

TERRITORIOS RELIGIOSOS

Caminos y recorridos
de investigación

Red de Estudios Sociales Contemporáneos
sobre Creencias, Religiosidades
y Movilidades en Patagonia

Luciana Lago
Rafael Contreras Mühlenbrock
Ana Inés Barelli
(compilación)



Lago, Luciana

Territorios religiosos: caminos y recorridos de investigación / Luciana Lago; Rafael Contreras Mühlenbrock; Ana Inés Barelli; fotografías de Eugenia Neme; Ramiro Saenz Valiente. – 1a ed. – Comodoro Rivadavia: Luciana Lago, 2022.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-88-5806-7

1. Estudios Sociales. 2. Agrupaciones Étnicas y Religiosas. 3. Historia de las Religiones. I. Contreras Mühlenbrock, Rafael. II. Barelli, Ana Inés. III. Neme, Eugenia, fot. IV. Saenz Valiente, Ramiro, fot. V. Título.

CDD 306.6

ISBN: 9789878858067

Imagen de tapa: Eugenia Neme y Ramiro Sáenz Valiente

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 71438. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Introducción	9
1. Devoción popular y movilidad transfronteriza en los Andes cuyano-coquimbanos. Bailes chinos y culto a la Virgen de Andacollo (Chile y Argentina, siglos XIX a XXI)	23
<i>Rafael Contreras Mühlenbrock y Rafael González Romero</i>	
2. Encauzar a los menores, vigilar a los jóvenes, ordenar a la comunidad. La Liga de Madres y Padres de Familia Católicos en Comodoro Rivadavia (1958-1963)	73
<i>Luciana Lago</i>	
3. La denuncia de las injusticias y el anuncio de una sociedad nueva. La militancia contestataria de los jóvenes de las ramas especializadas de Acción Católica en Formosa y Bahía Blanca (1968-1975)	105
<i>Virginia Dominella y Cristian Vázquez</i>	
4. Una revista oficiosa y no oficial. La revista De Pie y el obispado de Miguel Hesayne (1983-1989)	137
<i>Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia</i>	
5. El movimiento Nueva Era en San Carlos de Bariloche. Territorialización de las creencias y los geosímbolos religiosos	165
<i>Viviana Marcela Fernández</i>	
6. Aproximaciones teóricas y conceptuales para abordar devociones religiosas en contextos migratorios. El caso del culto al Señor de los Milagros	201
<i>Paula Hurtado López</i>	
Síntesis biográficas de las y los autores de esta compilación	237

1

Devoción popular y movilidad transfronteriza en los Andes cuyano-coquimbanos

*Bailes chinos y culto a la Virgen de Andacollo
(Chile y Argentina, siglos XIX a XXI)*

RAFAEL CONTRERAS MÜHLENBROCK Y RAFAEL GONZÁLEZ ROMERO

Resumen

Planteamos que el espacio territorial-geográfico, social y económico de la vida de montaña es el marco contextual en que se forman y desarrollan saberes, prácticas sociales y tradiciones culturales que tienen su formación en el periodo del Antiguo Régimen, y que por tanto van a trascender las configuraciones fronterizas y estatales chilenas y argentinas en emergencia en el siglo XIX. Este uso de la geografía cordillera conecta de forma horizontal y latitudinal territorialidades, prácticas y poblaciones que comparten costumbres en común, como el culto a la Virgen del Rosario de Andacollo y la forma devocional de los bailes chinos surgidos a su alero. Tradiciones que aparecen con fuerza en ambos lados de la cordillera a partir de la masificación y popularización de la festividad de Andacollo durante el siglo XIX, periodo de mayor control cultural sobre la fiesta de parte de los sectores populares, de composición indomestiza

y afrodescendiente. Este ensayo exploratorio parte de la hipótesis sobre la vida de montaña como contexto del espacio cordillerano coquimbano-cuyano, para seguir luego una ruta heurística donde se considera a las imágenes indicios del pasado y documentos para hacer historia, focalizando la mirada en el proceso de fronterización binacional –de la zona cordillerana– y su correlato en la nacionalización iconográfica de la visualidad sobre la fiesta y los bailes chinos (su chilenezación). Con este fin, se rastrearán las huellas de estos procesos en la migración, movilidad y circulación devocional en el espacio binacional, especialmente en el territorio que abarca el norte colonial (Chile) y el antiguo Cuyo colonial (Argentina).

Palabras claves

Bailes chinos, Virgen de Andacollo, movilidad transfronteriza, fronterización.

Abstract

We propose that the territorial-geographical, social and economic space of mountain life is the contextual framework in which knowledge, social practices and cultural traditions are formed and developed, which have their formation in the period of the Ancient Regime. Which will therefore transcend the Chilean and Argentinian border and state configurations that emerged in the 19th century. This use of mountain geography connects horizontally and latitudinally territorialities, practices and populations that share common customs, such as the cult of the Virgin of the Rosary of Andacollo and the devotional form of the *bailes chinos* that emerged under her wing. Traditions that appear with force on both sides of the mountain range from the massification and popularization of the Andacollo festival during the 19th century, a period of greater cultural control

over the festival of the popular sectors, of indomestizo and Afro-descendant composition. This exploratory essay starts from the hypothesis of mountain life as a context of the Coquimbo-Cuyo mountain range space, and then follows a heuristic route where images are considered signs of the past and documents to make history, focusing on the process of binational frontierisation –of the mountainous area– and its correlate in the iconographic nationalization of the visibility of the festival and the Bailes chinos (their Chileanization), in order to track down the traces of these processes in migration, mobility and devotional circulation in the binational space, especially in the territory encompassing the colonial north (Chile) and the former colonial Cuyo (Argentina).

Keywords

Bailes chinos, Virgin of Andacollo, cross-border mobility, bordering.

Introducción

A fines de 2014, publicamos el libro *Será hasta la vuelta de año* (Contreras y González, 2014). Mientras trabajábamos en la investigación de terreno y archivo, de 2009 a 2011, profundizamos en el carácter móvil, viajero y migratorio de las devociones populares, su aspecto giróvago en lenguaje del cristianismo medieval. Esta característica resaltaba de forma especial en aquellas devociones vinculadas al culto de la Virgen de Andacollo, a la que sus fieles llaman Morena o Chinita, de donde viene el nombre que adopta el colectivo que reúne a los hombres y las mujeres que se agrupan con la finalidad devocional de rendir culto bajo una promesa de fe: los *bailes chinos*. Denominación que en el siglo XIX adoptan estos colectivos formados en el antiguo régimen como formas de incorporación social y religiosa del bajo pueblo indomestizo.

En la etapa de confección editorial de dicho trabajo, que duró hasta 2014, nos percatamos de que, por nuestra propia configuración nacional, en cuanto autores chilenos, no habíamos resaltado en el diseño visual del libro aquello que sí destacaban algunos testimonios de veteranos devotos y antiguas fuentes visuales ya incorporadas desde las versiones preliminares del texto: el carácter migrante del culto popular, y con ello su dimensión transfronteriza, así como las maneras en que, como tradiciones culturales, se vinculan, o no, a los procesos de conformación cultural de lo nacional y lo estatal. Pero esto no aparecía de modo claro e indicativo en las leyendas que acompañaban el registro fotográfico del libro hasta ese momento. Se señalaba en el texto, aparecía en las fotos, pero no se resaltaba su conexión como fuentes de la historia. Pecábamos aquí de lo que César Quiroga y Cecilia Quiroga llamaron el “punto de vista chileno” del estudio del culto andacollino, consistente en no abordar la presencia de la devoción más allá de la “Roma peregrina”, que según ellos vendría a ser el santuario de Andacollo (Quiroga y Quiroga, 2003: 168-169).

Detectar a tiempo este punto de partida, y hacerlo consciente en la fase editorial de dicho libro, supuso reconocer el carácter situado de nuestra producción intelectual y resolver el abordaje del tema en vista de los archivos disponibles, cuyos catálogos están a su vez también nacionalizados, amén de patrimonializados. Seleccionamos finalmente imágenes de conexión directa con lo trasandino/ argentino, como fueron algunas donde aparece la virgen junto a banderas argentinas, todas fechadas entre la década de 1930 y 1970. Pero, más allá de la incorporación de dichas imágenes en la obra en comento, no abordamos ni ahí ni hasta ahora de forma específica esta migración devocional del eje cordillerano coquimbano-cuyano, que se manifiesta con una movilidad latitudinal y transfronteriza, a diferencia de la aproximación que sí hicimos de la migración devocional de los bailes hacia el norte salitrero, con una movilidad longitudinal y nacional (Contreras, González y Peña,

2011: 137-144 y 188-205). En este ensayo, por tanto, no buscamos analizar las tradiciones devocionales de los bailes chinos y el culto andacollino en sí mismos, por lo que no revisaremos el origen y la trayectoria histórica de la fiesta celebrada en honor de la Virgen de Andacollo, y la relación que tiene con la formación de los bailes chinos, cuestiones a las que hemos dedicado profusos trabajos (Contreras y González, 2009, 2010, 2014, 2019a, 2019b; Contreras, González y González, 2020). De lo que se tratará más bien será de analizar lo que desde el presente hemos venido en llamar como “devociones móviles y transfronterizas”, y que otros historiadores para el Antiguo Régimen han denominado como “devociones migrantes” (Valenzuela, 2010). Analizaremos así, de forma exploratoria, el proceso de difusión del culto a la advocación de la Virgen del Rosario de Andacollo, y las hermandades devocionales organizadas en su honor bajo el nombre de “bailes chinos”, las que comienzan a propagarse, movilizarse y migrar hacia el norte, sur y ambos lados de la cordillera andina¹.

Para este ensayo planteamos una heurística que se sostiene en una serie de indicios surgidos del análisis de imá-

¹ Este proceso comenzó a ocurrir con fuerza en el siglo XIX para el actual territorio argentino, abarcando primero las actuales provincias de San Juan y las de Cuyo, aunque luego en el siglo XX se desplegó en zonas como La Rioja, o incluso Neuquén, aunque principalmente a través del culto devocional andacollino, y no siempre con la formación de colectividades de chinos. En el caso trasandino, vistos desde un punto de vista estilístico, los bailes chinos se presentan con variaciones significativas, combinando elementos de las colectividades de flauta, tambor y bandera, que son lo que en Chile se conoce como “bailes chinos”, y algunos otros rasgos de los llamados “bailes de turbantes” y “bailes de danzas”, formaciones organizadas por la Iglesia chilena a mediados y fines del siglo XVIII con base en una orquestación musical y vestimenta que los acercaba al estamento español (guitarras, panderos, etc., ver imagen 1), de modo de hacer frente a la devoción de los chinos o indios. En anteriores trabajos hemos abordado las distinciones estilísticas actuales e históricas entre estas cofradías andacollinas del Antiguo Régimen, así como su confluencia organizacional y de expresividad devocional con los bailes chinos ya hacia mediados del siglo XIX, en cuanto a lo popular y lo indomestizo, debiendo revisarse especialmente Contreras, González y Peña (2011: 145-181) y Contreras y González (2014: 105-173).

genes históricas, testimonios de antiguos devotos y fuentes documentales, proponiendo una línea de interpretación de la imagen como documento, para, a partir de ahí, intentar el análisis y la interpretación histórica. En este sentido, la metodología de aproximación va del análisis presente del archivo visual hacia el plano histórico, planteando la posibilidad de concebir una relación entre fotografía e historia donde la imagen es un documento para la historia social –una historia *con* la fotografía–, más que el objeto mismo de una historia cultural –una historia *de* la fotografía–, siguiendo los planteos de John Mraz (2018). Las fuentes visuales que conforman el corpus de esta presentación fueron compiladas de forma *ad-hoc* a partir de trabajos previos de revisión: del catálogo en línea del Centro Nacional de Patrimonio Fotográfico en 2018; del catálogo en línea de la Colección Fotográfica del Museo Histórico Nacional en 2019; de la totalidad de la colección fotográfica del Fondo María Ester Grebe de la Universidad de Chile en 2013 y 2020; de la colección fotográfica del Archivo Parroquial de Andacollo en 2009 y 2010. Las imágenes seleccionadas para su análisis, de las que aquí se disponen o se establecen sus vínculos de visualización y descarga en línea, corresponden a los archivos institucionales mencionados, a la producción del fotógrafo Manuel Morales realizada en 2014 como parte de nuestro equipo de investigación, a bailes chinos de la provincia de San Juan registrados por la profesora Alicia Giuliani (aparecen en su trabajo de 1996), y a una serie de fotogramas del documental *Andacollo* de Jorge di Lauro y Nieves Yankovic, realizado en 1958. Asimismo, agregamos al análisis dos obras plásticas clásicas sobre la fiesta de Andacollo, una litografía que retrata la ceremonia del año 1836 y que aparece en el *Atlas de historia física y política de Chile* de Claudio Gay (1854), y el cuadro *La procesión de la Virgen de Andacollo* de fray Pedro Subercaseaux de 1909.

Estos indicios visuales nos permitirán contextualizar la migración y movilidad devocional a partir de la circulación cordillerana de estas tradiciones culturales, para proponer

luego, aunque de forma tentativa, dos factores que podrían ayudar a explicar e interpretar las dinámicas de movilidad y circulación de dichas devociones populares e indomestizas:

1. la red de interacciones que desde el Antiguo Régimen se desarrollan en el espacio cordillerano coquimbano-cuyano como parte de la vida de montaña;
2. la casi nula incidencia que sobre estas tradiciones tuvo el proceso de fronterización de la cordillera como parte de la conformación y consolidación estatal-nacional chilena y argentina desde mediados del siglo XIX en adelante.

Organizamos estos ejes de análisis en el capítulo en torno a tres partes centrales. En el primero revisamos algunas claves históricas y culturales que marcan el contexto territorial y socioeconómico del uso y la ocupación de la cordillera, como son la vida de montaña y el proceso de fronterización. Luego nos aproximamos, con un guiño metodológico transdisciplinar, a las fuentes visuales en cuanto indicios históricos que nos permiten afrontar un proceso de interpretación de esta devoción popular y su movilidad transfronteriza. Por último, analizamos históricamente cómo estas devociones móviles se vuelven transfronterizas al circular hacia zonas cuyanas, resignificándose y adaptándose a dinámicas devocionales, culturales y sociales locales al otro lado de la cordillera, pero manteniendo vinculaciones con estos territorios chilenos.

Finalizamos resaltando dos aspectos. Primero, que es la vida de montaña la que permite generar costumbres en común en el plano devocional, las que por ello tienen una gran profundidad histórica y difusión en una gran extensión geográfica transfronteriza. En segundo lugar, resaltamos la relevancia de complementar el trabajo histórico con una perspectiva transdisciplinaria, en especial con la antropología visual y la teoría visual, así

como la importancia de usar imágenes como indicios válidos para la interpretación histórica, y tratarlos por tanto como documentos históricos.

Algunas claves históricas y culturales: vida de montaña y fronterización

Planteamos que en el espacio montañoso existen una serie de tradiciones culturales que anteceden y trascienden los límites de las configuraciones nacionales y estatales que emergen en el siglo XIX. En el caso de Chile y Argentina, el *uso* de la cordillera como una geografía que conecta territorialidades y poblaciones –que comparten prácticas sociales y *costumbres en común*, en el decir de E. P. Thompson (1995)– deja de manifiesto el disenso entre, por un lado, los ejercicios de autonomía en los ámbitos devocionales y, por otro, los proyectos de conformación estatal que comenzaron en el siglo XIX (chileno y argentino), los cuales incluyen, aunque en tensión, diseños institucionales eclesiásticos de las Iglesias nacionales en formación. Sostenemos que la base de ese disenso se vincula de forma estrecha a los sistemas de vida de montaña presentes en la larga duración del territorio que señalamos como coquimbano-cuyano (mirada horizontal del territorio latitudinal cordillerano-continental). Esta zona vendría a ser parte de un proceso de fronterización a ambos lados de la cordillera, el cual se intensificó desde la segunda mitad del siglo XIX (Hevilla, 2001b), lo que a su vez se relaciona con los procesos de nacionalización de las dinámicas de las identidades culturales, de las soberanías estatales, de la normatividad de los territorios y los circuitos de explotación económica de los recursos (mirada vertical y longitudinal del territorio cordillerano-nacional)².

² En la zona coquimbana-cuyana, la cordillera de los Andes supera, con facilidad, los 5.000 metros de altitud. Desde allí desciende gradualmente hacia el oeste, con diversos cordones, contrafuertes y estribaciones, entre los cuales

Nos interesa poner foco no en estas prácticas y costumbres culturales y religiosas en sí, el culto andacollino y los bailes chinos, sino en el carácter móvil y transfronterizo que ellas adquieren en el contexto de la vida de montaña³. Pero vale al menos señalar al inicio y de forma sintética sus aspectos centrales. En cuanto al culto a la *Chinita andacollina*, o sea, a la Virgen del Rosario de Andacollo, se instauró de forma oficial en este Asiento de Minas en 1676, cuando se adquirió la imagen desde Lima, se fundó una cofradía en su honor y se instituyó la fiesta en la recientemente inaugurada parroquia (Ramírez, 1873; Albás, 2000 [1943]). Se incorporaban así a las celebraciones oficiales una serie de prácticas rituales y festivas que venían sucediéndose en estos territorios desde el siglo XVI, debido, sin duda, a la gran y diversa confluencia de poblaciones mitayas enviadas a estas montañas bajo el sistema de encomienda (mapuches, cuzcos, huarpes, etc.), las que provenían tanto del mundo

se encuentran los valles intermontanos o interfluvios, donde se encuentra Andacollo como nodo o centro montaños. Mientras que hacia el oriente la cordillera principal y la frontal conforman un gran macizo perpendicular donde se aprecian numerosos valles cordilleranos, que derivan, entre otras cuencas, en las del río Jáchal y San Juan, que atraviesan la depresión estructural y la precordillera hasta las sierras pampeanas.

- ³ Por un tema de focalización, más que por desinterés, no abordamos aquí los procesos de simbolización y significación de los caminos o las rutas de peregrinación y de los territorios circundantes del trayecto cordillerano. Tampoco centramos nuestra atención en los roles de las Iglesias nacionales en la difusión de este tipo de cultos, ni en las disputas o controversias eclesíásticas que se han generado respecto de algunas devociones migrantes y móviles. Un ejemplo es aquella inaugurada en torno a Laura Vicuña en la Patagonia, figura sacralizada con una hagiografía que se ha transformado en espacio de disputa entre las Iglesias chilena y argentina, como sostiene la historiadora Dra. María Andrea Nicoletti en sus estudios recientes. Es este caso, y según nos indicó esta historiadora en sus comentarios a una versión preliminar de este trabajo presentados con ocasión de las III Jornadas del RESCRYMP en octubre de 2021, parece ser que las devociones transfronterizas del siglo XX generan entredichos nacionales, las santidades se tensionan, a diferencia de aquellas cuya formación se adentra en el Antiguo Régimen, devociones que se institucionalizan a partir de una base popular. Sobre los vínculos que en Patagonia se producen entre migración, movilidad y devociones, ver los trabajos de Lago (2015), Barelli (2015, 2016), Baeza y Lago (2016) y Nicoletti y Barelli (2018).

andino, el actual Chile central y la antigua provincia de Cuyo en la actual Argentina. Sobre los bailes chinos, la segunda tradición que se revisa en este ensayo, son los sucesores contemporáneos de los pretéritos *bailes de indios* y *baile de la bandera* que se hacían parte de las fiestas religiosas y públicas del Antiguo Régimen, momentos ceremoniosos del catolicismo colonial donde participaban en procesiones junto a muy diversas mascaradas y hermandades populares⁴. En este caso, a contrapelo de la mayor parte de la producción historiográfica nacional y de los actuales discursos patrimonialistas, que la mayor de las veces propugnan identidades esencialistas desde miradas puramente culturalistas, hemos interpretado cultural e históricamente estas prácticas rituales bajo el concepto de “tradición devocional indomestiza”, de manera de comprender su formación, proyección y desarrollo desde una perspectiva histórica de larga duración que pone atención tanto en las formas de participación religiosa de los grupos subalternos, como en las maneras que adopta la integración de lo religioso con las diferentes dimensiones de lo social (Contreras y González, 2019a: 129-155).

Respecto a la vida de montaña del norte histórico de Chile, actual norte chico, se ha suscrito la creencia de que era un espacio reservado para la tranquilidad, las costumbres antiguas, las permanencias, el tradicionalismo. Pero este, que podríamos denominar como un “espacio arcaico” (González Romero, 2017), era más bien lo contrario, una realidad dinámica marcada por el movimiento. Allí eran numerosas las personas en busca de aprovechar y utilizar

⁴ Nos referimos, para el caso de las mascaradas, a las colectividades de música y danza que bajo diversos nombres animaban las procesiones y pasacalles coloniales (empellejados, encuerados, catimbaos, parlampanes, etc.). En el caso de las hermandades, ponemos atención en aquellas corporaciones instituidas oficial y formalmente como las que no, o sea, tanto las cofradías que contaban con constituciones escritas y aprobadas por las autoridades civiles y eclesiásticas, como las que no.

las características del territorio⁵. Esto conllevaría a una economía ya no solo de sustento o subsistencia, sino a una donde primaba una circulación constante de bienes, lo que la hacía plenamente insertada en el mercado⁶. En este sentido, un aspecto de importancia que compete a nuestros sujetos montañoses es la trashumancia y el transporte terrestre transcordillerano, donde Pablo Lacoste y otros (2014) expresan que desde el siglo XVII “el Norte Chico de Chile se convirtió en un dinámico polo de producción y exportación de aguardientes”, de forma que surgió una “ruta del aguardiente” que vinculaba numerosas localidades de las actuales repúblicas de Argentina, Bolivia y Chile, “gracias al servicio regular de transporte de carga que ofrecían los arrieros” (Lacoste y otros, 2014: 43). Los autores distinguen un triángulo entre La Serena, Potosí y Buenos Aires, circuito recorrido por los arrieros en cuanto intermediarios de productos que ofrecían tanto a hacendados como a pequeños propietarios (Lacoste y otros, 2014: 46).

Habitualmente, estos pequeños ganaderos y pastores son presentados como sujetos marginales, debido al lugar periférico que ocupaban como agentes económicos en la región y por el territorio de difícil acceso que usaban para el desarrollo de su vida. Contrariamente, y en el marco del Antiguo Régimen, estas zonas de “montañas no han sido siempre áreas marginales... Hubo una época en la que se encontraban integradas en los flujos económicos más

⁵ Podríamos definirlos como pros y contras de la economía de montaña, estando entre los primeros la abundancia de pastizales, la disponibilidad de cursos de agua, y recursos como madera, minerales y carbón vegetal. Entre los contras aparecen la altitud, el clima extremo, un accidentado relieve, ciclos vegetativos cortos, dificultad en el acceso y las vías de comunicación.

⁶ Siguiendo a José Ramón Moreno, la subsistencia tiene como principal eje “la suposición de que la economía preindustrial se movía al margen o a espaldas del mercado, y la imagen de la montaña como un entorno marginal” (Moreno, 2001: 62). Creemos que, en el caso de la vida de montaña coquimbano-cuyana, esto no es así, pues existía una amplia circulación de gente, ganados, mercancías, prácticas y símbolos culturales, entre los que destacaban, sin duda, el culto a la Virgen andacollina y los bailes chinos como modalidad devocional.

activos” (Moreno, 2002: 51). Lo anterior se refleja, según plantea Lacoste (2016), en que, para el año 1738, y “a partir de la descripción de los bienes, se puede concluir que sesenta y cuatro [productores censados] tenían por su principal actividad” en la zona a la arriería (Lacoste, 2016: 178). Eran sujetos concededores de los territorios y las rutas montañosas, por lo que contribuyeron de forma extraordinaria a asegurar “la distribución de los destilados en los asentamientos mineros dispersos a lo largo de un amplio territorio del norte chileno” (Lacoste, 2016: 175), asentando “las bases del sistema multimodal de transporte, a pesar de los formidables obstáculos que representaban las montañas, quebradas y áridas tierras de la región” (Lacoste, 2016: 176).

Estas prácticas de circulación productiva y comercial pasaron al siglo XIX y XX, si no intactas, con escasos cambios. Circulación que no solo se limitaba a llevar y traer productos de un lado al otro de la cordillera, sino sobre todo ideas, creencias, símbolos, saberes culturales, prácticas sociales y tradiciones. Así, es muy probable que el culto a la Virgen del Rosario de Andacollo pueda haber comenzado a difundirse en el periodo del Cuyo colonial, que permaneció unido administrativamente a la Capitanía General de Chile hasta 1776. Durante este periodo influyó el temprano diseño eclesiástico del territorio del Asiento de Minas, que limitaba con la cordillera, y por tanto con Cuyo, incidiendo entonces en la promoción del culto, la fiesta y los bailes chinos. Y, si seguimos los trabajos de Michieli (1994), estas prácticas deben considerarse en relación y en contexto con las ancestrales prácticas productivas agroganaderas de trashumancia, arrieraje y comercio transcordillerano.

En cuanto al proceso de articulación territorial, la concepción colonial de la cordillera como articuladora de cuencas (Núñez, 2014) comenzó a ser reemplazada en el siglo XIX por una visión de frontera nacional. Así, la fijación de la frontera en la cordillera colaboró, a su vez, con madurar un proceso más amplio de racionalización espacial que venía consolidándose desde la época colonial cuyos

efectos fueron percibidos ya avanzado el siglo XIX. En el caso chileno, el macizo andino se fue configurando como un elemento congénito e inherente a la nación, y procedió a demarcar, delimitar y cercar la identidad nacional. Aclarar su configuración, en síntesis. Esta fue una práctica discursiva que se hizo estructural en la época y que muchos estudios y funcionarios de gobierno chileno, sabios, ingenieros y geógrafos extranjeros incluidos, se encargaron de estamparla como oficial, tanto de un lado de la cordillera como del otro. El proceso de producción del saber histórico y geográfico en torno a la frontera, y a los Andes como articuladora de esta, estaba en curso y no tardó muchas décadas en transformarse en parte de la memoria y el imaginario colectivo de las respectivas sociedades y elites políticas (Núñez *et al.*, 2013). Dentro de ese discurso, la cordillera no solo era un límite, sino que también protegía a la nación y a sus habitantes (Núñez, 2014). De hecho, la cordillera de los Andes fue también necesaria para ir configurando el sentido vertical con que se comenzó a pensar la nación en Chile y Argentina, y sus representaciones geográficas y territoriales. No obstante, la vida de montaña de los Andes coquimbano-cuyanos, lejos de suponer una barrera, funcionó por siglos, y quizás hasta la actualidad, como espacio articulador de diversos mundos sociales y culturales de un lado y otro del macizo andino, donde quedaron definidos formas de vida, ritmos, flujos y tiempos particulares (Núñez *et al.*, 2017). Esas articulaciones que proporcionan una mirada latitudinal y horizontal del territorio, a la manera de las cuencas representadas en los mapas coloniales, son las que nos interesa promover en el análisis que viene, y cómo en ese eje se desarrollan las devociones móviles, migrantes y transfronterizas, las que utilizan para su expresión una serie de distintos soportes de imágenes, visualidad que nos interesa revisar a continuación.

La visualidad como indicio histórico de esta devoción transfronteriza

¿Es posible considerar la imagen fotográfica como pura representación o puede ser pensada más bien, o también, como un documento de archivo? El historiador inglés Peter Burke (2005) plantea algunas coordenadas metodológicas para enfrentar este dilema. Primero, que si la imagen y el arte no son lo mismo, sí “ofrecen testimonio de algunos aspectos de la realidad social que los textos [escritos] pasan por alto”. Segundo, que estos productos no son un “reflejo realista” en su totalidad, sino que muchas veces son más bien distorsionados, por lo que se debe considerar “la diversidad de las intenciones” del creador de estos vestigios visuales, lo que Burke llama “mirada” o “punto de vista”, cuestión que se logra mediante una suerte de “crítica a los testimonios visuales” que permite identificar la “actitud mental [del autor] de la que el espectador puede no ser consciente”. Tercero, que puede ser esta misma distorsión, precisamente, el objeto de estudio de la investigación histórico-visual (Burke, 2005: 11-24). En este sentido, las imágenes, y en especial la fotografía, entregan al historiador una serie de posibilidades para la investigación, las que el mexicano John Mraz (2018) entiende en un doble camino: el estudio *con* las fotografías, que nos lleva a la historia social *con* las imágenes, en cuanto documento de archivo que provee información sobre el contexto social, la vida diaria, las relaciones sociales y la cultura popular; por otra parte, está la posibilidad del estudio *de* las fotografías, lo que abre el camino a la historia cultural *de* las imágenes, que pone su atención y foco en la dimensión representacional de la imagen fotográfica, el significado y el sentido, lo simbólico y los signos, las representaciones culturales, la autoría y el estilo (Mraz, 2018).

Los cuestionamientos que elaboran Burke y Mraz pueden ser planteados así para las imágenes del corpus visual propuesto y analizado para este ensayo: ¿ellas nos permiten

leer parte del pasado, algunas de sus prácticas y significaciones en torno al tema tratado? Creemos que sí. Esa es precisamente parte de nuestra proposición. Pero no hay que adelantarse ni sacar conclusiones apresuradas o taxativas, pues nada es directo o mecánico. Es precisamente el mismo Burke quien señala que hacer historia a partir de imágenes, o de cualquier otro documento, supone asumir la intermediación de distintos agentes en la producción de lo que se ha venido en llamar “fuentes”, pero que sería más preciso señalarlo como “vestigios del pasado en el presente” (Burke, 2005: 17). Y es esta idea de vestigio la que se emparenta con el concepto de “resto” utilizado por Didi-Huberman (2004), y el de “huella” de Ginzburg (1989), quien además plantea una vía de pesquisa: el método indiciario. Estrategia que, como dice el historiador chileno Jaime Valenzuela, permite el seguimiento de “huellas, rastros o síntomas dispersos en las fuentes históricas” y así “la construcción de conocimiento” (Valenzuela, 2010: 220). Construcción de conocimiento histórico que, en el camino propuesto en este ensayo, combina documentación de archivo, imágenes y testimonios.

Iniciemos la empresa interpretativa comparando las dos representaciones visuales más antiguas de nuestro corpus sobre la fiesta de la Virgen de Andacollo y los bailes chinos: la litografía con la fiesta de 1836 aparecida en Gay (1854) y el cuadro de fray Pedro Subercaseaux de 1909 (imágenes 1, 2 y 3). Un punto en común de estas imágenes es la disposición, más o menos sutil, de banderas chilenas, que marcan nacionalmente una tradición cultural propia del Antiguo Régimen, y, por tanto, al menos en principio, ajena a dinámicas de identificación nacional. Digámoslo mejor. En el primer caso, las imágenes que retratan la fiesta de 1836 lo que intentan relatar y narrar es, parafraseando el título del *Atlas*, una nueva política del espacio físico, una política marcada por la imposición, el dominio y el triunfo de lo nacional sobre la larga siesta colonial, como la bautizaría Benjamín Vicuña Mackenna. En el trabajo de Gay, proliferan

las banderas y los emblemas patrios, junto a arquetipos nacionales (el huaso, lo militar, el peón minero, etc.). Esto se explica en parte porque dicho científico integró el proyecto de consolidación de lo nacional en Chile; de hecho, fue contratado para ello, y ese libro fue parte de su resultado, amén de otras muy valiosas tareas.

Es por eso por lo que, más allá de cualquier consideración, nos atrevemos a señalar que dicha imagen es muy posiblemente una invención, una producción cultural nacional, en los términos que usaría Hobsbawm (2002) para definir la construcción de nuevas tradiciones, o en este caso de la resignificación nacional de un producto cultural del Antiguo Régimen. Este carácter de invención puede contrastarse en el relato de la fiesta de 1843 de otro científico contratado en el marco del mismo proyecto nacional, el polaco Ignacio Domeyko, quien además era un reconocido católico. En su descripción, cuando hablaba de los indios que bailan ante la Virgen, incluso contrariando al cura y al mayordomo, señalaba que su jefe o cacique portaba en su cayado no una bandera chilena, sino “una banderita rojiblanca” (Domeyko, 1978: 574).

La siguientes representaciones de la fiesta donde se disponen banderas chilenas son de un poco más de medio siglo después, de inicios del siglo XX, y corresponden a la obra pictórica “La procesión de la Virgen de Andacollo”, creada por fray Pedro Subercaseaux en 1909 (imagen 3), como a dos imágenes de la colección de fotografía del Museo Histórico Nacional de Chile, de la década de 1920 (imágenes 4 y 5), las cuales muestran bailes chinos presumiblemente de la zona del Aconcagua y donde los alféreces o cantores portan banderas chilenas. Estas fuentes dialogan con otras fotografías que vienen a dar cuenta del avance del proyecto de conformación nacional y estatal sobre el territorio y sus tradiciones, de la fronterización de la cordillera y del correlato en la nacionalización iconográfica de las representaciones visuales de la fiesta andacollina y los

bailes chinos⁷. Esto se ve tanto en la fiesta de Andacollo –fundadora de estas tradiciones y ya convertida en una celebración masiva, e incluso su templo fue elevado al nivel de santuario–, como en la escala más local y pequeña de las celebraciones patronales locales.

A esta fecha dicho proyecto de conformación estatal-nacional está consolidado en su faceta criollo-mestiza, basada en una negación de lo indígena y lo colonial, para lo cual resultaba funcional la imposición de *lo chileno* encima de aquello que no calzaba con los proyectos políticos estatal-nacionales, contradicción de donde viene el uso mismo del concepto chino que refiere a un indígena mestizado durante el siglo XIX, donde la soberanía no venía de formas de incorporación política del Antiguo Régimen, sino que era de base ciudadanas (González, 2011; Contreras y González, 2019). Pero la configuración de lo chileno dominó también la conformación de la naciente institucionalidad cultural y el folclore, espacios donde los bailes chinos, de evidente ascendencia indomestiza, fueron incorporados de forma muy problemática a lo largo del siglo XX (Ramos, 2011), e incluso en el actual proceso de patrimonialización de esta tradición por parte del Estado de Chile y la Unesco (Izquierdo, 2018).

Entonces, en la ausencia de más imágenes de la segunda mitad del siglo XIX, podemos decir que fue en el transcurso de dicho siglo en el que ocurrió, *grosso modo*, el inicio de la chilenización iconográfica de la festividad. Si esto es así,

⁷ En el análisis de la colección fotográfica del Archivo Parroquial de Andacollo, hemos detectado una serie de imágenes del periodo 1904-1920 donde aparecen profusamente las banderas chilenas asociadas tanto a la Virgen y su anda, como a los bailes chinos andacollinos, cuestión que también pudimos observar en el caso del Museo Histórico Nacional, donde encontramos estas dos imágenes de inicios del siglo XX con bailes chinos del valle del Aconcagua cuyos alférez o cantores portaban banderas chilenas. Para el primer caso, revisar las fotografías dispuestas en el trabajo de Contreras y González (2014: 34, 187, 234 y 318), y, para el segundo caso, otro de los mismos autores (2019: 88 y 182-183), ambas publicaciones pueden accederse en línea en bit.ly/3QmrOwV.

¿dónde y cómo encontrar la evidencia de la participación de *lo argentino* en este culto y estas tradiciones? Una manera es ver la profusión del culto andacolliño en los territorios de los actuales Cuyo, San Juan y La Rioja, tal como se constatan respecto de fiestas, bailes y lugares consagrados al culto de la Chinita de Andacollo en dichos lugares (Quiroga y Quiroga, 2003; Albás, 2000). También dar cuenta documentalmente de la presencia de personas de allende la cordillera en la fiesta coquimbana. Por ejemplo, en el órgano de difusión parroquial, la revista *La Estrella de Andacollo*, se constata que, a la fiesta de diciembre de 1905, asistieron peregrinos de Salta, La Rioja y San Juan. Sobre el viaje realizado por quienes provenían de esta última zona, señala:

Lo más culminante en esta quincena ha sido la visita a este Santuario de Andacollo de una devota familia argentina ¡Cuánto sufrieron por amor a la Virgen de Andacollo! Partieron de Calingasta, del río Castaño en el Departamento de San Juan, y pasaron la cordillera por San Agustín, o sea por el puerto de Hurtado, era tanta la nieve que tuvieron que apearse y andar a pie, pues los caballos se hundían. Cuando hubieron vencido este obstáculo, otro no menor se les ofreció al paso, era la creciente de los ríos. ¡Ocho veces cruzaron el río Hurtado! Siempre a nado por haber arrastrado los puentes la impetuosa corriente. En uno de estos pasos el agua les arrebató un caballo y dos mulas cargadas con las camas y el ajuar. Desde este momento ya no solamente durmieron al raso, sino también en el duro suelo. Ocho días les costó su viaje⁸.

Estos viajes perduran incluso en la memoria de antiguos chinos aún vivos, como es el caso de don Gustavo Ossandón, nacido en 1936, precisamente vecino de dicho pueblo de Hurtado y antiguo abanderado del baile chino n.º 1 Barrera de Andacollo, quien recuerda que, cuando era joven, había “gente que venía de Argentina, pasaban por acá [por Hurtado] a caballo, el día 22 de diciembre pasaban

⁸ *La Estrella de Andacollo*, 1906 (enero), año II, p. 51.

muchos cuyanos, ahora no po', puro vehículo..."⁹. A esta y otras zonas de los valles del Limarí y Elqui, arribaban todos los años desde Argentina múltiples grupos, familias e incluso bailes enteros a venerar a la que cariñosamente llamaban como la "Virgen chilena". De hecho, este y otros relatos aparecen prolíficamente en las revistas parroquiales editadas durante el siglo XX (entre 1905 y 1973), disponiéndose de numerosos testimonios de devotos y devotas argentinas. Pero también estos viajes se cubrían en periódicos regionales, como el diario *El Día*, que constató en la fiesta de 1963 la presencia de un grupo de peregrinos argentinos que alcanzaba el centenar y medio de personas, quienes desde 1921 asistían a la fiesta liderados por don Pedro Lucero, vecino de San Juan, al que había sucedido en la tradición su hijo Juan Carlos Lucero¹⁰.

Pero volvamos al cruce de esta información con las fuentes visuales como espacio donde poder buscar algún rastro de la presencia de devotos o peregrinos provenientes de Argentina. La confluencia de peregrinos es una de las características que resaltaban los testimonios de los más antiguos chinos del lugar: a la fiesta venían argentinos, algunos de los cuales incluso se sumaban al baile chino local, denominado "n.º 1 Barrera". Por eso el procedimiento de análisis visual ha sido buscar en las imágenes un indicio o algo que nos muestre o evidencie lo argentino vinculado a estas tradiciones, siendo el plano más explícito el de las banderas, y el segundo, el de los colores de los trajes de algunos bailes chinos.

En estas dos dimensiones, destacamos las siguientes imágenes donde se presentan de forma explícita íconos y emblemas de ambas naciones; estas van desde la década de 1930 hasta antes de 1978 –fecha del último momento de tensión militar entre ambos países–. La imagen 6 pertenece

⁹ Entrevista a Gustavo Ossandón, febrero de 2009, pueblo de Hurtado.

¹⁰ *El Día*, 28 de diciembre de 1963, p. 7. La Serena. Citado en Contreras, González y Peña (2011: 193).

a la Parroquia de Andacollo y corresponde a la década de 1930, y es una de las pocas fuentes donde las banderas de ambos países se encuentran dispuestas en el anda misma, una a cada lado de la Chinita, siendo la bandera chilena la de la izquierda, y la de la derecha, el emblema de la Argentina. A los pies de las andas y a la izquierda, figura el chino Luis Guzmán, antiguo integrante del baile chino de Coquimbo, que, con su bandera en la mano, posa junto al obispo de La Serena José María Caro¹¹. La imagen 7, que también correspondería a la década de 1930, es el segundo caso de una fotografía donde las banderas están dispuestas en el anda de la Virgen, una al lado opuesto de la otra en cada punta del arco de plata, rodeando y escoltando durante la procesión. En el caso de la imagen 8, parte también de la colección de la Parroquia, la multitud escolta la salida de la Virgen de Andacollo desde la basílica durante una fiesta de la década de 1950, observándose a la derecha de la imagen las dos banderas nacionales, junto a la del pichinga o cacique de los bailes chinos del momento (don Félix Araya). Este es un testimonio visual de que, incluso a mediados del siglo XX, parecía no representar problema la convivencia de emblemas binacionales junto al anda de la imagen sagrada, siendo esta quizás una de las más importantes y antiguas fiestas de la Iglesia chilena.

Las tres imágenes siguientes, de la 9 a la 11, corresponden a la captura de tres fotogramas de la película *Andacollo*, registrada en la fiesta de 1957 por Nieves Yankovic y Jorge di Lauro. Asimismo, las imágenes 12 y 13 corresponden a fotografías de la procesión del 27 de diciembre de 1974, y fueron tomadas por la etnomusicóloga María Ester Grebe, siendo parte del Fondo patrimonial que lleva su nombre en el Departamento de Antropología de la Universidad de

¹¹ El prelado José María Caro fue un gran reformador de la fiesta andacollina a inicios de la década de 1930, redactando y firmando el segundo estatuto de bailes en 1932, siendo el primero del año 1888. Mismo rol cumplió en la fiesta de la Virgen de La Tirana en la década de 1920. En 1946 pasó a ser el primer cardenal de la Iglesia chilena.

Chile. De este conjunto de fuentes visuales que refuerzan la presencia e importancia de los emblemas nacionales argentinos en la fiesta andacollina, resulta significativa, por lo curioso, la imagen 9. Esta nos conecta con una temporalidad de larga duración, del Antiguo Régimen, pues el banderín con los colores hispánicos seguía teniendo fuerza iconográfica hasta el último tercio del siglo XX, e incluso hoy sigue presente en algunos testimonios de antiguos y antiguas devotas, en el sentido de que remarcan un origen diferenciado de las danzas y los turbantes con relación a los bailes chinos, vinculando variaciones estilísticas (de músicas, instrumentos y vestimentas) con diferencias raciales, y las diferencias raciales con grupos sociales y estamentales distintos, coherente con el sistema estamental de naciones y castas coloniales¹².

En línea con trabajos anteriores, sostenemos que los bailes chinos y el culto andacollino fueron permeándose en otros territorios, especialmente en aquellos sectores del norte histórico y la zona central de Chile, así como en Los Andes argentinos y valles adyacentes, lugares donde finalmente confluían los factores étnicos, sociales, culturales, productivos y expresivos necesarios para su formación –en el caso de Andacollo–. O en los lugares donde, existiendo una significativa población indígena y mestiza, algunos habitantes encomendados a trabajar en las minas de Andacollo hubiesen participado en las conmemoraciones o la cofradía local, o bien en aquellos lugares donde se conoció iconografía impresa y física relativa a su culto y festividad, donde luego se promovía su devoción en sus localidades

¹² Para profundizar sobre las referencias a estos estilos y formas devocionales diferentes, ver nota al pie n.º 1. Es interesante señalar, en todo caso, que las referencias a naciones, estamentos y castas, así como el mismo concepto de “nación”, no tenían la carga liberal y racializada que tienen hoy, sino que más bien daban cuenta de un carácter residencial o de territorio de origen, así como de dinámicas corporativas, como sostiene el historiador Tomás Catepillán (2021) cuando analiza el caso del censo de 1854, que se revisa con mayor detalle en la nota al pie n.º 18.

de origen, estuviera o no vinculada a la forma de los bailes chinos, las danzas o los turbantes. Esta es la manera en que Andacollo fue ganando importancia en cuanto centro minero y ceremonial hasta constituirse, desde mediados del siglo XVIII en adelante, pero sobre todo en las centurias del XIX y XX, en la celebración más concurrida del actual territorio del norte chico chileno, que corresponde al antiguo Corregimiento de Coquimbo y el Cuyo colonial (Contreras y González, 2014: 10-11)¹³.

Un ámbito explicativo complementario de este estrecho vínculo cultural y devocional, del que son testigos los emblemas binacionales dispuestos a lo largo del siglo XX en torno a la Virgen de Andacollo con ocasión de sus fiestas, es que esta es una zona central en el mundo montañoso, siendo precisamente la fiesta anual un espacio no solo religioso, sino de confluencia económica significativa para la vida de montaña y sus actividades mineras, ganaderas, agrícolas, comerciales, entre otras. Esto hacía de las fronteras nacionales factores no tan decisivos a la hora de definir cuestiones más prácticas, como el proveerse o no de suministros fundamentales como víveres, ropa, artefactos o herramientas.

Y es precisamente en este ámbito en el que resultan significativas dos imágenes que nos hablan del ida y vuelta de la cordillera de forma indirecta, y que adquieren significación en relación con documentación complementaria. Una es la imagen 14, registrada por la profesora Grebe en 1978 en la fiesta de la Virgen de la Candelaria de Copiapó, donde se muestra a bailes chinos con trajes que para la

¹³ De hecho, es tal la relación entre esta zona y el antiguo Cuyo, que es famoso el caso del tráfico forzoso de población Huarpe a las encomiendas de los alrededores de Santiago y La Serena en el siglo XVI, de lo que queda aún testimonio vivo en una nómina de indios del año 1698 que corresponde al reparto de encomienda del general Jerónimo Pastene, dueño de la estancia de Limarí, donde se señala: "Bartolomé Porongo casado con María natural de la parroquia de Cuio...". Ver "Numeración de los indios del general Jerónimo Pastene que se asientan en el Pueblo de Limarí, Sotaquí y otras estancias". En *Notariales de La Serena*, vol. 18 (1698): fojas 95-96.

época oscilaban entre el celeste y el azul. Estos colores son el indicio, la huella de un viaje de estilos, músicas, sonidos e identidades. El chino y abanderado devoto de la Virgen de la Candelaria de Copiapó, Carlos Carvajal (2022), plantea que esos colores son testimonio del viaje que toma *la tradición* para llegar desde Andacollo hasta la Atacama minera, pero en este caso la influencia se da de forma indirecta, vía Argentina, siendo los arrieros, crianceros y pirquineros del eje cuyano-coquimbano los encargados de llevar estas devociones. Estas tradiciones y prácticas se transforman en móviles y migrantes hacia allende los andes, siguiendo el sentido que tenían las rutas de viaje y comercialización cordillerana. Llegan así, incluso, a zonas de La Rioja como Alto Jaguel, donde Carvajal destaca que se mantuvieron algunos rajíos o toques de la flauta que hoy se encuentran perdidas en Andacollo, y que aparecerían en el valle de Copiapó y la fiesta de la Candelaria reintroducidos en un eje este-oeste y estrechamente vinculado al flujo de población minera que supuso el auge de Chañarcillo desde la década de 1830. Aquí el testimonio de este abanderado sobre el tema:

Los más antiguos decían que la tradición venía de Andacollo... pero en el último tiempo, yendo más a archivos... [un antiguo chino nos] contaba que la avanzada de chinos entró fuerte a Copiapó por el lado de Argentina, por un tema de la trashumancia, por un tema de los arrieros. De hecho, la Candelaria tiene que ver un poco también con el tema de los arrieros, la historia oficial habla que el indio Mariano Caroinca, que descubre esta imagen a fines del siglo XVIII, era un arriero. Y, volviendo al tema, obviamente hubo un movimiento desde Andacollo, que no solamente llegó a Atacama, sino que también fue hacia el norte por un tema minero, para Antofagasta y Tarapacá. En esta dinámica, obviamente que venía una avanzada de mineros desde Andacollo. Pero acá [Copiapó] el fuerte llegaron desde Argentina [...]. Por ejemplo, hablando don Juan León y don Hugo Pasten, antiguos chinos andacollinos, en una conversación ellos hablaban de los sonidos perdidos que tenía Andacollo, y este sonido perdido era como este *rajío*, un sonido como más de

pito, este *rajo* que está en Atacama, que no es rajado, ni el sonido más largo de la flauta, que es más llorón, como más de ganso, propio de los chinos de la zona de La Ligua al sur. Aquí en Atacama es como más de pito. Entonces decían que en un principio el baile chino Barrera de Andacollo era más de pito, y que ellos se acordaban que cuando eran más pequeños, en la década de 1950 más o menos, ellos tocaban pito, no tocaban otra cosa. Y después uno se salta al otro lado de la cordillera, y empieza a ver que en Alto Jahuel [La Rioja] se celebra la virgen de Andacollo, y que la tradición de allá llegó acá a Copiapó, de gente chilena que se fue a vivir al otro lado [Argentina], y que llevó este tema de los chinos para allá. Y el caso es que allá los bailes de Alto Jahuel bailan exactamente igual a los bailes de la Candelaria, de Copiapó, es el mismo sonido, la misma rapidez del tambor. Los pasos son muy similares. Y esa tradición es mucho más anterior allá de lo que llegó acá. Se presume que acá a Copiapó llegó a mediados del siglo XIX, y allá en Alto Jahuel habría sido en 1820, por ahí. Y tiene sentido que llegue acá por esa vía. Al principio los chinos de la Candelaria eran celestes [...] La forma de donde viene, y cómo se instaura el color azul acá, tiene que ver con que netamente es parte de la bandera argentina¹⁴.

Esta explicación tiene mucho sentido en la perspectiva histórica de los flujos de poblaciones a lo largo y ancho de la cordillera propuesta por María Cristina Hevilla (2001a), quien sostiene la existencia de flujos migratorios desde Chile hacia las zonas de San Juan durante el siglo XIX, combinado con el impulso migratorio de vuelta dado el auge de la minería en Copiapó, zona con gran movilidad transcorderana desde que en 1832 se abrieran las faenas de Chañarcillo. Esta actividad productiva, como dice la autora, redundará en “un aumento de la actividad ganadera y el comercio de la misma desde la Argentina hacia Chile”, lo que se constata en los censos realizados en el siglo XIX en la Argentina, que vienen a mostrar “la continuidad

¹⁴ Entrevista a Carlos Carvajal, miércoles 15 de septiembre de 2021. Vía telemática. Se incorpora al final del listado de imágenes un mapa de referencia para apreciar la extensión territorial de la presencia de bailes chinos y el culto andacollino en la zona cordillerana coquimbana-cuyana.

de estos desplazamientos aún luego del proceso de formación nacional estatal” (Hevilla, 2001a: 446). Es esta presencia poblacional la razón, muy posiblemente, de que en esta zona sanjuanina y cuyana permanezcan “las más antiguas y tradicionales manifestaciones de la fiesta en honor a la Virgen del Rosario de Andacollo”. Agrega Hevilla:

Es importante no perder de vista que al menos los territorios de los departamentos de frontera citados, la población de este origen que se dedicaba al pastoreo en los valles interandinos y a la minería en los valles pre andinos, en muchos casos residió en ellos ya sea en la forma temporal, estacional o transitoria. Tanto en Iglesia como en Calingasta se registran los oratorios más antiguos dedicados a la advocación a la Virgen de Andacollo (Hevilla, 2001a: 446).

Otra manera indirecta en que aparece “lo argentino” en el corpus visual propuesto para este ensayo es el caso de la imagen 15, la fotografía que, para entenderla en esta secuencia, debe completarse por fuera de sí, de forma testimonial, pues es parte de la historia de la familia Pasten Pizarro, habitantes del sector de Los Maitenes, contiguo a Andacollo. Es don Hugo Pasten el que aparece de chino de cuerpo entero al medio de la foto, acompañado de un grupo familiar de argentinos que llegaban a alojar a su casa para la fiesta durante la década de 1970, siendo precisamente el otro hombre vestido de chino un argentino proveniente de allende los Andes. Conversando sobre el tema, recuerda que los argentinos venían “con su flautita, con su traje, con su mochila atrás, con su frazada enrollá’ atrás, ¡y buenos los caballos!”. Arriba de ellos seguían llegando a la fiesta hasta la década de 1970: “[...] los admitía aquí en mi casa en Andacollo. Todo esto arrendaban ellos para las fiestas, y soltaban los caballos ahí porque todo eso estaba parejito con pasto, así que ¡utah que se veían lindos ahí los caballos!”. Estos grupos eran conocidos localmente como “cuadrillas de peregrinos”, viajaban para cumplir mandas y promesas, incluso de chinos: “también había argentinos en el Barrera, que venían al baile”, aunque no eran muchos, pues el culto a la Chinita traspasó las fronteras: “[...]”

porque ahora también tienen la Virgen de Andacollo, la veneran allá. Pero igual vienen a ver la Virgen de acá, porque ellos a lo mejor tienen el amor y la fe en la Virgen que está acá, por muchos años”. Las dos tradiciones, el culto y el baile, moviéndose en cuanto cultura y moviendo a las personas en cuanto devotos. Sobre el viaje de los argentinos a la fiesta y su paso por la montaña, recuerda don Hugo, chino barrerino que fuera cacique o pichinga de Andacollo antes de morir:

También paraban ahí donde vivíamos nosotros [en el sector de Los Maitenes], habían unos sauces grandes, debajo de los sauces estaba el agua, así que les daban agua a los caballos, descansaban un rato, se servían los fiambres, y después retornaban a Andacollo. Y no pasaban solo por ahí, sino por distintos lugares, que todavía se notan en parte los caminos. Como le digo, el argentino venía mucho. [...]. Por ejemplo, venían a la casa, si querían tomar tecito, vamos poniendo las teteras y vamos tomando el tecito, porque ellos traían el buen pan, el sándwich, el pollo cocido se usaba mucho, con huevo, la papita, y ellos se servían, y se les convidaba agüita caliente. Todos entendían y todos venían por amor a la Virgen, y eran conocidos. Y de repente venían argentinos que les traían sus regalos a uno, que el buen perfume, que el buen jabón en ese tiempo, regalitos, ¡es que pasaban todos los años! Le traían en ese tiempo a mi abuelita, a mi abuelo, a mi tío, y le traían siempre su regalito. Porque siempre la gente del campo, como le digo yo, era buena, amable, los atendían bien y ellos reconocían ese cariño, ese respeto¹⁵.

Al cerrar esta sección, debemos reconocer que es necesario dirigir la mirada a otra documentación de archivo y bibliografía, para buscar otros indicios y huellas, o una red de conexiones, a fin de hacer una indagación de las prácticas sociales y culturales cordilleranas en un plano de temporalidades de larga duración, como sería, por un lado, el propio

¹⁵ Entrevista a don Hugo Pasten, diciembre del 2015, Andacollo. Sobre bailes argentinos en fiestas contemporáneas de Andacollo, puede apreciarse el caso de la imagen 14, correspondiente al año 2014.

desarrollo de la festividad con sus vicisitudes y, por otro, la vida de montaña, que proponemos como el campo explicativo y comprensivo para entender la movilidad y migración de estas devociones. Sobre este tema trata la última sección, que abordamos a continuación.

El plano histórico de las devociones móviles y transfronterizas

Hay consenso entre quienes más han estudiado el culto andacollino en tierras trasandinas (Krause, 1993; Giuliani, 1996; Hevilla, 2001a, 2001b; Quiroga y Quiroga, 2003) de que esta devoción habría comenzado a migrar hacia la otra banda cordillerana en el siglo XIX, estimulada por la creciente actividad económica en ambos lados de la cordillera (auge y crisis de la plata en Atacama, o de la ganadería en San Juan, por ejemplo), como por la difusión del culto andacollino y su festividad desde fines del siglo XVIII (cuando se cambió la fiesta de octubre a Navidad y se construyó el templo antiguo). Esta difusión del culto de la Virgen de Andacollo y su fiesta se habría acompañado de la popularización de los bailes chinos, así como las danzas y los turbantes, como formas culturales hegemónicas de manifestación de la devoción popular del mundo de montaña coquimbano-cuyano, aunque con variaciones y resignificaciones locales, tanto a un lado como otro de la cordillera.

Esta amplitud de la influencia devocional que logró el culto en el área trasandina se fue consolidando en paralelo a un doble proceso que se venía desarrollando en torno a la fiesta entre mitad y fines del siglo XIX. En primer lugar, la consolidación de un mayor control político, social, cultural y económico del territorio, tanto de parte de los poderes eclesiásticos como de los estatales y patronales/oligárquicos, los que no necesariamente actuaban en armonía de proyectos e intereses (un nivel de concentración nacional y

elitista del poder)¹⁶. Este intento de control territorial, en el caso estatal, se puede ver en los documentos del Fondo de Intendencia de Coquimbo, donde aparecen una serie de informaciones que muestran la preocupación por controlar los pasos transcordilleranos, cuestión que devela lo desconocida y permeable que era la cordillera para las autoridades de mediados del siglo XIX¹⁷.

En segundo lugar, se observa un proceso de institucionalización desde abajo y adentro que se organiza a partir de sistemas de autoridad, liderazgo y jerarquías populares, formas corporativas de organización popular que permiten liderar la fiesta y regentar la imagen de la Virgen o Chinita bajo la figura del cacique o pichinga de bailes chinos formado en Andacollo, el cual se constituye como un dispositivo de poder frente al proceso de control religioso (Contreras y González, 2014: 118-134, 774-790; Contreras y González, 2019: 121-183). Este sería el marco en el cual comenzarían a desplegarse las devociones móviles y transfronterizas. En este ámbito, siguiendo a Hevilla (2001a), en el marco de los

¹⁶ Un ejemplo clásico del disenso de los proyectos eclesiásticos respecto de los estatales, e incluso de los patronales, sería el que, en las décadas de 1860-1880, se dio entre liberales y ultramontanos por el regalismo y la separación de la Iglesia y el Estado, revisado para el caso chileno por Serrano (2008) en el nivel nacional, y por Cordero (2016) para el caso del obispado de La Serena. El proceso de secularización del asociacionismo en el caso argentino para el siglo XIX es analizado en Di Stefano (2002) y Sábato (2002).

¹⁷ Mientras preparábamos este ensayo, estábamos en pleno proceso de revisión de algunos de los libros de copias de circulares y órdenes del Fondo de Intendencia de la Región de Coquimbo en el periodo 1844-1849, documentos disponibles en el Archivo del Museo Arqueológico de La Serena, donde pudimos hallar referencias al proceso de fronterización nacional en desarrollo. En el caso del libro de 1844, se encuentran órdenes para disponer guardias de frontera, resguardar puestos y pasos cordilleranos y controlar el contrabando en los valles regionales (de Copiapó, Huasco, Elqui y Limarí), amén de evitar que los propios guardias se vieran envueltos en el negocio del contrabando. Parte de estos temas aparecen, entre otros documentos de 1844, en las circulares y oficios: n.º 37 y n.º 67 del 17 y 29 de enero; n.º 78, n.º 130 y n.º 132 del 6 y 26 de febrero; n.º 140 y n.º 189 del 2 y 23 de marzo, entre otras. De todos estos documentos, destaca el caso que se levantó contra el guardia chileno Lucas Miranda, que abusaba de su cargo en las cordilleras binacionales entre Ovalle y Calingasta.

procesos de implementación del nacionalismo estatal decimonónico de ambas bandas de la cordillera, que incidieron en su fronterización, ha sido muy importante el papel que han desarrollado una serie de instituciones sociales como la escuela y el sistema educativo (Hevilla, 2001a: 458-460), a lo que se sumaba la opinión pública. Agencias que, en su intento de lograr una identificación con la nación –con ambas naciones en el caso del territorio cuyano-coquimbano–, vinieron a reforzar la idea de patria mediante una serie de símbolos y emblemas (banderas, escudos, colores), de manera de habilitar entre las bases poblacionales un proceso de identificación llamémoslo preliminarmente “más espontáneo”, población que, a contracorriente de las nacientes elites nacionales, hacia mediados del siglo XIX, aún no conectaban con esta idea moderna y liberal de nacionalidad¹⁸.

Es por ello por lo que, hacia fines del siglo XIX, pese incluso a la imposición victoriosa de dicho modelo de nacionalidades como comunidades imaginadas (Anderson, 1993) y, con ello, la consolidación de la cordillera como una zona de fronteras (Hevilla, 2001a), tanto en la fiesta de Andacollo en Chile como en las reproducciones de este culto y sus bailes chinos en la zona del centro-oeste de

¹⁸ Resulta interesante señalar el caso del censo de 1854 realizado en Chile, que fracasó en integrar la categoría de nacionalidad, puesto que fue interpretada por sus ejecutores como lugar de nacimiento, lo que muestra un indicio sobre las distintas significaciones que, a mediados del siglo XIX, tenía este concepto, incluso entre los grupos letrados, y que resulta central en los procesos de estatalización. Sobre el punto precisa el historiador Tomás Catepillán: “Otro uso del concepto nación, del todo ajeno a la comunidad política y a la nación como identidad cultural, sería el que entendía la nación como nacimiento y, por tanto, la nacionalidad como el lugar específico donde una persona nació. Esta última manera de comprender la nación fue la causa de que en el censo de 1854 la variable ‘nacionalidad’ fuera mal registrada por los comisionados. Según informe del director de la Oficina de Estadística, ‘la nacionalidad era para esos comisionados no la designación de *chileno*, sino la de la provincia, departamento, subdelegación, distrito i a veces del lugarejo o hacienda en que el individuo había nacido’. [...] Ciertamente las instrucciones del Gobierno resultaron confusas para aquellos comisionados, habituados a esta manera ‘pre nacional’ de entender la palabra nación” (Catepillán, 2021: 13).

Argentina, no parece haber constituido un problema que se enlazasen y hermanasen ambas banderas y sus colores fuentes, pero siempre a partir de la diferenciación entre ambas. Sobre el punto de las banderas binacionales en los bailes, y su lectura desde algunos casos de la zona de San Juan, señala Hevilla:

La incorporación de las banderas (en especial de la bandera argentina) se dio al menos en el momento en que dicha fiesta comenzó a realizarse también en las localidades sanjuaninas en el período que abarca fines del XIX y la primera mitad del siglo XX, teniendo en cuenta la afirmación de C. Krause sobre el comienzo de la celebración de Los Tambillos cuatro generaciones hacia atrás, ya que el aprendizaje se da de padres a hijos. Estimamos que esta fecha está en directa relación con los datos sobre las migraciones chilenas que decidieron establecerse finalmente en suelo sanjuanino afectadas por las crisis económicas en la IV Región chilena. Se observa entonces en el uso de la bandera una reafirmación de la identidad nacional que reforzaría la diferenciación entre los estados limítrofes. [...]. Sin embargo, no parece constituir un problema en esta festividad que quien encabece la danza porte una bandera chilena; podríamos considerar este hecho como un ejemplo de los vínculos históricos con Chile de todo Cuyo en general y de los valles andinos del oeste sanjuanino en particular (Hevilla, 2001a: 460).

Como vimos en los documentos visuales revisados (imágenes 3, 4 y 5), a inicios del siglo XX dicha asimilación de la simbología nacional estaba ya establecida en torno a estas tradiciones, donde apreciamos incluso un complejo y contradictorio proceso de nacionalización iconográfica: una fiesta chilena, un baile chileno, una devoción chilena, pero compartida, reasimilada y resignificada por lo argentino. De ahí que en las zonas argentinas se remita a los bailes chinos como tradiciones y devociones chilenas, aunque resignificadas (Hevilla 2001a, 2001b). E incluso, y en esto coincidimos con lo planteado por Quiroga y Quiroga (2003), se genera una triple división musical,

racial y nacional: los bailarines que portaban las banderas y los colores argentinos, utilizaban el instrumental musical y ropas asociados a lo occidental-español de los bailes de danza y turbantes –guitarra, triángulos, flautines–, versus los que usaban los emblemas chilenos que aparecían con la seña de los chinos, vinculados a lo indígena –flauta y tambor con ropajes de un indígena minero o mitayo–. Precisamente con imágenes que visualizan esta reflexión sobre la convivencia y diferenciación de emblemas nacionales al interior de una misma colectividad, es con las fotografías con las que nos gustaría cerrar este ensayo: por un lado, la Agrupación de Danzantes de Villa Centenario (Chimbas, San Juan) visita la fiesta andacollina en 2015 y es registrada por Manuel Morales (imagen 16); por otro, dos fotos de bailes en fiestas patronales del mismo San Juan registrados por la profesora Alicia Giuliani entre 1992 y 1995 (imágenes 17 y 18).

Palabras finales

Hemos revisado que la vida de montaña donde se inserta Andacollo –su fiesta, culto y estilos devocionales dancísticos– propicia la circulación de personas, animales, mercancías, ideas y símbolos culturales a través de la cordillera coquimbano-cuyana. Tal y como propone el historiador chileno Jorge Pinto, “la cordillera no nos separa, nos une”, refiriéndose a los pueblos y las naciones contiguos, pues es parte de un espacio común donde se forman, desarrollan y transforman saberes culturales, prácticas sociales y tradiciones devocionales, a la vez que circulan, se mueven y migran. Es el uso de este espacio cordillerano, la vida de montaña, lo que genera *costumbres en común* en el plano devocional.

Es precisamente en el contexto histórico de conformación estatal-nacional y fronterización del territorio cordillerano donde se consolidan estas tradiciones culturales,

el culto andacollino y los bailes chinos, como devociones transfronterizas con presencia en ambas bandas, que, vinculadas en cuanto al sentido, generan sus propias resignificaciones y reelaboraciones. En el caso binacional, aparecen banderas argentinas que acompañan a la Virgen en la fiesta desde la primera mitad del siglo XX, lo que coincide con múltiples peregrinos trasandinos que concurren en romería a estas celebraciones. En paralelo, desde la segunda mitad del siglo XIX, se viene difundiendo con fuerza el culto a la Chinita en las provincias argentinas, donde también la llaman “Virgen chilena”. En honor a ella, se inauguran adoratorios, capillas y parroquias, y también se fundan bailes chinos y de danzas de estilo andacollino, hermandades que portan diferenciadamente banderas de ambos países, como se ve en las imágenes analizadas. En la imagen 19, se pueden apreciar en un mapa los puntos clave de estas tradiciones a ambos lados de la cordillera.

En vista de la estrategia metodológica y heurística propuesta en este ensayo, relevamos la importancia de complementar el trabajo histórico con otras disciplinas afines y hermanas, como la antropología visual o la teoría visual, así como de usar la fotografía como documento histórico, en vista de todas las precauciones que la misma disciplina histórica ha planteado con el tiempo, desde Burke hasta Didi-Huberman. Creemos que la fotografía tiene gran relevancia como soporte documental para el estudio de la historia y la utilizamos con ese fin, en este caso a modo de historia social con las imágenes, según plantea John Mraz, como archivos que proveen información sobre el contexto social, la vida diaria, las relaciones sociales y la cultura popular, por ejemplo, de las dimensiones que asumen algunas tradiciones devocionales que se vuelven móviles y migrantes en un contexto binacional y transfronterizo.

Por último, en este modelo de análisis propuesto, queda pendiente para futuros trabajos ajustar la mirada del rol que cumple en esta historia la manda o promesa, en el entendido de que este dispositivo ritual primero promovería

y vehiculizaría la participación de nuevos individuos en la colectividad –agencia central de la devoción como una doble mediación religiosa y social–, y, en segundo lugar, cumpliría algún papel en la difusión y articulación cultural y poblacional del territorio cordillerano, ya no solo en la lógica longitudinal (nacional), sino también latitudinal en el eje coquimbano-cuyano (binacional y transfronterizo). Con ello se activaría la movilidad y migración transfronteriza de personas, bienes, símbolos, creencias, devociones, advocaciones. A eso debemos dedicar nuestros próximos análisis sobre el tema.



Imagen 1.



Imagen 2.



Imagen 3.



Imagen 4.



Imagen 5.

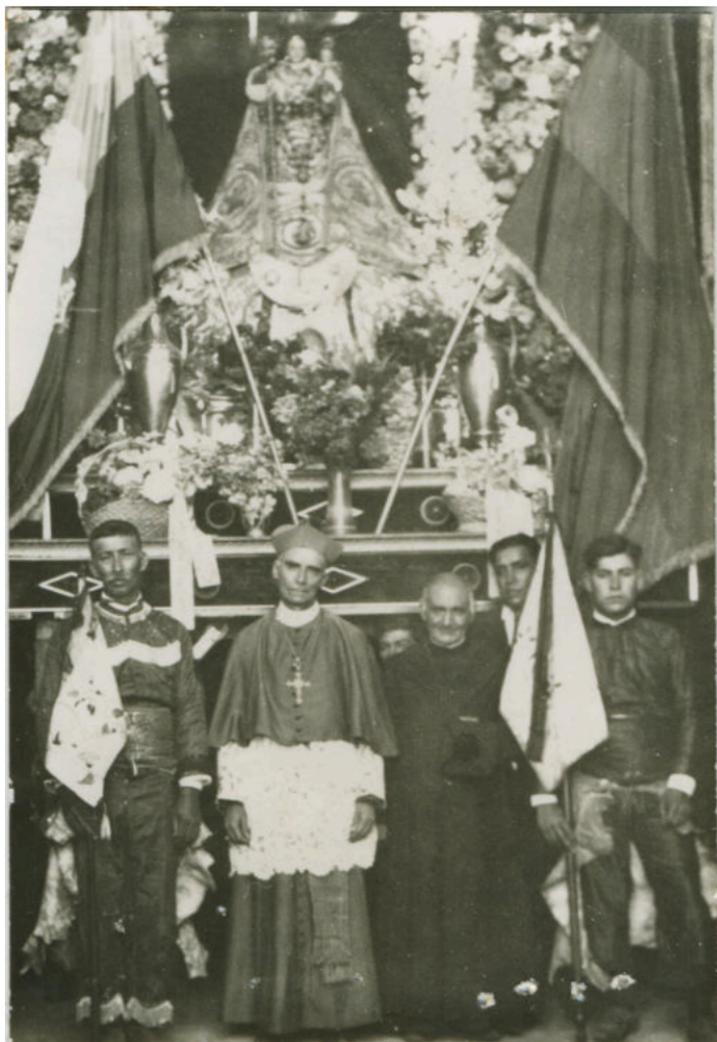


Imagen 6.



Imagen 7.



Imagen 8.



Imagen 9.



Imagen 10.



Imagen 11.



Imagen 12.



Imagen 13.



Imagen 14.



Imagen 15.



Imagen 16.



Imagen 17.



Imagen 18.

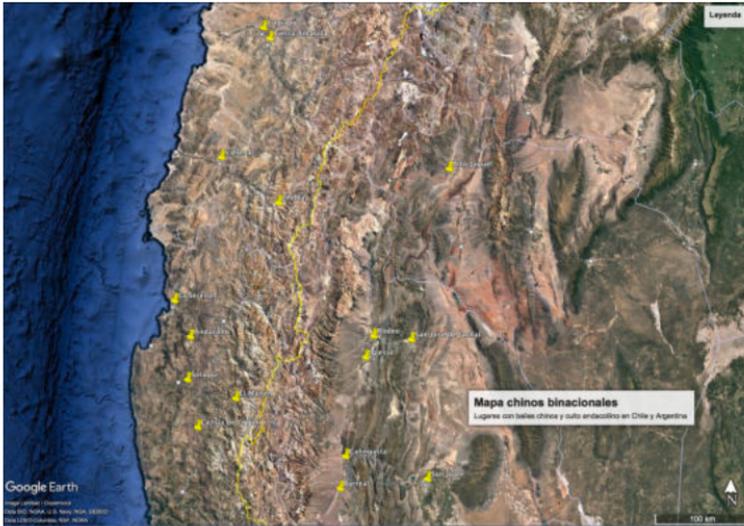


Imagen 19.

Leyenda de las imágenes referidas y créditos de las fuentes

- Imagen 1: litografía “Andacollo. 26 de diciembre de 1836”, realizada por F. Lehnert y utilizada por Claudio Gay en su obra de 1854, *Atlas de historia física y política de Chile*, siendo esta una de las imágenes más profundas sobre la fiesta.
- Imagen 2: detalle de la imagen 1 donde aparece el pequeño colectivo de chinos liderados por un abanderado que lleva el emblema chileno en la mano.
- Imagen 3: cuadro “La procesión de la Virgen de Andacollo”, de Fray Pedro Subercaseaux, 1909. Colección de la Biblioteca Nacional de Chile.
- Imagen 4: fotografía de baile chino de la zona central. C. 1920. Colección de Fotografía del Museo Histórico

Nacional, n.º de inventario AF-144-14. Vínculo en línea: bit.ly/3zYCTib.

- Imagen 5: fotografía de baile chino de la zona central. C. 1920. Colección de Fotografía del Museo Histórico Nacional, n.º de inventario AF-144-24. Vínculo en línea: bit.ly/3xVtPjm.
- Imagen 6: fotografía de autoridades rituales y religiosas a los pies de la virgen, durante una fiesta de la década de 1930, siendo don Luis Guzmán el chino que posa junto al obispo de La Serena José María Caro. Archivo Parroquial de Andacollo.
- Imagen 7: anda de la Virgen durante la procesión de su fiesta por la plaza de Andacollo, durante la década de 1930. Archivo Parroquial de Andacollo.
- Imagen 8: salida en procesión de la Virgen de Andacollo. C. 1950. Archivo Sergio Peña Álvarez.
- Imágenes 9, 10 y 11: tres fotogramas de la película *Andacollo*, de Nieves Yankovic y Jorge di Lauro (1958). Muestran banderas nacionales de Chile, Argentina y España durante la fiesta andacollina. Archivo de la Cineteca Nacional de Chile. Vínculo en línea: bit.ly/3xWyPx7.
- Imágenes 12 y 13: procesión con el anda de la Virgen de Andacollo junto a banderas argentinas y chilenas, registradas por la etnomusicóloga María Ester Grebe el día 27 de diciembre de 1974. Fondo patrimonial homónimo en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Vínculo en línea: <https://baileschinos.cl/fondo-grebe-uchile/>.
- Imagen 14: bailes chinos tradicionales de la Virgen de La Candelaria de Copiapó, con ocasión de fiesta de febrero de 1977. Fondo patrimonial María Ester Grebe, Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Vínculo en línea: <https://baileschinos.cl/fondo-grebe-uchile/>.
- Imagen 15: familia de argentinos visitan la fiesta de Andacollo, residiendo en casa de los Pasten Pizarro,

- además de sumarse al baile chino n.º 1 Barrera de Andacollo. C. 1972. Archivo familia Pasten de Andacollo.
- Imagen 16: agrupación de danzantes de Villa Centenario (Chimbas) en la fiesta de Andacollo en 2015. Fotografía de Manuel Morales Requena.
 - Imágenes 17 y 18: bailes de danzas y chinos en fiestas patronales del mismo San Juan en diciembre de 1992. Registros realizados en el marco del proyecto *Bailes religiosos populares para la Virgen de Andacollo en San Juan, Argentina*. Fotografías de la profesora Alicia Giuliani.
 - Imagen 19: mapa con los lugares claves de las tradiciones culturales del culto andacollino y los bailes chinos en ambos lados de la cordillera coquimbana-cuyana. Imagen tomada de Google Earth.

Bibliografía referida

- Albás, P. (2000). *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario*. ECCLA. 1.º edición en 1943.
- Baeza, B. y Lago, L. (2016). Expansión urbana, religiosidad católica y barrios chilenos en Comodoro Rivadavia (1950-1973). En M. A. Nicoletti, A. Núñez y P. Núñez (compiladores), *Araucanía-Norpatagonia. Discursos y representaciones de la materialidad*. Editorial UNRN.
- Barelli, I. (2015). Estrategias de visibilización. Los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013). En I. Barelli y P. Dreidemie (compiladoras), *Migraciones en la Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Editorial UNRN.
- Barelli, I. (2016). Patronazgos marianos y dinámicas de resignificación: la “Virgen del Carmen” de los migran-

- tes chilenos en San Carlos de Bariloche (1970-2013). *Sociedad y Religión*, vol. XXVI, n.º 45, 95-129, Buenos Aires.
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica.
- Carvajal, C. (2022). *Ya nos vamos de partida. El Baile Chino Grupo de Peregrinos Mariano Caro Inca de Copiapó*. Kamayok Ediciones.
- Catepillán, T. (2021). *La política del Antiguo Régimen y las repúblicas de indios: parámetros básicos y derivas nacionales en Hispanoamérica y Chile*. Manuscrito.
- Contreras, R. y González, D. (2009). *Este Baile de Cay Cay*. Etnomedia. En bit.ly/3HtnrfA.
- 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.
- Contreras, R. y González, D. (2014). *Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. En bit.ly/3HzyKtI.
- Contreras, R. y González, D. (2019a). *Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas*. Kamayok y Mucam. En bit.ly/3xXpmWm.
- Contreras, R. y González, D. (2019b). Control social, disciplinamiento y autonomía cultural: el caso de la tradición devocional de los bailes chinos de Andacollo (Chile, siglos XVII al XIX). En *Performances culturales en América Latina. Estudios de lo popular, género y arte*. G. K. Koeltzsch y R. de Lima Silva (compiladoras). Purmarka Ediciones. En bit.ly/3b7LqF1.
- Contreras, R., González, R. y González, D. (2020). Análisis crítico del manuscrito. El cacique de Andacollo, de Pablo Galleguillos (1931). *Extraprensa*, vol. 14, n.º 1, 231-253, San Pablo. En bit.ly/3HzAig7.

- Contreras, R., González, D. y Peña, S. (2011). Fiestas religiosas tradicionales de la región de Coquimbo. Siglos XVI al XXI. Etnomedia, Manuscrito. En bit.ly/3MXegoH.
- Didi-Huberman, G. (2004). El archivo arde. En G. Didi-Huberman y K. Ebeling (editores), *Das Archivbrennt*. Berlín: Kadmos, pp. 7-32.
- Di Stefano, R. (2002). Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista. 1776-1860. En R. di Stefano *et al.* (editores), *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina*. Edilab.
- Domeyko, I. (1978). *Mis Viajes: memorias de un exiliado, Tomo I*. Ediciones de la Universidad de Chile.
- Gay, C. (1854). *Atlas de historia física y política de Chile. Tomos primero y segundo*. Imprenta E. Thunot.
- Ginzburg, C. (1989). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (1.º edición en 1976). Gedisa, pp. 138-175.
- Giuliani, A. (1996). *Música para los bailes chinos de la Virgen de Andacollo en San Juan, Argentina*. Manuscrito, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- González Romero, R. (2017). *Economía de Montaña de Antiguo Régimen. Teoría y aproximación práctica a los sujetos montañeses en las serranías coquimbanas. 1738*. Universidad de Santiago de Chile.
- Hevilla, M. C. (2001a). La configuración de la frontera centro-oeste en el proceso de constitución del Estado argentino (1850-1902). Tesis para optar al grado de doctor en Antropología Social e Historia de América, Universidad de Barcelona.
- Hevilla, M. C. (2001b). Fiesta, migración y frontera. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, n.º 94, Universidad de Barcelona.
- Hobsbawm, E. (2002). Introducción: La invención de la tradición. En E. Hobsbawm y T. Ranger (editores), *La*

- invención de la tradición* (1.º edición de 1983). Crítica, pp. 7-21.
- Izquierdo, J. M. (2018). Bailes chinos: problemáticas históricas, institucionales y estéticas en torno a una declaratoria de patrimonio inmaterial Unesco. *TRANS Revista Transcultural de Música*, n.º 21-22, 1-20.
- Krause, C. (1993). Templos familiares a Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. *Scripta Etnológica*, n.º XV, 137-154, Buenos Aires, Revista del CAEA, Conicet.
- Lacoste, P. (2016). *El pisco nació en Chile. Génesis de la primera Denominación de Origen de América*. RIL Editores.
- Lacoste, P. et. al. (2014). Rutas del aguardiente en el Cono Sur de América (siglos XVI-XIX). Antecedentes de la Denominación de Origen Pisco. *IDESIA*, vol. 32, n.º 3, 43-50.
- Lago, L. (2015). Protestantes y pentecostales en Comodoro Rivadavia. Cruces entre religión, procesos migratorios e identidades étnicas en los grupos bóers y chilenos (siglo XX). En I. Barelli y P. Dreidemie (compiladoras), *Migraciones en la Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Editorial UNRN.
- Michieli, C. (1994). *Antigua Historia de Cuyo*. Ansilta Editora.
- Moreno, J. R. (2001). Las áreas rurales de montaña en la España del siglo XVIII: el caso de las sierras del sur de La Rioja. *Revista de Historia Económica*, año 19, n.º extra 1, 151-184.
- Moreno, J. R. (2002). La economía de montaña en el Antiguo Régimen: los equilibrios tradicionales en el Pirineo aragonés. *Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo, Rural Journal of Depopulation and Rural Development Studies*, n.º 2, 43-80.
- Mraz, J. (2018). *Historiar fotografías*. Edén Subvertido.
- Nicoletti, M. A. y Barelli, A. I. (2018). Devociones marianas trasandinas: relatos iconográficos y dinámicas identitarias (1993-2015). En P. Núñez, A. Núñez, B. Matos-sian, M. Tamagnini y C. Odone (compiladores), *Arauca-*

- nía–Norpatagonia II. *La fluidez, lo disruptivo y el sentido de la frontera*. Editorial UNRN.
- Núñez, A. (2014). Imaginarios geográficos y frontera en Chile. La construcción social de la cordillera de Los Andes. En A. Borsdorf, R. Sánchez, R. Hidalgo y H. M. Zunino (editores), *Los riesgos traen oportunidades. Transformaciones globales en Los Andes sudamericanos*. Instituto de Geografía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto Interdisciplinario para Estudios de la Montaña (IGF), Academia de Ciencias Austriaca, Instituto de Geografía, Universidad de Innsbruck, Universidad de La Frontera.
- Núñez, A., Arenas, F. y Sánchez, R. (2017). De la montaña geográfica a las geografías de montaña. Un análisis de los Andes chileno desde la geografía social. *Journal of Alpine Research, Revue de Géographie Alpine*, vol. 105, n.º 4.
- Núñez, A., Sánchez, R. y Arenas, F. (2013). Más allá de la línea: la montaña y la frontera desde su pluralidad espacio-temporal. En A. Núñez, R. Sánchez y F. Arenas (editores), *Fronteras en Movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural*. RIL Editores.
- Quiroga Salcedo, C. y Quiroga, C. (2003). El culto de la Virgen de Andacollo en el nuevo Cuyo. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, n.º 21, 167-175.
- Ramírez, J. R. (1873). *La Virgen de Andacollo. Reseña histórica de todo lo que se relaciona con la milagrosa imagen que se venera en aquel pueblo*. La Serena: Imprenta El Correo del Sábado.
- Ramos, I. (2011). Construcciones y disputas en torno a lo mestizo: canto a lo poeta y bailes chinos en Chile Central, del folclore a la diversidad cultural. *Revista Chilena de Literatura*, n.º 78, 1-31, Santiago. En bit.ly/3zF0Tql.
- Sábato, H. (2002). Estado y sociedad. 1860-1920. En *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina*. Buenos Aires: Edilab.

- Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en Común*. Crítica.
- Valenzuela Márquez, J. (2010). Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII). *Historia*, n.º 43, 203-244.

Fondos y archivos consultados para imágenes

- Centro Nacional de Patrimonio Fotográfico, en 2018.
- Colección Fotográfica del Museo Histórico Nacional, en 2019.
- Fondo María Ester Grebe de la Universidad de Chile, en 2013 y 2020.
- Archivo Parroquial de Andacollo, en 2009 y 2010.
- Imágenes tomadas del trabajo de la profesora argentina Alicia Giuliani (1996).
- Fotogramas del documental *Andacollo* de Jorge di Lauro y Nieves Yankovic, de 1958.
- Litografía de Andacollo de 1836, que aparece en *Atlas* de Claudio Gay de 1854.
- Cuadro “La procesión de la Virgen de Andacollo”, de fray Pedro Subercaseaux de 1909.

Fuentes orales

- Gustavo Ossandón, febrero de 2009, Hurtado. Presencial.
- Hugo Pasten, diciembre de 2015, Andacollo. Presencial.
- Carlos Carvajal, septiembre de 2021. Vía telemática.

Síntesis biográficas de las y los autores de esta compilación

Alfredo Azcoitia

Es doctor y profesor en Historia, egresado de la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca. Se desempeña como profesor de Historia Económica y Social General en las carreras de Economía y Administración de la Universidad Nacional de Río Negro en San Carlos de Bariloche. Es también investigador asistente de Conicet en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa/UNRN, San Carlos de Bariloche). Una de sus líneas de investigación aborda el análisis de la prensa regional y nacional.

Correo electrónico: alfazkoitia@hotmail.com.

Ana Inés Barelli

Es doctora, licenciada y profesora en Historia, egresada de la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca. Se desempeñó como ayudante de trabajos prácticos de Historia Latinoamericana y Argentina y de Historia Social General en las carreras de Antropología y Letras de la Universidad Nacional de Río Negro, San Carlos de Bariloche. Actualmente es investigadora adjunta de Conicet en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa/UNRN, San Carlos de Bariloche), y se encuentra abocada a los procesos sociorreligiosos, las creencias y las movilidades en Río Negro y su vinculación con proyectos pastorales, prácticas devocionales y sentidos de habitar los territorios. Desde 2017 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.

Correo electrónico: inesbarelli@hotmail.com.

Rafael Contreras Mühlenbrock

Es antropólogo y documentalista por la Universidad de Chile, investigador independiente y director de Kama-yok Ediciones, instancia especializada en la publicación de investigaciones en ciencias sociales, humanidades y patrimonio cultural. Entre 2017 y 2019, fue miembro del Comité Asesor en Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, y desde 2019 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia. Actualmente, es becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) para cursar el Doctorado en Historia de la Universidad de Concepción (2021-2024).

Correo electrónico: rafa_acm@yahoo.com

www.baileschinos.cl.

Virginia Dominella

Es profesora y licenciada en Historia por la Universidad Nacional del Sur y doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Su investigación indaga las relaciones entre catolicismo liberacionista y política en Bahía Blanca en los años sesenta y setenta del siglo XX. Ha escrito el libro *Jóvenes, católicos, contestatarios. Religión y política en Bahía Blanca (1968–1975)*, así como diversos artículos en revistas especializadas. Se desempeña como docente en el nivel terciario y en el Departamento de Humanidades de la UNS, donde es secretaria de redacción de la revista *Cuadernos del Sur*. Participa de diversos proyectos de investigación y es miembro del Centro de Estudios Regionales y del Núcleo de Estudios sobre Historia Reciente, Memoria y Derechos Humanos, integrando también desde 2017 la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.

Correo electrónico: v_dominella@yahoo.com.ar.

Viviana Marcela Fernández

Es licenciada en Historia y doctoranda en Historia por la Universidad Nacional del Comahue, donde actualmente se desempeña como docente y coordinadora de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Historia en la Facultad de Humanidades, sede Bariloche/CRUB. Su investigación se centra en el campo de las religiosidades y creencias, abordando los movimientos esotéricos modernos, el movimiento Nueva Era y las religiosidades populares en entornos virtuales. Desde 2017 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.

Correo electrónico: fernandezvivianamarcela@gmail.com.

Rafael González Romero

Es profesor de Historia y Geografía por la Universidad Pedro de Valdivia y magíster en Historia por la Universidad de Santiago de Chile. Actualmente, es investigador del Centro de Estudios Históricos y Ciencias Sociales (CEHYC-SO), editor de la revista *Norte Histórico* y director de las Jornadas de Historia Regional y Social. Es becario de la Universidad de Tarapacá para cursar el doctorado en Historia (2021-2024).

Correo electrónico: rafaelgonzalez1087@gmail.com.

Paula Hurtado

Es licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y magíster (c) en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos del Perú, país donde además obtuvo un Diploma de Especialización en Migraciones y Políticas Públicas en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Actualmente, es docente en la Universidad Tecnológica Metropolitana del Estado de Chile (UTEM). Su investigación se centra en el ámbito de la religiosidad popular y en las prácticas devocionales en

contextos migratorios. Desde 2017 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.

Correo electrónico: pauhurtado@gmail.com.

Luciana Lago

Es profesora de Historia de la Universidad Nacional de Patagonia San Juan Bosco y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes. Se desempeña como investigadora asistente del Conicet en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPat/UNPSJB, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales). Su línea de investigación se centra en el estudio de las prácticas y experiencias juveniles en relación con el campo de la religión y la cultura. Dirige proyectos de investigación y grupos de estudio vinculados a las experiencias juveniles en la Patagonia, integrando miradas desde la historia y la sociología. Desde 2017 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre

Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.

Correo electrónico: lucianalagocr@gmail.com.

Cristian Eduardo Vázquez

Es profesor en Historia graduado de la Universidad Nacional de Formosa y magíster en Ciencias Sociales por el programa de posgrado de la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social. Se ha especializado en el estudio de la organización campesina y la Iglesia católica en la historia reciente de la provincia de Formosa. Es autor del libro *Campesinos de pie. La formación del movimiento campesino en Formosa* y de diversos artículos académicos en revistas nacionales y del exterior. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de Formosa y como director de la Escuela de Formación Sindical Libertario Ferrari de la Asociación Trabajadores del Estado (ATE).

Correo electrónico: cristian_vazquez86@hotmail.com.

