

PERFORMANCES CULTURALES EN AMÉRICA LATINA

Estudios de lo popular, género y arte

Grit Kirstin Koeltzsch

Renata de Lima Silva

(compiladoras)



Purmamarca
Ediciones

Performances culturales en América Latina: estudios de lo popular, género y arte / José Luiz Cirqueira Falcão [et al.]; compilado por Grit Kirstin Koeltzsch; Renata de Lima Silva. -

1a ed. - San Salvador de Jujuy : Purmamarka Ediciones, 2019.
266 p. ; 22 x 15 cm. - (Estudios de Performance y Corporalidad)

ISBN 978-987-3792-45-8

1. Cultura Popular. 2. América Latina. 3. Antropología Cultural.
I. Cirqueira Falcão, José Luiz II. Koeltzsch, Grit Kirstin, comp. III.
de Lima Silva, Renata, comp.
CDD 306

© Los autores, 2019

© Purmamarka Ediciones, 2019

www.purmamarkaediciones.com.ar

info@purmamarkaediciones.com.ar

Diseño de tapa y diagramación: Purmamarka Ediciones

Imagen de tapa: Flávia Honorato. Performance de Jéssika Gomes en la muestra «Silêncios e Memórias» - fragmento: Filha de Vera Lúcia e Francisco e Neta de Escolástica e Augusto.

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de este libro ni su almacenamiento ni transmisión por cualquier medio sin la autorización de la editorial o del autor.

Impresión: Grupoo BGK, Buenos Aires

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Primera Edición

Índice

Prefacio

Zeca Ligiéro 11

Introducción

Grit Kirstin Koeltzsch y Renata de Lima Silva 15

Parte I. Performances populares

«Cultura internacional-popular» e mundialização:
conceitos, experiências e desafios para a América Latina

José Luiz Cirqueira Falcão 21

Control social, disciplinamiento y autonomía cultural:
el caso de la tradición devocional de los bailes chinos de
Andacollo (Chile, siglos XVII al XIX)

Rafael Contreras Mühlenbrock y

Daniel González Hernández 45

Performance asiática moderna en cuerpos latinos.
La cultura K-pop en el Noroeste Argentino

Grit Kirstin Koeltzsch 73

Parte II. Performances de género

La paisana Jacinta o el tierno caso del *drag* en una
comedia de TV

Ericka Herbias 103

Mulheres afro-latino-americanas em cena: um estudo da
performance

Renata de Lima Silva; Flávia Cristina Honorato dos Santos

y Rafaela Francisco de Jesus 129

Círculos de espiritualidades ecofeministas en Guadalajara:
reapropiaciones, ritualidades y performances terapéuticos

Gisela Valdés Padilla 153

Parte III. Culturas en performance

Sacadas e varandas: a refração de <i>Casa-Grande & Senzala</i> no conto <i>Alandelão de la patrie</i>, de João Ubaldo Ribeiro <i>Sebastião Rios y Miryam Mastrella</i>	181
Recortes de memórias: O movimento <i>punk</i> na cidade de Juiz de Fora <i>Bárbara Schettini</i>	207
La conformacion grupal de adolescentes para la ejecucion de una performance musical. El «sabado estudiantil» en Jujuy, Argentina <i>Natalia Paola Montoya</i>	225
Generosidad utópica: el poder del arte de la performance <i>siri gurudev</i> (D.C. Hernández)	247
Los autores	261

Comité científico-evaluador:

Dr. Omar Jerez
(CONICET, Universidad Nacional de Jujuy)

Dra. Marcia Amantino
(Universidade Salgado de Oliveira)

Dr. Paul Firbas
(Stony Brook University)

Dr. Enrique Normando Cruz
(CONICET, Universidad Nacional de Jujuy)

Dra. Luisa Consuelo Soler
(Universidad Autónoma de Chile)

Dra. Susan Street
(CIESAS-Occidente)

Dra. Gabriela Di Donato Salvador Santinho
(Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul)

CONTROL SOCIAL, DISCIPLINAMIENTO Y AUTONOMÍA CULTURAL: EL CASO DE LA TRADICIÓN DEVOCIONAL DE LOS BAILES CHINOS DE ANDACOLLO (CHILE, SIGLOS XVII AL XIX)¹

Rafael Contreras Mühlenbrock*

Daniel González Hernández**

RESUMEN

Revisamos la historia social y cultural de la devoción de indígenas y mestizos del norte de Chile, poniendo acento en prácticas rituales y festivas asociadas al culto y las celebraciones de la *Chinita* de Andacollo, inauguradas con la fundación de esta *Doctrina de indios* hacia 1580 y reforzadas con la formación de la Parroquia en 1668 y la cofradía fundada en honor de la Virgen del Rosario en 1676, tradiciones coloniales que nos acompañan hasta hoy bajo la forma de *bailes chinos*, hermandades de músicos danzantes y poetas populares que en este ensayo se interpretan como formas culturales que el mundo indígena, mestizo y popular va constituyendo históricamente como respuestas autónomas a complejos procesos de disciplinamiento y control social implementados sobre/contra las costumbres, saberes y prácticas rituales, festivas, sociales y económicas locales. Respuesta cultural organizada y colectiva la del *pichingado* andacollino que constituye, durante los siglos XIX y XX, una verdadera *institucionalidad popular* en el ámbito devocional, siendo gobernada la festividad y ritualidad por una autoridad indomestiza y popular, el pichinga o cacique, instituido ritualmente para funcionar como contrapoder local a la Iglesia y su obispo.

Palabras clave: Bailes chinos, autonomía, control social, disciplinamiento, Andacollo.

¹ Este ensayo corresponde a una versión revisada y resumida del texto «Los bailes chinos andacollinos entre la Colonia y la República: control, disciplina y autonomía de una devoción popular», que aparece en Contreras y González (2019, p.156–183).

* Universidad de Chile; rafa_acm@yahoo.com // www.baileschinos.cl.

** Universidad de Chile; daniel.gdaniel@gmail.com.

ABSTRACT

This article examines the social and cultural history of the devotional practice of indigenous and mestizo people of the North of Chile, focusing on the ritual practices and associated festivals surrounding the adoration and celebration of the *Chinita* (Virgin Mary) of Andacollo. This practice was inaugurated with the foundation of the *Doctrina de indios* in 1580 and reinforced with the formation of the Parroquia in 1668 along with the confraternity founded in honor of the Virgen del Rosario in 1676. These colonial traditions survive to this day in the form of *bailes chinos*, brotherhoods of dancing musicians and popular poets. In this essay, we interpret this phenomenon as a cultural form that the indigenous, mestizo, and popular world historically constituted as an autonomous response to the complex processes of discipline and social control implemented on and against the customs, knowledge, ritual practices, festivals, society, and local economy. This cultural response was organized as a Andacollan *pichingado*, and it constituted, throughout the 19th and 20th centuries, an authentic *popular institution* in a devotional environment. This festival and ritual practice was governed by a popular, indigenous/mestizo authority, the *pichinga* or *cacique*, instituted ritually to function as a local counter-power to the Church and the bishop.

Keywords: *Bailes chinos*, folk dance, autonomy, social control, discipline, Andacollo.

Los bailes chinos y la fiesta de Andacollo

Los bailes chinos son hermandades devocionales indomestizas de poetas populares y músicos danzantes de flauta, tambor y bandera que, asociados por relaciones de parentesco, vecindad y afinidad, participan desde hace siglos del culto ritual de imágenes católicas en festividades patronales y de santuario que, hasta la actualidad, se celebran en Chile entre Tarapacá por el norte hasta el valle del Mapocho por el sur (Contreras y González, 2014 y 2019), así como en las actuales provincias de San Juan y Cuyo en Argentina (Giuliani, 1996) debido a la migración poblacional y una ocupación territorial transfronteriza que se intensifica en el siglo XIX (Hevilla, 2001; Quiroga y Quiroga, 2003).²

² Posiblemente el culto a la *Chinita* de Andacollo se haya difundido antes a un Cuyo colonial que dependió administrativamente de la Capitanía General de Chile hasta 1776, pero también por el temprano diseño eclesiástico del territorio, la promoción

Los primeros antecedentes de esta tradición cultural son las prácticas rituales que se formaron y desarrollaron en las fiestas indígenas del norte colonial de Chile, como aquellas realizadas en el *Asiento de minas* de Andacollo y que la leyenda popular remite al siglo XVI, momento en que precisamente existían allí contingentes de indígenas de diversas proveniencias trabajando sus lavaderos de oro, tal como atestigua la *Tasa* de Santillán (Cortés, 2003a) y otras visitas a indígenas encomendados, en especial una que en su título constata una temprana advocación mariana.³ Se desarrollan entonces lo que genéricamente se llamó bailes *de indios* y *de la bandera*, cuyos integrantes indígenas y mestizos se ubicaban con sus tambores, flautas y banderas al final de las procesiones de los actos públicos y religiosos organizados para regular y conducir el culto indígena y las prácticas sociales preexistentes. Por ello, quizás, la temprana incorporación de Andacollo al diseño territorial eclesiástico al fundarse la *Doctrina de indios* en 1580, la Parroquia en 1668 y la cofradía de la Virgen del Rosario en 1676, oficializando una fiesta que adquirirá importancia en el siglo siguiente, llevando a que en 1773 se cambie la fiesta de octubre a la navidad y se construya el templo antiguo entre 1776 y 1789, momento en que las celebraciones eran ya animadas, al menos desde el siglo XVII, por los bailes chinos de Andacollo y Limarí, a los que en el XVIII se suman colectivos de Sotaquí y Huamalata, así como hermandades de un nuevo tipo como son los *turbantes* y *danzas*, cuya vestimenta, instrumentación y coreografía eran de ascendencia criolla e hispánica, la ocupación de sus integrantes principalmente artesanal en el primer caso, y campesina en el segundo, y sus bases sociales y culturales en gran medida indígenas y mestizas, generándose por ello una pronta confluencia organizativa con los bailes chinos, cuya composición era principalmente de mineros.⁴ Pero

del culto, la fiesta y los bailes chinos que se generaron a partir de las ancestrales prácticas productivas agroganaderas de trashumancia, arrieraje y comercio transcordillerano (Michieli, 1995).

³ 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, Chile.

⁴ El baile de Turbantes de La Serena, compuesto por artesanos de la ciudad y fundado en 1752 con el nombre de *baile del Obispo*, a quien le debía total obediencia, nunca aceptaron la autoridad del pichinga pues, según Laureano Barrera, eran «mui orgullosos, es decir, aristócratas porque visten bien» (Galleguillos, 1896, p.47). Respecto a la vinculación estricta entre baile y oficio (chino/minero, danza/campesino, turbante/artesano) funcionó durante el siglo XVIII y solo parte del XIX (Contreras y González, 2014, p.134–142), pues ya Domeyko, en su viaje de 1843, menciona turbantes cuyos integrantes eran labradores del Elqui (1978, p.562).

es en el siglo XIX cuando con fuerza inusitada proliferan estas hermandades por los valles colindantes del Limarí, Elqui, Huasco, Choapa, Copiapó, Petorca-La Ligua y Aconcagua, al menos.⁵

Así es que a nivel regional se va construyendo un poder en torno a la figura del *pichinga*, instituido y liderado por el baile local en el siglo XIX, actual baile chino n° 1 Barrera, y que funcionaba como un contrapoder que permitía a los *dueños de casa* gobernar la fiesta desde una ritualidad popular e indomestiza que se sustentaba de facto en las muchedumbres peonales y campesinas que peregrinaban y concurrían desde los cuatro puntos cardinales. Respaldo de masas populares que verbaliza el pichinga Laureano Barrera en una entrevista concedida luego de ser apresado por orden del alcalde debido al traslado de la Virgen sin permiso, señalando que se lo encarceló porque

«[...] soy pobre y a los ricos no les hacen nada... Le dije [al alcalde] 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... Que no quedarían ni las cenizas de él ni de su parentela» (Galleguillos, 1896, p.44).⁶

⁵ En dicho siglo se masifica la formación de bailes chinos, danzas y turbantes asociados a la fiesta andacollina, pero también a otros patronazgos y lugares, existiendo este tipo de bailes, además del pueblo de Andacollo y alrededores (mina Angostura, Maitencillo, El Peñón y Tambillos), al menos en el puerto de Coquimbo, en La Serena y zonas aledañas (Las Compañías, Santa Lucía y La Pampa), en el valle del Elqui (Arqueros, Coquimbito, Algarrobito/Cutún, Quebrada de Talca, Alto de Rojas, El Molle, Saturno, El Tambo, San Isidro), en La Higuera, en el valle del Limarí (Limarí, La Chimba, Sotaquí, Huamalata, Villaseca, Panulcillo, Lagunillas, Quebrada Seca, Piedras Bonitas, Hurtado, Barraza, Pachingo, Punilla, Tamaya, Cerrillos, La Torre), en el valle del Choapa (Las Cañas, El Tambo), en el valle del Huasco (Carrizo, El Solar), en Atacama (pueblo de San Fernando, Copiapó, Tierra Amarilla), en los valles de Petorca y La Ligua (Valle Hermoso), en el valle del Aconcagua (Los Chacayes, Calle Ortiz, Cay Cay, Puchuncaví, Quintero, Loncura), y los valles del Mapocho y Maipo (Caleu, Isla de Maipo, El Monte) (Contreras, González y Peña, 2011, p.140). A estos se deben sumar los bailes chinos fundados en el norte salitrero, tanto el de Iquique que lidera la fiesta de La Tirana (García, 2003; Guerrero, 2009), como muy posiblemente también algunos otros de distintas oficinas salitreras. Para el caso transandino ver las referencias de las notas n° 4 y n° 32 de este ensayo.

⁶ Puede leerse la entrevista de 1895 realizada al pichinga Laureano Barrera en Galleguillos (1895, p.39–53) y en Contreras y González (2014, p.175–192).



Imagen 1. Pichinga Laureano Barrera, jefe de los bailes chinos en el pueblo de Andacollo. 1901. Ambrotipo de Alfredo Bravo. Colección del Museo Histórico Nacional de Chile, Santiago.

Es precisamente en el siglo XIX que se enfatizan y hacen más eficientes los procesos de disciplinamiento y control social, económico y cultural sobre el mundo indígena, mestizo y popular, como deja entrever este testimonio del pichinga Barrera. Lo que no extraña, pues era un momento que presenciaba la proliferación, popularización y masificación del culto andacollino y los concurrentes a las fiestas de la *Chinita* de la montaña, también llamada *Morena* por sus devotos. Amplitud y alcance del culto andacollino que fascinó a los visitantes, generando que la tarea escritural antes reservada a funcionarios eclesiásticos coloniales que registraban y sancionaban las formas de vida indígenas, comenzara a ser ejercida ahora por viajeros, cronistas y científicos que, si bien muchas veces censuraban estas prácticas desde una visión racionalista, e incluso clasista y racista, aportaron también valiosa información a la descripción cultural e histórica,

textos que aparecen con profusión en el siglo XIX y que en el XX se complementan con visiones de folcloristas e investigadores de las ciencias sociales y las humanidades. Entre todas estas fuentes, destacan aquellas crónicas que describieron la vida minera, rural y festiva;⁷ quienes inicialmente resaltaron el ascendente indígena de estas ritualidades;⁸ los que destacaron el vínculo con manifestaciones festivas coloniales como los bailes de indios, de la bandera, catimbaos, empellejados y/o encuerados;⁹ los que pusieron acento al sustrato católico;¹⁰ quienes vieron la importancia de la jerarquía social y popular organizada en torno al pichinga andacollino;¹¹ los que apuntaron a los sucesivos problemas con la jerarquía clerical;¹² quienes asociaron estas prácticas con antiguas cofradías coloniales;¹³ siendo, por último, muchos quienes intentaron una descripción de la danza, música y poética, así como de las formas organizativas e históricas de esta tradición.¹⁴

Pero ha sido una, quizás, la principal deuda de muchos de estos trabajos: abordar la historia social y cultural de los procesos de formación y desarrollo de los bailes chinos, precisamente en este tránsito entre el período colonial y el republicano. Pues esta tradición devocional, especialmente en el caso andacollino, es una respuesta cultural autonómica a los embates

⁷ Miers, 1826; Longeville, 1962; Gay, 1854; Domeyko, 1978; Vicuña Mackenna, 1968; Chouteau, 1887; F. Galleguillos, 1896; P. Galleguillos, 1931 y 1992; y, Carmagnani, 2006.

⁸ Notas de Claudio Gay de 1801 sobre chinos de Andacollo y el valle del Elqui (en Pérez de Arce *et. al.*, 1994); Miers, 1826; Domeyko, 1973; Ramírez, 1873; Cepeda, 1886; Granada, 1890; Lenz, 1910; y, Latcham, 1910.

⁹ Concha, 1871; Tornero, 1872; Rodríguez, 1875; Lenz, 1910; Latcham, 1910; Pereira Salas, 1941; Plath, 1951; Urrutia, 1968; Pérez de Arce *et. al.*, 1994; Contreras, González y Peña, 2011; y, Contreras y González, 2014.

¹⁰ Ramírez, 1873; Cepeda, 1886; apuntes inéditos del cura Blas Hernández; Munizaga, 1900; Albás, 2000 y 1949; Morandé, 1984; Alaniz, 1990; y, Falch, 1993.

¹¹ Ramírez 1873; F. Galleguillos, 1896; Latcham, 1910; P. Galleguillos, 1931 y 1992; Albás, 2000; Plath, 1951; Uribe, 1974; López, 1995; Ruiz, 2003; Contreras, González y Peña, 2011; y, Contreras y González, 2014 y 2019.

¹² Latcham, 1910; Albás, 2000; Plath, 1951; Salinas, 1991; Pérez de Arce *et. al.*, 1994; Ruiz, 1995; Peña, 1996; Mercado, 2002; Guerrero, 2009; Contreras, González y Peña, 2011; y, Contreras y González, 2014 y 2019.

¹³ Domeyko, 1978; Ramírez, 1873; Albás, 2000; Falch, 1993; Ruiz, 2000; Contreras, González y Peña, 2011; y, Contreras y González, 2010 y 2014.

¹⁴ Domeyko, 1978; Ramírez, 1873; Cepeda, 1886; F. Galleguillos, 1896; Lenz, 1910; Latcham, 1910; Laval, 1910; P. Galleguillos, 1992; Délano, 1939; Pereira Salas, 1941; Albás, 2000 y 1949; Plath, 1951; Uribe, 1958, 1974 y 1978; Iribarren, 1966; Urrutia, 1968; Pumarino y Sanhueza, 1968; Pérez de Arce *et. al.*, 1994; Mercado, 2003; García, 2003; Godoy, 2007; Guerrero, 2009; Contreras, González y Peña, 2011; y, Contreras y González, 2014 y 2019.

de los diversos poderes y las diferentes formas y estrategias que adoptó históricamente tanto el proceso de evangelización católica, como las dinámicas de explotación y expoliación económica por parte de las clases patronales coloniales y capitalistas, y la imposición de una dominación política por parte del Estado imperial y luego republicano. Poderes religiosos, económicos y políticos que, a lo largo de los siglos, desplegaron un proceso de *occidentalización* —llamado también de *confesionalización*, *civilización* o de *reforma de las costumbres*— que se implementó combinando estrategias de control social y disciplinamiento, remitiendo el primer concepto al cambio cultural intentado desde las propias comunidades, *por abajo*, buscando la persuasión y el autocontrol, mientras el segundo remite a la modificación que *desde arriba* se hace a formas culturales preexistentes, comprendiendo acciones normativas, institucionales, coactivas, coercitivas y/o represivas.¹⁵ Pero, sea por *arriba* o *abajo*, la sola pregunta sobre el cambio cultural no responde, necesariamente, la interrogante acerca de la dominación, que es precisamente la clave para dilucidar la acción que *desde fuera* las clases dominantes ejercieron sobre las tradiciones y prácticas de los pueblos indígenas, las comunidades locales y los sectores mestizos, afrodescendientes y plebeyos en general. Entonces, en este caso no se trataría solo de saber cuán impuestos o no son los cambios, es decir, cuánta conciliación o consenso social existe entre la elite y el pueblo, que sería una diferencia central entre ambos conceptos: la posición desde la que se transforma la cultura (acción vertical, arriba/abajo). Hay que complementar esta pregunta con otras dimensiones: para qué se hace lo que se hace, con qué fines y cuáles beneficios, cuál es el lugar y contexto dónde se forman y cambian las tradiciones, saber si articula elementos y decisiones propias y ajenas, quién y cómo opera el control cultural sobre ellos.¹⁶ Resolver estas interrogantes contribuiría a ir dilucidando si histórica y culturalmente una costumbre, un periodo de tiempo o un proceso social contribuye a la dominación, dependencia y subordinación de las clases populares y los pueblos indígenas, o a su autonomía e independencia, lo que se deberá en gran parte, aunque no de forma determinante, de si las decisiones se imponen desde

¹⁵ Ambos conceptos han sido puestos en tensión en una serie de ensayos compilados por Undurraga y Gaune (2014) para casos de Chile y América, siendo tratados también en Mantecón (2010) y Foucault (2005).

¹⁶ Indagar acerca de los procesos de cambio no lleva mecánicamente a abandonar el estudio contextual de cada periodo histórico particular en que se forman, constituyen o desarrollan tradiciones, pues investigar «una cultura consuetudinaria», como dice Thompson (1989), se vincula más bien «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» (p. 67).

arriba/afuera, se construyen autónomamente desde *abajo/adentro*, o en una combinación de ambas (Bonfil Batalla, 1991).

Surge entonces la siguiente duda en el caso del Norte Chico, ¿se puede entender esta herencia originaria, nativa o indígena en las actuales manifestaciones de devoción popular desde, llamémoslo así, la simple continuidad histórica, como prácticas, saberes y creencias de grupos culturales y étnicamente diferenciados, *autóctonos*, que se mantienen de forma ininterrumpida desde la época prehispánica hasta la colonización, el periodo republicano, o contemporáneamente? Abordar esta interrogante habilita una vinculación compleja de las actuales celebraciones populares con los antiguos pueblos indígenas, pues aceptar sin más una continuidad de las cosmovisiones precolombinas hasta la actual devocionalidad popular 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 a los pueblos originarios locales, así como a los pueblos que fueron desarraigados forzosamente y llevados desde todos los puntos cardinales hacia lugares como el Asiento de Minas de Andacollo.¹⁷

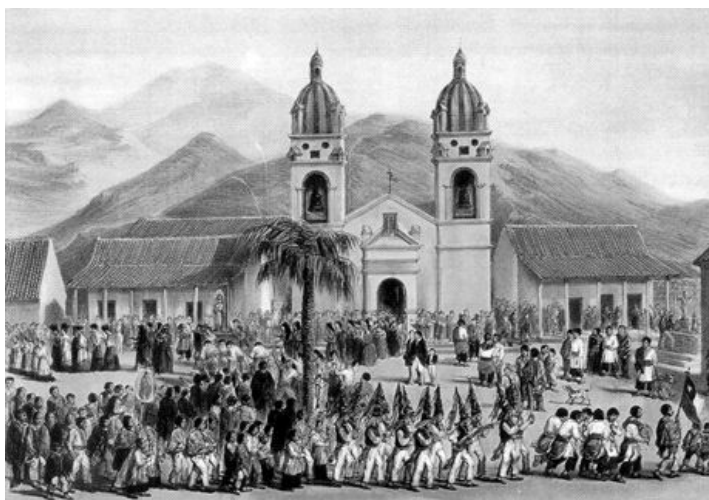


Imagen 2. Litografía de la fiesta de Andacollo de 1836, que aparece en el *Atlas de historia física y política de Chile* de Claudio Gay. 1854. Colección del Museo Histórico Nacional de Chile, Santiago.

¹⁷ Se sostiene la idea de un Andacollo colonial multiétnico y multicultural forzoso. Ver: *Tasa* de Santillán (en Cortés, 2003a); la visita a indígenas encomendados en 1596 citada en notas precedentes; matrículas de indígenas de Limarí y Sotaquí encomendados a la familia Pastene hacia 1698 (en Peña y Araya, 2000, p. 25–28);

La evangelización del norte colonial: entre el control social, el disciplinamiento, las resistencias y la autonomía cultural

El proceso de sometimiento y control se manifiesta en la historia de las fiestas como un proceso de institucionalización y normativización desde arriba, esto es, controlar, capturar y dominar aquellas lógicas, sentidos, saberes, prácticas y poderes que animan y se ponen en juego en lo festivo, sobre todo aquellas formas colectivas de vivir la devoción que se despliegan en torno a las ritualidades indígenas. Institucionalización que cruza transversalmente las diferentes estrategias de evangelización que durante siglos criticaron y censuraron, en voz de curas y obispos, el vínculo de lo religioso con otros ámbitos de la vida social: lo productivo, el trabajo, las relaciones pluriétnicas, el parentesco, la sociabilidad popular, la interseccionalidad sexual. De esta presión cultural que implementó la colonización imperial, y luego estatal-nacional, hay muchos ejemplos históricos. Detenerse en algunos permitirá ilustrar la profundidad de un radical proceso de transformación de la vida nativa que supuso la doble colonización religiosa y económica. Revisemos algunas de sus características, así como las respuestas que generó.

Destaca la inicial oposición a la fiesta indígena que manifiestan tanto las autoridades coloniales y patronales por un lado, como los intentos de curas por modificarlas y desplegar en su lugar una celebración que promoviera la nueva doctrina católica mediante una solemnidad renovada a la vez que ortodoxa, la cual se desplegaba mediante una estética barroca. Esto generó una mayor permisividad, tolerancia y laxitud en las formas del culto de las poblaciones nativas, las que además comenzaron a desarrollarse con relativa independencia y en estrecho vínculo a prácticas sociales originarias y afrodescendientes, lo que se enfatizaba en los espacios periféricos, pero no menos en las ciudades, como deja ver un conocido relato del jesuita Alonso de Ovalle sobre el Santiago de inicios del siglo XVII, que muestra la mezcla entre la promoción dogmática y barroca de las cofradías coloniales y las prácticas rituales de los indígenas y afrodescendientes (2003, p. 91–92 y 163–170). Frente a dichas manifestaciones, a las que se denominó luego genéricamente como *barroquismo americano*, aparecen múltiples respuestas institucionales, aunque de forma

los participantes indígenas de la cofradía de Andacollo en el último tercio del siglo XVII (en Falch, 1993); y los apellidos de cófrades indígenas que vuelven a aparecer en la formación de bailes chinos de Limarí, Huamalata y Sotaquí en el siglo XVIII (Contreras, González y Peña, 2011, p. 492; Contreras y González, 2014, p. 41–54).

genérica se condenó y buscó controlar el *gasto* y el *gusto* de las celebraciones indígenas (Cruz y Koeltzsch, 2018), criticándose los disfrutes, diversiones y excesos colectivos y públicos.

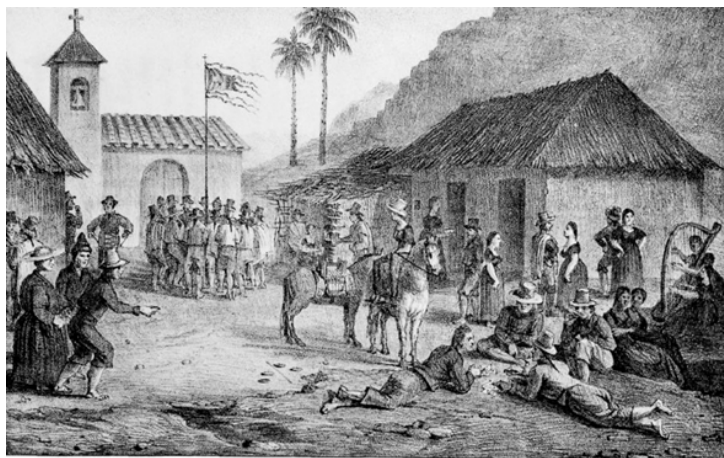
En la zona estudiada, por ejemplo, existen múltiples censuras a los *mingacos* realizados con ocasión de diversas actividades productivas, a prácticas como el *palín* (tachada de juego), las carreras de caballos o el oficio de sanadoras o *meicas*. Persecución que puede ser interpretada como una búsqueda por secularizar la vida social y el trabajo de los indígenas, autonomizándolo y desvinculándolo de otras dimensiones a las que estaban ligadas en los sistemas precolombinos, como el parentesco, el territorio o lo ritual, ataque directo a cosmovisiones que relacionaban trabajo y religiosidad y que fue remplazado, como señala Góngora (2008), «por el trabajo ‘profano’ importado por los españoles, cuyo ritmo solo era interrumpido por el ocio, la disipación y la borrachera» (p. 145).

En este contexto, fue también común normar los días de fiesta mediante, por ejemplo, cartas pastorales del obispo Humanzoro que buscaban evitar «desviaciones doctrinales de parte de los indígenas». ¹⁸ O las sanciones que los visitadores eclesiásticos hacían de los gastos en comida y bebidas durante las fiestas, ¹⁹ que recordaba el comensalismo de los *gentiles* peninsulares. Asimismo, existían múltiples dispositivos de educación y socialización que tenían como función *penetrar* la vida cotidiana para, desde ahí, evangelizar a los indígenas y demás naciones y castas mediante una estética barroca y una serie de mecanismos locales de adoctrinamiento, entre los que resaltaron, como señala Ruiz (2000), la política de fundación de cofradías, con sus posteriores intervenciones y modificaciones, los colegios de hijos de caciques, las doctrinas en lenguas nativas, los fiscales indígenas, los protectores de indios, la imposición de imágenes sobre cultos nativos, entre muchas otras formas que adoptó el catolicismo militante. Dispositivos coloniales de evangelización que se habrían desarrollado, según plantea Valenzuela (2013), en el marco de una simbología de representación litúrgica del poder escenificada en las fiestas públicas y religiosas, la cual era parte de políticas persuasivas que mediante una serie de prácticas y mediaciones simbólicas buscaban contribuir a la legitimación de una sociedad altamente jerarquizada y

¹⁸ Carta Pastoral de Fray Diego Humanzoro Obispo de Santiago de Chile. En *Libro I de Matrimonios*. 1648–1682. Archivo Parroquial de Sotaquí, Sotaquí.

¹⁹ Por ejemplo en 1700 el visitador don Pedro Martínez de Puebla sanciona las prácticas festivas y manda al cura vicario de Andacollo que «no permita dichos gastos» en comida, bebida y pólvora, y en 1702 el Dr. Cristóbal Olivera observa la inexistencia de un cuaderno de cuentas en la cofradía (Albas, 2000, p. 86-87).

segmentada, modelo que tuvo más éxito en las ciudades centrales que en las urbes periféricas, localidades rurales y el campo.²⁰



Diversiones observed among the Peasantry of Chile on the Festival of Corpus Christi

Imagen 3. Baile de la bandera en una fiesta rural del Corpus Christi. En Miers (1826).

Es precisamente este modelo litúrgico barroco el que comienza a ser cuestionado y modificado por tendencias ilustradas que pretendieron eliminar la *exteriorización* típica de la devoción indígena y popular, a la vez que *interiorizar* las manifestaciones del culto, hacerlas piadosas, siendo los principales exponentes clericales de ese periodo los obispos Juan Bravo de Riveros (1734 a 1743) y Manuel Alday y Aspeé (1753 a 1788), quienes redactaron múltiples y directas condenas a la cultura popular de la zona, las que fueron dispuestas tanto en los informes de sus visitas como en los sínodos.²¹ Políticas que comienzan a complementarse

²⁰ Si bien en la zona no existieron *visitas de idolatrías*, estos procesos jurídicos y religiosos sí fueron implementados durante los siglos XVII y XVIII en el mundo andino para eliminar lo que eran consideradas prácticas profanas, herejes y/o paganas. Formas culturales que, como sostiene Cordero (2016), vienen a imponer una mayor regulación y control de la religiosidad y las prácticas sociales de las comunidades andinas, buscando, en último término, cercar la vida comunitaria, evitar la preeminencia del parentesco y las relaciones de reciprocidad, así como anular el vínculo entre el trabajo y lo religioso (Duviols, 2003; Gareis, 2007).

²¹ Visita de Bravo de Riveros al valle del Limarí en Peña y Araya (2000, p. 56–59). Sínodo de 1744 en Oviedo (1982). Sínodo de 1763 en «Synodo diocesana del Obispado de Santiago de Chile. 1763». Lima, Perú: abril de 1764. Especialmente revisar las constituciones 7^a, 8^a y 9^a, Título XII (p. 92–96) y constituciones 12^a y 13^a, Título XIX (p. 132–133).

en el siglo XIX con un creciente proceso de secularización, tanto de la sociedad nacional en conformación como de la propia Iglesia y su gobierno diocesano, (que ahora repulsaba lo colonial acusándolo de atrasado y limitante, buscándose, y consiguiéndolo al fin, como plantea Serrano (2008), un mayor control a nivel territorial, diocesano y de formación y mando sobre el clero secular y regular, periodo en que se produce la verdadera reforma tridentina del catolicismo nacional al mando del arzobispo de Santiago don Rafael Valentín Valdivieso. Comenzaron los impresos (imagería, folletos, misiones, cartillas de instrucción, oraciones) y la publicación de revistas clericales.²² La opinión pública fue usada también para la difusión regional del mensaje disciplinante.²³ A lo que se suman una serie de procedimientos, reglamentos y estatutos que intentaban regular el funcionamiento de las fiestas y los bailes chinos de Andacollo.²⁴ Sin olvidar, obviamente, la publicación clerical de historias oficiales de las fiestas de Andacollo y Sotaquí el último cuarto del siglo XIX. Detengámonos un poco aquí.

La publicación de estas historias se encuadra en una estrategia que, como vimos, atribuye una mayor importancia tanto a la opinión pública y los productos culturales (libros, prensa, revistas), como al rol que asumen los nuevos grupos laicos para influir en la configuración de la sociedad nacional y la construcción y control del Estado y sus políticas, floreciente

²² El uso de la imprenta se incentiva en Andacollo en 1900 cuando la congregación Claretiana se hace cargo de la parroquia, siendo típicas de este periodo la impresión de estampas de la Virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí que han sido reproducidas en Contreras y González (2014, p. 52 y 496; 2019, p. 165). También se editó entre 1905 y la década de 1950 las revistas parroquiales «La Estrella de Andacollo» y «Nuestra Señora del Rosario de Andacollo».

²³ Un ejemplo es el inserto contratado por el obispado serenense en el periódico ovalino *El Tamaya* para sancionar la performance ritual al interior de los templos a mediados del siglo XX, señalándose que en vista de una normativa «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» (Contreras y González, 2014, p. 545).

²⁴ Son cuatro los reglamentos que durante los siglos XIX y XX se realizan para normar la fiesta andacollina: los años 1888, 1932, 1975 y 1995. El de 1888 puede revisarse en Albás (2000, p. 139–144). El de 1932 fue impreso como: *Reglamento para las Danzas de Andacollo*. 1932. La Serena, Chile: Imprenta y Librería Moderna. El de 1975 corresponde a un documento mecanografiado: *Estatutos de la Asociación de Bailes Religiosos de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo*. IV Región, Chile. 1975. Andacollo, Chile (Archivo Familiar Ramos Quinzacara, Vicuña). Y el de 1995 fue impreso como: *Estatutos de los Bailes Religiosos del Santuario de Andacollo y la Arquidiócesis de La Serena*. 1995. Impreso. La Serena, Chile.

civilidad católica que se desarrolla en un contexto de auge del liberalismo y conflictiva separación del poder político respecto del religioso, tensionándose las posiciones entre aquellos que sostenían el regalismo como derecho del poder político a nombrar a las autoridades eclesiales (elite política y una parte menor de la curia, principalmente reglares), y los ultramontanos que, liderados por el arzobispo Valdivieso y la totalidad de la iglesia diocesana, defiende los fueros que sobre ella tiene el Papa romano, a la vez que ratifica derechos y doctrinas que eran en último término *tridentinas*, pues fijaban la autoridad de la jerarquía eclesiástica por sobre la acción de las comunidades, para desde ahí posicionarse en una lucha mayor frente al Estado (Serrano, 2008). Deben interpretarse en esta línea muchas de las acciones del obispo serenense José Manuel Orrego, como fue por ejemplo la construcción de la Basílica de Andacollo,²⁵ o la captura institucional de la imagen y la fiesta del Niño Dios de Sotaquí, realizada en 1873 luego de un entredicho que este prelado mantuvo con la familia sotaquina Toro Torres, sostenedores del culto e imagen local (Peña, 1996, p. 27–65; Contreras y González, 2014, p. 507–518). En esta esfera queda, precisamente, la voluntad por escribir la historia andacollina por parte del Pbro. Ramírez (1873), así como el impulso laical expresado por la Unión Católica para replicar ese tipo de relato para el caso del recién *institucionalizado* culto sotaquino, petición que Abdón Cifuentes le hiciera por carta en 1886 al párroco Félix Cepeda para estimularlo a que iniciase un trabajo recopilatorio sobre la fiesta local pues, fundamentaba el conservador, «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».²⁶ 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

²⁵ La construcción de la Basílica, iniciada en 1873 y finalizada en 1893, fue también un importante eslabón de la captura de la fiesta por parte de la Iglesia, a la vez que puede interpretarse como resultado de una política ultramontana implementada en el marco del conflicto con el Estado, validando con esta monumental intervención arquitectónica de estilo románico el ascendente papal sobre la Iglesia chilena, hito realizado en uno de los principales obispados del país y en quizás el más antiguo y visitado de los santuarios.

²⁶ 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, Chile. La imagen de este documento puede verse en Contreras, González y Peña (2011, p.224). Lo que puede intuirse detrás de esta misiva es la reunión de antecedentes que le permitían a esta elite capitalina testificar la existencia de una *república católica* (Serrano, 2008, p. 49–95).

americano a la vez que del hispanismo, pues, como deja entender Ramírez, estos bailes no son una herencia del carnaval hispano, sino que más bien le hicieron frente, las catolizaron. Siendo éste un primer intento por darle plausibilidad histórica, quisieran científica, a la fundamentación teológica de buscar en el catolicismo el origen de estas danzas, y ya no en los gentiles, en el paganismo o en las idolatrías. Se trataba de escribir y describir para luego compartir certezas y legitimarse desde una posición de catolicismo secularizado y letrado, aunque también bíblico y teológico.



Imagen 4. Chinos en la fiesta de Andacollo. C.1910. Archivo Parroquial de Andacollo, Andacollo.

Este largo proyecto evangelizador 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 (Salinas, 1991; Contreras y González, 2014 y 2019). 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 cultural, o de diseño administrativo y eclesiástico, sino que se buscó afectar y cambiar la generalidad de las sociedades nativas en un contexto de progresiva explotación económica. El proyecto colonizador fue entonces diseñado e implementado cada vez más desde una mirada jerárquica y centralizada que *contagiara* y *difundiera* la cultura occidental cristiana sobre culturas nativas y originarias, transformando formas de vida, creencias y cosmovisiones, pero sobre todo la economía,

el trabajo y el rol de los indígenas en los nuevos procesos productivos y de acumulación de la riqueza/capital. De ahí que el sello fue la aplicación sistemática de violencia física y simbólica sobre/contra las comunidades y trabajadores indígenas, afrodescendientes y mestizos. Abordemos brevemente este tema.

El sistema laboral indígena fue la base sobre la que se asentó la tendencia señorial de la empresa de conquista, autonomía que rápidamente fue vista con reticencia por la administración colonial. En ese horizonte es que se constituye el derecho indiano, se fundan pueblos de indios y se transforma la encomienda desde el servicio personal al de mita minera (asientos de trabajo), cambios que regulaban el trabajo indígena y generaban teóricos contrapesos políticos y económicos entre corona y colonos, aunque dejaban fuera a una creciente masa de trabajadores mestizos. Pero la servilización de las bases indígenas, afrodescendientes y mestizas, cuando no su esclavización, se consolidó de todas formas. Entre otras vías, una muy importante fue la ruralización de la economía post crisis del *ciclo del oro*, a fines del siglo XVI, y el tránsito hacia el auge de una economía agropecuaria, conocida también como *ciclo del sebo*, que campesinizó las fuerzas productivas dentro y fuera de las grandes propiedades rurales, mestizándolas y fomentando los asentamientos humanos dispersos y de reducido tamaño en tierras lejanas y marginales (Góngora, 1998). Todo lo cual se complementa históricamente con una minería de pequeña escala, diseminada, con baja inversión en tecnología y una fuerza de trabajo peonizada y proto-salarizada (Carmagnani, 2006), minería que en el caso regional fue a su vez agente potenciador y dinamizador del sistema productivo agropecuario (Cortés, 2003b; Pinto, 2015a, 2015b).²⁷ También este proceso de campesinización colonial, y su respuesta posterior de descampesinización, puede ser entendido como resultado de una pugna de intereses entre colonos y corona que generó, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, formas de trabajo y sociabilidades que se despliegan *por fuera* del sistema normativo colonial, especialmente al margen del derecho indiano, cimentando *desde abajo* los procesos sociales y económicos que conforman una clase trabajadora y sociedad popular que, hacia el decimonónico, sería mestiza, campesina y minera (Salazar, 2000).

²⁷ Esta estrategia rural de complementariedad minero-campesina imprimió un carácter en la población regional, la que «tan pronto trueca la barreta por el arado como el arado por la barreta» (Chouteau, 1887), sistema productivo multifuncional que fue relevante para la formación y multiplicación de bailes chinos en la zona durante el siglo XIX (Contreras y González, 2014, p. 54-70).



Imagen 5. Familia campesina Pizarro Rojas del sector de Los Maitenes. 1968. Archivo Familiar Pasten Pizarro, Andacollo.

Considerando los matices propuestos por unos y otros, la tendencia es hacia una explotación y servilización de la mano de obra indígena, afrodescendiente y mestiza, así como su expolio, lo que deriva en una peonización con poca o nula especialización o capacitación productiva, en un retraso en la tecnificación de los procesos, una des-salarización de las relaciones laborales y una descapitalización de las fuerzas productivas. Visto de forma muy general, será este contexto económico de campesinización y su reverso de descampesinización, con acentos y matices, el que primará por largos siglos en espacios periféricos como Andacollo, siendo aquí la minería el principal estimulante de la economía local en sus diferentes etapas históricas, asumiendo una importancia regional más decisiva en los siglos XVIII y XIX dada la explotación de otros yacimientos cupríferos y argentíferos que vinieron a dinamizar la dedicación agropecuaria de la zona. En este periodo, marcado por lo que Illanes (2000) denominó una política de *azote, salario y ley*, y que Salazar (2000) atribuye a un *acuartelamiento* que privatiza y disciplina la vida social de las antiguas placillas mineras, se confronta directamente la pérdida de tiempo y disipación que generaban, a vista de los capitalistas mineros, prácticas sociales como las fiestas y sus consabidas borracheras, buscándose prevenir los peligros de revuelta y rebelión que traía, a ojos de la elite liberal republicana, la libre reunión y asociación de los trabajadores (mineros y campesinos), clave en la que debe leerse no solo el apresamiento del pichinga Barrera que reseñamos al inicio de este ensayo, sino que sobre todo las disposiciones del Gobierno decimonónico contra la

fiesta andacollina y sus bailes chinos, como fue la proscripción que realizó de ella el intendente Aldunate hacia 1846 (Salinas, 1991, p. 239), o las prohibiciones decimonónicas que compila el historiador ovalino Pablo Galleguillos (1931):

«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' » (p. 24).

El pichinga de Andacollo: autonomía cultural e institucionalidad popular

Brevemente revisadas algunas dimensiones de la historia social y cultural de la zona, se plantea que los bailes chinos vienen a conformar y constituir una respuesta cultural a estos embates disciplinantes mediante la concentración del poder ritual sobre la fiesta y el culto de la *Chinita*, constituyendo para eso la figura del *pichinga* o jefe general de los bailes, cargo que recayó en el líder del baile local, que en su origen fue conocido como baile *de las andas* de la Virgen por tener el rol de acompañarla en todo momento. La formación del pichingado en el siglo XIX viene a organizar la fiesta desde lo popular, mediando la relación de los bailes con la Virgen y, por ello, produciendo autoridad, prestigio, poder simbólico, memoria colectiva y dominio sobre una práctica ritual y un momento festivo. Se centraliza la autoridad en el pichinga o cacique, quien concentra el poder sobre la imagen, la procesión y los tiempos rituales, así como controla que los colectivos visitantes le soliciten el permiso y venia para participar de la fiesta y saludar a la *Chinita*. Fueros que no coaccionan la devoción de los distintos bailes, sino que más bien van constituyendo una *forma institucional* (interpersonal y colectiva) que protege la libre celebración de los bailes devotos respecto de, precisamente, las arbitrariedades de los poderes instituidos, en especial del obispo y la Iglesia.

Es en el contexto de esta red organizada de jefes de bailes que respaldan y legitiman la autoridad sobre la fiesta que tiene el pichinga en tanto *dueño de casa y cabeza* de la localidad, que el pichingado pasa a ser un espacio institucional que opera con relativa autonomía respecto de las disposiciones eclesiales, pero también de las políticas del Estado liberal, el sistema de clases y el azote del capital patronal, al menos en los tiempos

que prefiguraba la fiesta. Se puede interpretar el pichingado, entonces, como una respuesta socio-organizativa del mundo popular del siglo XIX a las históricas presiones disciplinarias de las clases dominantes coloniales, ahora republicanas, lo que les permite configurar en lo público sus propios sistemas de autoridad y prestigio de origen colonial. Una suerte de modernización popular desde *abajo y adentro* que instala, en la práctica, un verdadero *poder dual* en la fiesta que dura casi dos siglos, y que viene a formar y consolidar una autoridad paralela que, paralela a la jerarquía clerical y durante la fiesta, lidera y guía el rito sobre la imagen de la Virgen: qué, cuándo y cómo relacionarse con la Chinita para cumplir la devoción y las promesas. Es la figura del pichinga la que vinculó, en tanto mediación simbólica, las mandas y promesas de los bailes chinos con aquellas dinámicas que se ponen en juego en la organización de la fiesta, de manera de canalizar y organizar colectivamente la danza, música y poesía ritualizada como parte de una autónoma devoción del mundo popular indomestizo.



Imagen 6. Plana mayor del pichingado de Andacollo a mediados del siglo XX, de izquierda a derecha: el vice-cacique Rogelio Ramos, el pichinga Félix Araya y el abanderado barrerino Camilo Díaz. C.1955. Archivo Familiar Ramos Quinzacara, Vicuña.

Como vimos, el proceso de modificación de las costumbres indígenas y populares se proyectó en el norte colonial desde el siglo XVII, intensificándose en el XVIII pero sobre todo en el XIX, como una verdadera campaña por *catolizar* las fiestas de bailes chinos, en especial las de Andacollo y Sotaquí, con intervenciones lideradas por los obispos de Santiago (como los ya mencionados Humanzoro, Bravo de Riveros, Alday o Valdivieso) y los prelados serenenses (Orrego, Fontecilla, Jara, Caro, Cifuentes y otros).

No fueron un conjunto de cambios locales lo que se impulsó, más bien fue una estrategia sistemática de disciplinamiento netamente tridentino, y en algunos momentos inclusive ultramontano, siendo confrontada y perseguida la cultura indígena, plebeya y mestiza de los chinos y sus pichingas, quienes, eso sí, le plantaron cara a políticos, curas y obispos por igual.²⁸ Especial rol tuvieron, en dicha confrontación, los ya mencionados pichingas Barrera, líderes del baile local y más antiguo que, en su honor, adoptó en el siglo XX este apellido como su nombre. Por esta resistencia es que la diócesis serenense no logró afectar el poder del pichinga, ni la estricta obediencia a las formas propias de conducir, transmitir, reproducir y transformar esta tradición devocional. No lo pudo la creación del cargo clerical de juez de danzas en 1883, la construcción posterior de la Basílica (1873–1893) o la coronación de la Virgen en 1901. Ni siquiera el primer estatuto de 1888 firmado por el obispo Orrego, el de 1932 firmado por el obispo Caro o el de 1975, disposiciones que intentaban burocratizar las prácticas devocionales mediante la vulneración de reglas basadas en la oralidad y los usos consuetudinarios, pero que, como dijo Uribe (1974), «no pasaron de proyecto» (p. 70), pues ninguno de estos reglamentos logró afectar de forma profunda la organización autónoma del pichingado, cuyo carácter era el de una verdadera «monarquía danzante» (p. 68).²⁹

²⁸ El pichingado comienza cuando don Francisco Barrera asume la jefatura del baile local, aproximadamente en 1817, a quien le sucede en 1865 su hijo don Laureano Barrera, quien ejerce el liderazgo hasta su muerte en 1912. Le sigue su yerno don Sixto Alfaro, en regencia de su joven hijo Florentino Alfaro Barrera (nieto de Laureano), quien también ejerce de jefe unos años hasta su muerte en 1926, siendo seguido por su medio hermano paterno Sixto Segundo Alfaro, quien fue reemplazado luego por doña Salomé Jorquera de Barrera, quien regenta el cargo aunque lo delega en los antiguos jefes don Leoncio Aravena y don Marcelo Talamilla. Cuando en 1944 muere doña Salomé, le sucede como pichinga don Félix Araya Cisternas (1944–1972) y luego don Rogelio Ramos González (1972–1993), retomándose los pichingas barrerinos con don Hugo Pasten (2014–2016) y don Jaime Guerrero (2016–2019). El detalle sobre las sucesiones de los pichingas andacollinos desde el siglo XIX hasta la década de 1990 puede revisarse en Contreras y González (2014, pp. 219 y 230–231).

²⁹ Todos estos estatutos, cual más cual menos, buscaban reducir el poder de los jefes de baile, el pichinga y sus sistemas de autoridad vinculados a la experiencia de ser chino *antiguo*, generándose limitaciones entonces a la edad para dirigir sus instituciones, pese a que en el primer estatuto de 1888 se validaron los cargos vitalicios y la sucesión por mayorazgo de jefaturas y el pichinga, el que debía ser, eso sí, consensuado y ratificado por el conjunto de bailes que asistían a la fiesta, cuyo registro se llevaba en el *Libro de informes* de los pichingas Barrera. Hubo que llegar recién a los estatutos surgidos en 1995, con posterioridad a la muerte en 1993 del pichinga Ramos, el último de los tradicionales caciques barrerinos, para

Pese a los embates y choques en su contra que debieron resistir, las comunidades locales desplegaron y proyectaron históricamente sus propias costumbres y formas de celebración colectiva mediante la ritualidad 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), produciendo, reproduciendo y transformando sus propias tradiciones culturales y ordenando autónomamente lo social y lo comunitario, para desde adentro y abajo establecer y constituir sus propias ritualidades, normas, jerarquizaciones y organización colectiva a nivel local y regional, lo que viene a conformar un orden distinto, un orden *otro*, que siempre fue confrontado desde el poder, e incluso por los intelectuales, quienes lo consideraron un mero carácter rebelde, taimado o insubordinado, revoltoso y rebelde, pero nunca lo interpretaron como un sistema o un orden instituido desde lo popular, lo indígena y lo mestizo, lo que supone considerar el proyecto hegemónico que buscaba, conseguía y consolidaba el pichingado andacollino.



Imagen 7. Baile Chino n° 7 de Las Compañías de La Serena en la fiesta andacollina. 1974. Fondo María Ester Grebe del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, Santiago.

que se llevara a cabo la intervención eclesiástica decisiva sobre una organización que autónomamente habían creado los chinos casi dos siglos antes, proceso liderado por el obispo Cox y que es analizado por López (1995, p.59), A. Ruiz (2003) y Contreras y González (2014, p. 9–14, 203–258 y 769–800; y 2019, p. 225–243). También existe un documental sobre este conflictivo proceso: <http://baileschinos.cl/baile/baile-chino-barrera/>.

Vistos en una perspectiva histórica de larga duración, estas hermandades de origen colonial son un espacio social que le permite al mundo indígena, mestizo y plebeyo identificarse y reforzar lo propio y lo común (la familia, la vecindad, la amistad, las imágenes y memorias locales, las autoridades), fortaleciendo y proyectando un sentido cultural autónomo respecto de los poderes institucionales estatales y eclesiásticos, constituyéndose el parentesco, lo local y la memoria devocional en un centro articulador que refuerza las dinámicas del localismo y las micro-identidades 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 indígenas, afro-descendientes, mestizas y populares, personas explotadas y expoliadas como trabajadores y pobres, a la vez que dominadas políticamente en tanto clases sociales subordinadas y racializadas. Es por ello que la misma palabra chino, popularizada a comienzos del siglo XIX para re-nombrar a los coloniales bailes *de indios*, sustituye al *indio hecho desaparecer* mediante la supresión del sistema de castas coloniales, la privatización de las tierras indígenas comunitarias y la negación de sus sistemas de parentesco, así como la eliminación de su identificación étnica en los nuevos archivos estatales. El chino es entonces, como concepto, la materialización metafórica de la *muerte del indio* que se concreta al hacer desaparecer su mención en los documentos y registros institucionales, mas no en la población y su cultura (Contreras y González, 2019). Por ello es que los chinos no deben ser entendidos 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, y que en el orbe indiano definía una categoría étnica mestizada (castas). Los chinos son más bien los pobres y trabajadores indígenas mestizos 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 hegemónicamente en el marco de una sociedad desigual en vías de modernización republicana y capitalista, colectivos que se proyectan con fuerza, proliferan y consolidan en el siglo XX como la principal ritualidad popular del Norte Grande, Norte Chico, la Zona Central y allende los andes.³⁰

³⁰ La difusión de bailes chinos y fiestas en honor a la *Morena* andacollina en el caso trasandino se produjo durante el siglo XIX especialmente en las provincias de San Juan y Cuyo, fortaleciéndose también vía el peregrinaje desde lugares como Salta y La Rioja (La Estrella de Andacollo, 1906, p. 19), o con celebraciones en su honor

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 urbanos. Este ejercicio de autonomía que han ejercido los pueblos indígenas y los grupos populares rurales y urbanos sobre el territorio, la temporalidad de lo social y las celebraciones religiosas, se ha realizado a contracorriente y en resistencia 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 de música, canto y danza ritual. 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 borrar las manifestaciones y cultos de los espacios públicos e imponer una fe piadosa, oficial, ponderada y medida, acciones que se complementan con la tendencia de los grupos liberales y las capas medias y mesocráticas por construir una sociedad nacional secularizada donde a estas prácticas, saberes y tradiciones no se les diera cabida por ser rémoras del periodo colonial, buscando más bien la imposición de una cultura moderna (educación formal, escolarización, conocimiento científico), todo lo cual se desarrolla en el marco de complejos procesos económico-sociales como la urbanización, la industrialización, la proletarianización, la formación de un sistema político republicano y la consolidación del capitalismo a nivel nacional y mundial.

En ese marco, ya finalizando este ensayo, los bailes chinos y fiestas como las de Andacollo, con toda su puesta en escena de prácticas propias del mundo indígena, plebeyo y mestizo, permitían en el siglo XIX la expresión pública de una masa peonal y campesina que resistía el disciplinamiento laboral de los patrones y hacía frente a una jerarquía religiosa dogmática, desplegando de facto sus sistemas de organización y ordenamiento autónomo de la fiesta y el culto (*el gusto y el gasto ritual*). 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 andacollino, implica o conlleva una independencia respecto de los poderes políticos, eclesiales y patronales, y sus lógicas, además de posibilitar el control de una fiesta que, al hacerse masiva y concurrida, había amplificado su complejidad e importancia en el escenario regional. Se hacían valer, así,

fundadas en Neuquén, donde migraron mineros andacollinos a fines del siglo XIX para luego construir una capilla y depositar allí un cuadro de la imagen pintado en 1890 (Peña, 2010, p. 57).

fueros que los bailes chinos entendían podían ejercer aquí y en pequeñas localidades y barrios, pues durante siglos fue el ámbito de lo religioso el único, o el más privilegiado, donde los indígenas y mestizos pudieron hacerse ver, sentir y escuchar, participando y tomando parte de lo social. Es precisamente la forma cultural que supone el baile chino, una de las principales maneras populares e indomestizas en que se enfrenta y resiste culturalmente represión económica-social de siglos. Y si bien la cultura popular de los chinos y sus impugnaciones no adquieren la faceta política que ensayará el movimiento obrero de las primeras décadas del siglo XX, sí será una respuesta popular a la vez autónoma e institucional que expresará un gran potencial político, lo que se observa en la fuerza y masividad que adquirió esta tradición devocional en el territorio, hegemonía cultural y festiva que lograron los sectores campesinos y mineros indomestizos del norte decimonónico, quienes en el siglo XX llevarán también sus tradiciones a las ciudades, en donde éstas se desarrollarán, cambiarán y transformarán. Aunque esa es parte de otra historia.



Imagen 8. Integrantes del baile chino mixto n° 6 de la Candelaria (Copiapó) en la fiesta de Andacollo. 1974. Fondo María Ester Grebe del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, Santiago.

Referencias bibliográficas

- Alaniz, J. (1990). *Pueblo, tierra que camina. Antecedentes históricos de los bailes religiosos del Norte Chico*. La Serena, Chile: Editorial Rosales Hnos.
- Albás, P. (2000 [1943]). *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario*. Santiago, Chile: ECCLA.
- _____. (1949). *Voz de las danzas de Andacollo. Libro notable de discursos y loas de los bailes y danzas de la Virgen*. Andacollo, Chile: Parroquia de Andacollo.
- Bonfil, G. (1991). Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural. En *Pensar nuestra cultura* (p. 49–57). Ciudad de México, México: Alianza Editorial.
- Carmagnani, M. (2006 [1963]). *El salariado minero en Chile Colonial. Su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690–1800*. Santiago, Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana–DIBAM.
- Cepeda, F. (1886). Libro de crónica de la Parroquia de Sotaquí. Manuscrito. Archivo Parroquial de Sotaquí, Chile.
- Concha, M. (1871). *Crónica de La Serena desde su fundación hasta nuestros días. 1549–1870*. La Serena, Chile: Imprenta de La Reforma.
- Contreras, R., y González, D. (2010). Evangelización temprana y cofradías religiosas del norte verde. El caso de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. 1676–1826. Manuscrito. Ovalle, Chile. En posesión de los autores.
- _____. (2014). *Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*. Santiago, Chile: CNCA. Disponible en línea en: <https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2015/03/libro-bailes-chinos.pdf>
- _____. (2019). *Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas*. Ovalle, Chile: Etnomedia–Mucam.
- Contreras, R., González D., y Peña, S. (2011). Fiestas religiosas tradicionales de la región de Coquimbo. Siglos XVI al XXI. Manuscrito. Ovalle, Chile: Etnomedia. Disponible en línea en: <http://baileschinos.cl/noticia/fiestas-tradicionales-coquimbo/>
- Cordero, M. (2016). *Institucionalizar y desarraigar: las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, Siglo XVII*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú–Instituto Riva-Agüero–Universidad Adolfo Ibáñez.
- Cortés, H. (2003a). 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 Cortés, H., Cerda, P., y Cortés, G. *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile* (p. 13–213). La Serena, Chile: Huancara Estudio Histórico.

- _____. (2003b). Evolución de la propiedad agraria en el Norte Chico (siglos XVI–XIX). En Livenais, P., y Aranda, X. (Editores). *Dinámicas de los sistemas agrarios en Chile Árido: la región de Coquimbo* (p. 33–64). Santiago, Chile: Universidad de Chile–IRD–Universidad de La Serena.
- Cruz, E., y Koeltzsch, G. K. (2018). Fiestas religiosas de indios en el Antiguo Régimen Hispanocolonial. El caso de Jujuy en el Tucumán (Siglo XVIII). Ponencia presentada en las XI *Jornadas de Historia Colonial*. Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago.
- Chouteau, E. (1887). *Informe sobre la provincia de Coquimbo. Presentado al Supremo Gobierno*. Santiago, Chile: Imprenta Nacional.
- Délano, L. (1939). Corpus Christi en Olmué. En Roco del Campo, A. *Panorama y color de Chile* (p. 277–283). Santiago, Chile: Ediciones Ercilla.
- Domeyko, I. (1978). *Mis Viajes: memorias de un exiliado, Tomo I*. Santiago, Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías (Cajatambo, siglo XVII)*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andino.
- Falch, J. (1993). Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 11, 149–176.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el College de France 1973–1974*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Galleguillos, F. (1896). *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*. Valparaíso, Chile: Tipografía Nacional.
- Galleguillos, P. (1931). El cacique de Andacollo. Manuscrito. Ovalle, Chile.
- _____. (1992). *Reminiscencias. José Silvestre. Memorialista popular. 1861–1933*. Ovalle, Chile: Museo del Limarí. Obra compilada por Rodrigo Iribarren Avilés.
- García, L. (2003). El Baile Chino de La Tirana. *Revista Werkén*, 4, 113–130.
- Gareis, I. (2007). 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). Revista en línea. Recuperado de: <http://nuevomundo.revues.org/3346>. Consultado el 24 de agosto del 2017.
- Gay, C. (1854). *Atlas de historia física y política de Chile. Tomos primero y segundo*. París, Francia: Imprinta E. Thunot.
- Giuliani, Alicia. (1996). Música para el baile de los chinos de la Virgen de Andacollo en San Juan, Argentina. Manuscrito. Valparaíso, Chile, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Godoy, M. (2007). *Chinos. Mineros–danzantes del Norte Chico, siglos XIX y XX*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Bolivariana.
- Góngora, M. (1998). *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

- Granada, D. (1890). *Vocabulario rioplatense razonado*. Montevideo, Uruguay: Imprenta Rural.
- Guerrero, B. (2009). *La Tirana. Flauta, bandera y tambor: el baile chino*. Iquique, Chile: Ediciones el Jote Errante–Ediciones Campus de la Universidad Arturo Prat.
- Hevilla, M. (2001). Fiesta, migración y frontera. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94, Universidad de Barcelona.
- Illanes, M. (2003). *Chile des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista (1810–1910)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Iribarren, J. (1966). Perspectiva folklórica en el medio campesino del Valle de Hurtado, Provincia de Coquimbo. *Contribuciones Arqueológicas*, 6, 1–30.
- Latcham, R. (1910). La Fiesta de Andacollo i sus Danzas. *Revista de la Sociedad de Folklore Chileno*, tomo I, entrega 5a, 195–219.
- Laval, R. (1910). *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno comparados con los que se dicen en España*. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.
- Lenz, R. (1910). *Diccionario etimológico de voces chilenas derivadas de lenguas indígenas*. Santiago, Chile: Editorial Mario Ferreccio Podestá.
- Longeville, R. (1962). Memorias de un oficial de marina inglés al servicio de Chile durante los años 1821–1829. En *Viajes relativos a Chile. Tomo II*. Santiago, Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- López, H. (1995). *La Chinita de Andacollo. Reina de la Montaña*. Santiago, Chile: Ediciones del Cacto.
- Mantecón, T. (2010). Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. 14(2), 263–295.
- Mercado, C. (2002). Ritualidades en conflicto: los bailes chinos y la Iglesia católica en Chile central. *Revista Musical Chilena*, 56(197), 39–76.
- _____. (2003). *Con mi humilde devoción. Bailes chinos en Chile Central*. Santiago, Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Michieli, C. (1994). *Antigua Historia de Cuyo*. San Juan, Argentina: Ansilta Editora.
- Miers, J. (1826). *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, Inglaterra: Baldwin, Cradock and Joy.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile–Instituto de Sociología.

- Munizaga, M. (1900). *El santuario y la fiesta de Nuestra Señora de Andacollo*. Barcelona, España: Establecimiento Tipográfico La Hormiga de Oro, 1900.
- Ovalle, A. de. (2003 [1646]). *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Santiago, Chile: Pehuén.
- Oviedo, C. (1982). La defensa del indio en el Sínodo del Obispo Azúa de 1744. *Historia*, 17, 281–353.
- Peña, S. (1996). *El Niño Dios de Sotaquí. Historia de una tradición religiosa en el Valle del Limarí*. La Serena, Chile: Editorial Caburga.
- _____. (2010). *Imágenes y Testimonios del Minero y la Minería Tradicional en la Región de Coquimbo. 1800–2010*. Ovalle, Chile: Gobierno Regional de Coquimbo.
- Peña, S., y Araya, F. (2000). *Documentos para el estudio y la enseñanza de la historia local y regional en el ámbito de la reforma educacional*. Coquimbo, Chile: Imprenta Imograf.
- Pereira Salas, E. (1941). *Orígenes del arte musical en Chile*. Santiago, Chile: Publicaciones de la Universidad de Chile.
- Pérez de Arce, J., Mercado, C., y Ruiz, A. (1994). Chinos. Fiestas rituales de Chile central. Informe Fondecyt n° 92–0351, Conicyt–Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago, Chile.
- Pinto, J. (2015b [1980]). *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola de Chile*. La Serena, Chile: Ediciones Tequirque.
- _____. (2015a [2007]). 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)* (p.50–59). La Serena, Chile: Ediciones Tequirque.
- Plath, O. (1951). *Santuario y tradición de Andacollo*. Santiago, Chile: Platur.
- Pumarino, R., y Sanhueza, A. (1968). *Los bailes chinos en Aconcagua y Valparaíso*. Santiago, Chile: Edición de la Consejería Nacional de Promoción Popular.
- Quiroga, C., y Quiroga, I. (2003). El culto de la Virgen de Andacollo en el nuevo Cuyo. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 21, 167–175.
- Ramírez, J.R. (1873). *La Virgen de Andacollo. Reseña Histórica de todo lo que se relaciona con la milagrosa imájen que se venera en aquel pueblo*. La Serena, Chile: Imprenta El Correo del Sábado.
- Rodríguez, Z. (1875). *Diccionario de chilenismos*. Santiago, Chile: Imprenta de El Independiente.
- Ruiz, A. (1995). 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*, 49(184), 65–83.

- _____. (2003). *Aflicciones, conflictos y querellas: testimonios desde la marginalidad*. Manuscrito. Valparaíso, Chile.
- Ruiz, C. (2000). Cofradías en Chile Central. Un método de evangelización de la población indígena, mestiza y criolla. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 18, 23–58.
- Salazar, G. (2000 [1985]). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Salinas, M. (1991). *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*. Santiago, Chile: Ediciones Rehue.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845–1885)*. Santiago, Chile: FCE.
- Thompson, E.P. (1989 [1976]). Folclore, antropología e historia social. *Revista Historia Social*, 3, 63–86.
- Tornero, R. (1872). *Chile ilustrado. Guía descriptivo del territorio de Chile, de las capitales de provincia i de los puertos principales*. Valparaíso, Chile: Librería i Agencias del Mercurio.
- Undurraga, V., y Gaune R. (Editores). (2014). *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI–XIX*. Santiago, Chile: Uqbar editores.
- Uribe, J. (1958). *Contrapunto de alféreces en la provincia de Valparaíso*. Santiago, Chile: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.
- _____. (1974). *La virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí*. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- _____. (1978). *Fiesta de la Virgen de la Candelaria de Copiapó*. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Urrutia, J. (1968). Danzas rituales en la provincia de Santiago. *Revista Musical Chilena*, 22(103), 43–76.
- Valenzuela, J. (2013 [2001]). *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609–1709)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Vicuña Mackenna, B. (1968 [1881]). *La edad del oro en Chile*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Francisco de Aguirre.

LOS AUTORES

José Luiz Cirqueira Falcão. Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia, Brasil. Defendeu sua tese em 2004 abordando o tema da Internacionalização da Capoeira. Professor da Disciplina de Fundamentos Socioculturais das Lutas. Pesquisador do Labpyisis - Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza e do Núcleo de Pesquisa e Investigação Cênica Coletivo 22, ambos da Universidade Federal de Goiás. Publicou livros e artigos sobre Capoeira e cultura popular.

Rafael Contreras Mühlenbrock. Licenciado en antropología y documentalista por la Universidad de Chile, donde se desempeñó como investigador y docente de Etnografía Audiovisual. Investiga sobre cultura popular e historia social y cultural de Chile. Autor de los libros «*Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*» en 2014 (Premio PULSAR a la Mejor Publicación Musical 2016), «*Memorias de nuestra comunidad. Desde el cerro Bellavista a la población San José de la Dehesa*» en 2018 y «*Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas*» en 2019. Miembro del Comité Asesor en Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio del periodo 2017–2019.

Renata de Lima Silva. Doutora em Artes pela Universidade Estadual de Campinas. Em sua tese doutoral aborda o tema da capoeira angola e dos sambas de umbigada no processo de criação em dança. Professora na Universidade Federal de Goiás. Membro da Faculdade de Educação Física e Dança, do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Performances Culturais e do Programa de Pós-graduação em Artes da Cena. Publicou os livros: *Corpo Limiar e Encruzilhadas - processo de criação em dança* (2012, 2016) e *Corpopular - Intersecções Culturais* (2013).

Rafaela Francisco de Jesus. Rafaela Francisco de Jesus, Mestranda em Performances Culturais na Universidade Federal de Goiás (UFG), Especialista em História e Cultura das Africanidades Brasileiras pela

Universidade Estadual de Goiás (UEG). Licenciada em Dança pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Integrante do Núcleo de Pesquisa e Investigação Cênica Coletivo 22 (NuPICC) e do grupo artístico Núcleo Coletivo 22. Ganhadora do edital bolsa de formação em artes 02/2018, na modalidade aperfeiçoamento artístico, com o projeto aperfeiçoamento artístico em dança inclusiva com o Grupo Dançando com a Diferença de Portugal, contemplado pelo Fundo de Arte e Cultura do Estado de Goiás.

Daniel González Hernández. Antropólogo Social por la Universidad de Chile. Ha desarrollado una extensa etnografía y trabajo testimonial sobre fiestas populares de las zonas andinas, central y sur de Chile, con especial interés en el registro y análisis de músicas y cantos ceremoniales. Ejerció la docencia de Etnografía Audiovisual y Filosofía de las Ciencias de la carrera de Antropología de la Universidad de Chile. Autor de los libros «*Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*» en 2014 (por el que recibe en 2016 el Premio PULSAR a la Mejor Publicación Musical), «*Alta esfera*» en 2018 y «*Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas*» en 2019.

Ericka Herbias. Doctora en Literatura Hispana por la State University of New York at Stony Brook. En su tesis doctoral propone la novela póstuma del escritor andino José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) como herramienta teórica para leer a tres artistas migrantes andinos que cambiaron el curso de la historia en la comedia de TV, la música y el cine en el Perú. Actualmente enseña en University of Missouri-Columbia. Miembro de Latin American Studies Association (LASA) y Modern Language Association. Ha publicado el estudio académico *Cholibiris Chicha Made in USA Warmi. Performance andina de los Zorros en los medios y las artes del Perú (1960-2010)*, Lima, Ediciones Carlessi, 2018.

Flávia Cristina Honorato dos Santos. É Mestra em Performances Culturais pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais /FCS – Universidade Federal de Goiás (UFG). Também na UFG concluiu a graduação em Artes cênicas (Licenciatura). É capoeirista do espaço Águas de Menino – Centro de Capoeira Angola Angoleiro Sim Sinhô e interprete-criadora do Núcleo Coletivo 22. É professora do Instituto Tecnológico do Estado de Goiás em Artes Basileu França.

Grit Kirstin Koeltzsch. Antropóloga, Magíster en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales y Doctoranda en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Jujuy) con una beca doctoral de CONICET. Publicó en CJLACS, The Oxford Research Encyclopedia of Latin American History, RILE (Brasil) y TEMPUS (Colombia). Desde 2014 es miembro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). Sus intereses de investigación se concentran en las epistemologías del cuerpo, la danza, culturas populares y performance. Obtuvo mención honorable en el concurso *LASA Graduate Student Paper Award* 2017, y en 2019 una beca de investigación de la Universidad de Florida (Research Scholar in the George A. Smathers Libraries).

Miryam Mastrella. Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília. Graduanda em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional. Professora do curso de Serviço Social da Universidade Paulista. Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás (2009), com a dissertação «O mundo imaginado, mas nem tanto, de Carmo Bernardes». Bacharel (2005) e licenciada (2006) em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás. Consultora ad-hoc da revista *Ciência e Saúde Coletiva*. Estudos e publicações sobre os temas de gênero e de violência sexual.

Natalia Paola Montoya. Profesora en Ciencias de la Educación, graduada en la FHyCS de la Universidad Nacional de Jujuy. En la actualidad cursa la Maestría en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales ofrecida por la misma unidad académica. Desde el año 2016, participa en jornadas regionales y nacionales abordando temáticas ligadas a la Antropología de la Música, la Etnomusicología y la Educación Musical tomando como principal foco de interés, la música en su esfera práctica y cultural. Es socia estudiantil de la Asociación Argentina de Musicología (AAM).

Sebastião Rios é professor da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais da Universidade Federal de Goiás. Doutor em Sociologia pela UnB/Universidade de Innsbruck, Áustria, com a tese «Ceticismo e ironia no pensamento social de Machado de Assis» (1998). Mestre em Literatura pela UnB (1993). Bacharel em História pela UnB (1987). Interesse nas áreas de Cultura Popular/Patrimônio Imaterial, Sociedade e Cultura Brasileira, Literatura Brasileira, Música e Sociedade. Pesquisador associado do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique). Coordena

intercâmbio com o *Zentral Institut für Lateinamerika Studien* da Universidade Católica de Eichstätt (Alemanha). Músico amador (violão e viola caipira), com participações em oficinas de música e de danças populares.

Bárbara Schettini. Mestranda do Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Salgado de Oliveira (Univero), na cidade de Niterói, Rio de Janeiro, Brasil, onde desenvolve a pesquisa de mestrado «O movimento punk na cidade de Juiz de Fora: reflexos de uma cultura libertária». Graduada em Design de Moda pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF). Tema da pesquisa de graduação: «A estética punk na construção de uma coleção de moda a partir do figurino do filme *Mad Max - Estrada da Fúria*».

siri gurudev (D.C. Hernández). Persona trans no-binara. Escritorx, performer, activista y académicx de Bogotá, Colombia. Su investigación se centra en el arte de la performance en Las Américas en intersección con temáticas de género y sexualidad. siri recibió un grado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, así como uno en Estudios literarios de la Pontificia Universidad Javeriana, el cual terminó en la Universidade de São Paulo. siri tiene un máster en Escritura creativa que resultó en la publicación de su primera novela, *El futuro de Ismael* (Random House, 2017), una historia de amor de ciencia ficción experimental con personajes trans. Actualmente, siri está en el tercer año del doctorado en Performance as Public Practice en La Universidad de Texas en Austin.

Gisela Valdés Padilla. Se tituló de la Licenciatura en Psicología, es maestra en Antropología Social, en el 2012 recibe la beca CONACYT para estudiar el Doctorado en Ciencias Sociales. Sus líneas de investigación se centran en la corporalidad/psique femenina, las epistemologías creativas y reflexivas y los ecofeminismos. Actualmente se encuentra desarrollando una estancia posdoctoral con el proyecto de creación y difusión del conocimiento terapéutico desde las epistemologías ecofeministas. Y colabora con el Laboratorio Interdisciplinario de Investigación Audiovisual. Sus intereses versan en una práctica transdisciplinaria de investigación-acción, a través del «Laboratorio de Investigación y Creación Ecofeminista», su modalidad de acción se basa en la interconexión entre las ciencias, el arte y la ritualidad.

Esta edición se terminó de imprimir
en el mes de marzo de 2020,
en los talleres de Grupo BGK
Carlos Tejedor 2815
(1605) Munro – Buenos Aires – Argentina