

Semióticas de la ritualidad y cambio social en la Pampa del Tamarugal. Reflexiones sobre la Virgen de la Tirana¹

Semiotics of Rituality and Social Change in Pampa del Tamarugal. Reflections on the Virgin of La Tirana.

Bosco González Jiménez*

Resumen.

En el presente se establece una aproximación a la relación existente entre las semióticas involucradas en la ritualidad de la Fiesta de la Tirana y los cambios sociales existentes en el Norte Grande de Chile. Se reflexiona específicamente en torno a la figura de la Virgen, haciendo una apuesta por una creación histórica de ella como un personaje, creación que se plantea ha estado vinculada con los periodos, coyunturas y acontecimientos acaecidos en Los Andes y el Norte Grande de Chile.

Palabras Claves:

Ritualidad-Semiología-Virgen de la Tirana-Pachamama-Performance.

Abstract.

The article establishes an approximation to the existing relationship between the semiotics involved in the rituality of the Fiesta de la Tirana and the existing social changes in the "Norte Grande"* of Chile. Specifically, it considers the figure of the Virgin, positing a historical creation of the Virgin as a character, a creation that this article argues has been intertwined with the periods, junctures and events of the Andes and the "Norte Grande" of Chile.

Keywords:

Rituality, Semiology, Virgin of La Tirana, Pachamama, Performance.

*The "Norte Grande" of Chile refers to the area between Chile's northern most border with Peru and the river Copiapo. This area includes the regions of Arica, Tarapacá, Antofagasta, Parinacota, and the north of Atacama.

Agradecimientos:

Deseo agradecer Francisca Fernández Droguett, Lauren E. Deal , José Luis Martínez , Jorge Hidalgo Lehuédé.

¹ Este artículo se enmarca en la ejecución del proyecto FONDECYT N° 1110878. Los altares de la Virgen de La Tirana. Iconografía religiosa en la Pampa del Tamarugal.

* Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas (ICIIS). Sociólogo, Doctorando en Historia Universidad de Chile. Email: boscogonzalezj@yahoo.es

Historicidad, performance y memorias andinas en la Pampa del Tamarugal.

Para comenzar a hablar sobre la relación entre los cambios sociales y las vírgenes y altares de la fiesta de La Tirana, es necesario plantear algunas consideraciones de orden metodológico y epistemológico para la comprensión de las memorias andinas y el régimen de historicidad y acontecimiento en que estas se desarrollan.

Existen preguntas y tensiones asociadas a los recursos epistemológicos y metodológicos tradicionales tanto de la antropología, la arqueología como de la etnohistoria. (Martínez, 2010; Molinié, 2006; Urton, 1989) que abren una posibilidad: reflexionar desde la posición del otro.

¿Qué se pone en cuestión? Los criterios de validez de los productos epistémicos y procedimientos metodológicos² disciplinares occidentales en el marco de su interacción con lo que podemos denominar: modos de funcionamiento del pensamiento andino o una cierta ***Ontología del pensamiento andino***³.

Deseo hacer referencia a un régimen de historicidad y una comprensión del acontecimiento que no se soporta en el discurso escrito, ya que ***las sociedades andinas no piensan en torno al pasado de un modo discursivo y más bien lo hacen performaticamente*** (Molinié, 1997: 694) y por lo tanto ***actúan la historia más que pensarla*** y esta forma de actuarla es fundamentalmente ***“Lo ritual”*** (Ibidem: 694).

Esto nos hace pensar en que las consideraciones metodológicas y epistemológicas referidas a lo que tradicionalmente se ha considerado representación pueden ser pensadas también desde otra óptica relacionada con el criterio de lo ***“presentacional”*** (Martínez, José Luis. Comunicación directa), lo cual nos permite a la vez pensar lo performativo de la historicidad en cuanto admite que los sucesos, acontecimientos y actores se ***“Hagan presentes”***, dicho de otra manera, permitiendo que los componentes de la cultura y su registro histórico se corporicen en significantes y soportes de memoria ya que ***“son los cuerpos y los actos reformativos los que crean al personaje”*** (Fischer-Lichte, 2011:165).

² Esto nos lleva a preguntarnos sobre la validez de las fuentes escritas que se ofrecen como material de análisis, ya que no están organizadas en el marco de la estructura de enunciación de las sociedades andinas; se ubican en el marco de una relación lineal entre sujeto cognoscente y objeto conocido (Mignolo, 1995) considerando que en el marco de lo andino esta linealidad no es absoluta, ya que no existe una noción de persona como se da en el marco del pensamiento hegemónico; lo que existe más bien, es una ***relación íntima entre: persona-naturaleza-cosmos y comunidad*** (Ibidem, 1995).

³ Estos conceptos emanaron del seminario: ***“Qué (y cómo) recordar? La construcción del tiempo y del acontecimiento en las memorias andinas coloniales (siglos XVI y XVII)”***. Dirigido por José Luis Martínez en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Primer semestre, año 2012.

El desafío es entonces, considerar un régimen particular de historicidad y acontecimiento para lo andino; y paralelamente significantes y soportes asociados a estas formas de memoria; considerando también la existencia de significantes y soportes que no tienden a ser “universales” y son más bien una expresión de la interacción entre lo local y lo universal-hegemónico, muchas veces al margen o en conflicto con los modos de expresión impuestos por la colonia. (Martínez, 2009) y la imposición de los estados nacionales sobre las culturas indígenas del mundo andino.

Estas formas de expresión y sistemas de pensamiento van a variar según la posición de lo local en relación con el universal hegemónico, tanto en lo colonial como en los contextos nacionales, para el caso de lo colonial esta relación puede ser pensada de forma atemporal ya que lo colonial existirá ahí donde funciona (Molinié, 1997) y esto mismo puede ser considerado para el régimen nacional moderno.

En función de lo mencionado, se propone hablar de semióticas complejas (Martínez, José Luis. Comunicación directa) que se pueden organizar y reorganizar en función de los acontecimientos y la posición de lo local en el marco del régimen general, sea este, precolombino o colonial. Esto dice relación con lo que plantea Antoinette Molinié, respecto de que lo colonial puede ser pensado como una categoría atemporal, ya que ***existe ahí donde funciona*** (Molinié, 1997) o dicho de otro modo: ***la simple posibilidad probabilística de que en diferentes lugares, sometidos a desiguales condiciones de control colonial y de evangelización, la suerte de alguno de esos sistemas andinos haya sido distinta*** (Martínez, 2007: 1984).

Todo esto nos hace pensar en la Fiesta de la Tirana como una formación ritual en la cual interactúan significantes-actores que se han ido creando históricamente en el marco de relaciones de hegemonía y subalternidad, lo cual implica pensar en significantes dinámicos, que se hacen y rehacen en función de los periodos, coyunturas y acontecimientos; son significantes que ocupan posiciones de sujeto (Foucault, 1974).

Uno de los actores centrales en la realización de la fiesta es la Virgen del Carmen patrona del ejército, Chinita, Pacha Mama y también Tirana; esta diferenciación convive en un régimen de simultaneidad y se han construido históricamente en el marco de relaciones de subalternidad y hegemonía.

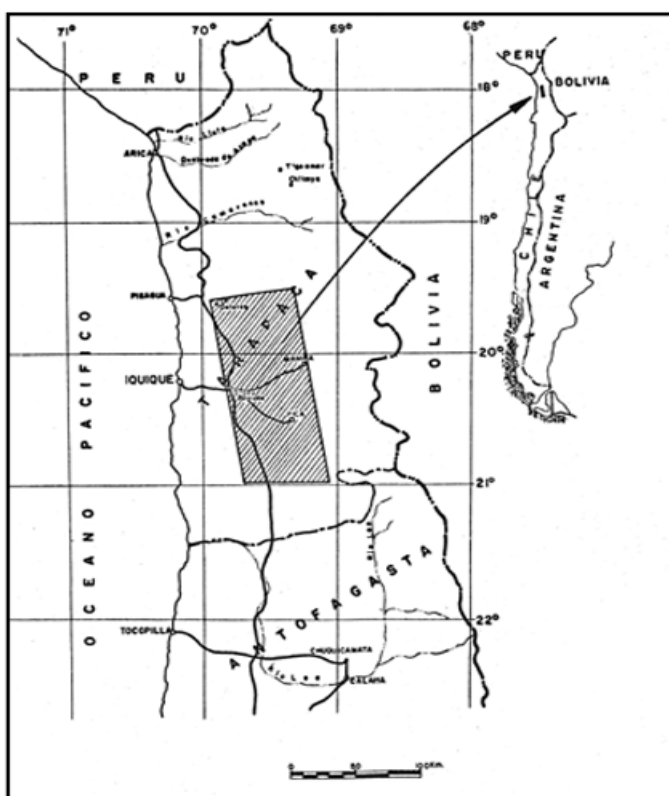
La formación histórica de un personaje.

Me refiero a una construcción histórica que se condensa en el presente en un régimen de enunciación de simultaneidad, dicho de otro modo, las distintas formaciones significantes que se han articulado en torno a la Virgen a través del tiempo, interactúan en la contingencia; hablamos de la interacción de :

- La actriz Pachamama – Cerro de los andes precolombinos.
- La actriz - Virgen del mito de origen: “La Tirana”.
- La actriz – Virgen de la identificación con lo indígena: “La Chinita”.
- La actriz – Virgen del nacionalismo en la Pampa del Tamarugal y el Norte Grande: “Patrona del ejército”.

En la Fiesta de la Tirana existen actualmente cerca de 200 sociedades religiosas y cada una de ellas tiene una virgen que es vestida de forma singular, manteniendo una relación con elementos generales que las hacen a todas ser una virgen-soporte de inscripción de otros significantes y/o atributos.

Considero que Pachamama, Virgen-Cerro, Chinita, Virgen del Carmen y Patrona del Ejército conviven en una experiencia ritual contingente donde cada virgen está en una estructura de posiciones (Foucault,1974) determinada.



Fuente: Oficina Regional de la FAO para América Latina, Santiago, Chile.1981.

Pero orientémonos a los relatos de origen de la festividad.

Plantea el cronista Cuneo Vidal (1977) que durante la primera mitad del Siglo XVI, un religioso perteneciente a la orden de **“Nuestra Señora de las Mercedes redentora de cautivos”** llamado Fray Antonio Rendón Sarmiento tenía por misión extirpar idolatrías e instalar la fe cristiana en lo que hoy conocemos como la Pampa del Tamarugal, en la Región de Tarapacá.

Cuentan habría encontrado una cruz sobre un montículo y que en este lugar Rendón habría levantado una capilla en honor a la Virgen del Carmen, lugar donde actualmente estaría ubicada la actual iglesia del pueblo de La Tirana.

La cruz que encontró Rendón en lo que cuenta el mito, habría sido puesta por los Willcas (Sacerdotes Incas) los que según versa la historia relatada por Cuneo, habrían matado a la Ñusta Huillac, gran Guerrillera Inca, que en la zona del Tamarugal lidero un movimiento rebelde anticolonial durante la primera mitad del Siglo XVI.

¿Por qué los sacerdotes Incas y los guerrilleros del movimiento anticolonial habrían asesinado a la líder, la gran Ñusta Huillac?.

Se cuenta que en el año 1535 Diego de Almagro salió desde el Cuzco a **“la conquista de Chile”** acompañado de 500 españoles y cerca de 10.000 soldados Incas, los cuales eran acompañados por miembros de la dinastía Incaica, entre los cuales se encontraba Paullu Tupac Inca y Huillac Huma; este último, acompañado por su hija, Huillac Ñusta, de cerca de 20 años de edad. También viajaban con ellos un grupo no menos significativo de willcas, sacerdotes o capitanes Incas.

Huillac Huma huyo de las huestes fracasadas de Almagro hacia la zona de Charcas a fortalecer la rebelión impulsada por Manco II. A la altura de la localidad de Pica, la Ñusta Huillac fugada de las tropas de Almagro y seguida por soldados Incaicos y un grupo de Willcas, se escondió en la Pampa del Tamarugal. La Ñusta y sus seguidores habrían estado cerca de 4 años en la zona.

La sentencia de la Guerilla de la Ñusta era clara: Condenar a muerte a cualquier español e indio bautizado; se comenta que **temida a 100 leguas a la redonda** y que fue llamada la **bella Tirana del Tamarugal** (Cuneo, 1977).

Entre muchos de los apresados se encontraba Vasco de Almeida, el que fue dirigido hacia la Ñusta, ocasión en la que habría indicado pertenecer a un grupo de mineros que andaban en busca de **“la mina del sol”**.

Un grupo de ancianos (Willcas) habría decidido sentenciar a muerte a Vasco de Almeida, la ejecución debía ocurrir en cuatro lunas más, pero algo se salió de su lugar y lo que ocurrió fue que la Ñusta se enamoró del condenado y decidió no ejecutar la sentencia de los ancianos; se dice que el condenado hablo de su fe y su Dios. La Tirana más linda del

Tamarugal habría desechado el mandato de los antiguos y solicito a su enamorado que la bautizase.

En el momento en que la Ñusta Huillac era bautizada por su amado una lluvia de flechas cayó sobre ellos y en su lecho de muerte ella dijo: ***Muero resignada...muero dichosa, segura cual estoy, a fuerza de creyente en Jesucristo, de que mi alma inmortal se remontara a los altos cielos y contemplara el rostro de su creador, al pie de cuyo trono me espera ya , por obra vuestra, mi esposo adorado...Si con mi amor y mi conversión a una fe enemiga de la de nuestros padres lastime vuestras creencias y cause daño a la causa de nuestra Nación, séanme concedidos vuestra indulgencia y vuestro perdón...me resigno a pagar con mi vida el que me consideraréis mi yerro...Mas si queréis que muera tranquila la última princesa del linaje de vuestros Incas y ultima sacerdotisa de vuestra religión, prometedme que enterrareis mi cadáver al lado de mi esposo, y levantareis sobre nuestra sepultura una cruz...la cruz de los cristianos...No puedo más...¡adiós para siempre...!*** (Cuneo, 1977)

Sin lugar a dudas lo aquí relatado puede ser considerado como parte de los antecedentes míticos de la formación de la Fiesta de la Tirana y la emergencia de la Virgen del Carmen en la Pampa del Tamarugal, pero tratemos de ir un poco más allá y ver qué es lo que nos está queriendo decir este mito.

La Ñusta Huillac estaría estableciendo una posición de rebeldía en la Pampa del Tamarugal ante la colonia y Vasco de Almeida estaría buscando ***“La mina del sol”***.

Es sabida la gran significación que tenían los minerales de oro y plata para los hombres de Los Andes; existía en el mundo precolombino una relación directa entre la sacralidad y los lugares “internos” en donde el sol ***“criaba el oro”*** (Bouysse-Cassagne, 2004); entonces ***lo que se percibe es que si los habitantes del Collasuyu y de Charcas escondieron sus minas a los españoles no solo fue en razón de su riqueza sino de su sacralidad y no cabe duda que, en tiempos incaicos, todos aquellos cerros tan ricos de plata y que contenían una parte de luz solar fueron Waka. Por eso, los mineros de Tarapacá cuya mina tenía una veta de plata blanca que pertenecía al Sol no la quisieron descubrir porque «sus hechiceros les decían se morirían todos y se les secarían sus sementeras si la descubrían»*** (Pizarro 1965 [1571]: 222 en Bouysse-Cassagne, 2004:10).

Esto nos lleva a pensar en la posibilidad de los lugares “Internos” donde existían grandes cantidades de minerales no solo eran el soporte material de la reproducción del sentido, eran también la posibilidad de la **reproducción de la sociedad entera** (Bouysson-Cassagne, 2004, pág. 10).

Es posible pensar que la Ñusta Huillac en su acto de perdón está permitiendo el acceso a esa gran mina del sol, que sería Huantajaya, dicho de otro modo, ¿No será que este mito abre la posibilidad, en lo simbólico, de la explotación de los minerales en el norte grande, especialmente lo que se conocería como el yacimiento de Huantajaya?.

Entonces podríamos conjeturar que los Willcas buscaban defender los minerales de la zona mientras que los españoles, específicamente Vasco de Almeida buscaba profanar los lugares sagrados y de reproducción del orden simbólico y material de la sociedad andina, al igual que la Hija de Huma Huillac.

También es importante pensar en la idea de que la Ñusta Huillac no considera la palabra de los antiguos y decide hacer caso de la fe cristiana por medio de su amor, esta idea cobra una especial fuerza al momento de pensar la manera en que el mito ubica a la Ñusta como la última heredera del linaje Inca y reproductora de este, en sus últimas palabras ella habría dicho: **me resigno a pagar con mi vida el que me consideráis mi yerro...Mas si queréis que muera tranquila la última princesa del linaje de vuestros Incas y última sacerdotisa de vuestra religión** (Cuneo, 1977).

Entonces lo que tenemos es que el mito elimina a la última princesa Inca y última sacerdotisa de la religión y en dicho acto emerge un montículo con una cruz que daría origen a un santuario que también es mitológico, es sabido que no existen vestigios de una iglesia en el Siglo XVI en la zona y la única existente se ubica temporalmente en el siglo XVIII (Nuñez, 2004). Pero quizás en lo referido a la vida social, un mito puede instituir más que la materialidad.

Entonces, tenemos que muere la última sacerdotisa Inca y posteriormente emerge como figura de la zona una Virgen, la Virgen del Carmen del Tamarugal, que ha sido denominada de diversas formas como lo revisábamos anteriormente.

Tampoco es casualidad que se rinda culto a las vírgenes en lugares relacionados geográficamente o históricamente con la extracción de minerales, durante la colonia se desarrolló **la costumbre cristiana de bautizar las minas antes de explotarlas, de**

dedicarlas a la Santa Trinidad, a la Virgen o a los Santos constituía una práctica común en la Europa del siglo XV. (Bouysse-Cassagne, 2004, pág. 12)

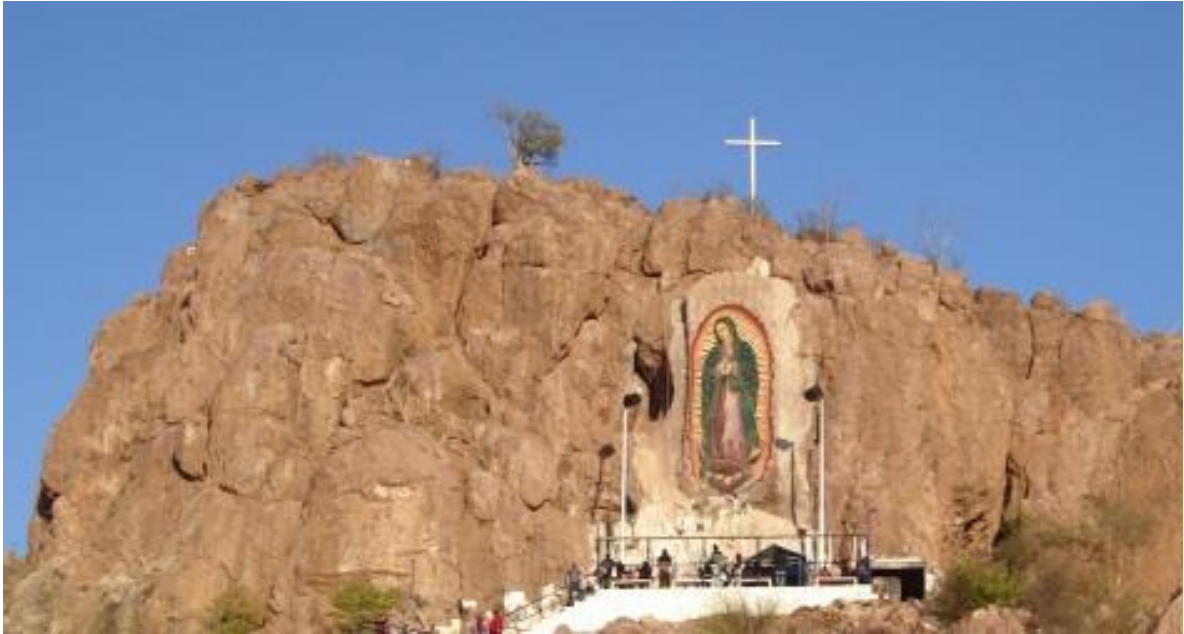
Habría entonces, una relación entre la Virgen y la tierra, la Virgen y la Pachamama. Teresa Gisbert (1980) plantea que la virgen, en algunas representaciones en Potosí, se confundiría con el cerro mismo y los antecedentes etnográficos muestran claramente una relación entre los cerros, los lugares sagrados y los yacimientos de minerales (Bouysse-Cassagne, 2004 y 2005. Cruz, 2011. Fernández, 1998. Martínez, 1982. Absi y Soler, 1998).

La figura de la Virgen Cerro podría ser el resultado de un proceso sincrético (Gisbert, 1980) como también el resultado de un proceso de adecuación estructural que no niega la imposición de la colonia (Bouysse-Cassagne, 2004).

Es muy ilustradora la posición que ocupa la Virgen de Guadalupe en la ciudad de Obregón en México, lugar donde se realizan peregrinaciones y celebraciones populares a la Virgen, la posición de la Virgen en el Cerro, nos habla literalmente de una Virgen Cerro.



Anónimo. Siglo XVIII. Casa de moneda, Potosí Bolivia.



Virgen de Guadalupe. Ciudad de Obregon-Mexico

<http://obson.wordpress.com/2010/02/20/cerro-de-la-virgen-salida-sur-de-obregon/>.

Lo que aquí se ha señalado está vinculado con los antecedentes formativos de la Fiesta de la Tirana del Tamarugal. Queda expuesto en sus detalles que es una expresión mitológica que responde a una necesidad de la formación colonial temprana relacionada con expulsar del territorio andino los sistemas de pensamiento precolombinos e intentar instalar una formación de pensamiento cristiana que se tienen como fundamento la necesidad de disciplinamiento de los cuerpos y las conciencias para el trabajo en las faenas mineras de las que se hará la economía colonial en Tarapacá. Nos referimos a la experiencia extractivista de Huantajaya y lo que posteriormente se constituirá como el ciclo de extracción salitrera que se extenderá desde las últimas dos décadas del Siglo XIX hasta la primera mitad del Siglo XX en la región.

En consideración a esto es posible proponer una línea de pensamiento que plantee que el culto a la Virgen tiene su génesis en la explotación de las minas de Huantajaya (Díaz, 2011. González, 2006) y Santa Rosa, **los cuales durante la época colonial poseían vetas y socavones consagrados a “Nuestra Señora del Carmen” y “Sacramento”**. (Díaz, 2006:91)

En 1907 el diario El Tarapacá indicaba: **En la Provincia de Tarapacá existe un santuario dedicado a la veneración de Nuestra Señora del Carmen, en la hoy abandonada aldea de La Tirana, antiguo centro industrial de los españoles... que explotaban las minas de plata de Huantajaya, que hasta hace poco producían grandes riquezas...** (El Tarapacá, 15 de julio de 1907).

Sin la intención de ser reiterativo, afirmo que la Fiesta de La Tirana fue un fenómeno sociocultural salitrero (González, 2006; Godoy y González, 2011) pero tuvo su origen en el marco de la emergencia de la explotación de la plata en Huantajaya. Esta relación entre Huantajaya y la emergencia del ciclo del salitre plantea transformación en la posición y la disposición de los sujetos/actores al interior de la fiesta tiene que ver con la modificación de la fecha en la que esta se realiza, y la forma en que la iglesia se posiciona en la organización de la fiesta.

La fiesta se realizaba el 6 de agosto y paso a ubicarse en el día 16 de Julio. También la Virgen paso a tener otras denominaciones que iban más allá se la tradicional “Chinita”, una de las denominaciones que nos habla más de la relación entre esta y el proceso de Chilenización es aquella que la indica como la **“Patrona de la Patria y el Ejército de Chile”**.

Coincidió con González (2006) con la idea de que en el Siglo XIX la fiesta fue refundada y que hasta 1917 fue una festividad de naturaleza autónoma y popular donde la fiesta **transcurría en un tiempo mítico en el cual la tierra se “abre”, inaugurándose un ciclo en que el diablo recorre los diferentes parajes del mundo andino** (Díaz, 2011:92) y la fiesta no se regía por la autoridad eclesiástica.

Entonces nos encontramos ante la necesidad del Estado nacional por disciplinar cuerpos y conciencias (Gonzalez,2006); en 1910 en el diario El Tarapacá indicaba **“La fiesta es sabido, consiste en una romería al santuario, acompañamientos de danzas y músicas desafinadas, libaciones a la salud de la santa, trasnochadas a campo raso en poco edificante promiscuidad y todo cuanto en la práctica, haciendo perder la razón y la cultura, produce dinero y llena los bolsos inagotables de deseos de plata.....y más plata (El Tarapacá, 16 de julio de1908).**

Sergio González (2006) comenta la forma en que Monseñor Caro organizó la ocupación del templo, dejando de indicar a los feligreses por su lugar de origen sino que por el nombre de los santos patronos respectivos.

En el diario la Luz, se indica que **Los caporales de los bailes se reunieron delante del Sr. Obispo y tomaron los siguientes acuerdos: 1° Guardar entre sí este orden y los nombres que se indican en lugar de los antiguos, que van entre paréntesis: N° 1 Chinos y Danzantes (Cala Cala) del Carmen. N° 2 Chunchos de (Cala Cala) San Gerardo. N° 3 Morenos (de Negreiros) del Rosario. N° 4 Morenos de (Cala Cala) San Juan. N° 5 Cullaves (de la Aguada) del Señor de Sipiza. N° 6 Cullaves de (B. Retiro) San Isidro. N° 7 Lacas de (Negreiros) San Guillermo. N° 8 Callahuayes de (Pan de Azúcar) San Antonio. N° 9 Chunchos de (Cala Cala) San José. N° 10 Cullaves de**

(Galicia) la Candelaria. Los bailes nuevos seguirán su enumeración.2° Nadie debe entrar a la Iglesia con caretas, máscaras, figurines, etc. 3° Cuando está cantando un baile en la Iglesia, el que va entrando no debe interrumpirlo.4° El caporal de cada baile debe llevar visible su número. 5° El caporal del número 1 hace de director general, para el caso que fuera necesario. En esta reunión se hizo un recuerdo cariñoso del caporal M.A. Moreira. P.S. Se hizo el cambio de nombres, tanto para dar un patrono a cada baile, como para distinguir más fácilmente los que antes tenían el nombre de una misma oficina y para evitar que se llamara con un nombre que no correspondiera ni al caporal que lo organiza ni a los miembros que lo componen.
(La Luz Nº 247, del 22 de julio de 1917, titulado: Los Bailes de la Tirana en González, 2006).

Todo indica que se desarrolló un proceso de disciplinamiento de la fiesta lo cual, como comente anteriormente, se relaciona con una transformación en la forma de nuestra actora, la Virgen que comienza a ser cada vez más la patrona de la patria y el ejército y cada vez menos La Chinita, que era la denominación para la auto identificación de los indígenas en ella en su efecto performativo de personalización.

Me interesa presentar aquí algunas imágenes actuales de las vírgenes y altares de la fiesta para ver la manera en que se presentan los significantes nacionales y patrióticos en lo que denomine actriz-virgen o soporte de inscripción de significantes.

Aquí presento una fotografía tomada por mí en el desarrollo de la fiesta el año 2011, la cual nos permite ver la presencia de los significantes patrios en ella.



En esta foto podemos ver la impronta de los emblemas patrios como también los datos arrojados en la investigación realizada en el marco de la ejecución del Proyecto Fondecyt - regular - 2011 – 1110878

Los altares de la Virgen de La Tirana. Iconografía y culto religioso en la Pampa del Tamarugal.

En el marco de dicha investigación logré hacer un análisis cuantitativo de los significantes presentes en las vírgenes y en los altares como soportes de inscripción

El estadístico que se expresa aquí es el promedio y la significación numérica indicada responde al siguiente sistema de categorías: 1=Atributo presente y 2= Atributo no presente. Esto nos permite decir que todos los atributos que se encuentran cerca de la significación 2 poseen una frecuencia menor y los que se acercan al 1 poseen una mayor frecuencia de aparición en el total de Vírgenes y Altares examinados.

Los atributos que más se repiten son las flores, los emblemas patrios, las escarapelas y adornos y elementos de decoración como la Gasa/Tul. Los que menos se presentan son las luces de neón, animales o pájaros, las lanzas y los motivos andinos.

Esto nos habla de un tipo elemental de altar, podemos decir que los elementos que más se reiteran son aquellos que resultan más fundamentales para componer un altar. En casi todos los altares existe la presencia de flores y son casi la mayoría de las vírgenes las que presentan escarapelas

Ahora que sabemos cuáles son los atributos que más y menos se repiten veremos cómo se representa su valor porcentual en cada una de las categorías creadas para agrupar a los diversos atributos. Esto nos permite acceder a un nivel de reflexión mayor. Podemos afirmar que en el cálculo de la media de los valores agregados, la categoría patriotismo es la que se presenta con mayor frecuencia en relación a la Virgen y los altares, son muchísimas las que presentan escudos, cintas tricolores y banderas nacionales.

Las categorías, sus respectivos atributos y valores agregados y desagregados son las siguientes:

Categorías.	Atributos asociados.	
Modernidad.	Focos.	1,43
	Carrito con ruedas.	1,41
	Luces de neón.	1,90
	Re figuración del altar.	1,70
	<u>Valor agregado.</u>	<u>1,61</u>
Lo andino.	Motivos andinos	1,89
	Fotos de muertos.	1,93
	<u>Valor agregado.</u>	<u>1,91</u>
Adscripción religiosa.	Ángeles.	1,77
	Alas.	1,83
	Escarapelas.	1,28
	<u>Valor agregado.</u>	<u>1,61</u>
Patriotismo.	Emblemas patrios.	1,18
	<u>Valor agregado.</u>	<u>1,18</u>

En la siguiente tabla de distribución de valores asociados a la frecuencia con la que se repiten los atributos en la observación de los altares, se expresa con claridad la forma en que los emblemas patrios se repiten con mayor frecuencia que otros atributos.

Atributo	Porcentaje asociado a la presentación de este.
Alas	17%
Altar de madera	49,50%
Angelitos	23,30%
Animales-Pájaros	10,20%
Arco	25,00%
Banderas	38,70%
Carro con ruedas	59,10%
Corona-Joyas	62,60%
Dinero	4,70%
Emblemas patrios	81,90%
Escarapelas	71,6
Flores	83,20%
Focos	57,00%
Fotos de Muertos	7,40%
Gasa/tul	69,00%
Instrumentos musicales	7,30%
Lámparas	45,20%
Lanzas	9,30%
Luces de neón	9,50%
Motivos andinos	10,70%
Niños dios disfrazados	50,20%
Otras vírgenes	12,70%
Otros santos	7,40%
Plumas	17,40%
Referencia al baile	35,30%
Refiguración del altar	30,40%

Hacia una estética actual del personaje...

Si bien los emblemas patrios se presentan con intensidad en las vírgenes y altares, las sociedades religiosas fundadas en las últimas dos décadas han comenzado a manifestar elementos/significantes novedosos y muy llamativos, como lo son las luces de neón, focos y lámparas llamativas.

Aquí presento la imagen de una virgen que está cargada de luces de neón y elementos altamente llamativos que se alejan de la formación austera de las vírgenes y altares en épocas anteriores, en más de una ocasión me toco conversar con miembros de sociedades muy antiguas y me comentaban que ellos preferían vestir a la virgen de manera austera. Pero esta imagen también contiene significantes que podríamos considerar tradicionales y vinculados con lo andino, como por ejemplo el hecho de tener billetes colgados en su pechera o la presencia de fotos de muertos, cuestión que se vincula con el culto a los antepasados (Salomon,1990).



Fuente: Proyecto Fondecyt año 2011. N° de proyecto: 1110878.

En la imagen de arriba queda expuesta una refiguración del altar tradicional, el cual está refigurado con una concha marina lo cual sin lugar a dudas está expresando una relación con identidades locales como ocurre con esta imagen que posee un instrumento tradicional andino en su altar.

Esta Virgen y este altar corresponden a la Sociedad Religiosa "Tata Jachura" fundada el año 1987 en la ciudad de Iquique.

Esto nos muestra que existe una forma de expresión de las localidades en los altares-virgenes-actores-soportes de inscripción; vemos cómo se van manifestando las identidades locales en la fiesta y coexistiendo como actores de una ritualidad donde cada significativo, como mencionamos en un principio, es expresión de la posición de los actores en la sociedad. Este altar, de la sociedad Tata Jachura nos muestra cómo está presente la identidad de los Aymaras de la pre cordillera, del sector de Chiapa-Illalla y Jaiña, el tata Jachura es una deidad andina muy respetada en la cordillera y la pre cordillera; se dice que pertenece a una relación mayor de deidades desde la actual Región de Arica hasta el Qolca Mallku en Isluga (Martínez, 1982).



Fuente: Proyecto Fondecyt año 2011. N° de proyecto: 1110878

Comentarios Finales.

Sin lugar a dudas lo aquí presentado es solo una aproximación, se abren múltiples preguntas a partir de esto, fundamentalmente en lo referido a las veneraciones a la virgen en el periodo de explotación de plata en Huantajaya.

También se abren otras preguntas que dicen relación con la necesidad de dar cuenta de una interacción mayor en la fiesta considerada como una totalidad, lo que aquí se ha hecho se ha orientado específicamente al análisis de las vírgenes y altares y los antecedentes históricos de formación de la fiesta, pero no hay una aproximación a la relación entre los bailes y las vírgenes o entre los diablos sueltos y ellas, en este sentido me interesa destacar el trabajo de Alberto Díaz Araya (2011) quien establece claramente las relaciones entre los diablos sueltos y la fiesta, ocupando estos una posición orientada a la desorganización del orden ritual.

Si bien aquí se citan fuentes históricas, se considera necesario profundizar más en ellas, aun mas para ver coyunturas menores relacionadas con el desarrollo de la fiesta. Una conversación personal con el Doctor Milton Godoy me ha hecho pensar en la necesidad de profundizar en las coyunturas presentes en la primera mitad del Siglo XX, también es importante considerar lo ocurrido en la última década, ya que en la Fiesta de La Tirana se ha comenzado a condicionar en mayor medida la formación de sociedades religiosas, lo cual indica en los datos de nuestra investigación un reflujo en la fundación de estas.

Otro elemento interesante que queda como deuda en el análisis es aquel que dice relación con la emergencia de significantes andinos en los altares y vírgenes, es muy necesario relacionar esto con los procesos de reagrupamiento y fortalecimiento de las identidades étnicas en Tarapacá en las últimas dos décadas.

Parece importante mencionar que los datos comentados en el presente artículo fueron producidos en el marco de tres distintas e interdependientes esferas metodológicas. Por un lado se trabajó la etnografía, específicamente la realización de entrevistas en profundidad a miembros de sociedades religiosas, paralelamente se trabajó con la producción de datos estadísticos por medio de la cuantificación de la frecuencia de presentación de atributos en las vírgenes y los altares y también de desarrollo un trabajo de aproximación etnohistórica para otorgar profundidad a los antecedentes etnográficos y estadísticos.

Bibliografía.

Absi, Páscale y Cruz, Pablo 2006 “La puerta de la wak’a de Potosí se abrió al infierno. La quebrada de San Bartolomé”. Anuario del ABNB 12. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Bouysse-Cassagne, Thérèse. 2004. “El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de charcas y en el lago Titicaca (siglos xv a xvii)” Boletín de arqueología N°8. Lima: PUCP. Pp.59-97

Cereceda, Verónica. 2010. Demonio, Barroco y diseños textiles. *Memorias del V Encuentro Internacional sobre Barroco*. Pamplona: Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Cruz, Pablo. 2006. Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de los Punkus y Qaqas en el paisaje alto andino de Potosí, Bolivia. Boletín del museo chileno de arte precolombino. Vol. 11, N° 2: Pp. 35-50,

Díaz, Alberto y Lanús, Paulo. 20013. "Al compás de un danzar telúrico. Pampinos e indígenas en la fiesta de la Virgen de La Tirana, 1900-1950". Pp. 279-300. En La sociedad del salitre. Sergio González Miranda (Comp.), Santiago: Ed. Ril – INTE

Díaz, Alberto. 2011. "En la pampa los diablos andan sueltos. Demonios danzantes de la fiesta del santuario de La Tirana" Revista Musical Chilena, Año LXV.Nº 216, Pp. 58-97.

Fernández, Gerardo.1998. "Iqui y anchachu: enanos, demonios y metales en el altiplano" Journal de la société des americanistas. Tome 84. Nº : Pp. 147-166.

Foucault, Michel.1974. La hermenéutica del sujeto. Madrid: Ediciones la piqueta.

González, Sergio.2006. "La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de la tirana". Chungara, Revista de Antropología Chilena. Volumen 38. Nº 1.Pp. 35-49.

Gisbert, Teresa. 1980. "Iconografía y mitos indígenas en el Arte". La Paz.

[Godoy, Milton y González, Sergio .2013. Pp. 195-211. "Norte Chico y Norte Grande: Construcción Social de un Imaginario compartido, 1860 – 1930" En La sociedad del salitre. Sergio González Miranda \(Comp.\), Santiago: Ed. Ril – INTE.](#)

Greve, María Ester. 1995-1996. "Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur andino" Revista Chilena de Antropología. Nº13.

Hidalgo, Jorge. 2009. "Civilización y fomento: la "descripción de Tarapacá" de Antonio O'Brien, 1765" Chungara, Revista de Antropología Chilena. Volumen 41, Nº 1: Pp. 5-44

Martínez, Gabriel.1983."Los dioses de los cerros en Los Andes" Journal de la société des americanistes. Tome 69: Pp. 85-115.

-1976.El sistema de los Uywiris en Isluga. Chile: Centro de investigaciones Andinas Isluga.

Martínez, José Luis. 2007. "Voces e imágenes: La sociedades andinas en los siglos XVI y XVII, y sus lecturas de lo colonial" Actas del VI Congreso chileno de antropología. Tomo II.

-2010. "Mando a pintar dos aves...Relatos orales y representaciones visuales andinas". Chungara. Revista de Antropología Chilena. Vol. 42. Nº 1: Pp. 157-167.

-2009. "Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial" Boletín del museo Chileno de Arte Precolombino. Vol.14. Nº 1: Pp. 9-35.

Salomón, Frank.1990. El culto a los ancestros y la resistencia al estado dentro de una sociedad quechua colonial". Resistencia, rebelión y consciencia en el mundo andino, siglos XIX-XX Lima: Instituto de Estudios peruanos.

Urton,Gary.1989. Publicación semestral del centro Bartolomé de las casas. Año VII N°1:
Pp.129-216.

Documentos.

Periódico El Tarapacá 1907 : 17 de julio