

RELIGIOSIDAD POPULAR Y VIDA COTIDIANA EN EL NORTE GRANDE DE CHILE*

DOI: 10.22199/S07198175.2015.0002.00002

Bernardo GUERRERO JIMÉNEZ

Recibido el 23 de septiembre de 2015. Aceptado el 29 de octubre de 2015.

RESUMEN

Planteamos el argumento que en el mundo de la religiosidad popular del Norte Grande de Chile, movilizada por los bailes religiosos con su peregrinar a los santuarios, la distinción entre lo sagrado y lo profano no existe del modo en que la sociología tradicional nos han enseñado. La vida cotidiana de los bailes y de sus miembros, en sus sedes sociales, hogares, e incluso en sus cuerpos, la marca de lo sagrado es un hecho frecuente. A través de observaciones sistemáticas tanto en las fiestas religiosas como en las ciudades, damos cuenta de los puntos de intersección entre ambas realidades. Utilizamos además, las redes sociales, como Facebook para dar cuenta de la dinámica entre lo sagrado y lo profano.

Palabras claves: Religión popular; vida cotidiana; sagrado profano; fiestas religiosas; barrios populares.

POPULAR RELIGION AND DAILY LIFE IN THE BIG NORTH OF CHILE

ABSTRACT

We raise the argument that in the world of popular religion in the north of Chile, moved by religious dances and their pilgrimage to shrines, the distinction between sacred and profane does not exist in the way traditional sociology has taught us. In the daily life of dances and their members in social rooms, homes, and even in their bodies, the seal of the sacred is frequent. In systematically observing religious festivities and cities, we can show the intersection between both realities. We also use social networks such as Facebook to explain the sacred-profane dynamics.

Key words: Popular religion; daily life; sacred; profane; religious festivals; popular districts.

* Ponencia presentada en la IV Semana Teológica, organizada por el Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte. Antofagasta, julio de 2015. y escrita en el marco del proyecto Dinámicas identitarias en el Norte Grande de Chile: Nación, región y religiosidad popular. N° 1141306 Fondecyt.

1. Introducción

La población del Norte Grande de Chile, construye su vida cotidiana en torno al peregrinaje a los cuatro santuarios ubicados en Arica, Iquique y en Calama. Las Peñas, al interior de Arica, los primeros días de Octubre. La Tirana y San Lorenzo, el 16 de julio y el 10 de agosto. Y en el pueblo de Ayquina, en Calama, el 8 de septiembre. La Tirana, es la que más atrae y convoca. Toda vez que es la más conocida. Estas fechas son, sin duda, las más fuertes. Lo anterior en el sentido en que se produce el diálogo y encuentro entre los peregrinos y la Virgen o el santo, en un territorio definido como sagrado. Desplazarse o peregrinar constituye el acto ritual que señala el paso de un lugar a otro, en este caso, al santuario visto como centro del mundo (Eliade 1979).

De esta manera, desde marzo los peregrinos agrupados en los bailes religiosos, se organizan para estar de modo más apropiado en la fiesta. Procuran, a través de una planificación y organización, dotarse de todo lo necesario para vivir junto a la Virgen. Trasladan prácticamente todos sus enseres desde la ciudad a estos poblados que, en su mayoría, permanecen habitados por un grupo pequeño de familias, y carecen de servicios básicos como luz, agua potable, entre otros¹. Arriendan camiones, contratan banda de músicos, piden permisos en sus trabajos². A la par, ensayan, después del trabajo

¹ La Tirana por ser la fiesta más concurrida cuenta con algunos de esos servicios básicos.

² El 16 de julio desde el 6 de enero de 2007, es feriado nacional. En el 2015, el 10 de agosto fue feriado regional.

y de la escuela, sus mudanzas. El baile religioso debe presentarse en forma impecable frente a la Virgen.

La religiosidad popular, en sus tantas definiciones, tiene dos elementos importantes que resaltan: su carácter festivo y su aire familiar. Ambos forman parte de una realidad que es evidente, y por lo mismo, poco reflexionada. Me propongo aquí, enlazar unas cuantas ideas en torno, no sobre el encuentro entre lo humano y lo divino, sino en tanto *la coexistencia diaria entre lo humano y lo divino*.

Usamos el concepto de intersección para visibilizar los puntos de encuentro entre dimensiones de la vida, que el pensamiento occidental ha convertido en extremos opuestos irreconciliables (Rosaldo 1989). Espacios y tiempos de encuentros donde, bajo la figura de la comunidad, conviven esferas que el mundo popular acerca. En la vida cotidiana de los bailes religiosos se vive lo que Chatterjee (2008) denomina tiempos y espacios heterogéneos, a diferencia del tiempo y del espacio de la modernidad y del nacionalismo. El espacio y el tiempo de los bailes religiosos son cualitativamente diferentes. Los miembros de los bailes religiosos, internalizan una idea del espacio y del tiempo que no es lineal. En los santuarios, el reloj es administrado, no por la urgencia de la productividad económica, sino por la productividad simbólica. La nación con su estrategia de la chilenización, no ha podido barrer con esos tiempos y esos espacios. Los bailes, se sienten positivamente chilenos, pero a su vez, usan los símbolos patrios para decir colectivamente que son chilenos (Guerrero 2015).

2. La religiosidad popular

La religiosidad popular es una práctica cultural que se reproduce en la cotidianidad, y se sustenta en un doble pivote: el cuerpo y el barrio. La vida diaria: comer, jugar, bailar, dormir, constituye el escenario en la que hombres y mujeres son creados y recreados.

Entendemos aquí la religiosidad popular, según la interesante expresión de Eloísa Martín: “Así, propongo entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de prácticas de sacralización: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado” (Martín 77). Enfatiza aquí el componente de la praxis como forma de dotar a un territorio de una densidad religiosa.

La lucha por la supervivencia, la explicación de la muerte, el gozo, constituyen motivos de vida. Como bien escribe Irrarázaval: “Al hablar de lo cotidiano pongo el acento en realidades contemporáneas: habitantes andinos con su ‘vivir-bien’ y pobladores urbanos con su ‘estar-entre’ (2013:35). Agrega que lo cotidiano es lo concreto y lo intenso. Entendemos que en la religiosidad popular se produce, a diario, encuentros entre lo sagrado y lo profano, que según la terminología clásica de Eliade (1997) y de Durkheim (2007), son dos realidades rigurosamente separadas. Estos encuentros hablan de la inexistencia de esas fronteras y del aire familiar que envuelve a estas prácticas, como veremos más adelante. Los actores de la religiosidad popular, en este caso los bailes religiosos, imbuidos de una gran inventiva cultural y religiosa, han realizado innovaciones tanto en el cantar como en el bailar, toda vez que han sabido adecuar las influencias de la globalización a sus particularidades³.

La religiosidad popular, o como quiera que se le llame⁴, constituye un modo de estar en el mundo. De un mundo que no niega su más allá, pero que se realiza en el más acá. Más allá y más acá, son caras de una misma moneda que circula durante las 24 horas del día. Los sujetos de la religiosidad popular son actores festivos, a pesar de las duras condiciones en las que viven. Celebrar es parte de la vida

³ Por ejemplo, en la década de los 40 la aparición de bailes como pieles roja, gitano. Y en los 60, de las diabladas. Todo ello ha significado cambios en el paisaje sonoro de las fiestas (Guerrero, 2015).

⁴ Religión popular, piedad popular o catolicismo popular, son entre otros, acepciones usadas.

de todos los días. Los bailes religiosos en su vida diaria establecen relaciones entre lo cotidiano y lo sagrado, en un aire de familiaridad que invita a abandonar el dualismo occidental formado en las categorías sagrado y profano. Más aún, elimina la tensión entre lo social y lo individual, según la clásica distinción de Durkheim, que se esconde bajo los términos de lo profano y de lo sagrado.

2.1. *El barrio*

El barrio es el territorio más acotado en la que los bailes religiosos y sus miembros definen su identidad y pertenencia. La ciudad encuentra en los barrios su principal referencia. Los bailes religiosos en su definición colectiva, expresada en sus libros de cantos o bien en el estandarte, dicen, por ejemplo, Osos de El Colorado⁵. Siguiendo a Archetti (2001) podemos definir, esta unidad urbana, como un territorio geográfico y simbólico, en la que sus miembros se reconocen perteneciendo y participando en forma activa en sus diversas organizaciones. De este modo, el baile, halla en el barrio su primer territorio. En los días de fiesta, el barrio se adorna con guirnaldas, según los colores de la festividad. En la población San Carlos, en Iquique, se usa el naranja en honor a san Lorenzo.

Una de las más clásicas definiciones de barrio es la de Pierre George:

“La unidad básica de la vida urbana es el barrio. Se trate a menudo de una antigua unidad de carácter religioso, de una parroquia que todavía subsiste o de un conjunto funcional. Siempre que el habitante desea situarse en la ciudad, se refiere a su barrio. Si pasa a otro barrio, tiene la sensación de rebasar un límite. Sobre la base del barrio se desarrolla la vida pública y se articula la representación popular. Por último -y no es el hecho menos importante-, el barrio posee un nombre, que le confiere personalidad dentro de la ciudad” (94).

⁵ Barrio popular de Iquique, ubicado en el sector norte.

De Certau nos ofrece esta otra imagen del barrio, tomada de la idea de Lefebvre:

“Me quedo sobre todo con la proposición, capital para nuestro avance, de Henri Lefebvre, para quien el barrio es ‘una puerta de entrada y salida entre los espacios calificados y el espacio cuantificado’. El barrio aparece como el dominio en el cual la relación espacio/tiempo es la más favorable para un usuario que ahí se desplaza a pie a partir de su hábitat. Por consiguiente, es ese trozo de ciudad que atraviesa un límite que distingue el espacio privado del espacio público: es lo que resulta de un andar, de la sucesión de pasos sobre una calle, poco a poco expresada por su vínculo orgánico con la vivienda” (9).

Ubicado el barrio en la trama urbana y en las coordenadas público y privado:

“El barrio es una noción dinámica, que necesita un aprendizaje progresivo que se incrementa con la repetición del compromiso del cuerpo del usuario en el espacio público hasta ejercer su apropiación de tal espacio. La banalidad cotidiana de este proceso, compartido por todos los ciudadanos, no deja ver su complejidad como práctica cultural ni su urgencia para satisfacer el deseo ‘urbano’ de los usuarios de la ciudad” (10).

Profundiza en esa dirección:

“El barrio puede señalarse, por eso, como una prolongación del hábitaculo; para el usuario, se resume en la suma de trayectorias iniciadas a partir de su hábitat. Más que una superficie urbana transparente para todos o estadísticamente cuantificable, el barrio es la posibilidad ofrecida a cada uno de inscribir en la ciudad una multitud de trayectorias cuyo núcleo permanece en la esfera de lo privado” (10).

Gravano por su parte pone en una dimensión más abstracta esta realidad:

“En términos de constitución misma del fenómeno urbano, las ciudades parecen crecer por medio de sus barrios, estableciéndose en su interior marcas de diferenciación. Por eso, un primer contexto de necesidad impone a la noción de barrio un sentido de diferenciación espacial física y social, cuyo resultado más notorio es la segregación urbana, que desde los distintos paradigmas teóricos ha sido considerada variable independiente (por ej., algunos estudiosos de la Escuela de Chicago) o consecuencia de los procesos histórico-estructurales que enmarcan y determinan lo urbano (Engels). La institucionalización del derecho ciudadano a hacer uso público de la ciudad siempre ha estado relacionada con una consideración de la vida urbana asociada a la Modernidad y a cierto grado de calidad de las condiciones materiales y espirituales de esa vida moderna. Este sería un segundo contexto de necesidad de la noción de barrio, que lo connota con un sentido de vida comunitaria ‘digna’. El barrio mismo, de acuerdo con esta perspectiva, constituiría un consumo colectivo al que debería tener derecho cualquier ciudadano” (13).

En esa misma dirección, Gravano concreta su planteamiento:

“El barrio vendría a configurar el símbolo de la residencia de la base social que el político popular dice representar, ya que lo contrario equivaldría a representar sólo la ‘cúpula’ del poder. Por eso los políticos –sobre todo en campaña electoral- acostumbran a ‘caminar los barrios’, proclamando que no lo hacen sólo en campaña electoral, esto es: afirmando que no se olvidan de sus bases populares. La noción de barrio representa a las bases, y el personaje de la cúpula que quiere tener su apoyo debe obligatoriamente ‘bajar’. Barrio, base y bajar no sólo parecerían poseer un mismo componente lingüístico sino también semántico, referenciado socialmente” (37).

Para cerrar con la siguiente idea:

“En síntesis, el barrio aparece, entonces, como realidad tangible y material y como parte del imaginario; como práctica y como representación, como valor cultural, identidad colectiva, especificidad espacial, polo de disyunción ideológica y sede social de la más variadas relaciones y dinámicas. Podemos aglutinar tres sentidos de lo barrial: a) el barrio como componente de la reproducción material de la sociedad, como espacio físico, parte de la ciudad; b) el barrio como identidad social, atribuida y adscripta por los actores sociales; c) el barrio como símbolo y conjunto de valores condensados y compartidos socialmente” (43).

El barrio es el lugar. La noción de lugar tiene una connotación más íntima y denota arraigo, tiene que ver con un conocimiento del territorio más allá del nombre de las calles y de los vecinos. Remite a una memoria larga con una doble dimensión: épica y ética. La primera, en cuanto hay un relato que habla de las proezas de los primeros habitantes que lograron sobreponerse a las duras condiciones de vida: conseguir agua, etc. La segunda, en tanto hay una normativa, no escrita, que hace posible la solidaridad y la ayuda mutua.

Gracias a los bailes religiosos, el barrio tiene además un sonido: la música que acompaña a los peregrinos en sus ensayos. Esto le otorga, a los barrios populares, una identidad musical única. El sonido de los instrumentos es el aviso que los ensayos van a comenzar⁶. Los músicos son parte imprescindibles de las festividades. Algunos bailarines tienen sus propios grupos; otros, en cambio, los contratan para todas las actividades del año. Las bandas de músicos, al igual que los bailes, reclutan sus miembros del entorno barrial y familiar.

Bien podríamos establecer, que el barrio es el ayllu urbano que, en el Norte Grande, se construye a partir de las confluencias entre los

⁶ No faltan, los recién llegados a las ciudades del norte que desconociendo estos sonidos, escriben en la prensa, Cartas al Director, acusando a los bailes de generar ruidos molestos.

campesinos venidos del sur con los aymaras. El desarrollo de las ciudades puertos, en esta parte del territorio, se produjo gracias al dinamismo de la industria salitrera. Esto permitió la creación de estas unidades, que encuentran en la religiosidad popular, su mejor modo de expresión. La noción de barrio ha sido reemplazada, en algunos casos, por la de población; creemos que por influencia de los movimientos de pobladores de los años 60. Los bailes religiosos, así como los clubes deportivos, son parte activa de la identidad barrial. Así, en Antofagasta, por ejemplo, el baile Chunchu Chilenito escribe en su muro de Facebook:

“Chunchu Chilenito todos sabemos que el baile fue, es y siempre será de la población La Patria⁷, y al igual como piensa usted, las puertas de nuestro baile siempre estarán abiertas a toda persona de nuestra población que DE CORAZÓN quiera a nuestro baile, creemos que somos parte de la identidad de La Patria junto al club deportivo y la junta n°14, y es deber nuestro mantener viva esa identidad. La invitación está hecha”.

Chunchu Chilenito. 8 de mayo de 2015. Fecha de acceso el 10 de mayo de 2015.

Pero los bailes religiosos no sólo se organizan para asistir a los santuarios. Desarrollan labores de solidaridad en su territorio para ayudar a los que más lo necesitan. Este mensaje, en el muro del Chunchu Chilenito, evidencia lo anterior. Más aún si se asocian con otros grupos de su entorno:

“Club de deportes La Patria, junta de vecinos La Patria, nuestro baile religioso y en general la población La Patria, hemos organizado un plato único a beneficio del pequeño OLIVER RENATO, a todos los que nos quieran cooperar lo realizaremos el día domingo 22 en avenida 18 de septiembre 1584, frente a la gruta de la población La Patria, el

⁷ Ubicado en el sector noreste de Tocopilla.

valor de cada plato es de \$2000, consta de pollo a la parrilla con arroz y papas mayo... se agradece de antemano su cooperación por esta noble cruzada..."

Chuncho Chileno. 19 de marzo de 2015. Fecha de acceso el 25 de marzo de 2015.

Lo mismo sucedió con el reciente aluvión en Tocopilla:

"Bailes Religiosos De La Central Antofagasta

11 de agosto a las 21:11 · Editado ·

Asociación Central de Bailes Religiosos Antofagasta comunica a todos sus bailes, que debido al temporal ocurrido este fin de semana y siendo los mas afectados la localidad de Tocopilla, estaremos recolectando:

- alimentos no perecibles
- pañales de adultos - niños
- útiles de aseo
- ropa de cama
- ropa de niños y adultos
- frazadas

Lugar de recolección será nuestra capilla Andacollo a partir de las 20:30 horas los días miércoles 12, jueves 13 y viernes 14 de agosto.

Pongámonos una mano en el corazón para ir en ayuda de los afectados Atte. caporales mayores y la directiva".

Bailes Religiosos de la Central de Antofagasta. 11 de agosto de 2014. Fecha de acceso 20 de agosto de 2014.

Ya Van Kessel advertía, en un estudio del año 1970, publicado en 1987, la vigencia del comportamiento ético social de los peregrinos.

Recalcamos, eso sí, que a pesar del impacto neo-liberal sobre el tejido social, en la dictadura militar (Guerrero 1999), caracterizado por la atomización de este, y sobre todo, por la creación de una nueva subjetividad fundada sobre el individualismo, el consumismo y la competitividad, los bailes religiosos siguen portando y ejecutando

una ética social de la solidaridad. Lo anterior no quiere decir que los miembros de los bailes religiosos no participen del mercado y del consumo. Al igual que el resto de la sociedad chilena hacen uso de los bienes cada vez más sofisticados que la globalización les ofrece. La gran mayoría de los bailes religiosos, por ejemplo, usan redes sociales; Facebook, está entre las más frecuentes.

2.2. *Las sedes sociales*

El sueño de todas las organizaciones sociales del barrio, es contar con una sede social. Poseer domicilio propio es parte de las demandas de todas las organizaciones que allí habitan. La lucha por obtenerla es parte de la épica popular. La sede social significa autonomía y bienestar colectivo, toda vez que señala un marcaje identitario. Escribir la historia de cómo los bailes religiosos han logrado construir sus sedes, es hablar del tremendo capital humano y social que han logrado desplegar para su concreción⁸.

En las sedes sociales de los bailes religiosos se produce el primer entrecruzamiento entre lo humano y lo divino. Allí, al entrar, se nota una atmósfera especial, la imagen de la Chinita en el centro de ese paisaje, determina el comportamiento. El peregrino se persigna, y luego suavemente la toca; sin embargo, la Virgen no inhibe, la vida cotidiana continúa. Por lo mismo la sacralidad se vive en términos familiares; decirle a la virgen, chinita, implica nombrarla en términos familiares. Se trata de un sobrenombre, tan usado en el mundo popular, que equivale a un segundo bautizo. Decirle chinita es crear un ambiente de amistad y de confianza, pero también de respeto. Nombrarla así es integrar a la virgen al terreno de lo cotidiano. Al lado de ella, el estandarte. Aquel carné de identidad de cada baile religioso. Bendecido y sagrado.

⁸ El baile Chino de Iquique es el primero que ha logrado construir con fondos del Estado sus dos sedes, tanto en Iquique como en La Tirana.

En la sede social cohabita lo divino con lo humano, y quizás más que eso, participan de un mismo espacio, sin fronteras claras ni nítidas. Con la imagen se realiza la vida cotidiana: se come, se ríe, se llora y se canta. El peregrino, sabe eso si, donde están los límites.

2.3. En la casa

En la casa de los peregrinos siempre hay una imagen de la virgen del Carmen; está en un lugar destacado. Preside y protege el hogar. La casa del peregrino es la extensión de la sede social, del templo y de todo aquello donde la imagen ocupa un lugar destacado. Don Arturo Barahona, el caporal más viejo de La Tirana, del baile Piel Roja, tiene en su casa una figura inmensa de su china. La saluda, le habla y le canta. Su casa, al igual que la de muchos, es un templo donde la vida cotidiana sucede normalmente, pero presidida por la Chinta. No se dicen garabatos ni se riñe frente a ella. Las casas de los peregrinos es una réplica a escala humana del templo de La Tirana. Bien se podría sostener la idea de la relación entre cosmos y ayllu, como en el mundo andino (Van Kessel 1985), pero esta vez entre templo, sede social y hogar.

2.4. En el cuerpo

Pero lo sagrado no sólo habita en lo extra-corporal. Se hace visible y manifiesto en el cuerpo de los peregrinos. El cuerpo de cada peregrino está marcado por la presencia de la Virgen, ya sea en forma de un tatuaje, o bien de una camiseta de color café. En lo cotidiano, los peregrinos portan la figura de la Virgen de un modo importante; objetos como cadenas o medallas, o bien el tatuaje con la figura de la Virgen, constituyen presencias evidentes en el cuerpo, que delatan al peregrino. Lo mismo sucede con San Lorenzo, el Lolo que es tratado con aires familiares al igual que la China.

Los que trabajan en la locomoción colectiva, taxistas o liebreros, cuelgan cerca del espejo retrovisor las imágenes de la Virgen o del santo. Barrio, sede social, casa y cuerpo, están marcados por la presencia de lo sagrado, pero que se vive cotidianamente.

2.5. En La Tirana

En cada sede social en La Tirana y en los campamentos armados por los peregrinos, la imagen de la Virgen se impone. Su presencia es evidente y la relación con ella es cariñosa, es familiar, ocupa un lugar importante dentro de estos recintos.

Al salir a dar los saludos, procesión y despedida, cada baile religioso transporta a la Virgen. Cerca de 230 bailes en La Tirana, igual cantidad de imágenes que “invaden” al pequeño pueblo. El mismo número de estandartes. Altares que se movilizan desde la sede social o campamento hasta la plaza. Los cargadores, promeseros también, que tienen el privilegio de portar a la Virgen, se abren paso por el gentío rumbo a la iglesia. Es cierto, hay una sola Virgen, pero esta se multiplica según cada baile. Cada uno de ellos necesita la cercanía de la imagen, para sentirse seguros y acompañados. De allí que la relación templo, barrio, sede social, casa y cuerpo es íntima. Cada imagen es ornamentada según los colores del baile. Por ello, la multiplicidad de imágenes

2.6. Vivir la comunidad

En La Tirana, en San Lorenzo, en Ayquina, en Las Peñas, se vive la comunidad. La religiosidad popular provoca el milagro del compartir todos juntos y con un claro objetivo: convivir con la Virgen, y compartir con los otros, nuestros hermanos.

La idea del nosotros es la idea básica que anima a estas festividades. El individualismo queda en suspenso. El baile es la expresión de un todo. El peregrino sabe que sin la comunidad no es nadie. El baile religioso es la constancia de que es posible la comunidad. El baile se expresa cada 16 de julio, pero vive el día a día, en el barrio, en la población.

La comunidad expresa la idea de un nosotros que se manifiesta en el baile. Se trata de un cuerpo colectivo que moviliza el sentimiento de un nosotros, que es imprescindible para hacer frente a la dureza de la vida. Una ética social de la solidaridad que se advierte en el comer juntos, en el saber que están juntos. En los santuarios marianos, el tiempo y el espacio están marcados por el ritmo de la fiesta. Pocos eventos en la vida cotidiana de América Latina, muestran con tanta evidencia lo anterior. El nosotros reemplaza al yo. Este canto así lo expresa:

Campos naturales
 déjanos pasar
 porque tus chunchos
 vienen a adorar⁹

El gentilicio de chunchos¹⁰ engloba el conjunto, la comunidad. La comunidad encuentra en la expresión chunchos, su modo de expresión. Todos los cantos religiosos de los santuarios del Norte Grande, se expresan a través de un nosotros.

Cuando nos referimos a la comunidad, lo hacemos en tanto el grupo humano está ahora bajo la dirección de un líder, que surge del baile religioso. En este caso el caporal, el líder ritual, que en base a sus atributos es elegido como tal por sus pares. Esta autoridad ritual,

⁹ La libreta de cantos es otro de los registros claves de los bailes religiosos. Aun quedan algunos escrito a mano. Otros, aparecen mecanografiados y unos menos en formato word.

¹⁰ Hasta los años 60, la expresión chunchos englobaba a todos los bailes religiosos. Hoy cada baile afirma su identidad: Pielés Rojas, Gitanos, Morenos, etc.

según Turner (1969), está mandatada para aplicar las reglas que la tradición y lo que los estatutos indican. Vivir en comunidad no significa ausencia de conflictos. El conflicto es parte de esta forma de vida. Lo singular es que se resuelve al modo en que la tradición y la reglamentación lo indican¹¹.

Buscando recursos, haciendo actividad. Es una estructura dinámica y abierta a todos los que quieren participar del baile. Detrás de estas actividades hay una fuerte organización que debe velar por el cumplimiento de los objetivos trazados: llegar de buena manera al santuario.

El barrio azotado por la pobreza, el tráfico y consumo de drogas, encuentra en el baile religioso una estructura de acogida. En el santuario se halla la identidad, se es peregrino, hijo de la Virgen del Carmen.

3. Conclusión

Las ciudades puertos, las oficinas salitreras del Norte Grande de Chile, fueron domesticadas por sus habitantes, a través de la construcción de una relación intensa e íntima que consistió en dotar de significados a esos espacios, donde no había nada.

Actos de fundación que humanizaron el lugar, a través, por ejemplo, del recordatorio de aquel que murió trágicamente y que con el tiempo se convirtió en milagroso. Pequeños templos, que recuerdan la fragilidad de la vida, con los cuales el habitante del barrio se relaciona con respeto y devoción. Las animitas constituyen parte de ese paisaje. Estas, la capilla y la sede social del baile religioso, marcan la presencia de lo sagrado. Desplazarse por el barrio significa, a diario, interactuar con aquello que se respeta, se teme, pero que a la

¹¹ La mayor parte de los bailes religiosos tienen estatutos en la que indican, el modo, por ejemplo, de elegir a su directiva y caporal. Sin embargo, no tienen todos los elementos para resolver conflictos surgidos desde la subjetividad de sus integrantes. Y que a la larga, explican los cismas al interior de estas agrupaciones.

vez, atrae. Lo sagrado, tal como lo define Otto (1985), encuentra en lo popular, como ya lo hemos dicho, una dimensión cotidiana. Al igual que la religión andina, la popular percibe lo religioso en tanto interacción entre el mundo y lo sobrenatural (Intimpampa 45). La manda, es la expresión más nítida de lo anterior. Se le baila, y se le pide a la Virgen o al santo, por salud o trabajo. Conseguir un favor, a través de un contrato mutuo sella la relación cotidiana.

Hay un campo de intersección entre lo sagrado y lo profano que se advierte en el cada día. Se come, se baila, pero siempre se sabe que lo sagrado está presente. Pero no todo es fiesta. Hay momentos profundos de auto-reflexión, en la que los peregrinos, frente a la virgen o al santo, desde su subjetividad, dialogan con la divinidad. Se trata de un diálogo sin palabras, casi en murmullo, en que a través de la mirada se establece una conversación.

Carecemos de instrumentales metodológicos que nos permita acceder a esta forma de diálogo. Conversaciones con los peregrinos nos manifiestan que se le agradece y se le pide por sus hijos y familia. Son instancias coloquiales que se desprenden de la emoción de saber que se ha llegado bien, o de la despedida en la que hay que esperar un año más para venir a cantar y a bailar.

En la despedida, un ritual de alta intensidad, y a la hora en que un hombre o una mujer entregan su manda, que consiste en dejar de bailar, el llanto se convierte en el vehículo que mejor expresa la pena y la tristeza. La entrega del traje significa despojarse de un especie de piel en la que, como ya hemos visto, radica y reside lo sagrado. La experiencia de estar desnudo ante la Virgen, puede ser visto como la repetición de estar desnudo frente a la madre. Virgen y madre, figuras claves en el imaginario de la religiosidad popular alcanzan un protagonismo central¹².

¹² Este es un momento difícil. Muchos bailarines que han tomado la decisión de dejar de danzar, llegado el momento se arrepienten.

Ya lo sabemos, la religiosidad popular no es religión de la palabra (Morandé 2010), sino de la ritualidad expresada a través del cuerpo. La despedida condensa, en el caso de los santuarios marianos, la situación más dramática. Y a través de ella se nos ofrece la posibilidad de observar como la distancia definida desde Occidente, entre lo sagrado y lo profano, se ve invalidada por la relación cara a cara.

Dr. Bernardo Guerrero Jiménez

Sociólogo, Profesor Titular Universidad Arturo Prat.

Iquique, Chile

bernardo.guerrero@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- Archetti, Eduardo. *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001. Impreso.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor, 1979. Impreso.
- Carozzi, María Julia. "Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90". *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Editorial Biblios, 2006. 97-110. Impreso.
- Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2008. Impreso.
- Certeau, Michel, Giard, Luce y Mayol, Pierre. *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2006. Impreso.
- George, Pierre. *Geografía Urbana*. Barcelona: Ariel, 1969. Impreso.
- Guerrero, Bernardo. *Hasta que el cuerpo aguante. La dinámica socio-cultural del consumo de drogas*. Iquique: Ediciones El Jote Errante, 1999. Impreso.
- Guerrero, Bernardo. "Barrios populares y Bailes Religiosos en Iquique". *Cuaderno de Investigación Social* N° 37. 2002: 3-35. Impreso.
- Guerrero, Bernardo. *La Tirana. Chilenización y religiosidad popular en el Norte Grande*. Iquique: Instituto de Estudios Andinos Isluga. Universidad Arturo Prat, 2015. Impreso.
- Gravano, Ariel. *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2003. Impreso.
- Intimpampa Aliaga, Carlos. "Lo divino en la concepción andina". *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo II*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2009. 45-67. Impreso.

- Irarrázaval, Diego. *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013. Impreso.
- Martín, Eloísa. "Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina". *Ciencias Sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos. 2007. 61-86. Impreso.
- Morandé, Pedro. *Ritual y palabra. Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Santiago de Chile: Colección Vanguardia. Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010. Impreso.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y Verdad. Nuevas propuestas de análisis social*. México D.F.: Grijalbo, 1998. Impreso.
- Van Kessel, Juan. "La Medicina Andina". Cuaderno de Investigación Social N° 13. Fundación Crear. Iquique, 1985. Impreso.
- Otto, Rudolf. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1985. Impreso.
- Turner, Victor. *The ritual process*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969. Impreso.