

3 RELIGIOSIDAD POPULAR MARIANA EN ANTOFAGASTA: LO ANDINO, LO MINERO Y LA INFLUENCIA DE LA IGLESIA CATÓLICA

DOI: 10.22199/S07198175.2015.0002.00003

Katherine FRITIS LATTUS y Felipe HERNÁNDEZ PÉREZ.

Recibido el 5 de octubre de 2015. Aceptado el 12 de noviembre de 2015.

RESUMEN

La Religiosidad Popular Mariana en Antofagasta es un hecho cultural que sucede en las calles de la ciudad, es un sistema social que posee elementos constitutivos provenientes de la historia; como herencia del mundo andino tiene, entre muchos rasgos, el culto a la Virgen, que es señora de los trabajadores, como herencia del mundo minero observamos la consolidación identitaria a través del ser pampino y su tradición religiosa con la fundación y refundación de bailes religiosos familiares y en las últimas décadas, la influencia de la Iglesia Católica ha movilizadoun funcionamiento estructurado, organizado y altamente normado.

Palabras clave: Antropología; Sincretismo; Identidad; Religiosidad Popular Mariana; Bailes Religiosos; Iglesia Católica.

POPULAR RELIGION MARIANA IN ANTOFAGASTA :THE ANDES , THE MINING AND THE INFLUENCE OF THE CATHOLIC CHURCH .

ABSTRACT

Marian Popular religiosity in Antofagasta is a cultural fact that happens on the streets of the city, is a cultural sistema that has constituent elements from history; as the Andean world heritage has, among many traits, the cult to the Virgin, who is mistress of workers, as the mining world heritage observe identity consolidation through pampino and their religious tradition with the foundation and recasting of religious dances and family, and in recent decades, the influence of the Catholic Church has mobilized a structured performance organized and highly regulated.

Key words: Anthropology, Syncretism, Identity, Marian Popular Religiosity, Religious Dances, Catholic Church.

RELIGIOSIDAD POPULAR MARIANA

1. Introducción

La Religiosidad Popular en Chile se identifica por sus fiestas religiosas, las que congregan a Sociedades Religiosas, instituciones que agrupan a creyentes católicos que veneran a Santos Patronos y principalmente la Virgen María representada en distintas advocaciones como la Virgen del Rosario, Virgen de la Candelaria, Virgen del Carmen, entre otras. Las Sociedades Religiosas en el norte de Chile son comúnmente conocidas como Bailes Religiosos y se definen como *“agrupaciones estables de fieles católicos que tienen como finalidad rendir culto a la Virgen a través de la danza”* (Henríquez, 1996:63). A lo largo de Chile existen más de doscientos grupos de bailes religiosos y cada uno se compone principalmente por familias que han heredado y mantienen esta tradición, como también de nuevos grupos de promeseros que desean ser parte de este contexto.

Las Sociedades Religiosas del Norte Grande de Chile peregrinan hacia los tres grandes Santuarios Marianos a rendirle culto a las tres principales advocaciones veneradas; Virgen de Las Peñas en Livilcar, Virgen del Carmen en La Tirana y Virgen de Guadalupe en Aiquina. El Santuario de La Tirana y su fiesta religiosa son conocidos en el país y el mundo por ser un encuentro multitudinario lleno de música y colores en donde se reúnen miles de personas. Bailarines, músicos, peregrinos, promesantes, comerciantes, turistas e investigadores atestan el pequeño poblado cada 16 de julio para visitar a la Patrona de Chile, la Virgen del Carmen que habita en su templo, la iglesia-santuario del pueblo de La Tirana.

En la Segunda Región las Sociedades Religiosas de las comunas de Mejillones, Taltal y Antofagasta se han unido en la Federación de Bailes Religiosos de Antofagasta, agrupando actualmente 47 bailes, siendo la federación más grande de Chile. La principal devoción de los grupos de esta federación es la Virgen del Carmen de La Tirana, lugar al que peregrinan cada año en el mes de julio, en el marco de un ciclo anual de actividades eclesíásticas y de gestión, que finalizan en Antofagasta en la fiesta de La Tirana Chica.

Asimismo, junto a La Tirana Chica, se celebran otras dos fiestas relevantes en la ciudad; Lourdes en febrero y Andacollo en diciembre. Es así como la Religiosidad Popular Mariana en Antofagasta se vive y se respira, en estas fiestas y en el peregrinaje a La Tirana se encuentran los resabios de su existencia, que se ha ido construyendo por diversas influencias; la gran herencia sincrética del mundo andino, la llegada de campesinos del sur y mineros de Andacollo, el legado mestizo de las oficinas salitreras, la impronta peruana y boliviana y en las últimas décadas, la estrecha relación con la Iglesia Católica.

2. ¿Qué es Religiosidad Popular?

Para comprender e interpretar la “*religiosidad*” desde la Antropología, concebimos esencialmente el concepto de Religión desde el latín *religare*, que significa unir, la religión es una forma de unir a los hombres, transformándose en un sistema para comunicarse con sus divinidades. En Antofagasta, Chile, una forma de comunicación con la divinidad ocurre a través de la Religiosidad Popular Mariana y para conocerla nos adentramos a sus procesos de formación histórica; herencia andina, herencia minera y relación con la Iglesia Católica, a través de la interpretación del relato de los promeseros pertenecientes a los Bailes Religiosos de Antofagasta.

Los estudios clásicos sobre religión desde las ciencias sociales han cimentado un camino para el entendimiento actual de los hechos religiosos, ya que han creado una discusión teórica muy rica que ha nutrido la Antropología de la Religión. La noción de *cultura* para el análisis de la religión nos lleva a definirla como aquella tradición compleja inherente de la humanidad, heredada socialmente, que reproducimos y enseñamos a lo largo de nuestras vidas a través de lo cotidiano, en donde generamos constantemente productos culturales, siendo la religiosidad popular un elemento primordial.

Parker expone que la religiosidad popular existe producto de la cultura popular, que define como *“aquella amplia producción cultural de las clases y grupos subalternos de la sociedad”* (1996:56). García -en base a una línea Gramsciana- define que la religiosidad se manifiesta en las masas populares lo que sociológicamente conocemos como *pueblo* (2003:315), haciendo distinción que la producción cultural yace ahí, definiéndola desde otras tres perspectivas: como un híbrido producto del encuentro entre una verdad revelada oficial y la ignorancia del pueblo que la practica inadecuadamente; también la observa como una religión popular reactiva, inmediata, concreta, útil, contrapuesta a una religión oficial abstracta, espiritualizada, dogmática y finalmente, la define desde la lógica del poder y control de la manifestación religiosa entre una religiosidad popular fuera de control versus una religiosidad institucionalizada.

Para Sassone, puede ser abordada desde dos perspectivas: la antropológica y la de la Iglesia Católica, *“la primera es más vivencial que doctrinal, mientras que la segunda trata de los actos y gestos que expresan la fe del pueblo”* (2005:8). Aquí Sassone hace referencia a que el punto de vista antropológico radica en el abordaje de la *experiencia* de la religiosidad popular, en tanto la Iglesia Católica es quien la ha catalogado mundialmente como la fe del pueblo.

Para muchos investigadores de las ciencias sociales, desde diversos enfoques con que se aborde, la Religiosidad Popular representa la expresión religiosa del pueblo, sin embargo, aun cuando la Iglesia Católica concibe este hecho con la misma óptica, consideran necesaria una distinción entre religiosidad popular y catolicismo popular en base a lo explícitamente cristiano, ya que para el mundo católico la Religiosidad Popular es *“una expresión amplia que acoge las expresiones de la religiosidad natural”* (Ordenes 2009:24) y no representa el Catolicismo Popular y sus diversas manifestaciones de Piedad Popular. Gajardo y Chacón (1973:49) afirman que es *importante y necesario* entender y conocer la Religiosidad Popular por sus prácticas y masividad, esta reflexión local refleja el inicio de su aceptación por parte de la Iglesia Católica, en efecto, la Religiosidad Popular fue repudiada por la iglesia, la que luego del Concilio Vaticano II¹ comenzó un proceso de re-estructuración de sus concepciones, abriendo sus ópticas a otras realidades en donde representaba un hecho religioso tan masivo que fue necesario estudiar, observar, re-conceptualizar e incluir dentro de la iglesia.

El Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, en la conferencia de Aparecida (Brasil 2007), en el contexto de los 500 años de la presencia de la Iglesia Católica en América, discutió ampliamente sobre el desafío que impone para la evangelización la existencia de Religiosidad Popular, Devoción Mariana y Piedad Popular, constituyendo definiciones generales para cada concepto para ser asumidos por todos los miembros de la iglesia en el mundo, en Chile la Conferencia Episcopal define religiosidad popular como *“la dimensión religiosa que se da en el corazón de toda persona o en la cultura de un pueblo y sus manifestaciones colectivas, es una experiencia universal y no siempre tiene necesariamente relación con la revelación cristiana”*(2009:14), por otra parte, define piedad popular asegurando que *“son las diversas mani-*

¹ Anunciado por Juan XXIII en 1959 y desarrollado entre los años 1962-1965.

festaciones culturales de carácter privado o comunitario que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas propias del genio –modo de ser, pensar, sentir- de un pueblo o etnia y de su cultura”(2009:14). Así, la Iglesia Católica sienta las bases, señalando que es *“imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda* (2009:8). Sus discípulos, entonces, comienzan a redefinir estas concepciones en base a sus experiencias de evangelización, siempre haciendo alusión a la impronta católica.

Marzal desde la Teología y la Antropología agrega a esta discusión que hablar de Religión Popular, Religiosidad Popular, Religión del Pueblo, Piedad Popular o Catolicismo Popular son sinónimos con distintos matices, lo que define considerando principalmente su magnitud social y la crítica a la aculturación católica, afirmando que es *“la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso”* (2002:315) . El autor también involucra valiosos elementos antropológicos a esta discusión, expresando que la religiosidad popular antes de ser eclesial, es personal, puesto que el hombre desde la vivencia ha reinterpretado lo eclesial a partir de la aculturación, el sincretismo y los sacramentos y es -en definitiva- una mediación como respuesta al mundo burgués y tecnocrático.

En Chile, Aliaga reflexiona desde el territorio, dividiendo la Religiosidad Popular en dos fases históricas, la primera que abarca los siglos XVI Y XVII en dónde se afianza y la segunda fase que ocurre en los siglos XVIII Y XIX en dónde florece. Propone que el proceso de aculturación religiosa se manifiesta en la evangelización y que no se llevó a cabo con un patrón único de evangelización católica debido a la diversidad cultural existente en el territorio al momento

conquista española, diferenciado cinco zonas culturales religiosas², caracterizando la zona de la actual Segunda Región como la Religiosidad Popular del Sincretismo Nortino, en el que observa cuatro características fundamentales (1992:28), que aún son observables y continúan siendo parte de la Religiosidad Popular Mariana Nortina:

- Sentido de pertenencia a su comunidad y sólo a través de ella expresan su adhesión a la iglesia.
- Mantienen la organización propia en los grupos de bailes, su obediencia es a sus encargados y no a los clérigos.
- Tienen una veneración sacral a la naturaleza, sus ritos prefieren hacerlos en un espacio abierto.
- Sus ritos religiosos están unidos a la peregrinación, al baile y la fiesta.

Un eje fundamental en esta discusión es la inclusión del *Marianismo*, en donde la figura de María, madre de Jesús, comienza a ser relevante para la Iglesia Católica en cuanto el pueblo Latinoamericano considera este icono como principal dentro de sus creencias, por ello el catolicismo interviene la religiosidad popular guiando la creencia en María hacia los pasos de Dios. La Conferencia Episcopal de Chile afirma que *“la veneración a la Madre del Señor debe ser la imitación de sus actitudes y virtudes como respuesta a su vocación de disponibilidad para con el proyecto salvador de Dios”* (2009:45). El Papa Juan Pablo II abrió este camino que hizo que las manifestaciones de religiosidad popular ligadas de una forma u otra al catolicismo, comenzaran a ser parte de la Iglesia Católica, ya que se validan históricamente producto de la larga misión que ha tenido la iglesia en el continente. El culto a María se justifica entonces como la impronta de la Iglesia

² Aliaga distingue cinco zonas culturales religiosas en Chile en base a extensión geográfica, presencia del poder colonial, presencia del misionero y madurez de la cultura autóctona, estas zonas son: Sincretismo Nortino, Cristiandad de la Región Central, Paganismo Rebelde Mapuche, Mestizaje Chilote y el Paganismo Olvidado de Magallanes. Aliaga, op. cit.: 25-34.

Católica en América Latina desde sus misioneros y conquistadores ibéricos, que en nombre de la Virgen María fundaron ciudades y creencias sobre una realidad indígena existente.

Es aquí donde adquiere total relevancia el estudio del sincretismo que inunda nuestro continente de diversas advocaciones a María, producto de este proceso histórico y a raíz de la religiosidad popular, nace la *Religiosidad Popular Mariana*, que hoy es concebida por la Iglesia Católica como parte de las creencias de las masas latinas. Para algunos investigadores críticos la Iglesia ha hecho usufructo de este hecho para generar un contingente significativo de fieles, para otros estudiosos, la Iglesia lo ha acogido de buena forma para llevarlo por el camino del bien. Lo cierto es que de parte de los creyentes insertos en la religiosidad popular también discuten estas posturas, habiendo diversas opiniones al respecto.

En conclusión, definimos *Religiosidad Popular Mariana* como un hecho social y sistema cultural que se produce y reproduce dentro de un sistema religioso, es una expresión del pueblo, de la gente sencilla y humilde, que consiste en comunicarse con la divinidad, representada en la Virgen María, mediante la práctica devocional constante y que se transmite por medio de la socialización familiar y que en Latinoamérica, producto de la aculturación de la Iglesia Católica, ha comenzado el ejercicio católico que es nuestra cultura popular, en donde existe y se manifiesta la religiosidad popular.

3. Herencia Andina: Reciprocidad y Sincretismo.

El norte grande de Chile, más allá de las actuales fronteras republicanas, pertenece a un territorio que históricamente ha estado habitado por pueblos indígenas, los que luego de la Conquista fueron sometidos al Catolicismo, fundiendo en aquel sistema religioso dominante sus ritos de cultos ancestrales relacionados con la natura-

leza, creando un sincretismo religioso que perdura hasta nuestros días. Núñez (2004 [1989]: 24-27) desde de sus hallazgos arqueológicos, fundamentalmente de figuras y representaciones zoomorfas, afirma que en el sector de Tarapacá durante el período pre-europeo y pre-cristiano existía un politeísmo sólido, que fue afianzado y expandido durante la época Incásica con los diversos cultos al Sol y a la Pachamama, este sistema religioso autóctono sufrió una simbiosis a la llegada de los españoles, que provenientes de la cultura popular europea, invadieron América en busca de riquezas y a su paso, exterminaron etnias y extirparon idolatrías³, acorralando a los indígenas en *pueblos de indios*, españoles que en sus creencias traían el Corpus Christi, que luego de un largo proceso de *mediación*, pasó a ser el culto principal de los mestizos que contiene, hasta hoy, las raíces del Inti Raymi (González, 1994:185), celebración del ciclo agrícola basado en la reciprocidad con la madre tierra.

3.1 Reciprocidad

En el altiplano andino nortino aún viven los pueblos Aymara y Lican-Antai, que domesticaron el gran e inhóspito desierto de Atacama, haciendo en él increíbles y fértiles oasis gracias a su trabajo, en donde emergen día a día las técnicas de agricultura ancestral basadas en la reciprocidad con la Pachamama, para el hombre andino el trabajo no representa un quehacer económico y productivo como en el mundo globalizado, más bien es un "*culto religioso a la vida*" (Van Kessel 1992:4), base fundamental de la religiosidad andina. Estas creencias se han mantenido a lo largo de la historia, son formas de vida que generan comunicación y entrega con la tierra, esta esfera campesina se manifiesta también oculta el en obrero salitrero que pobló la pampa calichera del norte de Chile a comienzos del siglo

³ Para conocer más sobre este cruento proceso, consultar Hampe Martínez, Teodoro. Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. Cuzco. 1996.

XX (González 2006:42), dando pie a un eslabón fundamental para comprender la religiosidad popular como el sustento de la Fiesta de La Tirana hasta nuestros días.

3.2 Sincretismo Andino: Pachamama y Virgen María.

Arteche y Schalscha (2003: 308-319) identifican que existen plasmados en el discurso de La Tirana elementos simbólicos significativos del mundo andino que son; la dualidad, el elemento sacrificial, la danza como vehículo de veneración, las dimensiones de tiempo y espacio, el santuario, el mito y la Virgen como centro de culto. Hablaremos de este último elemento para continuar abordando el sincretismo andino. Comprendemos el sincretismo en términos de Bouysse-Casaggne (2005: 445) quien lo define en base a estudios de Bastide como *“una mediación necesaria para la convivencia de dos sistemas religiosos; el sistema de creencias andino y el español”*, es por eso que del mismo modo en que Corpus Christi e Inti Raymi se *mestizaron*, Madre Tierra y Virgen María crearon un ícono, Aliaga, por ejemplo, desde una perspectiva teológica asume este proceso como aculturación afirmando que *“la apropiación que los naturales hicieron de la Virgen María, con una explícita referencia a la Pachamama, quedó consolidada en su religiosidad popular sincretista, es decir, realizan los mismos bailes y ritos que les eran tradicionales, sólo que ahora asumen el signo de la Virgen María, en el caso de la Virgen de La Tirana esto es evidente”* (Aliaga 1992: 27). Esta perspectiva asume la superposición de un sistema religioso sobre otro, que claramente Núñez rechaza, considerando que *“el culto a la virgen no enmascara los rituales de la Pachamama, sino más bien ambos valores mestizados convergen poco a poco en plena convivencia, enriqueciéndose y recreándose recíprocamente, este proceso da origen a una religiosidad mestiza cuyos valores se miden y explican a sí mismos”* (2004 [1989]: 36).

La religión mestiza, producto de la larga mediación de dos culturas, puede observarse también a través de la Iconografía de los siglos XVII, XVIII Y XIX, que nos recuerda que este hecho no es local, sino que ocurre en un amplio territorio perteneciente al Collasuyo Inca. La Iconografía ha sido analizada minuciosamente por Teresa Gisbert, es interesante el análisis de los cuadros existentes de Virgen-Apu de Potosí, que contienen elementos característicos de la religión mestiza, en donde ambos sistemas religiosos se encuentran plasmados en una sola imagen, en donde María y el cerro de Potosí son un todo (2010: 177). Por un lado el elemento natural se manifiesta en luna y sol, el Apu o cerro sacralizado y a sus pies la imagen del Inca, por otro lado, están presentes los signos propios del Catolicismo con la imagen femenina de María Reina dentro del cerro, coronada por la Santísima Trinidad, y abajo el Papa un obispo, un cardenal y el Rey venerando la imagen.

Este cuadro virreinal representa un momento de análisis de la historia de América desde sus propios artistas, quienes sabiamente plasmaron en imágenes el proceso de formación de la identidad religiosa mestiza de nuestro continente. Morandé (1987: 128-143) expone que Latinoamérica forma su *ethos* cultural precisamente en el siglo XVI y XVII, concluyendo que la religiosidad popular es una expresión espontánea de este *ethos* propio de la sociedad tradicional, siendo actualmente un depósito vigente de la síntesis cultural fundante de América latina que se resiste a la modernidad.

Así, la herencia andina es la religiosidad del norte grande, basada históricamente en la relación hombre-naturaleza, que se ha construido producto de un extenso proceso de adaptación al entorno agreste, siendo el trabajo, ya sea agrícola o minero, un culto religioso a la vida, en donde la imagen de la virgen ha pasado a tener un sitio de único respeto, ya que representa un largo proceso histórico de mediación de saberes religiosos, proceso que contiene toda nuestra

idiosincrasia como sociedad mestiza, que observamos y vivenciamos en nuestros días en las prácticas de la religiosidad popular de los bailes religiosos y sus promeseros.

4. Herencia Minera: Caliche y Guerra, Ser Pampino.

4.1 Caliche y Guerra

El territorio extenso del Desierto de Atacama, previamente perteneciente a Bolivia, desde el mar a la cordillera, se ha caracterizado por grandes olas de explotación a lo largo de su historia, en primera instancia, el guano de aves marinas fue detonado en la costa, especialmente en Mejillones, siendo utilizado como potente fertilizante para las labores agrícolas, luego comenzaron las “fiebres” de la plata, principalmente en Huantajaya y Caracoles hacia 1870, del Nitrato de Sodio conocido como caliche o salitre y con él, la Guerra del Pacífico. Mientras se definía la administración del territorio boliviano, chilenos comenzaron el cateo y explotación de riquezas en guano y salitre, ocupando estos territorios con permisos y el pago de impuestos al gobierno boliviano, uno de ellos es José Santos Ossa, quien junto a Francisco Puelma crean la *Sociedad Explotadora del Desierto de Atacama*, que a poco andar aceptó capitales ingleses dando paso a la entrada de Melbourne Clark & Cía. al continente y al territorio del Desierto de Atacama, explotando en un principio el Salitre del Salar del Carmen a la salida de Antofagasta. Tal fue el éxito que esta empresa pasó a llamarse *Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta*, que desde 1925 fue comprada cambiando su nombre a *Lautaro Nitrate Co* (González 2004: 481), representado el monopolio de capitales.

Comenzó así la explotación sistemática del fertilizante natural y su exportación, generando ganancias inusuales en la época, empresas extranjeras decidieron invertir en la zona fundando centenares de ofi-

cinas salitreras esparcidas por todo el desierto las que se poblaron de trabajadores de diversos lugares del mundo⁴. Los técnicos y profesionales asentados en los cantones, iniciaron la experimentación con el salitre, aplicando diversos procesos, como el de Aguas Madres, creado por el chileno Pedro Gamboni, el sistema de *Cachuchos* más conocido como el Sistema Shanks, mejorado por el inglés Santiago Humberstone, que fue utilizado en el grueso de las oficinas salitreras y que requería bastante mano de obra reunida en torno a un proceso productivo. Finalmente, en las postrimerías del ciclo salitrero se utiliza la Lixiviación en Tibio llamada Sistema Guggenheim, creado por Capellen Smith, operativo en las oficinas María Elena y Pedro de Valdivia (González, 2004: 385-387).

En este período fue fundamental el inicio de la construcción del ferrocarril, actual FCAB⁵, impulsada por la *Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta* y expandida por distintos capitales hasta Perú y Bolivia, dando el pie para la industrialización de las exportaciones del salitre en la región, la plata en los minerales de Pula-cayo y Huanchaca, el estaño en Oruro y sobre todo, marcando el inicio de la urbanización de la macro-zona y con ello, el crecimiento e intercambio comercial y cultural entre estos países (Gómez 2006: 9-19). Producto de estas ocupaciones explotadoras, las dudas de los límites entre Bolivia y Chile, las discrepancias entre los distintos gobiernos por impuestos y acuerdos de explotación y construcción del ferrocarril, entre otros, se declara la Guerra del Pacífico, más conocida por los historiadores locales como la Guerra del Salitre, con la ocupación de la ciudad de Antofagasta el 14 de febrero de 1879 por parte de tropas chilenas, teniendo como resultado la apropiación de

⁴ Para conocer en profundidad consultar: Garcés, Eugenio. Las Ciudades del Salitre. Un estudio de las oficinas salitreras de la Región de Antofagasta. 1999.

⁵ FCAB es la sigla del Ferrocarril Antofagasta-Bolivia, que en nuestros días continúa sus labores, siendo uno de los polos económicos de la Región de Antofagasta, ya que transporta hacia las mineras los insumos para el tratamiento del cobre y asimismo, traslada el metal en cátodos hasta el puerto para su exportación.

territorios bolivianos y peruanos, que conforman actualmente las tres primeras regiones de Chile.

4.2 *El Ser Pampino*

Durante la Guerra del Pacífico, la instalación y funcionamiento de las oficinas salitreras en pleno Desierto de Atacama no se detiene, naciendo así un espacio único en el mundo, un espacio que conocemos como la Pampa, como relata el historiador José González: *“la Pampa, como genéricamente se denominaba a la planicie calichera, rigió los más mínimos detalles de la existencia del hombre. Allí encontramos la vida alrededor de pulperías y de fichas por medio de la formación de un lenguaje auxiliar nutrido de palabras relacionadas con la actividad del nitrato, de extranjerismos técnicos, y de su jerga, lo que resultaba el vocabulario salitrero”* en ella se formó el Pampino *“la afluencia de chilenos desde Atacama y de provincias del sur del país, permitió crear un nuevo tipo de hombre, el ser pampino, el obrero salitrero”* (1983: 85).

Así, el poblamiento de la pampa calichera con trabajadores provenientes desde la ruralidad sureña de Chile, como también boliviana, peruana, argentina, china, inglesa entre muchas otras, hizo persistir en ella la religiosidad (González, Sergio: 2002:39) conformando cofradías religiosas principalmente a través del culto mariano, fundamental fue en este proceso la llegada de mineros del Norte Chico; *“al provocarse, en el siglo XVIII, una marcada actividad minera en los valles del norte chico, la religiosidad popular de esta zona se enriqueció con el mestizaje campesino que emigró desde el centro a esta región en busca de trabajo. Devociones tales como Andacollo y La Candelaria de Copiapó expresan este sincretismo con peculiaridades propias del pirquinero”*(Aliaga 1992: 18), fue así como estas manifestaciones religiosas aparecieron de pronto en la Pampa calichera de forma natural traídas por los trabajadores, constituyendo parte fundamental de la idiosincrasia del pampino, siendo La Tirana el espacio ceremonial que las aco-

gió, ocurriendo en pleno desierto el peregrinaje de los creyentes a la Fiesta de La Tirana, centro de culto, peregrinaje que practican los bailes religiosos hasta nuestros días.

La religiosidad, entonces, se consolidó como la forma en que los pampinos mantienen sus tradiciones, fundando un reservorio del mestizaje ocurrido en el transcurso de modernización e industrialización del salitre, proceso en donde el obrero fue tenaz, rebelde y con sentimiento trágico producto de la desesperanza ante su patrón (González, José. 1983: 91), la alta conciencia de clase que esta lucha genera conforma el proletariado salitrero con una clara ideología obrera proveniente del pensamiento ilustrado europeo, que organizadamente comienza a reclamar sus derechos laborales con conocimiento de causa producto de la alfabetización espontánea que emerge en la pampa con la existencia de Sociedades de Socorros Mutuos, escuelas privadas, Filarmónicas y gran variedad de prensa escrita (González, José. 2005: 42-43), que son parte de la vida del pampino.

Gálvez refuerza esta idea, exponiendo que en la Pampa existió simultaneidad e interdependencia entre *“tradición”* y *“modernidad”*, entendiendo tradición como un espacio de articulación de la religiosidad popular representada por las cofradías religiosas que pasaron a ser una forma de aceptación de la modernidad, que es la avasallante industrialización del enclave y alienación del hombre. En el enclave salitrero la religiosidad popular vista como tradición, forma parte de un proceso de negociación e inclusión de la modernidad y sus consecuencias a la vida del pampino como fue la brutal violación de los derechos laborales de los trabajadores (2000: 3-4)

La Religión Popular Mariana representada en cofradías o bailes religiosos, entendida como la aceptación de la modernidad, conlleva un proceso de mantención de la tradición, es aquí donde el territorio y la familia cobran relevancia, Forni expone desde una perspec-

tiva sociológica que en *“Latinoamérica se ha dado el doble proceso de persistencia religiosa en zonas rurales por largo tiempo carentes de toda mediación eclesial: por una parte transmisión de dichas creencias vía vida familiar y comunitaria por generaciones; y por otra, el mantenimiento del mismo patrón —a través muchas reelaboraciones simbólicas— en medios urbanos y en nuevas generaciones de mayor educación formal”* (1986: 5).

Es así como los bailes religiosos pampinos, formados por linajes, pasan a ser instituciones intocables, tanto para los enganchadores como para la Iglesia católica, ya que es ahí donde la familia mantiene su tradición, protegiendo sus intereses y resguardando la inminente lucha social.

4.3 La bajada de los pampinos.

Producto de la crisis económica mundial y las reiteradas huelgas de los trabajadores salitreros, el Sistema Shanks termina sus faenas hacia 1920 ⁶ y sumado a la creación del salitre sintético en Alemania hacia 1930, comienza el desenganche de miles de trabajadores y sus familias, cerrando cientos de oficinas salitreras, provocando el despoblamiento parcial de la pampa, muchas personas volvieron a sus tierras natales y otros en no menor cantidad bajaron a las zonas urbanas más cercanas, principalmente las ciudades porteñas de Iquique y Antofagasta en espera de una solución a su situación. José González (1999: 22-23) analiza en profundidad la situación ocurrida en Antofagasta, mencionando que la ciudad no estaba preparada para el cierre de las oficinas, ya que subsistía producto de la exportación del salitre mediante el ferrocarril y el puerto de carga y ahora debía enfrentar la llegada de una masa de trabajadores cesantes en busca de soluciones económicas, habitacionales y

⁶ Como hemos mencionado, emerge el Sistema Guggenheim que se instala en las oficinas Pedro de Valdivia y María Elena, sin embargo, estas oficinas no satisfacen la gran demanda de trabajo que se necesitaba en el momento.

sociales. Es por ello que el gobierno regional se vio en la obligación de recalcar al gobierno central el abandono en que se encontraba, solicitando recursos para enfrentar la crisis venidera, lo que no fue tomado en cuenta ya que la crisis salitrera provocó una crisis que impactó todo el país, por ello, el gobierno regional impulsa una nueva política de desarrollo local para la región basada en la industrialización y la economía agropecuaria, en dónde el agua dulce se presenta como una problemática que ha sido persistente incluso aún en nuestros días.

Asimismo, el orden territorial de la ciudad fue construyéndose en torno al asentamiento de estas masas obreras, los niveles de cesantía y la necesidad de beneficencia pública provocó la inseguridad urbana que el mismo autor denomina como *“doble marginalidad”* (2001: 5). De esta forma se consolidaron poblaciones emblemáticas como Bellavista Miramar y Matta. Para cobijar a los trabajadores pampinos se construyeron otras dos poblaciones; Población Obrera Barrio Sur Oriente (actual Favorecedora) y Población Obrera Barrio Norte (actual Lautaro), en donde los obreros pasaron de vivir en albergues, cités y conventillos con pestes y enfermedades, a ser propietarios, afrontando los problemas propios del inicio de la urbanización de un despoblado como agua, luz, alcantarillado, locomoción, basura, entre otros elementos.

De esta forma, la herencia minera se constituye como el aspecto que entrega consistencia a la conformación de la identidad antofagastina puesto que contiene elementos como la vivencia de migración-emigración, el desarraigo, el trabajo asalariado, la lucha social trabajadora, la cesantía y como elemento transversal, la religiosidad popular mestiza representada por los bailes religiosos, que han sido pequeños núcleos de conservación de la tradición desde inicios del siglo XX a nuestros días.

5. La Iglesia Católica

La instalación de la Iglesia Católica en Antofagasta comienza a fines del siglo XIX, su labor fue principalmente situarse en un territorio en reciente formación y con diversos conflictos y tuvo que generar capacidad de organización para llevar su figura a todos los poblados existentes en la región a través misiones, que en muchas oportunidades se extendían por largos períodos por el gran desierto. Comenzó así la fundación progresiva de parroquias, permitiendo la presencia permanente en diversos puntos, tanto de la ciudad como de la región. La primera parroquia de la ciudad Antofagasta fue San José, actual Catedral, fundada el 14 de octubre de 1875 (Casassas, 1967: 26), durante los años cuarenta y cincuenta comienzan a instalarse diversas capillas en los sectores que empezaban a poblarse, es así como el 2 de febrero de 1947 en la población Miramar se erige la parroquia de Nuestra Señora de Lourdes y el 15 de marzo de 1964 se erige en la población Salar del Carmen la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, desmembrada de la Parroquia El Buen Pastor, fundada en 1958. Estas parroquias acogen en nuestros días, junto a la Parroquia Andacollo, las tres principales festividades de la Religiosidad Popular Mariana de Antofagasta.

Desde 1900 en Antofagasta las prácticas religiosas católicas se ligaban al culto divino a Jesucristo y algunos santos, estas creencias en el orden social se manifestaron en el surgimiento de distintas congregaciones o asociaciones de piedad y culto que se formaron con el objetivo de adoración, caridad e instrucción católica. La labor concreta de estas agrupaciones fue ocuparse de aspectos fundamentales de la sociedad antofagastina como la pobreza, el desamparo, la enfermedad, la familia y la educación. Si bien algunas de estas asociaciones, como las de Socorros Mutuos, nacen desde la comunidad, su gestión estuvo siempre bajo el alero de la Iglesia Católica, quien observaba y normaba su acción social, corrigiendo

siempre sus reglamentos, por ello aprueba en 1916 los estatutos para la creación en Antofagasta de la *Unión Católica de Chile* cuyo objetivo era organizar y regular el quehacer de estos grupos. Además, por derecho canónico, en las iglesias parroquiales se fundan con el mismo horizonte la Archicofradía del Santísimo Sacramento, Cofradía de la Doctrina Cristiana y Archicofradía de San Pedro (González, José 2002: 112-115).

Este importante precedente de catolicismo local manifiesta que existe una base sobre el que se sitúa el inicio del hecho religioso popular mariano antofagastino a partir de los años treinta *“el mundo de la religiosidad se irá preparando para recepcionar el arribo de los bailes procedentes del interior de la provincia (...) incluso cuando se ha podido detectar, hacia 1929 expresiones de organización de bailes religiosos en Antofagasta, estos tardarán algunos años en darse una fisonomía y organización definitivas”* (Ibíd.: 118).

El país vivía, en ese entonces, un momento de lucha política, gobernaba con dificultad Arturo Alessandri Palma quien se autoexilia producto del golpe de estado liderado por el militar Carlos Ibáñez del Campo y su dictadura, que se extendió desde 1927 a 1931. En el norte de Chile la crisis del caliche era inminente, comenzó así el movimiento poblacional, por una parte, la bajada de los pampinos en busca de nuevos empleos y por otra, la continua llegada de mano obrera sureña y extranjera en busca de enganche al salitre. Estos hitos marcan el nacimiento de la Religiosidad Popular en Antofagasta, en donde se posan nuevas formas de culto: los *bailes religiosos*, que tiene como primeros representantes desde los años treinta a fines de los cincuenta al baile Chino Promesante de Andacollo fundado en 1935, Gitanos del Rosario fundado en 1938, Chuncho de la Virgen del Carmen fundado en 1946, Pielas Rojas del Carmen fundado en 1954, Moreno Juvenil fundado en 1954, Mapuche fundado en 1955, Araucano fundado en 1956, Aldeanos Promesantes del Carmen y

Andacollo fundado en 1957, Pielas Rojas del Olivar fundado en 1957, Criollos Promesantes, fundado 16 de julio 1959. (Cavada 1987: 45-53).

Podemos constatar que por influencias llegadas directamente desde Andacollo, se forma en Antofagasta el primer Baile Chino, que fue censado por Kessel en 1969 (González, José. 2002: 142) como “Baile Chino Promesante de Andacollo”, fundado el 1 de agosto de 1935. Este baile Chino fue el grupo de danzantes más antiguo de la ciudad de Antofagasta y su actividad religiosa se desarrolló principalmente en la población Bellavista en el amparo de una Sociedad de Socorros Mutuos. Hoy lamentablemente está extinto, sus resabios habitan esparcidos en los recuerdos de algunos de sus participantes aún vivos y su herencia directa es el baile Gitano del Rosario, que se funda a partir del Baile Chino:

“En el inicio eran 22 mujeres que formaron en 1938 una Sociedad de Socorros Mutuos, que normalmente era para prestar ayuda a la gente con problemas, como caridad, posterior a eso, esta Sociedad cobijó al Baile Chino antiguo que era de Andacollo, de los que tocaban pito, porque no tenían donde reunirse y posteriormente cobijó al Gitano del Rosario, esta Sociedad de Socorros Mutuos cobijó a estos dos bailes y después le pusieron Sociedad de Socorros Mutuos Chinos del Rosario y Gitanos del Rosario y después se optó, porque era muy largo el nombre, por ponerle Sociedad Religiosa Virgen del Rosario, ahí participaban todos, pero después prácticamente el Baile Chino desapareció y la Sociedad de Socorros Mutuos, como eran todas de edad, comenzaron a fallecer, no se renovó, no se reorganizó entonces prácticamente quedó sólo el Gitano del Rosario”

(Comunicación Personal con Patricia Tapia, Baile Gitano del Rosario, 23 mayo 2011)

Fue así como finalmente el Gitano del Rosario pasó a ser el baile más antiguo de Antofagasta y hoy en pleno funcionamiento es reconocido por todos los Bailes Religiosos y tienen un lugar de respeto dentro del sistema y llevan siempre con orgullo su estandarte.

En definitiva, es un hecho que la vida religiosa en la ciudad de Antofagasta ya estaba vigente al momento de cierre de las oficinas salitreras. La bajada de los pampinos a Antofagasta hizo que trajeran consigo sus formas de vida y con ello, su religiosidad, que tuvo un rechazo público rotundo, González afirma que *“el paso de tales manifestaciones a centros urbanos y la pugna respecto a si acogerlas al interior de la iglesia por un lado, o aceptarlas como elemento constitutivo de identidad regional en su visibilidad de las arterias de las ciudades costeras, acentuó las críticas respecto a su paganismo y superstición”* (1994: 186), así la Iglesia Católica, la Municipalidad y la Prensa discriminaron y rechazaron abiertamente, por estos motivos, la religiosidad popular en Antofagasta fue apartada a la periferia, en las poblaciones obreras, en dónde cada baile religioso antofagastino y aquellos bailes llegados desde la pampa, comenzaron a asentar sus altares urbanos en las sedes sociales de sus bailes, que generalmente eran casas de sus dirigentes o caporales, espacios que desde aquellos días y hasta hoy, son iconos del orden religioso territorial.

En la discriminación, los primeros Bailes Religiosos de Antofagasta: el Chino, el Chuncho y el Moreno, visitaban altares en procesión por la ciudad, a veces, con mucho esfuerzo, asistían a la Fiesta de Andacollo y a la Fiesta de la Candelaria de Copiapó. La llegada desde la pampa calichera de los Pielas Rojas del Olivar cambió el sentido de la religiosidad popular antofagastina, ya que fueron los pioneros de la ciudad en atravesar el desierto para visitar el Santuario de la Tirana. Desde entonces, todos los bailes de Antofagasta se reconocen como tiraneños y viajan a la Fiesta de La Tirana, este fue el principal motivo para la primera organización denominada Central de Bailes fundada en 1957 que permite un acceso ordenado al Santuario.

La aceptación y gradual comprensión mundial por parte de la Iglesia Católica de la religiosidad popular a mediados de los años 50 produjo en Antofagasta el apadrinamiento hacia los bailes religio-

sos que se refundaron a lo largo de la ciudad producto de la migración, al respecto Kessel afirma que *“la Federación de Bailes Religiosos de Antofagasta no cobija –como las otras tres federaciones- las Sociedades de Baile con referencia a un determinado santuario (Las Peñas, La Tirana y Ayquina), se trata de una circunscripción administrativa eclesiástica y de una federación creada por los asesores y concentrada alrededor de la sede del Arzobispo (...) respondiendo a un principio administrativo del régimen eclesiástico y no del régimen propio de los bailarines”*(1987: 280)

En efecto, el Arzobispado de Antofagasta, representado en la figura de Carlos Oviedo Cavada, José Donoso Phillips y Daniel Avendaño, hacia inicios de los setenta comenzó el trabajo conjunto con los bailes religiosos que se transformó en el comienzo de la normativa sobre los conceptos de religión, religiosidad y conducta religiosa de los promeseros, en este contexto se crean los estatutos, cuota mortuoria, entre otros elementos propios del sindicalismo y la herencia pampina, haciendo de un hecho social religioso abierto, un espacio controlado por un acuerdo intrínseco entre promeseros y la Iglesia. Antiguos dirigentes que fueron parte de este proceso recuerdan este período como emblemático, ya que en plena dictadura de Pinochet logran transformar la Central de Baile en Federación de Bailes Religiosos (1975) y todas las sociedades religiosas pueden desarrollar sus prácticas respaldados por la Iglesia Católica en un ambiente en dónde el uso del espacio público y la libertad de reunión estaban prohibidas.

Desde entonces y hasta hoy se mantiene una estrecha relación entre bailes y la Iglesia, trabajando en conjunto para llevar a cabo todas las festividades y además existe, por parte de la Iglesia, ahínco por educar a sus fieles en el camino de la fe católica. Sin embargo, debemos reconocer esta reconstrucción histórica de los Bailes Religiosos de Antofagasta para esclarecer los inicios de esta tradición religiosa, que desde lo andino emerge la Virgen, de la historia pampina

la persistencia, comenzó una organización formal producto de la influencia de la Iglesia Católica y todos estos elementos emergen desde el relato oral que nos indica que es un espacio de construcción de identidad local.

6. La Religiosidad Popular Mariana Antofagastina Hoy.

Una reconstrucción histórica que nos permita distinguir y comprender todas aquellas influencias que nos han forjado como personas, nos hace ser conscientes de nuestra identidad. Lo más significativo de este proceso de construcción identitaria es la experiencia concreta, la resistencia, adaptación y entrega a este hecho social religioso en este entorno natural, por ello todo interlocutor partícipe es válido para conocer la identidad religiosa de los Bailes antofagastinos. Para muchos promeseros la historia de nuestro territorio, de nuestro desierto y de nuestro mar es desconocida y simplemente se desenvuelven dentro de los bailes porque son sus redes familiares, son parte de su idiosincrasia. Los Bailes Religiosos hoy se han consolidado como instituciones, redes de amistad, de apoyo y fe, en definitiva, son familias unidas por la tradición y su característica fundamental es que son verdaderas escuelas que forman a las personas en varios ámbitos de la vida social, enseñan a través de la práctica, por ejemplo, el respeto, la devoción, la disciplina, la palabra, asimismo, a cumplir roles como ser dirigentes o caporales, con funciones sociales, políticas y religiosas concretas.

La influencia histórica andina es la conexión de este hecho religioso con el pasado más profundo, con la tradición más antigua de este amplio territorio perteneciente al Imperio Inca. La continuidad se ha manifestado en la resistencia de la figura de la Virgen María como significado asociada a la Pachamama y a las formas devocionales en espacios públicos con elementos de la naturaleza. Por otra parte,

las distintas explotaciones mineras y la migración hicieron florecer en el desierto cientos de oficinas salitreras, las que a su cierre en las postrimerías del ciclo del salitre condujeron a la población flotante a Antofagasta, fundando aquí la tradición de los Bailes Religiosos en dónde existía la lucha de clases y el discurso obrero, desde entonces este fenómeno ha ido creciendo y posicionándose, ganando espacios en la ciudad, haciéndolos sagrados. Por el contrario, el Golpe Militar terminó por extinguir la lucha social transformando los bailes en espacios familiares únicamente para la devoción y al alero de la Iglesia Católica. Los dirigentes más antiguos tienen conocimiento del proceso de institucionalización de los Bailes Religiosos, conocen la burocracia, el rechazo del que fueron parte y la lucha por llevar adelante su devoción. El rol de la Iglesia Católica en sus inicios fue distante y de mucha discriminación, sin embargo, dio un vuelco e hizo que este fenómeno se consolidara en vías de la evangelización.

En nuestros días la entrada de la política a los bailes ha sido una molestia, ya que muchas veces se buscan estas redes religiosas para el clientelismo político con el objetivo de asegurar votos para las campañas electorales. La negativa de parte de los dirigentes ha sido rotunda apelando al compromiso de parte de todos los promeseros únicamente para venerar ante todo lo sagrado; la Virgen y el traje. El único deber de los promeseros es estar comprometidos con el proceso de evangelización, es aquí donde se manifiesta la impronta desde el catolicismo y la normativa. En consecuencia, la Religiosidad Popular Mariana Antofagastina se ha transformado, por la Iglesia Católica, en una vertiente religiosa que tiene por objetivo adorar a la imagen de la virgen advocada en el Carmen y a través de ella ocurre la evangelización en donde se estudia la palabra de la Biblia en función de la vida y obra de Jesús y María. Sin embargo, esta religiosidad alberga una tradición que no permite quedarse únicamente bajo los patrones de la Iglesia Católica, que está siempre al margen de lo eclesiástico, por ello es importante la discusión sobre la forma de

enseñar a los Bailes Religiosos, este proceso debe comenzar a incluir la historia como parte fundamental de la formación para generar un entendimiento integral de la existencia de los bailes. Desde la Antropología, la Religiosidad Popular Mariana es un hecho social que agrupa y organiza los individuos, les ayuda a conocer su historia y a practicar la devoción. Por otra parte, esta religiosidad también es un sistema cultural, es una red de significados que entregan sentido a la experiencia de los promeseros. Así, ambos hechos, unidos en un solo análisis nos han dado las luces para la comprensión de la identidad religiosa antofagastina.

Katherine Fritis Lattus

Universidad Bolivariana.

kfritislattus@gmail.com

Felipe Hernández Pérez

Universidad Bolivariana

dontunupa@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- Aliaga Rojas, Fernando. "Religiosidad Popular Chilena. Visión Histórica." Colección Nuevas Expresiones. Ediciones Paulinas. Santiago de Chile. 1992.
- Casassas, José María. "Noticias sobre la Iglesia Católica en la Provincia de Antofagasta". Editorial ORBE, Antofagasta, Chile, 1967.
- Conferencia Episcopal de Chile. "La Pastoral de la Piedad Popular. Reflexiones y Propuestas". Santiago de Chile, 2009.
- González Pizarro, José.
- _____. 1983. "Breve bosquejo de la Pampa y del hombre nortino en la literatura chilena". Anales de Literatura Hispanoamericana, número 12. Ed. Univ. Complutense, Madrid.
- _____. 2002. "El catolicismo en el Desierto de Atacama. Iglesia, Sociedad y Cultura 1557-1987". Ediciones Universitarias Universidad Católica del Norte.
- _____. 2004 (1997). "Isaac Arce Ramírez. Narraciones Históricas de Antofagasta". Ediciones PROA, Corporación Pro Antofagasta.
- Hampe Martínez, Teodoro. "Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Ávila (1648)". Cuzco. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas. 1996
- Henríquez, Patricia. "¿Por qué Bailando? Estudio de los Bailes Religiosos del Norte Grande de Chile". Financiado por FONDART. Ediciones PRINTEX. Iquique. 1996
- Kessel, Juan Van.
- _____. 1974. "Bailarines en el Desierto. Un estudio de dinámica social". Antofagasta, Chile.
- _____. 1987. "Lucero del Desierto. Lucero brillante, mística popular y movimiento social" Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, Chile, 284 p.

- ___1992. Kessel, Juan Van y Condori, Dionisio. "Criar la Vida: trabajo y tecnología en el mundo andino". VIVARIUM, Santiago, Chile.
- Marzal, Manuel. "Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina". Editorial Trotta. 2002.
- Mesa, José, Gisbert, Teresa, Mesa, Carlos. "Historia de Bolivia" Editorial Gisbert, La Paz, Bolivia, 2007 (sexta edición)
- Morandé, Pedro. "Cultura y Modernización en América Latina". Ediciones Encuentro. 1987.
- Núñez, Lautaro. "La Tirana del Tamarugal" Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte. 2004 (1989)
- Órdenes, Marcos. "Piedad Popular". Edición del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM y Conferencia Episcopal de Chile CECH. Santiago, Chile. 2009.
- Parker, Cristian. "Otra lógica en América latina. Religión popular y modernización capitalista". Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile. 1996 (1993).

ARTÍCULOS

- Bouysse-Casaggne, Therese. "Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos" en Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). 2005, pp. 443-462.
- Gajardo, Joel y Chacón, Arturo. "Desviaciones de la Religiosidad Popular" en Religiosidad y Fe en América Latina, Chile, Editorial Mundo, 1973, pp. 49-59.
- González Pizarro, José.
- ___1994. "Religiosidad popular en Antofagasta: Impugnación, Receptividad e Integración en el espacio urbano" en ILADES, Persona y Sociedad, Volumen VIII N^o4, diciembre.
- ___1999. "Las estrategias económicas regionales en la década de 1930 en Antofagasta". Revista de Ciencias Sociales N^o9. Universidad Arturo Prat, Iquique, pp. 20-40.

- _____. 2001. "Del conventillo a la población obrera. La consolidación del Antofagasta Popular, 1930-1947". *Revista de Ciencias Sociales* N°11. Universidad Arturo Prat, Iquique, pp. 4-40.
- _____. 2005. "Una visión de las oficinas salitreras del Sistema Shanks. Nota sobre el aporte del periódico el Abecé". *Revista de Ciencias Sociales* N°15. Universidad A. Prat, Iquique, pp. 41-65.
- Forni, Floreal. "Reflexión sociológica sobre la religiosidad popular" *Sociedad y Religión*. 1986.
- Manuel Marzal. "Interpretación de la Religiosidad Popular" en *Religiosidad y Fe en América Latina, Chile*, Editorial Mundo, 1973, pp. 77-93.
- Sassone, Susana María. "Religiosidad popular y migraciones: Territorio y cohesión social a partir de prácticas culturales". *Reconfiguraciones religiosas en América Latina, nuevas políticas, actores y disputas*. Actas Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, Argentina. 2005

TESIS

- Arteche, María & Schalscha, Ximena. "Los elementos simbólicos significativos del mundo andino plasmados en el discurso de La Tirana". Tesis para optar al grado de Licenciatura en Comunicación Social mención Publicidad. Santiago Chile. Universidad Diego Portales. 2003.
- Gijón Campos, Orlando. "*Centro de Culto: un Altar Urbano para los Bailes Religiosos de Antofagasta*". Tesis para optar al título profesional de Arquitecto. Antofagasta, Chile. Universidad Católica del Norte, 2001.

WEBGRAFÍA

- Fritis Lattus, Katherine. 2008: "Rondando la Fiesta; Los No-Lugares y la Religiosidad Popular en Antofagasta, Chile." *Revista Vírgen*

- nes Viajeras. Ensayo como *Report of the Field* para la revista on-line del *Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University*. [en línea] http://institutohemisferico.org/journal/5.1/esp/es51_pg_fritis_lattus.html [consulta: mayo 2008].
- García, Rodrigo. 2003. "Espacio Sagrado y Religiosidad Popular: perspectivas veteroestamentarias". *Revista Teología y Vida*, vol. 44. Pontificia Universidad Católica de Chile. PP. 310-381. [en línea] [consulta: abril 2010]. <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/322/32244313.pdf>
- Galvez, Alyshia. 2000. "*Dancing Before the Virgin: Religious Confraternities and Modernity in Northern Chilean Mining Communities*". Primer Encuentro Anual del Instituto Hemisférico de Performance y Política. Río de Janeiro, Brasil. [en línea] [consulta: mayo 2007]. <http://hemi.nyu.edu/eng/seminar/abstracts/galvez.shtml>
- Gisbert, Teresa. "El cerro de Potosí y el Dios Pachacámaq". *Revista de Antropología Chilena Chungará*, Volumen 42, N°1 (169-180) 2010 [en línea] [consulta: diciembre 2010]. <http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v42n1/art28.pdf>
- González Miranda, Sergio. "*La Presencia Indígena en el Enclave Salitre-ro de Tarapacá: una reflexión en torno a la Fiesta de la Tirana*". *Revista de Antropología Chilena Chungará*, Volumen 38, N°1 (35-49) 2006 [en línea] <http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v38n1/art05.pdf> [consulta: noviembre 2006].
- Gómez, Luis Reynaldo. "Políticas de transporte ferroviario en Bolivia, 1860-1940." Ediciones Bolset SRL. [en línea] [consulta: marzo 2011]. <http://www.boliviaenlared.com/pdf/politicas-transporte-ferroviario-bolivia.pdf>