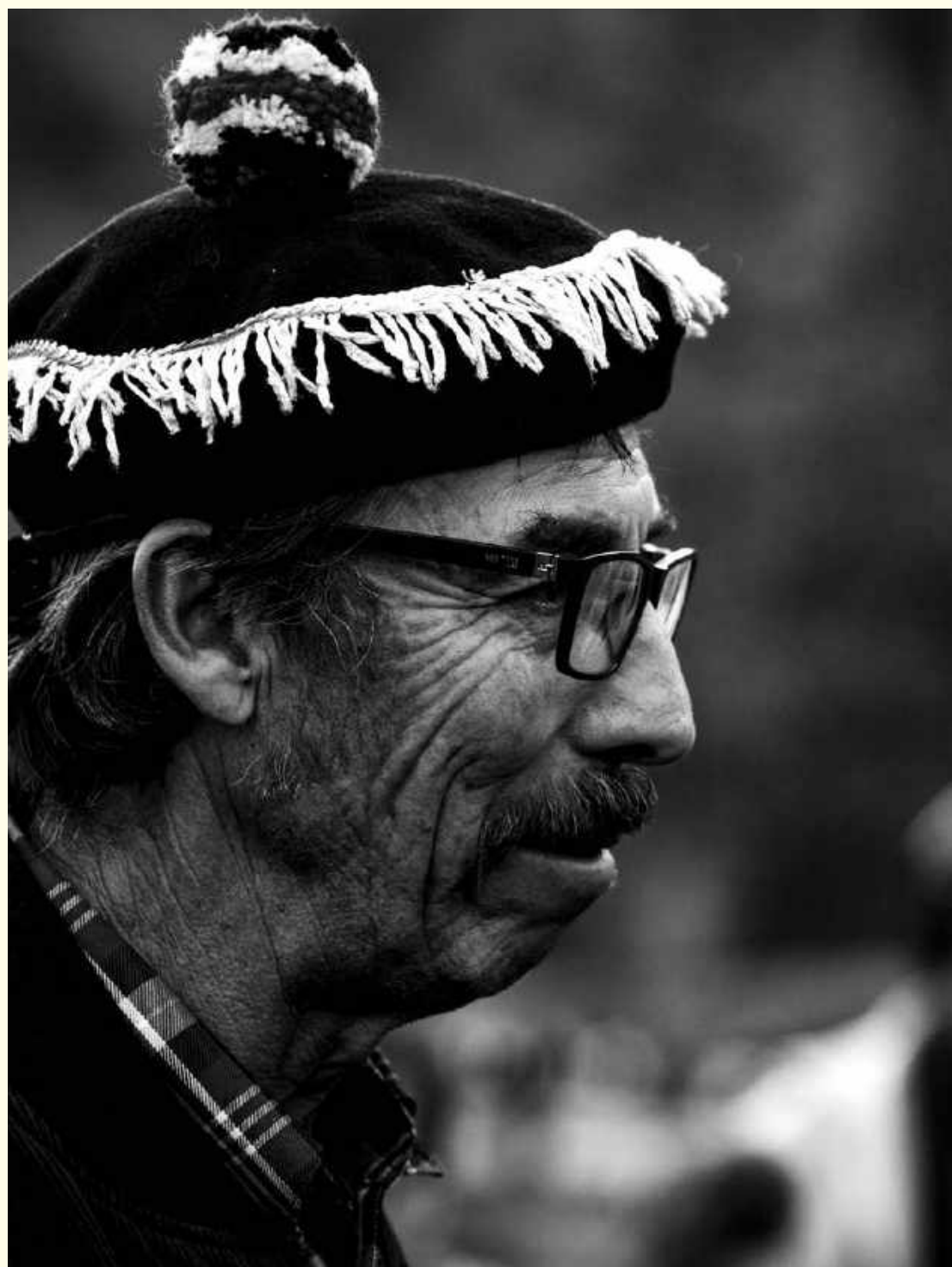
Las viejas imágenes no mueren. Muere la memoria sobre los hechos que documentan.

Maciek Wisniewski, escritor

Cuando es verdadera, cuando nace de la necesidad de decir, a la voz humana no hay quien la pare. Si le niegan la boca, ella habla por las manos, o por los ojos, por los poros o por donde sea. Porque todos, toditos, tenemos algo que decir a los demás, alguna cosa que merece ser por los demás celebrada o perdonada.

Eduardo Galeano, escritor









Johnny Lizama

Yo le digo amigo mío
y esto lo quiero cantar
que ese Niño tan glorioso
pues lo pueda saludar.

Yo le digo amigo mío
y esto le voy a explicar
el Niño lo tenían escondido
no lo pude saludar.

.....
.....
si usted tiene un poco de suerte
y al Niño pueda saludar.

Vaya mi amigo hacia el templo
mi pasá' le quiero dar
usted con su baile hermoso
vaya amigo a averiguar.

Jaime Cisternas

A eso vengo a este lugar
y en el cantar lo consigo
yo pues vengo a ver al Niño
las sorpresas las encontré en el camino.

Eso es lo que voy a explicar
cantando no soy ejemplo
ay pues llenaron de sillas
y pues se hizo chico el templo.

Me dan ganas de llorar
le digo con gran anhelo
y me daría tanta pena
de ver al Niño en el suelo.

Yo quisiera preguntar
porque yo llegue hasta aquí
yo quisiera preguntar
que fe se profesa aquí.

Johnny Lizama

Yo no sé porque es así
cantando yo se lo digo
pues que al baile religioso
va y le escondieron al Niño.

Jaime Cisternas

Le digo en este camino
y a usted amigo le diré
que seguro estoy yo
los curas matan la fe.

La verdad que dice usted
cantando no soy temeroso
y ahora los sacerdotes
solo miran el negocio.

Ahí pues vamos a ser socios
le digo por este enjambre
mientras ellos se hacen de plata
el pueblo se muere de hambre.

Cierto dice semejante
cantando le digo entonces
si acaso ha visto mi amigo
si ha visto a un cura pobre.

Aunque pues ya suba el cobre
y el tiempo corre de prisa
ellos viendo la iglesia llena
ay, se mueren de la risa.

Palabras que van de prisa
verdad lo que dice usted
en feroces limusinas
y nosotros pues a pies.

Y pues más yo le diré
que me causa pues dolores
y eso no fuera na'
y son hasta violadores.

Johnny Lizama

Cierto amigo, sí señores
por eso en estos momentos
lo que se vive hoy en día
ya la fe se está perdiendo.

Bonito es lo que habló
así lo estoy escuchando
vaya pues amigo mío
el Niño lo está esperando.

Usted me lo va a escuchar
ahora se lo voy cantando
mire que hay pues otros bailes
ay, que nos están esperando.

Pase pues amigo mío
y esta es la pura verdad
estrechémonos la mano
como en son de la amistad.

Jaime Cisternas

Y yo lo estoy entendiendo
así pues lo pienso yo
hay que olvidarse del cura
y solo pensar en Dios.

La herida que me está escarbando
yo se lo voy a explicar
y eso me duele mucho
no me deja de sangrar.

De a poco yo voy pasando
y pues yo ya no me olvido
deme pues ya la pasá'
verdad me tiene aburrido.

Yo le digo la verdad
por el cantar de La Gruta
yo le daré un abrazo
no se le olvidará nunca.





El lenguaje desborda, de alguna manera, su forma propiamente verbal, pues hay muchas otras cosas en el mundo que hablan y que no son lenguaje.

Michel Foucault, filósofo







Al morirse mi abuelito
de herencia me dejó un gato
me dejó un par de zapatos
embotinados y blanditos
un botón bien nuevecito
me dejó ese hombre sincero
las manillas de un brasero
el ojo de un azadón
las varas de un carretón
y el armazón de un sombrero.

Me tocó una tabaquera
también un saco de tabaco
un chancho goloso y flaco
y el rodón de una espuela
el brazo de una vihuela
y una silla con tres patas
siete cucharas de lata
pa' fileta de un sombrero

... ..

... ..

Heredé unos calzoncillos
parchados como libreta
el cañón de una escopeta
y tres dientes de un rastrillo
también me dejó un ovillo
de hilo pa' volantín
con un saco de aserrín
y cuatro perras pa' caza
me dejó una calabaza
y las cuerdas de un violín.

Me dejó un yugo en lindura
sin coyunda y sin picana
heredé una damajuana
y un canasto pa' costura
un tinte de tinta oscura
las dos mangas de un bestón
también toqué un azadón
para quedar más contento
y en señal de
me dejó muy buen contento.

También me tocó un paletó
un poquito remendado
un sombrero agujereado
y unos cuantos platos
las perillas de un reloj
un lasillo de quilín
las cañas de un calcetín
y un pantalón de huaso
me dejó el ojal del lazo
con soldadura y cautín.

Juan Olmos, cantor campesino











De muy lejos nuevamente
venimos doña María
a cantarle un esquinazo
antes que amanezca el día
y unos presentes trajimos, ayayayay
contentos y en armonía.

Desde mi casa a la suya
echan tres horas corría'
pero cortando los cerros
una hora y media justita
y alargando más el tranco, ayayayay
una hora no más Mariquita.

De la primera sacá'
traje una polla amarilla
y de la borrega blanca
que ya la tengo paría'
la trasquilé por la noche, ayayayay
y le tejí unas presillas.

Una palangana grande
pa' bañar a la guagüita
porque no tiene le traje
de viento cuatro mantillas
y pa' alumbrarse en la noche, ayayayay
le traigo una candelilla.

Manuelito se ha dormío'
ya va a llegar don José
usté' me despide de ellos
yo me despido de usté'
adiós doña Mariquita, ayayayay
no se vaya a oscureceré.

Violeta Parra, cantora popular



[...] Los que nos integrábamos al baile desde niños comenzamos siempre desde atrás, mirando hacia adelante a nuestro jefe, quien siempre nos guiaba. Con el pasar del tiempo, a medida que crecíamos y las fiestas pasaban, año tras año, si la persona que siempre estuvo delante se ausentaba o dejaba de subir a ver a la Chinita, ahí podíamos ir avanzando de puesto, acercarnos “a la punta” del baile, pero siempre respetando a nuestros chinos más antiguos. Y esta forma respetuosa de tratar a los hermanos de la devoción es la que intentamos seguir en nuestra vida cotidiana, y también esta forma de ver las cosas es la que seguimos transmitiendo a nuestros hijos, a las semillas que van creciendo, que existe respeto hacia los mayores y hacia la tradición de nuestro baile, bella historia que casi se ve truncada por oscuras manos que ansiaban poder, deseos de figuración que confunden con la verdadera tradición ancestral.

Don Ermenejildo Ramos González representa para nosotros un ejemplo de vida, esfuerzo, compromiso y tradición, él es un chino barrerino íntegro, que tiene y comparte conocimientos ancestrales sobre la tradición y su necesario respeto, él es testigo real de años de fiestas y procesiones en honor a nuestra Santa de Andacollo, y si el tiempo y los años han desgastado su cuerpo, no han hecho mella a su temple y fuerza interior, y el verlo bailar es una justa imagen que interpreta los siglos de historia de nuestro baile ancestral, cuando él está con nosotros es cuando verdaderamente podemos ver y sentir completo a nuestro baile chino Barrera.

Le agradezco a la vida por permitirme conocerlo y poder compartir con usted don Merejo, yo quisiera, si mi Chinita me deja, algún día poder igualarlo en cuanto a fuerza interior y convicciones de vida, porque usted ha sido para el baile Barrera un ejemplo de vida y entrega a la Chinita de Andacollo, a quien le agradezco también el poder bailar junto a mi padre y hermanos, junto a don Merejo, quien todavía nos acompaña en procesión. Que así lo siga haciendo por muchos años más.

Carlos Alfaro Contreras, chino barrerino











Yo participo hace décadas, como 80 años, y ya era la fiesta.
Mi marido, ese era chino antes, cuando se inició este baile,
de los bailes chinos, ¡si tiene más de 200 años este baile!

María Ahumada, devota caycaina



















En sociedades donde la música no se escribe, la escucha informada y precisa es tan importante y reveladora de la aptitud musical como la ejecución misma, puesto que supone el único medio de asegurar la continuidad de la tradición. La música es un producto del comportamiento de los grupos humanos, ya sea formal o informal: es sonido humanamente organizado. Y aunque diferentes sociedades tienden a tener ideas diferentes sobre lo que puede considerarse música, todas las definiciones se basan en algún consenso de opinión en torno a los principios sobre los cuales deben organizarse los sonidos.

Dicho consenso es imposible sin un terreno de experiencia común, y sin que distintas personas sean capaces de oír o reconocer patrones en los sonidos que llegan a sus oídos.

En la medida en que la música es una tradición cultural susceptible de compartirse y transmitirse, no puede existir a no ser que al menos algunos seres humanos hayan desarrollado una capacidad para la escucha estructurada. La ejecución musical, como algo diferenciado de la mera producción de ruido, es inconcebible sin una percepción de orden en el sonido.

John Blacking, etnomusicólogo







Aquí en Chile no voy a ver santeros, porque voy a ver a la Virgen de Andacollo. Me encanta, porque allí una encuentra el fervor popular, el cariño del pueblo real. Además, me encantaba ir a ver a la Virgen de Andacollo porque iban miles y miles de personas, una fiesta muy popular. Y me encontraba con dirigentes sindicales comunistas, que llevaban en el hombro a la Virgen de Andacollo. Eso muestra que en la vida real la gente resuelve a su manera los problemas filosóficos del materialismo y del idealismo. Pero por sobre todo rescato la raíz común del pueblo que subyace en la religión y los movimientos de liberación, contra las injusticias y explotación capitalista.

Gladys Marín Millie, líder política







Los ritos son prácticas que constituyen en sí mismas su finalidad, que encuentran su cumplimiento en su cumplimiento mismo; actos que se realizan porque “se hace” o “hay que hacerlo”, pero también a veces porque no se puede hacer otra cosa que realizarlos, sin necesidad de saber por qué o para quién se los realiza, ni lo que significan. Es lo que el trabajo de interpretación, que apunta a restituirles un sentido, a volver a captar su lógica, conduce a olvidar: pueden no tener, propiamente hablando, ni sentido, ni función, salvo la función que su existencia misma implica, y el sentido objetivamente inscrito en la lógica de los gestos o de las palabras que se hacen o dicen “para hacer o decir algo” (cuando no hay “nada más que hacer”). O más exactamente en las estructuras generativas de las que esos gestos o esas palabras son el producto, o bien, en su caso límite, en el espacio orientado en el que se realizan.

Pierre Bourdieu , sociólogo







Yo vengo desde muy lejos por caminos polvorientos
y he llegado hasta tu santuario Virgen santa del Rosario
Yo vengo desde muy lejos con una historia escrita
a cantar ante tu altar Virgen sagrada bendita.

El viento sirve el lamento
de aquel indio que lloró
cuando buscando la leña
a la Virgen encontró.

El llanto del indio collo
es de una pena infinita
porque sin querer hirió
la mejilla e' la chinita.

El viento todo lo sabe
la luna y el sol también
que la Virgen de Andacollo
fue la que encontró él.

Yo vengo desde muy lejos por caminos polvorientos
y he llegado hasta tu santuario Virgen santa del Rosario
Yo vengo desde muy lejos con una historia escrita
a cantar ante tu altar Virgen sagrada bendita.

Mamanchi, mamanchi.

Elena Montoya “La Criollita”, cantora popular











El recuerdo es una historia colectiva que florece en el silencio.

Elicura Chihuilaf, poeta



Mire, han pasado cuatrocientos, quinientos años ya, y a pesar de ser ignorantes, los chinos han mantenido la tradición y han mantenido el respeto, y, sea como sea, que se dice que son curaditos y que aquí y que allá, pero se ha mantenido la tradición. No se tiene por qué culpar a los chinos, ni a los integrantes, ni a los jefes, si ellos con su devoción han bailado y venerado a los santos aquí y en la quebrada del ají.

Luis Campusano Valencia, chino antiguo















[...] cuando tenía como catorce años, ya me echaron a trabajar por ahí, que había que cumplir las obligaciones del fundo, había que trabajar.

Era un fundo en que criaba hartos animales el caballero. Daban alimento, la alimentación, y nos pagaban, me acuerdo, en ese tiempo, como veinte centavos, una cosa así. Era muy repoquito po', que ahora no vale na'. Y nos daban el seguro, pero al seguro yo no tenía derecho por causa que tenía que tener dieciocho años. Entonces se lo pagaban a mi tío, le imponían a mi tío. Allá el patrón fue muy... medio malo.

Se llamaba Juan Manuel Rosas. Nos hacía trabajar mucho, no había horario pa' trabajar. Se entraba el sol y a veces nos quedábamos lejos y a puro pies no más, a la patita los tirábamos pa' poder llegar a la hora.

Y al otro día antes que rayara el sol teníamos que estar en el trabajo. Así que era mucho el trabajo. Nos aburríamos y nos venimos a quedar pa' acá, aquí en Carquindaño, en el Zapallo, en una parte cerquita. Allí ya teníamos una casa que nos arrendaron ahí. Allí vivíamos todos. Después ya los juimo' repartiendo: mi mamá se vino aquí a Yerba Loca, con mis tíos y otros quedaron por allá, y así, po'. Después nos fuimos dividiendo ya. Y ahora ya estoy aquí. Fui comunero acá ya, ahora, ya tenía que quedarme por aquí.

En el fundo había que trabajar no más, trabajar pa' los otros. Acá en la comunidad no po', uno lo que trabaja ahora es para uno. Allá el dueño del fundo no po', uno era como trabajador no más, tenía que estar ahí. Y a veces los patrones eran medios bruscos, los hacían trabajar demasiao'. ¡Qué! Nosotros éramos niños, y los castigaban siempre, y pa' llegar a la casa estábamos... ¿conoce Canela Alta usted? Como ser de aquí ir a Canela Alta de a pie, ¡pueh! Entonces a veces no alcanzábamos a llegar [de regreso]. Y antes se usaban ponchitos, los ponchos de lana, de oveja, el poncho, pa' no venir a la casa, lo arrimábamos así en unos montecitos y nos quedábamos ahí no más, hasta el otro día, pa' no caminar tanto. Así... esa es la vida de antes, por eso que digo yo: antes, ¡pucha! se sufría, y a veces los pillaban unas lluvias y teníamos que arrimarnos a la orillita^e las piedras no más. Así pasábamos, sufríamos. Por eso que los patrones a veces eran bruscos, al tiro nos castigaban no más, y lloviendo o no lloviendo, teníamos que salir a trabajar igual. Esa es la vida de antes. Por eso ahora yo le digo a los de esta familia, le digo yo: "Ustedes no sufren na' como lo sufríamos nosotros". Muy, muy sacrificá' la vida. Si a los viejitos de la edad mía, de antes no había ninguno casi, son muy pocos los que había. Morían, así morían antes.

René Castillo, chino antiguo

















Mis padres eran agricultores, trabajaban, sembraban en una hacienda, porque antes se llamaban haciendas a los fundos que son ahora.

Nosotros pertenecíamos a la hacienda de Puntilla de San Juan.

Entonces, nosotros para poder vivir en una casa de esa hacienda, tuvimos que echar un peón por la casa, para poder vivir ahí, si nosotros no echábamos un peón teníamos que abandonar la casa. Y yo, como de doce años [año 1947], entré a trabajar por la casa, en la limpia de canales, en las agriculturas, arando por ahí con los bueyes, porque antes se araba mucho con buey, con esos arados de tres puntas, que se llamaban arados ideales. Entonces ahí nosotros no teníamos horario para trabajar tampoco, no como ahora que se trabajan las ocho horas no más, antes se trabajaba de sol a sol y los salarios eran sumamente bajos.

En ese tiempo yo ganaba como cincuenta y cinco pesos o cincuenta y seis pesos a la semana... Habían muchas haciendas, estaba la hacienda

Santa Rosa, la Bellavista, la Junta y todas esas haciendas tenían que tener peones... Nosotros trabajábamos de sol a sol, pero lo que pasaba es que éramos muy pobres. Yo me crié no como se cría la gente ahora, yo me crié no de pobreza de alimentación, sino que de vestuario. También nosotros éramos muy aporreados, trabajábamos entre doce y catorce horas diarias, porque nos íbamos de noche a trabajar y regresábamos de noche a hacer la limpia, parecíamos *cuchuchos* limpiando canales...

Cuchuchos les llamaban a los trabajadores que trabajaban en las

haciendas. Pero de ahí ya comencé a crecer y a crecer, ya no fui tan aporreado porque ya me daba cuenta, y también yo supe lo que era un sufrimiento y ya me adapté al sufrimiento. Nosotros no vestíamos bien tampoco que digamos. Nosotros éramos muy dedicados, nos criábamos hasta grandes al lado de los papás, nosotros no teníamos libertad nada, [lo que se ganaba] era todo para los papás. A nosotros en la hacienda nos daban cincuenta y cinco pesos, eso era para los papás, por la semana un kilo de harina, un kilo de grasa, un kilo de porotos y además unas teleras de pan candial, esa tampoco nosotros la pellizcábamos, porque los papás... teníamos que llegar con la telera intacta a la casa.

[En el trato eran] malos los patrones. En primer lugar los mayordomos que eran las personas que nos cuidaban todo el día cuando estábamos trabajando. Andaban a caballo los mayordomos. Andaban encima de uno. A veces los patrones nos chicoteaban, eran muy bruscos para mandar. Si uno llegaba fuera de la hora del trabajo nos retaban, a veces nos pegaban. Después cuando ya crecimos, cuando mis papás fueron juntando la plata, lo poco que ganaban, después compraron un terrenito por allá por el pueblo y por ahí vinimos llegando al pueblo, donde plantamos un ranchito, que es donde vivimos ahora.

Humberto Arancibia, chino antiguo











El baile, en esencia, es resistencia contra lo que borra, lo que intenta controlar, lo que busca domar, subordinar, anular. Es celebración en movimiento. Es, en el fondo, movimiento... de resistencia.

David Brooks, periodista

Las clases dominantes pretenden que el pueblo trabajador no tenga historia, ni héroes, ni mártires; de forma que cada vez haya que comenzar desde cero.

Rodolfo Walsh, periodista







Sonia Ramos Quinzacara.— Don Hugo, le entrego la bandera del antiguo pichinga de Andacollo Laureano Barrera. Usted debe cuidarla mucho, porque a ustedes les pertenece esta bandera, al baile Barrera de Andacollo. Yo se las custodié mientras no estaba mi padre, Rogelio Ramos González, antiguo jefe del Barrera y cacique de Andacollo, pero ahora se nos dio la oportunidad, ustedes ganaron esta lucha por tener nuevamente el cacicazgo en el Barrera. Así que esta bandera es de ustedes.

Hugo Pasten Pizarro.— Muchas gracias. Yo defenderé el signo del baile Barrera. Y yo la voy a cuidar igual como la ha cuidado usted.

Sonia Ramos Quinzacara.— Ahora ya quedo tranquila yo, porque ya sé que la bandera esta protegida. Es un tesoro del baile Barrera, entonces lo protegí y ahora se los entrego a ellos y ellos tienen que cuidarlo para siempre, porque el mayor tesoro que tiene el baile Barrera es esta bandera.

Edalia Ramos Quinzacara.—La bandera del Barrera tiene que llevarla un cacique del Baile Barrera, esa es la tradición y nosotros queremos que la tradición se mantenga, el baile no quiere entregarle la bandera a otros bailes. No es por egoísmo ni mucho menos, ¡es por la tradición! Porque queremos que se mantenga la tradición, ¡si de otra manera no se puede!









El cura no ha logrado entender, hasta el día de hoy, de lo fuerte, del respeto que tiene que mantener hacia nosotros, del respeto que tiene que tener a la hermandad por lo que hacemos, por lo que tenemos, por lo que mantenemos, por la fiesta de la Cruz de Mayo. Los que transan lo hacen porque son muy débiles con respecto al conocimiento. Mira, si cotidianamente es tu casa, frente a un hijo, a cualquier cosa que tengas que cuestionarte tú, la hermandad es lo mismo que tu casa, que tu familia. ¿Por qué alguien va a venir a decirte que las cosas son de tal manera, que la cuestión se va a ir por allá? ¿Acaso si viene alguien a tu casa tú lo vas a dejar hacer lo que quiera? ¡Ahí hay un respeto por las cosas! [...]

Si la cosa es que hay que fortalecerse en el conocimiento de lo que es la fiesta y de ser hermano, en el significado de ser hermano de la Cruz de Mayo. Nada más. Porque sin el conocimiento, sin saber de dónde viene, es una falta de respeto a la memoria de sus viejos que levantaron esto y que nos dejaron esto. [...]

Lo importante es defender la memoria de los viejos que nos dejaron esto, de aquí del barrio, que pelearon en el tiempo cuando los bancos de las iglesias estaban reservados para las señoritas de la clase alta.

Pedro Olivares, chino antiguo



















































Latinoamérica, un continente donde los creyentes
salvan a sus Iglesias del pecado de sí mismas.

Jaime Retamal, filósofo













































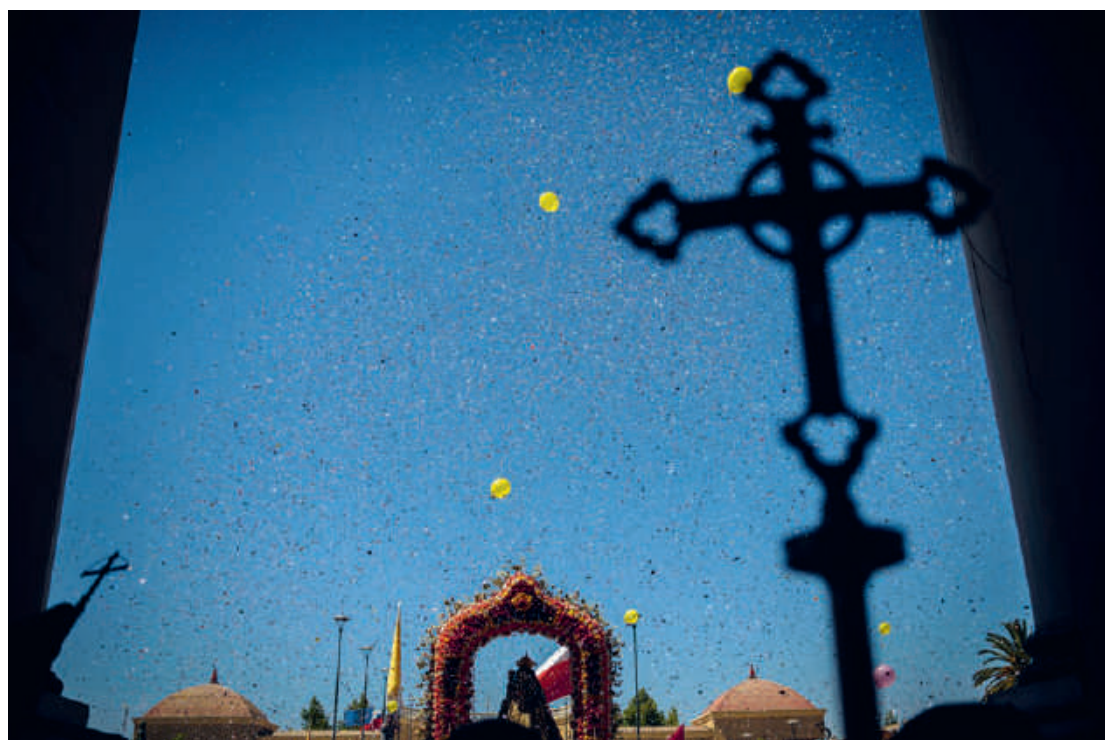












Nosotros, los bailes chinos, no teníamos nada que ver con la Iglesia, respetábamos mucho a la Iglesia, pero no nos ligábamos a la Iglesia, nosotros éramos una rama diferente, como tenía que ser. Respeto, sí, pero no depender de la Iglesia, nunca de la Iglesia. La Iglesia mandaba adentro pero afuera éramos nosotros los que mandábamos, los bailes.

Edalia Ramos, devota andacollina



























































Otra forma de patriotismo que nos falta cultivar
es esa de ir pintando con filial ternura, sierra a sierra,
río a río, la tierra de milagro sobre la cual caminamos.

Gabriela Mistral, poeta





Manuel Morales Requena

Fotógrafo autodidacta, ha participado en cursos de cine, fotografía y documental con Héctor Ríos, Francisco Gedda y Manuel Calvelo. Sus inicios como fotógrafo independiente comienzan en el año 2000 en la revista Rocinante, siendo además publicado en diversos medios extranjeros y nacionales. Tiene experiencia en fotografía gráfica, comercial, artística y documental, destacando su participación en el libro *Será hasta la vuelta de año*, ganador del Premio PULSAR a la Mejor Publicación Musical 2016. Desde 2007 es colaborador permanente de Etnomedia y desde 2014 de Mucam.

Marcos González Valdés

Fotógrafo y diseñador gráfico, especialista en foto documental, de arquitectura y corporativa. Ha fotografiado fiestas religiosas populares de la Zona Central y del Norte Grande, principalmente bailes chinos, bandas de bronces y bailes morenos. Es docente de fotografía y ha publicado en diversos medios nacionales e internacionales, principalmente en fotografía documental. Colabora fotográficamente con organizaciones sociales de base y de derechos humanos. Diseñador de diversos proyectos relacionados al documentalismo y el patrimonio cultural inmaterial. Desde 2011 es colaborador permanente de Etnomedia y desde 2014 de Mucam.



La devoción popular de los bailes chinos es una de las manifestaciones más claras de la heterogeneidad cultural resultante del proceso de conquista hispana sobre los pueblos originarios y nativos. Esta devocionalidad se ha ido construyendo y configurando a lo largo de cinco siglos, desde las distintas instancias y dimensiones de lo social: lo productivo y económico, lo político, territorial y local, lo étnico, desde la identidad y la cultura.

Este libro invita a revisar la experiencia histórica de esta devoción popular a partir de la revisión de algunos conceptos que son parte central de nuestra interpretación: fiesta, chinos, devoción, tradición cultural, control y disciplinamiento, rumor, oralidad y poesía, testimonios, acompañando estas reflexiones con la sensibilidad que aportan las fotografías documentales y las imágenes históricas, que vienen a retratar y representar a los individuos, colectivos y comunidades que forman, desarrollan y proyectan esta tradición cultural a lo largo del territorio.

