

LA PRENSA Y LOS MITOS FRENTE A LOS SANTUARIOS MARIANOS

Juan van Kessel*

El autor enseña, mediante una selección de citas tomadas de periódicos chilenos (1967-1970) que la prensa lucha a favor de una ideología liberal, heredada de las elites criollas coloniales, que es propia de un sector de la comunidad nacional, y combate la ideología religiosa de los peregrinos de los grandes santuarios marianos del Norte Grande. En su lucha ella hace uso de los mitos de “la ilustración” y de “la opinión pública”. En cambio, los mitos del origen de los santuarios funcionan, en este mismo plano de lucha aunque en una estrategia defensiva, como legitimación de la ideología religiosa popular, heredada del pueblo mestizo-rural de la zona. El autor analiza en una perspectiva antropológica y etnohistórica los contenidos de los mitos populares que reflejan la antigua oposición en la cultura religiosa entre las clases populares del campo (aymaras y mestizos) y la antigua clase criolla dirigente. Así demuestra la supervivencia de la oposición étnico-cultural de origen colonial.

Palabras claves: Prensa - Religión.

A selection of quotations (1967-1970) shows us a Chilean press inspired in liberal ideology- inherited from the colonial past- that fights against religious ideology and culture of the north Chilean pilgrim movement keeping up the worship of the Virgin Mary in her most famous shrines: La Tirana, Las Peñas and MaryAyquina. In that struggle national press utilizes the myths of the « Enlightenment» and of « Public Opinion». In that same ring foundation myths of the shrines are being mobilized in a defensive strategy by the pilgrims to legitimize their worshipping of the Holy Virgin. The author presents a content analysis of these myths in an ethnohistorical and anthropological approach in order to demonstrate that the Virgin of the shrines was traditionally seen as (the) giver of life and health and, as such, as the successor of Pachamama, the Earth Mother of the Andes religion. The analysis also elucidates the ancient antithesis between the religious culture of the lower classes of Aymara and Mestizo Christians on the one hand, and that of the local dominant white upper class of governors, clergyman and hacendados.

Key Words: Press - Religion.

INTRODUCCIÓN

Es común decir que los mitos sirven para sancionar el comportamiento social y reforzar los derechos de individuos y grupos particulares dentro de un sistema social determinado. Dado que cada sistema social, por estable y equilibrado que sea, contiene partes opuestas, existen mitos particulares o versiones específicas de un determinado mito - para apoyar los derechos particulares de cada grupo. Los mitos ofrecen una pista para distinguir divergencias culturales ocultas y conflictos sociales latentes al interior de una sociedad, y dirigen nuestra atención al proceso de cambio socio-cultural. Los mitos del origen de los santuarios nortinos nos llevan al centro invisible, al motor mismo que produce las energías morales de la lucha y el cambio social.

Los mitos son también un recurso eficaz en la lucha social. Grupos sociales tradicionales y dominados - como son los Aymaras en la región andina y, en el Norte Grande de Chile, los mestizos peregrinantes que frecuentan con sus bailes religiosos los santuarios de la zona, manejan con destreza y porfía este recurso en su lucha emancipadora.

Existen también mitos modernos, ignorados pero eficientes, entre los grupos elitistas y dominantes de la sociedad moderna, urbana. Allí está (la fe ciega en) el mito de la democracia liberal con la sagrada libertad de expresión y con la soberana opinión pública. Estos mitos no son menos activos en la arena social. El cuento de la reina Cucú acusa esta mitología como recurso de poder acaparado por los grupos sociales dominantes.

En lo que sigue, demostramos que las armas en esta lucha son dos mitos enmascarados: el mito de la “ilustración”, que ha sido desde siempre la credencial de la prensa liberal, y el mito de la “opinión pública” con que ella se legitima. Queremos demostrar cómo la lucha por la hegemonía cultural de la sociedad criolla se libra en la prensa y cómo los antiguos mitos de origen de los santuarios andinos defienden desde tiempos coloniales a los bailarines con una respuesta propia. De la prensa chilena citaremos una muestra de artículos escritos entre los años 1967- 1970, para no tocar heridas frescas.

LA OPINIÓN “PÚBLICA” SOBRE LOS PEREGRINOS

La prensa es la expresión (impositiva) de la opinión pública de los grupos sociales dominantes. Ellos saben manejar esta arma ideológica y aprovechan bien su monopolio. Los periódicos reflejan, año a año, el conflicto cultural que ya no es latente y que se cierna sobre La Tirana, Las Peñas, Ayquina y otros santuarios menores de Tarapacá y Antofagasta. La opinión pública local y regional tiene reacciones diversas frente a los bailes religiosos. Por un lado los aplauden como el más grandioso espectáculo folklórico y por otro lado los desprecian por su religiosidad “semi - pagana” y “privitivismo” cultural. Sucede que los periódicos hablan de una “vergüenza nacional”. Recogimos solo una muestra:

PAGANISMO

En los diarios y periódicos la expresión religiosa de los bailarines es clasificada a menudo de paganismo o semi-paganismo. El semanario Ercilla, sin duda en ese momento el más serio del país, narra el desarrollo de la fiesta en el santuario de La Tirana, y dice: “Resultó así una remota tradición pagana... El culto a Pachamama (la Madre Tierra) aún late en La Tirana... La herencia pagana está en los atuendos de los bailarines,... una mezcla de paganismo y religiosidad”. Sin embargo, Ercilla quiere ser liberal y tolerante: “muchos dijeron: “Ercilla no debería preocuparse de esta fiesta; son cosas de Indios (Ercilla N° 1796). El Mercurio de Santiago dice: “Expresiones de paganismo de origen quechua” y en otra parte: “Es increíble que esta costumbre pagana logre proliferar tanto en una ciudad como Antofagasta, famosa por su alto nivel cultural” (26-6-68). Los diarios regionales del Norte Grande: El Tarapacá, La Estrella del Norte (de Antofagasta), La Estrella de Iquique, La Prensa de Tocopilla y El Mercurio de Antofagasta (estos cuatro últimos pertenecen a El Mercurio de Santiago), expresan constantemente, con ocasión de fiestas anuales y de concentraciones de las compañías, la calidad pagana de sus expresiones de culto.

PRIMITIVISMO

En el término de “paganismo” hay un tono de “primitivismo, ignorancia y oposición al progreso”. En este sentido se lee en El Mercurio de Antofagasta (25-6-68): “Mientras los americanos exploran la luna nosotros estamos todavía atormentados por el estridente tam-tam”. La Prensa de Tocopilla, dice (18-06-68): “Vivimos en el siglo 20, en plena época espacial; sin embargo en Tocopilla los golpes de los bombos y cajas nos llevan a la prehistoria, cuando los primitivos cubiertos con taparrabos bailaban alrededor de sus fogatas, al ritmo agotador de sus tam-tam”, Ercilla, dice lo mismo aunque más elegantemente, “primitivismo” es uno de los temas fijos de la opinión “pública” sobre el culto de los bailarines.

SIN CONCIENCIA NACIONAL

En las “Cartas al Director” suele exponerse la opinión del mismo Director. Leemos: “Lo que me ofende y me choca más es que este folklore no es nuestro y tiene nada que ver con las costumbres chilenas, y, sin embargo, en el extranjero es presentado como un rasgo típicamente nacional por los turistas que lo captan con avidez en sus máquinas fotográficas. Estos bailarines deberían preocuparse seriamente de esta afrenta a nuestra chilenidad”, (El Mercurio de Antofagasta, 25-06-68 y en La Prensa de Tocopilla (16-06-67): “El turista que llega a nuestro puerto, oyendo por todas partes el ruido de los bombos y de las cajas, debe pensar que los “indígenas de Tocopilla” celebran alguna fiesta ritual, cubiertos con taparrabos y el rostro pintado... Podría llevar a su patria la triste impresión de que los chilenos tienen todavía necesidad de liberar sus ancestrales instintos bailando al son del tam-tam, y que nos falta mucho para integrarnos a la sociedad moderna, atómica y espacial”. Encontramos

también frases como: “Esa gente... no tiene idea de nacionalidad y depende de quién les pregunta, si se presentan como chilenos o bolivianos” (El Mercurio de Santiago, 4-4-69).

POBRES E IRRESPONSABLES

“A pesar de ser muy pobres, no tienen vergüenza en derrochar grandes sumas de dinero para exhibir trajes rituales lujosos y costosos. Abandonan sus obligaciones, trabajos, la escuela, sin importarles las consecuencias y con el único deseo de asistir a la fiesta”, según El Mercurio de Santiago (15-7-67). Se acusa a los padres de arruinar la salud de sus niños en el clima riguroso de los santuarios, los viajes cansadores, y sobre todo de hacerles bailar hasta que se desmayan de agotamiento. Se los critica también “... por las enormes sumas de dinero que reúnen y gastan para su culto” y que “sería preferible invertirlos en una vasta campaña en favor de los más necesitados” (El Mercurio de Antofagasta, 02-05-69).

UNA MOLESTIA PÚBLICA

Las “Cartas al (o: del?) Director” se quejan de la música que acompaña el culto: “El golpeteo de los bombos penetra por todas partes y produce una irritación que - insoportable para una persona con buena salud- tiene consecuencias funestas para un enfermo”, (La Prensa de Tocopilla, 18-6-69), y en El Mercurio de Antofagasta se lee: “Algunas veces he creído volverme loco por las repeticiones cotidianas con sus golpes monótonos y penetrantes que se prolongan hasta la madrugada. Es increíble que no se respete la ley contra los ruidos molestos”.

ALCOHOLISMO Y PROMISCUIDAD

Cuando se trata del comportamiento moral de los bailarines, las reacciones de la opinión pública registradas por los diarios son tan cargadas emocionalmente como las precedentes. Incluso el semanario liberal Ercilla, escribe con ironía mordaz: “Los promesantes se contagian con el ambiente y durante esos días (de la fiesta en el santuario) viven conforme a sus propias reglas de conducta. Los campamentos de carpas derivan en una gran promiscuidad. El alcohol también aporta sus efectos... Nueve meses después de la fiesta, los índices de la natalidad aumentan sugestivamente en toda la región. Los niños así concebidos se llaman “Hijos de la Virgen”, la madre soltera no es repudiada y el esposo no debe afectarse, aunque su paternidad merezca dudas” (Ercilla N° 1796). Claro está que los bailarines lo sienten como una difamación grave y mal intencionada.

FOLKLORE

Los interesados del turismo y del comercio, y en su consecuencia también la Municipalidad de Pozo Almonte a la que corresponde La Tirana, califican las fiestas como una expresión folklórica sin

par y una atracción turística de primer orden. Es la única vez - bien explicable - que los peregrinos con sus bailes son considerados y apreciados en forma positiva. Para Arica, las fiestas de Livilcar, para Calama la de Ayquina y sobre todo para Iquique la fiesta de La Tirana, son una apreciable fuente de ingresos aportados por un total de 160.000 turistas por año.

El interés de antropólogos y folkloristas también es grande. Así el antropólogo Jorge Checura: “Los promesantes están haciendo lo mismo que hace mil años atrás, sólo son cambios formales. Por eso La Tirana encierra una gran pureza folklórica...”También =los mejores folkloristas del país como los Parra y Margot Loyola, y luego una corriente interminable de grupos y conjuntos interpretan y graban música de los santuarios del Norte Grande.

Decíamos más arriba que los mitos - particularmente los mitos irreconocibles de la Opinión Pública - son un recurso eficaz en la lucha social. Aquí sigue el mito de la tiránica reina Cucú. Nos ayudará para comprender el poder de la prensa en la sociedad de hoy. Hélo aquí:

La reina Cucú es la soberana del bosque y ninguno de los pájaros conoce sus secretos. Siempre actúa de incógnito, secreta y silenciosamente. El mito cuenta cuál es el derecho natural de la reina de los pájaros y cómo encubre sus tiránicas hazañas. Ya que no le corresponde el humillante trabajo de la construcción de su nido, ella reparte secretamente sus huevos en los nidos hechos por los pajaritos más pequeños del bosque. Estos reconocen por naturaleza su autoridad moral y alimentan con ganas a los pollos aristocráticos destinados a triunfar. Después de unos días, el noble cuquito echa del nido a los pollitos chicos, para hartarse solo de la comida que los inocentes padres buscan, y les dice: “Se cayeron, qué pena... !”. Piensa secretamente, como la reina madre: “En fin, los pajaritos hacen bien en alimentar a un noble hijo de mente aristocrática”. En la ciudad, la reina Cucú pasó también de incógnita por el nido de los periodistas. La gente cuenta que allí dejó su pollada: en el nido de los periodistas, y que éstos sirven como lacayo fiel al príncipe del pensamiento público, aunque de noche siempre lloran a sus propios hijos muertos. Así reza el cuento de la tiránica reina Cucú y el nido de los periodistas.

Lo aquí relatado no es un mito, sino un cuento, una especie de parábola, que pretende desenmascarar el mito de la Soberana Opinión Pública, controlada y manejada secretamente por los grupos de poder y los portadores de la cultura dominante en una sociedad.

Es interesante analizar ahora el recurso de defensa que los peregrinos saben manejar contra estos ataques de orden ideológico. Bien considerado, ellos utilizan el antiguo recurso de los mitos que indican el origen muy antiguo, muy sagrado y muy divino del santuario y su culto, legitimándose así, y exigiendo sea respetada su identidad cultural y religiosa.

Los antiguos mitos populares de la región marcados con el sello de la autenticidad, son un recurso de lucha para los grupos sociales dominados. Desde siempre los han manejado con destreza y porfía

los aymaras en la región andina y - en el Norte Grande de Chile - los mestizos peregrinantes. Estos son culturalmente los descendientes de aquéllos y frecuentan con sus bailes religiosos los santuarios de la zona que cobijan un culto de origen precolombino y preincaico. Veamos, por ejemplo, el mito del origen de La Tirana, registrado por Ricardo Palma.

LA TIRANA

Ñusta Huillac, hija del último Gran Sacerdote de los Incas, alimentaba un odio mortal hacia los conquistadores españoles. Cuando Diego de Almagro volvió al Perú, ella se retiró acompañada de fieles guerreros a la Pampa del Tamarugal, en aquel tiempo rica región de bosques, donde persiguió y mató a centenares de españoles. Recibió el sobrenombre de Tirana, de allí el de la localidad La Tirana. Un día sus soldados hicieron prisionero a un portugués y lo llevaron a su presencia. Se trataba de Vasco de Almeyda que venía de Huantajaya, donde explotaba una mina de oro. La Ñusta se enamoró de él, pero esto fue su ruina. Por amor se convirtió a la religión de los conquistadores. La pareja fue sorprendida por los guerreros indios cuando se disponía a huir. La princesa y su amante fueron muertos en el campo.

Cien años después un monje, Antonio, encontró en ese mismo sitio una virgen tallada en la roca y una cruz de madera e hizo construir una capilla, actualmente centro del culto de los miles de peregrinos.

Este es el mito del origen del santuario de La Tirana, situado en pleno desierto, a 70 km. al este de Iquique, donde todos los años más de 35.000 bailarines y peregrinos celebran su fiesta religiosa ante la Virgen del Carmen. La persona que narra un mito cumple una especie de ritual que justifica una actitud particular. Así el mito del origen de La Tirana se convierte en el triunfo de la Virgen, o en el de la resistencia indígena, según sea el interés y la actitud del narrador.

E. R. Leach (1945: 278) ya lo dijo: “Mito y ritual son un lenguaje de signos cuyos términos exigen que derechos y status sean expresados, pero es un lenguaje de discusión y no un coro de armonía. Si el ritual es algunas veces un mecanismo de integración, puede argüirse también que es a menudo un mecanismo de desintegración”. El mito del origen de La Tirana contiene esta ambivalencia que lo hace útil para uno y otro de los partidos opuestos en el conflicto que analizaremos aquí. Si la interpretación pone de relieve la segunda parte de la leyenda (el triunfo de la Virgen del Carmen, paladín nacional, proclamada generalísima de las Fuerzas Armadas de Chile), el mito justifica la indignación de sus partidarios frente al “paganismo” y la “falta de chilenidad” de los otros. Si la interpretación pone de relieve la primera parte (la resistencia india), el mito es un sostén moral e ideológico de una población urbana mestiza - los bailarines - que toma conciencia de su situación de grupo dominado y despreciado y que saca fuerza para su lucha de emancipación social librada en la cancha sagrada del santuario.

Pero el contenido de los mitos es mucho más rico que lo señalado aquí. Ciertamente, sus narradores defienden así en un contexto ritual intereses sociales y pretensiones de prestigio y poder de grupos antagónicos. Sin duda, cada uno desea demostrar su “derecho divino” en la lucha social. Sin embargo, los mitos interpretan antes que nada un cosmovisión y afirman la trascendencia de los valores encarnados en sus personajes. Estos valores éticos definen la identidad cultural de un pueblo. Es solamente a partir de estos valores y de la cosmovisión que los engloba, que los mitos funcionan como legitimación de pretensiones y derechos a nivel social. El mito del origen de santuario de Las Peñas define decididamente la identidad cultural mestiza de su clientela en una sociedad colonial- y neo-colonial- dominada por los criollos.

LAS PEÑAS

El siguiente es el relato de su origen. En un pequeño pueblo de Carangas se celebra la fiesta de la Virgen del Rosario. Una vez el alférez que estaba a cargo de la fiesta era pobre. Su fiesta causó desprecio de un hombre que era rico y orgulloso. Al final de la fiesta ese hombre agarró el estandarte para el año siguiente. Para humillar al alférez dijo que él iba a hacer la fiesta como debía hacerse. El otro año arregló la iglesia con muchas flores y velas, tanto como nunca se había visto y se pusieron a beber bastante. Pero la iglesia se incendió y la imagen de la Virgen desapareció. Unos pastores que llegaban atrasados a la fiesta, encontraron en el camino del pueblo a una señora desconocida. Le preguntaron si no iba a la fiesta y ella respondió: “Voy a otro lugar, donde me adoran más”, y de pronto se convirtió en una paloma blanca que voló al oeste.

Justo en ese tiempo había un gobernador malo en Umagata. Un día se le enfermó la señora. El gobernador mandó a llamar un curandero para mejorarla, pero la señora murió. El gobernador dijo al curandero que era brujo y lo condenó a morir en la hoguera. Y más todavía, le mandó a buscar, a él mismo, la leña para la hoguera. el curandero era un hombre bueno. Lloró mucho y fue a buscar leña. Así llegó llorando frente a las rocas de Livílcar y vio llegar una paloma blanca que se posó a descansar contra la peña. Era la paloma que vino de Carangas. Llamó la atención al curandero, porque era muy bonita. Quería pillarla y llevarla al gobernador para pedirle compasión. Justo cuando quiso pillarla, desapareció y en la roca quedó grabada una Virgen. El curandero se asustó mucho, corrió al gobernador y le contó lo que le había pasado. El gobernador no quiso creerle y dijo que fuera a ver. Primero no quiso, después dijo: “Si mientes, te voy a quemar vivo allá mismo”. fueron y el gobernador comprobó que era así. reconoció que el curandero no era brujo y lo perdonó. Fueron a avisar al señor cura de Umagata y éste lo comprobó también y avisó a los padres franciscanos de Codpa. Los padres fueron y quisieron sacar la Virgen con cinceles de la roca, con piedra y todo, querían llevársela al templo, porque era muy bonita. Pero no pudieron porque la roca era muy dura. Esa noche el cura sufrió gran dolor de cabeza y escuchó una voz que dijo: “¿Sufres mucho? Yo también sufro con los

golpes que me dan”. Cuando despertó el cura, ordenó que se parara el trabajo y que la gente fuera a adorar la Virgen allá mismo, en Las Peñas, porque reconoció que era milagrosa.

LA VIRGEN PACHAMAMA

La Virgen del santuario es el símbolo central del culto de los bailarines. Así es también la Pachamama en el culto aymara. La Virgen de Las Peñas que llegó desde Carangas, Bolivia, es la Pachamama “bautizada” y representa la fuente de vida y abundancia originarias del oriente según la cosmovisión aymara regional (Van Kessel, J; 1980a: 306). Ella es la expresión de haberse aceptado el nuevo orden cristiano, “porque el Dios de los españoles ha vencido y por eso tenemos que obedecerle”. Así es la filosofía de los aymaras altiplánicos de Carangas que Ella encarna y que analizó Pauwels en su tesis doctoral de Lovaina (1983: 111). Sin embargo, ella mantiene su carácter de Pachamama. Se identifica con la tierra, y en Las Peñas, particularmente con el antiguo lugar sagrado y representativo de la fuerza y la fertilidad de la Santa Tierra: la peña que allí hace brotar “un agua sagrada y milagrosa para cualquier remedio”, según los peregrinos. La Pachamama vencida y bautizada sobrevive en la Virgen, y, gracias a su gran capacidad asimiladora, tiene bastante poder y autonomía. Dejó morir a la señora del gobernador y salvó al curandero quien representa la opción sincrética aymara que es andinizar los elementos cristianos escogidos y bautizarse para sobrevivir. La Virgen mestiza exige respeto y hasta los criollos han de rendirse ante Ella. Es milagrosa, sigue dando vida y fuerza a la feligresía, fertilidad a sus campos y ganados. En cambio, resiste a los planes de los criollos que la quieren llevar por la fuerza al convento. La Virgen de Las Peñas rechaza la fiesta suntuosa del vecino rico prepotente de Carangas. Ella rechaza también el culto ortodoxo criollo, expresión política y religiosa del régimen colonial. Se identifica con la tierra y con el pueblo de la tierra: los pobres, los de abajo en la estructura social colonial. En verdad, los Aymaras bautizados y sumisos, parecen estar abajo en la escala de la jerarquía y la estratigrafía coloniales. Pero secretamente, mimetizados en su ambiente y terreno propios, ellos podrían resultar más fuertes, contra todas las apariencias. La figura de “su” Virgen lo demuestra. Así lo interpreta también Fernando Montes (La máscara de piedra: simbolismo y personalidad aymaras en la historia. La Paz), la visión aymara a partir de los grandes mitos andino y los ritos aymaras. Lo que es más, la Virgen defiende y autoriza la anti-autoridad, el curandero, tildado de “brujo mentiroso y tramposo” por los criollos que manejan el poder del régimen colonial. La Virgen elige en forma totalmente autónoma su sitio sagrado, expresando su preferencia por el lugar y por la etnia identificada con el lugar.

El antagonismo social que recuerda el mito de la Virgen de Las Peñas, ya no es aquel de la Conquista, entre “gentiles y cristianos”, sino de la Colonia, entre criollos y mestizos. Los primeros son los ortodoxos y aparecen representados en el ricachón de Carangas, el gobernador y el cura de Umagata y los frailes de Codpa; los segundos son el pueblo sincrético andino y, en este sentido,

mestizado. Estos aparecen en el alferez pobre de Carangas, viajeros, fiesteros, feligreses, en fin, el pueblo de la tierra y su representante, el curandero despreciado por los criollos.

La Virgen de los pobres venció y dio un brillo triunfal a su santuario preferido. En cambio, un día de justicia divina, el templo de Umagata se quemó y el pueblo murió. En la peregrinación al santuario de Las Peñas, los bailarines pasan por medio de sus ruinas diseminadas en la quebrada y van contando, año a año, la gesta de la Virgen.

MESTIZAJE Y SINCRETISMOS

Observamos un mensaje muy acentuado en el mito de Las Peñas: la Virgen es decididamente mestiza. Los criollos deben reconocerla y respetarla y Ella se opone a sus intentos a “blanquearla”, como dirían Octavio Paz (1981) y Pedro Morandé (1984). En este aspecto, el mito nos muestra también una pista valiosa para el análisis del esfuerzo popular en defensa de su identidad étnico-cultural y su religiosidad sincrética ibero-andina contra la ortodoxia y la dominación cultural criollas. Mestizos y criollos son hijos de la Conquista y se disputan - ante los ojos del analista - el derecho de representar la síntesis cultural latinoamericana, como dice Morandé (1984: 153): “Mientras el mestizo es hijo directo del entre cruzamiento real entre indios y europeos, el criollo sólo lo es de modo abstracto: idealiza al indio e idealiza a Europa, para afirmarse a sí mismo como síntesis de lo mejor de ambos mundos, rechazando al mismo tiempo, al indio concreto y al europeo concreto,... Hasta el día de hoy los países latinoamericanos tratan de ocultar su mestizaje y las oligarquías dominantes exigen a los mestizos aventajados, que aspiran a incorporarse a ellas, un verdadero proceso de “blanqueo” social y cultural”. En América Latina, la Virgen Mestiza se impone, sin escape posible, pero Ella es para el criollo “una compensación simbólica del tema originario de la madre violada y, de esta manera, una protesta criolla contra el acontecimiento histórico, junto a una no aceptación del mismo” (Paz; 1981: 177). En cambio, para el mestizo. Ella expresa la conciencia positiva de su identidad histórica y cultural, y el culto sincrético popular representaría una manifestación altamente expresiva de ethos cultural latinoamericano.

La religiosidad sincrética de los bailarines define su mística, su ethos y su identidad cultural. Por eso constituye el principal recurso moral en su lucha emancipadora.

EL ORIGEN MITOLÓGICO

Los únicos mitos de los santuarios son aquellos que cuentan su origen. La garantía divina de autenticidad y legitimidad tiene un interés fundamental para las comunidades originarias y la clientela peregrina. Una preocupación constante es destacar el origen mitológico de la etnia, de la comunidad, de su Virgen y de su santuario. ¿Por qué? Apoyamos la hipótesis que dice: para asentar su comunidad

(de culto) ab origine, y para darle así sentido trascendental y duración perpetua; a la vez para convencerse a sí mismos y para demostrar la propia prestancia y destacarse de los “otros”.

En su sistema de valores básicos, el hombre andino se identifica con el pasado. Las normas del pasado son el criterio de sus decisiones para el hoy y el mañana. Su pasado histórico se diluye en la tradición y luego en el pasado mitológico que le da garantía de valor. En el pasado mitológico el hombre andino encuentra el prototipo divino de su existencia. Los Aymaras - es decir, la “etnia materna” de los mestizos y los bailarines peregrinantes - miran al pasado y dan la espalda al futuro: “Conocemos el pasado y lo estamos mirando, pero el futuro nadie lo ha visto. Por eso decimos que el futuro está a nuestra espalda”, así interpreta Felix Laime, lingüista aymara, su pueblo. El pasado es el modelo para el presente y los mitos de origen son el arquetipo del mundo actual. El mito de la fundación de la hierópolis aymara es el acto de nacimiento de la etnia. El origen divino del santuario es el seguro de una vida duradera para el pueblo que es la descendencia del Santo y de algún modo sus hijos. Los mitos del origen divino de los santuarios pretenden comprobar el origen divino del culto actual y de las hermandades peregrinantes que lo celebran. Así, el santuario adquiere una vigencia perpetua e indiscutible y da seguridad y duración al culto y a la actividad humana, como la roca madre sobre la que se construye para la eternidad. Esta firmeza y duración del culto alcanza al mismo pueblo devoto, el que reclama sea reconocido en su presencia y su fuerza, su identidad y su prestigio, sus antiguas raíces desde ab origine.

El pueblo creyente que se identifica con el santuario, saca del mito de origen su “partida de nacimiento”. Así demuestra la legitimidad de su culto y de sus pretensiones sociales frente a grupos antagónicos o competidores. El mito les ofrece también una “bandera sagrada” en la lucha por la defensa de sus derechos y la conquista de sus pretensiones. Al contar la “historia sagrada” se legitima ritualmente el culto del santuario. A la vez, se exige de los no-creyentes respeto y se reclama un justo prestigio en la sociedad criolla dominante. Si los dirigentes de esta feligresía dudan del mito, se marginan y se auto-eliminan de la dirigencia. Las autoridades externas - políticas y eclesiásticas - superiores que menosprecian el mito y atropellan el culto, se transforman en enemigos de la feligresía, la provocan y no podrán más movilizarla para sus propósitos y políticas. Los valores religiosos interpretados por estos mitos son un recurso de control manejado por la autoridad- interna y externa - de la feligresía. Por otra parte, el pueblo creyente también puede recurrir inteligentemente a este recurso en su lucha por mayor prestigio y una posición social más favorable: los bailarines controlan en cierta manera la fe de las autoridades.

El mito de origen del Santuario Ayquina contiene también varios de estos argumentos manejados en la lucha social. La Virgen - Pachamama, mestiza, que llega, no se sabe de dónde, y rechaza el templo criollo como su casa. Elige en forma autónoma su lugar preferido en el campo que es

“territorio indio”, constituye allí para siempre su santuario preferido. Este representa para su pueblo la “casa matriz” - su origen mitológico - y le asegura vida y salud:

Ayquina: Se dice que vivía una mujer en la quebrada de Ayquina. Esa mujer se enfermó y mandó a su niño a buscar un remedio en el campo de Turi, porque allá había de esa hierba que la señora necesitaba para hacerse remedio. El niño se fue apurado porque ya era tarde. Pero a poca distancia de allí se encontró con una señora muy bonita. Ella le preguntó a donde iba. El niño le respondió que iba a Turi a buscar remedio para su madre. Pero la señora sacó una hierba que tenía bajo su manto y se lo dio. Después desapareció. El niño tomó la hierba y la llevó a su casa. La madre tomó el remedio y se mejoró pronto. Preguntó qué remedio era lo que le había traído. Entonces el niño le contó de la señora que se lo había dado. La mujer contó la historia a sus vecinos y todos fueron con el niño al sitio donde se había encontrado con la señora, porque decían que tenía que ser la Virgen Santísima. El niño indicó el lugar y dijo: “Aquí no más”. Por eso el lugar se llama “Ayquina”, y allí mismo hicieron una capilla a la Virgen.

Circula una segunda leyenda sobre el origen del santuario de Ayquina, aparentemente no modelada según un prototipo andino. Sin embargo, esta versión destaca también la autonomía de la Virgen mestiza frente al oficialismo eclesiástico, su vinculación a la etnia de Ayquina - que la tiene como “partida de nacimiento y comprobante de legitimidad”. El lugar sagrado en el campo - territorio propio del Aymara - tiene prioridad y preferencia sobre el templo, donde manda el cura criollo. Dice así:

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

Todos estos mitos del origen tienen en común que regresan hasta la fundación del santuario y del culto en “lo indio”. Por eso constituyen un recurso obvio para un movimiento de reetnificación, en cualquier forma que este aparezca, para reclamar derechos iguales y justificada emancipación, cuando un grupo social de la región logra autodefinirse en términos étnicos. Nótese que “indio” es la autodefinición étnica preferida del mestizo en el momento de iniciarse un proceso ideológico de toma de conciencia de su identidad étnica, llamado “reetnificación”, según Roosens (1986: 129).

LA VISIÓN POPULAR DE LA HISTORIA

Los contenidos de estos mitos de origen son muy variados y tienen mucho interés para el estudio de la historia de la religión sincrética del pueblo. Este crea su historia en la tradición oral concebida en términos mitológicos que le permiten vivirla y celebrarla. Los mitos forman la puerta de entrada al estudio de la religiosidad popular y de la identidad, histórica y cultural. Unos ejemplos:

En el mito de Ayquina aparece la Virgen explícitamente como la yerbatera divina, otra modalidad de la Pachamama “para dar vida y salud a sus hijos peregrinos”. La Pachamama es representada tradicionalmente como mujer andina caminante, vestida con su akso y cargando en su espalda una Ilijila llena de hierbas. Los himnos de los bailarines cantan el tema de la medicina divina con muchas variaciones: “Dadnos el remedio para nuestros males” (207.30.10): “Sois del alma medicina, sois de toda enfermedad” (0992.13.2); etc. Los santuarios realizan hasta hoy su misión mitológica de “dispensatorio divino de salud” (Van Kessel, J; 1985: 86).

Otro ejemplo:

Las andanzas de la Virgen - de Las Peñas, de Ayquina y de muchísimas otras Vírgenes y Santos de los Andes - representan una ascendencia reconocida y herencia legítima de la etnia. Estas andanzas de los verdaderos “fundadores” recuerdan las rutas de los dioses civilizados como Thunupa y Viracocha. Pauwels (1983: 96) cuenta los mitos de Carangas sobre San Pedro y San Pablo, los fundadores de Turco y los interpreta como documentos históricos de la tradición oral, que nos informan sobre la historia de la cultura interpretada por el pueblo mismo.

Otro ejemplo:

En La Tirana aparecen la Virgen y la Cruz de tal modo que ningún cristiano pudo haberlos traído: se hacen presentes en forma autónoma y milagrosa, para santificar el sitio sagrado del matrimonio arquetipo de la Conquista entre el noble europeo y la princesa incaica. Este matrimonio arquetipo forma el origen canonizado del mestizo y el mito vale como su partida legítima de nacimiento.

Otro caso:

En el mito de La Tirana aparece la divinidad andina en forma más completa. Se combinan el elemento femenino (Virgen Pachamama) y el masculino (Señor - Achachila), pero siempre se trata de la divinidad aymara vencida y “bautizada”, que sobrevive por su capacidad asimiladora y que así tiene bastante poder. Pareciera que detrás de la justificación divina del matrimonio mestizo, encontramos en la Virgen y la Cruz los vestigios de un antiguo mito andino del matrimonio cósmico, arquetipo para el matrimonio humano.

Otro rasgo:

El mito de La Tirana, en la versión que nos trae la obra Tradiciones Peruanas, de Ricardo Palma, lleva la clara signatura del medio criollo colonial. Su preocupación es, por una parte, “blanquear” el matrimonio mestizo por el martirio, y por otra parte, dejarlo “estéril” y sin hijos. Los antagonistas son representados como “la indiada” en su estereotipo criollo: bárbaros idólatras, cobardes, traicioneros y desconfiados, brutos y crueles; son una pandilla de salvajes atrincherados en un medio silvestre e inaccesible. Solamente bautizada y muerta, encuentra la princesa incaica gracia a los ojos de Palma, y aún así no pierde su sobrenombre terrorífico: La Tirana.

LA HISTORIOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

El antropólogo cultural reconstruye la historia cultural del pueblo. Pero su historiografía es también sui géneris. No es el simple resultado del análisis de los objetos de la cultura material, contemporáneos, históricos y prehistóricos, completados con los datos que se encuentran en los archivos. Resultaría así una interpretación del científico que está privilegiando su propia visión, no popular y heteróctona. Todas esas fuentes son indispensables, pero todas producen, en cierto sentido, datos secundarios para el antropólogo. Opinamos que en la historiografía antropológica, la prioridad y la primacía corresponden siempre a la visión de los sujetos de esta historia. La pauta para nosotros nos la dio Armando Vergara, bailarín de la diablada de Iquique, quien escribió un artículo en esta perspectiva propia del pueblo peregrino, y que lleva por título: “El rostro alabador del bailarín del desierto: vivencia e identidad en torno a María del Carmen” (Vergara; 1987). Si el pueblo ágrafo constituye el sujeto de la historia, la relatará como su propia visión del pasado, y en términos mitológicos. Es esta visión la que dio también la orientación a este estudio: la visión de los mismos bailarines, protagonistas de la peregrinación a la Virgen mestiza y de la historia popular contemporánea del Norte de Chile.

La historia del pueblo peregrinante es pluri-dimensional como su existencia y considera sus intereses y posiciones, sus pretensiones y acciones en lo social, lo cultural y lo religioso. A través del breve análisis de los mitos de origen de los santuarios, se nos abren aquí cuatro ventanas que despiertan nuestro interés en la vida social, cultural y religiosa de los bailarines y en sus relaciones con la sociedad chilena circundante. Estas son, sucesivamente: la ventana de Wertheim y Leach por la que

observamos el cambio social; la ventana de Morandé y Paz, que nos muestran la religiosidad popular como expresión de su identidad cultural; la que nos abren Bax y Koster para apreciar la toma de conciencia de su identidad cultural y religiosa, como recurso moral de la lucha emancipadora; y finalmente, la ventana de Turner y Tennekes que orientan nuestra mirada para ver la dinámica social del fenómeno, o como ellos dicen: “el movimiento de ajuste de equilibrio en los campos de fuerza social, cultural y religioso”.

BIBLIOGRAFÍA

- Kessel, J. van. El Desierto Canta a María; Santiago, Mundo. 1976.
- Holocausto al progreso; Los Aymaras de Tarapacá; Amsterdam, CEDLA. 1980.
- El Santuario como dispensatorio de Salud y Vida; serie Medicina y Antropología Médica N° 1; Cusco, CMA. 1989.
- Leach ,L.R. La máscara de piedra; simbolismo y personalidad aymaras en en la historia; La Paz. 1983.
- Montes, F. Cultura y modernización en América Latina; ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación; Santiago. 1984
- Pauwels, G. Dorpen en Gemeenschappen; een socio-cultureel versn deringsprocess in Turco, een Aymara - dorp op de Boliviaanse Altiplano; Lauven - Amersfoort, Acco. 1983.
- Paz, O. El laberinto de la soledad; Fondo de Cultura Económica, México 1981.
- Rossens, E. Micronationalisme: een antropologie van heetnisch revell; Leuven - Amersfoort, Acco.1986
- Vergara, A.: “El rostro alabador del bailarín del desierto; Vivencia e identidad en torno a “María del Carmen”; en: H. Tennekes, Religiosidad Popular en el Norte de Chile; Iquique, CIREN - Cuaderno de Investigación Social, N° 18, pp. 111 - 118. 1987

Fuentes:

El Mercurio de Santiago
El Mercurio de Antofagasta
La Prensa de Tocopilla
Ercilla

NOTAS

* Sociólogo. Investigador del Iecta. Correo electrónico: johvkessel@yahoo.com.