

ESPACIO PÚBLICO Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL NORTE GRANDE DE CHILE*

PUBLIC SPACE AND POPULAR RELIGIOSNESS IN NORTHERN CHILE

Bernardo Guerrero Jiménez**

Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.

Recibido noviembre de 2015/Received November, 2015

Aceptado enero de 2016/Accepted January, 2016

RESUMEN

Nos interesa reflexionar sobre el uso que los bailes religiosos realizan del espacio público en las ciudades del Norte Grande de Chile. Estos grupos religiosos se apropian para sus objetivos, de calles y de plazas para realizar sus actividades durante casi todo el año. Danzar en forma colectiva, es una de sus principales actividades. Espacios en común en la que se representan políticamente, desafiando a veces la idea de una chilenidad homogénea transmitida desde el centro de la nación. La fuerte presencia de la religiosidad popular en esta parte del país, le otorga a nuestras ciudades una identidad regional que se expresa a través de lo público. La religiosidad popular, es tal vez, la única que logra apropiarse de los espacios en común para realizar sus actividades.

Palabras Clave: Religiosidad Popular, Espacio Público, Tarapacá.

ABSTRACT

We are interested upon thinking over the use that religious dances carry out in the public area in the Northern cities of Chile. These religious groups dominate, for their purposes, streets and squares to fulfill their activities during almost all the year. Dancing in a collective way is one of the main activities. Common areas in which they are represented politically, challenging sometimes the idea of a Chilean homogenous concept transmitted from the center of the nation. The strong presence of the popular religiousness in this part of the country, provides our cities with a regional identity that is expressed through the public presence. The popular religiousness is, probably, the only thing that is able to dominate the common areas to carry out their activities.

Key Words: Popular Religiousness, Public Space, Tarapaca.

* Ponencia presentada al I Congreso Nacional sobre el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo. 14 al 16 de octubre de 2015. Trabajo escrito en el marco del proyecto Dinámicas identitarias en el Norte Grande de Chile: Nación, región y religiosidad popular. Fondecyt N° 1141306.

** Sociólogo y Doctor en Ciencias Socioculturales, Universidad Libre de Amsterdam. Profesor Titular en el Instituto de Estudios Andinos Isluga, Universidad Arturo Prat, Chile. bernardo.guerrero@gmail.com

“Llegamos a La Tirana
Venerando a nuestra Madre
Llegamos con alegría
A esta tierra tan querida”.
Indios Nubes Blancas

La religiosidad popular en el Norte Grande

Durante el siglo XX las elites tanto de izquierda como de derecha, cuales profetas de la modernidad vaticinaron el fin de la religión. Conforme avanzaba el llamado proceso de secularización, afirmaban, con su aliado la modernización (crecimiento económico, progreso, desarrollismo), que el pueblo, poco a poco, casi como siguiendo un mandato histórico, ha de abandonar su falsa consciencia para asumir la otra, la verdadera (Taylor, 2003). Este proceso, por cierto, en América Latina no ha ocurrido.

La escuela, el templo de la luz bajo la orientación de los profesores tendría que vencer al reino de la oscuridad. Los himnos de las escuelas, plantean muy bien esta situación: "Nuestro escuela, es el templo sagrado, de la ciencia y la educación" reza el de la escuela Centenario, de Iquique. Los liceanos se criaron, entonando: "La ignorancia traidora enemiga". Fácil es advertir, quienes representaban el polo del atraso, de la barbarie. A su modo la lucha entre barbarie y civilización se representaba en la prensa ilustrada como El Tarapacá y El Despertar de los Trabajadores, el primero radical, el segundo comunista. Esto publica el diario radical:

En La Tirana

Hoy principian en La Tirana, apartado pueblo del interior, las tradicionales Fiestas del Carmen y de las cuales asiste una gran concurrencia de Iquique y de las oficinas salitreras.

Aunque la fiesta parece tener carácter religioso, de todo tiene menos de esto, porque aquello es mas bien una parranda fenomenal en que se empina el codo hasta Quer al suelo.

Los Chunchos, indios bailarines y cantores, las maracas y las ventas de frutas y licores es lo que da la animación de estos días a La Tirana. (El Tarapacá, 16 de julio de 1902).

La referida nota revela el carácter ilustrado y civilizatorio de la elite local, que no hace más que replicar el espíritu europeo en el Norte Grande de Chile.

No obstante, la escuela no fue capaz de cumplir su objetivo. Repitió la asignatura de la modernidad,

y el barrio, el sustento de la tradición siempre renovada, se impuso. Más vital que la sala de clase, sus calles, sus esquinas, sus canchas, sus sedes sociales, recrearon en el baile religioso una vieja tradición. El paisaje sonoro de las calles iquiqueñas, estaba compuesto por los bombos y cajas, las zampoñas, los pitos y luego los bronces. Y por el voceo de los vendedores de helados, pescados.

Los bailes religiosos, una estructura transgeneracional al igual que los clubes deportivos, aguantaron la violencia simbólica de la sociedad letrada que los trataba de ignorantes, de indios y por cierto de no-chilenos. Lafourcade, el autor de la novela Palomita Blanca, al asistir a la fiesta de *Ayquina*, calificó a esta festividad como un *kitsch* teológico (Guerrero, 2010). Antes de la fiesta de *La Tirana*, algunos vecinos se quejan del ruido de los bailes religiosos. Cada año se publican, en la prensa escrita, Cartas al Director, reiterando esta molestia. En los años 60 los bailes, no respondían estas acusaciones. Hoy si. Lo que habla de su capacidad de organización y de reacción.

Anclados en el barrio, los bailes religiosos han generado estrategias para defender su culto. Una de sus formas más elementales ha sido, separar aguas respecto al folklore. *La Tirana*, no es una actividad folklórica. El culto a la virgen del Carmen, la *China*, es un ritual en la que se accede a lo sagrado, ya sea para saludar y renovarse o bien para pedir por salud. *La Tirana* no es para lucirse, me decía una bailarina. Además, agregaba: "¿Quién se va a lucir si le toca bailar a las tres de la mañana o al mediodía?". El frío y el calor, no acompañan para el mencionado lucimiento.

Fue el ciclo salitrero, desde fines del siglo XIX que masificó la fiesta. Hay huellas de su existencia antes del *boom* del nitrato. El año 1900, el obispo Guillermo Carter asiste por primera vez, en condición de máxima autoridad a esta festividad.

Uno de los elementos que caracteriza a la religiosidad popular en el Norte Grande de Chile, es sin duda alguna, la existencia de grandes santuarios como *La Tirana*, *San Lorenzo*, *Ayquina* y *Las Peñas*. Todos ellos tienen como común denominador, la presencia de bailes religiosos. La unidad básica de esta manifestación religiosa y popular, se constituye por grupos de hombres y de mujeres, que adquieren una identidad "prestada" con la que se presentan en estos santuarios, danzando y cantando. Nos referimos a identidad prestada en tanto estos grupos se inspiran en figuras nacionales y mundiales, y en

algunos de animales, como el caso, por ejemplo de los Osos de El Colorado, Pieles Rojas, etc., para presentarse frente a la virgen o al santo.

Se desplazan de las ciudades puertos del Norte Grande, como Arica, Iquique, Antofagasta, Taltal, Tocopilla, Pedro de Valdivia, María Elena y Calama, para asistir, en el caso de *La Tirana*, cada 16 de julio a saludar a la virgen del Carmen, o a la *Chinita* como se le dice coloquialmente. Este desplazamiento, peregrinación, es otro de sus elementos centrales.

La religiosidad popular es una práctica cultural organizada en torno a un conjunto de ideas y creencias que tiene como base, el cuerpo. Sobre este y desde este, se construye un conjunto de prácticas comunitarias. Pero no se trata de individuos aislados, sino que por el contrario, son sujetos enhebrados en forma colectiva, a través de la noción más amplia y general que es el baile. Este es una estructura de parentesco y de amigos que se agrupan mandados por la tradición y la socialización. Su territorio fundante es el barrio popular que se ubica, por lo general, en la periferia de las ciudades.

La historia de los bailes religiosos en el Norte Grande de Chile, es además la historia de la inmensa capacidad que tienen los promesantes de innovar y de re-significar las ofertas culturales de la que disponen. Desde fines del siglo XIX a la actualidad, la diversidad de bailes que acuden a estos santuarios, así lo evidencian. De bailes estrictamente locales y andinos, a otros, como indios norteamericanos, gitanos, hasta llegar a los de más clara influencia boliviana, como son las *diabladas*, *sambos caporales*, *tinkus* y *cullaguadas*. Ello ha implicado también un cambio en el paisaje sonoro de la fiesta (Guerrero, 2015a).

Lo anterior habla de que la religiosidad popular en este parte del territorio nacional, está abierta a los cambios e innovaciones. Pero, pese a lo anterior, la estructura binaria del baile, dos filas de hombres y mujeres que se juntan y separan a la vez, realizando la complementación, pero en base a su identidad, se reproduce con cambios menores. No así la vestimenta y la música que los acompañan. Los trajes se van sofisticando de acuerdo a los productos que ofrece el mercado local como regional, tanto en Perú y en Bolivia. Lo mismo sucede con la música. Estas bandas de bronce y percusión de más de 15 personas, se reapropian de melodías populares para hacerlas piezas de danzas. Grupos más tradicionales como *chunchos*, *gitanos*, *morenos*, *cuyacas*, también se hacen acompañar por bandas de bronce.

Bailar en el espacio público

Hay una relativo consenso acerca de las transformaciones que viven las ciudades en el mundo, y también en América Latina. Estas a nivel de la convivencia humana se pueden sinterizar en tres aspectos. La primera, en la acelerada urbanización que viven, sobre todo las urbes de América Latina, dos, en la pérdida del espacio público y tres, y derivado de la anterior, en el declive del hombre público (Sennet, 2002). Bauman por su parte lo dice de este modo: "el problema es la individualización, la privatización y la desaparición o disminución de los espacios para la deliberación pública y política" (2014, p. 145).

La ciudad como el lugar de encuentro de los desconocidos, a través de la ocupación del espacio público, mediante la construcción de artefactos de sociabilidad, jugó un rol fundamental en la identidad de sus habitantes. Sennet lo explica con la expresión "multiplicidad de puntos de contactos" (2001, p. 102). Sin embargo hoy, "están destirpando rápidamente las políticas históricas de la proximidad, que son el auténtico cimiento de la ciudad" (Sorkin, 1992, p. 9). Además se vive en ciudades fragmentadas y desiguales. Los barrios ya no tienen conexión entre sí. La ciudad compacta, unitarias, se convierte en una serie de sectores residenciales donde no todos tienen acceso. Lo dice Harvey: "En esas condiciones los ideales de identidad urbana, ciudadanía y pertenencia, y de una política urbana coherente, ya amenazados por la creciente difusión de la ética neoliberal individualista, se hacen mucho más difíciles de sostener" (Harvey, 2014, p. 41).

El Norte Grande de Chile, con sus ciudades puertos consolidadas por el llamado ciclo salitrero fue prolifero en el desarrollo de espacios de encuentros. La religiosidad popular, sobre todo la mariana, fue vital en este proceso, junto a la actividad deportiva. Decimos mariana ya que la religiosidad popular de corte pentecostal, usa las calles sólo como instrumento de predicación y de captación de nuevos miembros (Guerrero, 2012). La mariana, a diferencia de ésta, no tiene ambiciones hegemónicas.

La hipótesis que recorre este trabajo, se funda en la idea de que en las ciudades cada vez con menos espacios públicos, con escasos puntos de encuentros, la religiosidad popular, a través de la actividad de los bailes religiosos, sigue congregando en calles, plazas y avenidas, a un colectivo que construye un nosotros con una fuerte identidad cultural y freli-giosa, que expresa una praxis colectiva.

La religiosidad popular del Norte Grande se realiza en el espacio público. Entendemos aquí por espacio público, no el que necesariamente se asocia a la existencia de espacios en comunes como plaza, parques, etc, sino como lo entiende la filosofía política, es decir como "lugar de representación y de expresión colectiva de la sociedad" (Borja, 2010, p. 21). Calles y plazas constituyen el eje central en donde se expresan estas prácticas socio-religiosas. Es en lo público en la que los hombres y mujeres, agrupados en los bailes religiosos, danzan y cantan. En las ciudades y puertos del Norte Grande, sobre todo en la periferia urbana, los bailes se apropian del espacio público y lo dotan de nuevo significado. El pequeño altar donde se sitúa la virgen y el estandarte, constituyen marcas de la presencia de lo sagrado que se respeta. Funciona además como fronteras entre lo profano y lo sagrado. Pero además es el lugar donde se expresan y reproducen las identidades tanto nacionales como regionales. En esta perspectiva las palabras de Arendt en tanto el espacio público es espacio político resulta de interés. En este espacio "la libertad puede aparecer" (Arendt, citado por Benhabib, 2006, p. 109). En este caso lo podemos leer como el lugar donde las diferencias culturales se manifiestan. Las calles, las plazas, se convierten en sitios de poder, según la expresión de Benhabib (2006, p. 110). La historia de los bailes religiosos es precisamente la historia del manejo y la administración de esos lugares.

Pero además, son esos lugares los que definen lo que son y lo que hacen: "Tanto la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? como el mismo planteamiento de la pregunta carecen de sentido sin un marco de referencia constituido por el mundo común del espacio público forjado en la acción" (De la Maza, 1999, p. 43).

Lo festivo y lo sacro constituyen, en este caso, las caras de la moneda de la religiosidad popular. Durante el año litúrgico las calles se cierran y los bailes ensayan sus mudanzas en preparación de sus fechas más importantes. La religión es por lo tanto, en este esquema, un bien público. No se cuestiona, excepto por la elite ilustrada, que acusa a los bailes religiosos de emitir "ruidos molestos", sino que se acepta como algo normal y propio. Y lo es, porque los vecinos y vecinas, dotan a los bailes religiosos de integrantes. La relación entre bailes y barrio, es la misma que Durkheim anotó entre el clan y el tótem (2007). El arraigo del baile religioso en este lugar, permite la ocupación del espacio público.

Esta práctica de apropiación sin embargo, no es nueva en el barrio. El desarrollo de los deportes, por ejemplo, seguía la misma lógica que ahora usan los peregrinos. La calle es el teatro de operaciones de estos bailes religiosos, su ocupación y ornamentación, con motivos de la realización de las fiestas, constituyen marcas de la presencia de la religiosidad popular.

Berger y Neuhaus definen el barrio como aquello que:

garantiza una existencia apacible y segura, que nos protege contra la turbulencia y las amenazas del mundo que subsiste más allá de sus límites. En torno a la idea del vecindario gravitan cálidos sentimientos de nostalgia y el anhelo de vivir en comunidad. Puede no ser el lugar donde nos hallemos totalmente en casa, pero es donde nos sentimos menos desamparados. (1996, p. 184).

En este territorio relativamente autónomo, las calles, las plazas, los bailes religiosos reproducen sus prácticas rituales. Es a través de la apropiación del espacio público que desarrollan sus estrategias de captación de nuevos miembros.

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. (Certeau, 2006, p. 10).

Profundiza en esa dirección:

El barrio puede señalarse, por eso, como una prolongación del habitáculo; 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. (Certeau, 2006, p. 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. (2003, p. 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. (2003, p. 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. (Gravano, 2003, p. 43).

El barrio es pues no sólo la plataforma geográfica en la que se asientan sus habitantes, sino que también el espacio en la que la memoria, la tradición oral, los juegos, los conflictos, la trama social se desarrolla y proyecta.

Estas estructuras intermedias de la sociedad civil, también ayudan a crear identidad nacional, pero además, y esto es lo central, producen identidad regional o local. Y este aspecto es el interesante. Lo central de este fenómeno, es que los actores sociales, no reciben de forma pasiva los contenidos que la escuela le entrega, sino que además gracias a su vivencia en el barrio, por ejemplo, le van agregando elementos locales. Esta acción creativa, esta inventiva cultural es la que permite entender por ejemplo, el dinamismo que tanto los clubes deportivos, como los bailes religiosos poseen. En otras palabras, usan tanto los elementos de la identidad nacional como la regional para expresarse. Un somero listado de bailes religiosos así los indica. Morenos chilenitos de Arica, Morenos de la oficina Victoria, Osos del Colorado, etc.

Otros autor, habla en vez de espacio público de espacio en común (Hénaff, 2014), cuya mejor expresión es la calle. Esta atraviesa el espacio en común, y no es tan solo un pasadizo de la ciudad. La calle “condensa la realidad de la ciudad y revela su atmósfera, su estilo, su ritmo, su encanto, sus sorpresas y a veces sus defectos y sus bloqueos (Hénaff, 2014, p. 84). Entender la calle, es entender el hecho urbano afirma el autor citado. En la calle se realiza la sociabilidad urbana. En esta el deporte y la religiosidad popular alcanza su mayor expresión, sobre todo de esta última. El barrio compuesto por sus calles, sus plazas y sus sedes sociales, condensa y expresa la vida cotidiana. La religiosidad popular lo que hace es resignificar esos lugares llenándolas de significados.

Saberes del barrio

En el barrio y en la familia, se cultiva un saber que podríamos calificar como lo hace Maffesoli como nocturno. Un saber lleno de imágenes, de paradojas y de contradicciones. Maffesoli (1997, p. 218), argumenta que la intuición y la metáfora son los ejes por el cual gira y se recrea el sentido común. Es la sabiduría popular. Al decir de este autor:

Esta sensibilidad se expresa claramente en lo que se puede llamar un empirismo especulativo que se mantiene lo más cerca posible de la concreción de los fenómenos sociales, tomándolos por lo que son en sí mismos, sin quererlo hacer entrar en un molde preestablecido ni procurar que correspondan a un sistema teórico construido. (1997, p. 219).

El sentido común es la expresión de un presentismo que sirve de pivote entre el pasado y el futuro. La socialidad del barrio está fundada en el sentido común. Si la razón es el régimen diurno del conocimiento, la del sentido común es la noche. Y lo es, porque ésta funde, no taxonomiza, no aísla las partes del todo.

La vida del sentido común se contenta con relevar los afectos y las emociones, de allí que fenómenos como la religiosidad popular o del populismo, por ejemplo, no le sean extraños. Es más, encuentran en esta realidad su mejor asidero. Dice a modo de resumen el autor citado: "(...) el sentido común es una manera de recordar que, más allá o más acá de la racionalización de la fe, hay la experiencia vivida que funda la vida común" (1977, p. 234). Más aún, este autor al oponer sentido común a ciencia, plantea que a esta última, sólo le interesa dominar, mientras que la primera, es contemplativa, pero activa. Y a menudo, a través del humor y la ironía, se resiste al saber ilustrado.

Bailar, dramatizar con el Otro.

Como afirmamos más arriba los bailes religiosos asumen la identidad de un Otro. Construyen un nosotros que halla en la alteridad su razón de ser. Bailes como las *Cuyacas*, *Morenos* o *Chuchos*, expresan una etnicidad regional que encuentra sentido en un contexto andino. Los primeros bailes religiosos que aparecen en los santuarios del Norte Grande, son expresiones de un Otro con claras connotaciones étnicas y andinas. Los que portan esa otra identidad, son mestizos, obreros,

comerciantes, dueñas de casa, llevan un traje, una segunda piel, que pone en escena a estos grupos étnicos. En tiempos cronológicos van desde fines del siglo XIX a la actualidad.

Un segundo momento, desde fines de los años 30, sucede con los bailes de indios del oeste norteamericano, gitanos y árabes. Son, la manifestación de la expansión del cine, que la población regional, adopta. Los santuarios se diversifican en la sonoridad, en los trajes y en las mudanzas.

Un tercer momento, desde fines de los años 50, estará dado por la presencia de la primera diablada de Chile, acompañada de instrumentos de bronce. Este hecho significará un antes y un después de la fiesta, ya que significó un cambio en el paisaje sonoro. Luego en los 80, aparecerán los bailes sambos caporales, y otros de clara influencia boliviana.

Los bailes religiosos que ejecutan estas mudanzas, representan a los *Otros* dominados y perseguidos por el poder del colonialismo blanco. Sus mudanzas son por un lado la expresión de su ritualidad, y por otro, la puesta en escena de una multiculturalidad subordinada (Guerrero, 2015). La expresión de estos bailes son performances que simbolizan lo popular a través de la etnicidad. En otras palabras, los santuarios son el punto de encuentro, o mejor dicho de intersección entre lo popular y lo étnico. No importa el traje, lo que importa es que detrás de él, habita lo popular. Pero se trata de un sujeto que recoge, todos los tópicos de lo popular integrado al mercado. Los santuarios del Norte Grande, no son piezas del pasado, resistentes al cambio como la antropología funcionalista clásica los tipificó (Redfield, 1947). Al contrario han demostrado tener una enorme capacidad de traducción cultural (Burke, 2010), que se advierte, como ya mencionamos más arriba, por la introducción en sus rituales de los Otros subordinados del mundo entero. Estos Otros además, ofrecen al imaginario popular una puesta en escena que se adviene con el bailar y el cantar. Las fogatas de indios pieles rojas en las noches frías de *La Tirana*, cumplía, por ejemplo, un doble rol, abrigarse del frío y ejecutar sus mudanzas, en torno al fuego (Guerrero, 2015b). Todo ello remite a la idea de un cristianismo primitivo tal como lo señala Eliade (1963).

El baile religioso es pues, una estructura en la que se encuentra lo étnico y lo popular. Una estructura que construye un Otro, en función de una identidad peregrina que halla en el cantar y en el danzar, su mejor lenguaje. El cuerpo es aquí lo central.

Se trata entonces de una etnicidad más allá de lo regional y de lo local, y que expresa a los otros del mundo entero. O bien, por ejemplo, mezcla de elementos regionales con europeos. Por ejemplo, el baile los morenos rusos cosacos, gitanos, etc.

El despliegue del baile, de sus trajes y mudanzas con claras connotaciones étnicas, es dinamizada por los grupos mestizos populares del Norte Grande. Es probable que no se reconozcan como indios en tanto expresión política de una adscripción consciente a la etnicidad, pero sí en tanto ritualidad. "Somos pieles rojas" dicen tanto en su vestimenta como en sus estandartes. "Pertenezco al baile gitano de Santa Rosa" afirma otro. Los bailes son estructuras intergeneracionales. Son agentes de socialización que transmiten sus creencias y prácticas a las jóvenes generaciones. Son grupos con una fuerte organización que provienen del mundo sindical y del deportivo. No hay que olvidar que el Norte Grande de Chile, la escuela del sindicalismo combatiente marcó a toda la sociedad nacional. Organizados en asociaciones y federaciones han sido capaces de resistir los ataques de la sociedad nacional. Han desarrollado interesantes estrategias de adaptación, como el uso, por ejemplo, de los símbolos nacionales.

Bailar la nación

El Norte Grande está sometido desde fines de la Guerra del Pacífico a un constante proceso de chilenización en la que la violencia física y simbólica no han estado ausente (Van Kessel, 1980). Los bailes religiosos no han escapado a esta violencia. Y la han sufrido además en doble forma. A la chilenización activada por la escuela fiscal y por el capitalismo letrado (Anderson, 1993), la prensa que los trató de indios, se le sumó la iglesia católica, que los tipificó como paganos. Indios y paganos fueron las etiquetas más usadas para denigrarlos.

En otros trabajos he insistido en ver al proceso de chilenización no sólo ejecutado por el Estado y sus agentes, sino que también por agentes de la sociedad civil, como el barrio, los clubes deportivos, los bailes religiosos (Guerrero, 2008, 2009).

La historiografía oficial ha enfatizado al aparato estatal como productor de chilenidad. Y lo es, porque a través de sus programas de estudios proclama la masificación de lo nacional, a todo el territorio. Pero ha ignorado el rol que le cabe en este proceso, a los órganos de la sociedad civil. Sin embargo, el niño y la niña, permanece sólo un tiempo de su día

en el aula. El resto lo comparte entre la familia y el barrio. Ya volvemos sobre esto. Este proceso de hegemonía cultural, sin embargo, no es perfecto. Es más un deseo que una realidad.

El proceso de chilenización ha tenido como dispositivo preferido a la escuela nacional. Emplazada en los territorios conquistados ha instalado la idea de una chilenidad que se construye desde Santiago. Los programas de estudios, aplicados por los profesores, tenían por misión, arraigar en la subjetividad de los estudiantes los principios básicos de la comunidad imaginada elaborada desde la capital. Sin embargo todo esto acontece en un territorio acotado que es la escuela, que tiene un espacio y un tiempo delimitado. Parafraseando a Maffesoli, podemos decir que se trata de un saber diurno, administrado por la razón. En la escuela predomina un saber racional, moderno, que tiene como objeto desterrar todo aquello que se vincule a la superstición, la magia y la religiosidad popular. Y además una negación del cuerpo, al no ser que sea fuente de disciplinamiento a través de las clases de gimnasia, destinada a producir, no un cuerpo festivo, sino uno militar, inspirado en las gestas de la Guerra del Pacífico.

Chilenización y evangelización, se impusieron sobre los bailes religiosos. Estos reaccionaron, de un modo sutil, pero creativo e inteligente. Acompañaron a la imagen de la virgen del Carmen dos banderas chilenas. La cubrieron con guirnaldas tricolores con los colores nacionales. Otros bailes tomaron lo nacional y lo adecuaron. Uno de Arica, los Morenos Chilenitos, se visten con trajes cuyo pantalón es rojo, blusa azul y cintas blancas. Sus *matracas* están pintadas con los colores de la patria. El niño Jesús que portan la virgen, está vestido con los colores de la bandera nacional.

Este ha sido un proceso muy bien ejecutado por los bailes para hacer frente a la crítica del nacionalismo ortodoxo socializado desde Santiago y reducido a estampas folklóricas como el huaso. "Somos chilenos que le bailamos a la China" parece ser la sentencia que resume lo anterior. Otros bailes, sin embargo, han ido más lejos. Hasta los años 50, existió en la oficina Santa Laura, el baile *Marinero*. La virgen era portada sobre un buque y las vestimentas de sus integrantes estaban inspiradas en la Marina de Chile. En otras palabras replicaban la estética nacionalista marinera tan arraigada en el norte de Chile, producto del héroe Arturo Prat que se sacrificó por la patria, saltando al abordaje del buque peruano el *Huáscar*, el 21 de mayo de 1879,

en uno de los episodios más épicos de la Guerra del Pacífico. Este baile desapareció con el cierre de las oficinas salitreras de los años 60. Trataron de refundarlo en la ciudad de Arica, pero las autoridades tanto de la iglesia como de la Armada lo impidieron (Comunicación personal con Nelson Jeria, último caporal del baile, enero de 2014).

En *Ayquina*, a 70 kilómetros de Calama, sin embargo, el baile marinero sigue en actividad. Recoge la tradición del baile anterior. Danza al ritmo de los himnos militares, pero su expresión sigue siendo aquella que la tradición de los bailes ha consolidado (Guerrero, 2015). A su vez, adaptan melodías militares para danzar: *Brazas a Ceñir*, *Lily Marlen*, entre otras (Guerrero, 2015). El baile *Huaso*, por su parte, se apropia de un elemento dominante de la identidad del Chile central, para expresar su devoción a la virgen del Carmen. Vestidos a la usanza de este personaje de la Hacienda, bailan a la virgen siguiendo, a su vez, el modelo del baile religioso del Norte Grande.

La nación en el Norte Grande se construye, desde abajo, con los elementos que la identidad regional promueve. Los enganchados que llegaron a trabajar a las oficinas salitreras, encontraron en el baile religioso, un instrumento, un vehículo para crear y recrear su identidad. La etnia y la clase, hallaron en el baile religioso, la instancia que los cobijó y que además les permitió a los campesinos venidos del sur y a la población nativa del Norte Grande, recrear su cristianismo cósmico (Eliade 1963). Las duras condiciones de vida en la pampa salitrera y en los puertos, de algún modo, se alivianó, con estas manifestaciones. Esto en el sentido que los dotó de una organización de base en la que se recreó la comunidad perdida por el desplazamiento a nuevas tierras (Guerrero, 2013).

En otro trabajo anotamos que podemos ver a los bailes religiosos como un dispositivo que ayuda a generar identidad nacionalista e identidad regional (Guerrero, 2015). Una máquina cultural, según la expresión de Beatriz Sarlo, que produce ideas, prácticas, configuraciones de la experiencia, pero que no es perfecta (1998, p. 273), que en los sectores populares disemina sentimientos patrios. Enfatizó la idea de la no-perfección porque eso nos permite ver a los actores sociales más allá, de sus componentes racionales o de sus motivaciones, a menudo tensadas entre valores y normas. Es aconsejable ver la vida no como una serie de factores encadenados lógicamente, no sin antes con una

participación importante de elementos como el azar, la contradicción y la paradoja. Es lo que Joas plantea: “Por eso se debe analizar el carácter intencional de la acción humana, la corporeidad específica y la socialidad originaria de la capacidad humana para la acción” (2005, p. 256). El concepto de acción, aquí implicado, desborda la clásica definición de la sociología y de la filosofía, que tendía a verla como acción racional. El acuerdo normativo- según Joas- concibe a la sociedad “como un entramado de acciones interrelacionadas que es algo más que que la mera interconexión no intencionada de acciones sociales basadas en el propio interés (1998, p. 281). Este autor ve en el pragmatismo, una forma de salirse de la jaula de hierro propuesta por Durkheim, Weber, Pareto y Parsons. A través de esta filosofía se puede ver la “resolución creativa de los problemas por parte de una inteligencia que experimenta (1998, p. 282). La acción ya no sería la realización de unos fines prejuzgados. En la filosofía de Mead, el orden social, no resulta de los acuerdos normativos, sino de la capacidad que tiene un colectivo de resolver sus problemas o de llevar a cabo su vida felizmente (Joas, 1998, p. 290). El actor “posee la capacidad, siempre parcial, de guiar su propio desarrollo” (1998, p. 291).

La construcción de ciudades en el Norte Grande con el impulso que le dio la explotación del salitre, hizo que el proletariado obligado a ocupar las periferias de las urbes, construyera espacios en común, calles, plazas y sedes sociales, para realizar una sociabilidad que le permitió, además, edicar un ethos colectivos, un nosotros, chilenos, pero con dimensiones regionales. Este espacio en común, permite la convivencia entre lo nacional y lo regional, a veces en complemento, otras en contradicción.

Los bailes religiosos aunque sean de origen no chilenos, sus protagonistas no niegan la chilenidad. Portan banderas chilenas en sus altares y trajes. Tal como reza este frase en el frontis de la iglesia: “Chile aquí tienes a tu madre”. En el fondo, se produce una intersección entre la escuela y el barrio, que el baile religioso, en este caso, produce y moviliza. Si en la escuela el libro simboliza los conocimientos, en el baile, es la libreta de canto. Una pequeño cuaderno que contiene las canciones que los bailes cantan durante toda la fiesta. Los autores de estas piezas literarias son anónimos y se inscriben dentro de la tradición de la poesía popular de Arica-Parinacota, Tarapacá y Antofagasta.

Los bailes religiosos han tenido que dar una dura lucha por ser reconocidos. La elite ilustrada tanto de izquierda como de derecha, además de la iglesia católica, consensuaron en llamarlos paganos, indios, peruanos, bolivianos. Con ello seguían la lógica del proceso de chilenización activado por el Estado, desde fines de la Guerra del Pacífico a fines del siglo XIX, a través de la escuela nacional y del servicio militar obligatorio.

En los barrios populares, el territorio de los bailes religiosos, desplegaron su accionar, a través de la construcción de sus sedes sociales, y sobre todo, del uso de las calles para sus ensayos y celebraciones. Una amplia actividad para recolectar fondos tienen lugar también en la calle. Esta nota recogida en un *Facebook*, así lo demuestra:

LOTA BAILE RELIGIOSO MORENOS DE ALI BABA: No se les pudo prestar la sede de la JV Caupolicán, pero ellos no se hacen problema en la Caupolicán las organizaciones y las familias están acostumbradas a usar la vereda y la calle como la extensión de su living. Ciertamente es una de las formas que los bailes religiosos han tenido para resignificar el espacio público y con esto aportar a la construcción simbólica del territorio. (Anibal Valenzuela, visto el 13 de marzo de 2016).

El barrio constituye el pie derecho sobre el que los bailes religiosos se reproducen. Una especie de ayllu urbano, en que las relaciones de parentesco aparecen de modo visible en la constitución de las cofradías religiosas. La familia extendida acude para dotar de nuevos miembros a estas estructuras.

Es sobre el territorio del barrio, en tanto espacio público y político significativo, que los bailes religiosos recrean su identidad regional y de paso reproducen la identidad nacional.

Procesión, espacio público y conflicto: La devoción a San Lorenzo en la San Carlos

La procesión constituye uno de los puntos centrales de las devociones marianas en el Norte Grande de Chile. Señala y marca el territorio por donde las imágenes son transportadas y seguida por los bailes y los fieles. El trazado de las calles obedece a la centralidad que se le quiere dar a la devoción. En el caso de la Octava a San Lorenzo, realizada en Iquique, entre los días 21, 22 y 23 de agosto del 2015, se manifestó un conflicto por el cambio en el rumbo de este ritual.

Esta celebración de más de veinte años de historia, es organizada por los vecinos del sector norte de la ciudad de Iquique. Corresponde al barrio de la San Carlos. Estos se encargan de ornamentar las calles con los colores del santo: rojo y amarillo, además de ofrecer por la noche de la víspera chocolate caliente, en forma gratuita a los visitantes. A su vez, cada vecino en sus casas exhibe una figura del santo, y en otros casos, el nombre de la familia. Es frecuente ver a hombres y mujeres, regalar llaveros, cintas y otros recordatorios, además de helados, tortas, como una forma de "aliviar" sus faltas.

La procesión hasta el año 2014, "remataba" en el pasaje 12 de febrero, una pequeña calle muy bien organizada, que se organizaba para esperar al santo en su tramo final. Esta vez, desde la iglesia de San Lorenzo, y sin dialogar con estos vecinos, se decidió, en vez de subir por la calle Sotomayor, bajar y doblar por el pasaje. Ya no fue el pasaje en la que concluye la procesión, sino en la que empieza, la que molestó a los vecinos. Los días anteriores fueron tensos y se discutió el porqué de esa decisión. Los vecinos aceptaron, no sin antes protestar. Y lo hicieron de dos modos. La noche anterior invitaron a la Diablada de San Lorenzo, a que bailara en el pasaje. Este baile está desafiada de la asociación, ya que como me dijo su caporal Sergio Sanginés, desobedecieron las órdenes de no ir a bailar el 10 de agosto a San Lorenzo en el pueblo de Tarapacá, por el terremoto del año 2005. Como señal de solidaridad con los vecinos del pasaje danzaron la noche de la víspera y la tarde de la procesión. Con ello marcaron el pasaje como lugar de tradición y de protesta simbólica. A ello, se le sumó, cuando pasaba la procesión, el alzar entre todos los vecinos un lienzo con la frase: "Bienvenido Patrono San Lorenzo. Tu población San Carlos te saluda. No permitas que las tradiciones se terminen y nos discriminen".

Pero hay más. Los vecinos se quejan de que las autoridades de la iglesia quieran quitarle el aire festivo a la procesión. Algo que es impensable pensar, ya que la devoción al Lolo, como se le dice cariñosamente, es festiva. Globos, serpentinas, bengalas, petardos, entre otros elementos forman parte de la liturgia popular. "La iglesia piensa en una procesión en silencio, y eso no va con nosotros", me dice la presidenta del pasaje.

Detrás de todo esto, está la visión que se tiene del santo. Hay una pugna no siempre explícita entre lo que es el *Lolo* para los peregrinos y lo que es San

Lorenzo para la iglesia católica. Que los devotos lo llamen *Lolo*, implica un trato cariñoso, coloquial y directo con el santo. Lo mismo sucede con la virgen del Carmen, a quien le llaman *Chinita*. La devoción al *Lolo* ha ido creciendo. Prueba de ello, es el aumento de los bailes religiosos. En los 80, no habían más de 10, ahora cerca de 40. Para los peregrinos, este aumento se debe a que la fiesta de San Lorenzo, aun tiene aires de fiesta patronal que *La Tirana* no tiene. Y mucha razón hay en esa explicación. La fiesta patronal nos remite a la mezcla entre lo andino y el catolicismo colonial, en la que la devoción se acompaña de la diversión.

Para la iglesia católica y el mundo oficial, San Lorenzo es el santo de los transportistas, los comerciantes y los mineros. En tiempos de la Colonia y de la Conquista fue el santo que se invocaba para la lluvia. Para los devotos es todo eso. La gente humilde se siente protegida por el *Lolo*. Pero además y esto no se explicita, es el santo/cómplice que protege a los descarriados. Ladrones, homosexuales, drogadictos, en fin, todos aquellos que la elite conservadora desprecia. El *Lolo*, protege pero a cambio que se le cumpla. El pueblo devoto, lee los milagros del *Lolo* desde su territorio, desde su vida cotidiana. En los barrios populares se convive con los descarriados de todo tipo, se les condena, se les imponen normas, pero no son ellos, los que deben administrar justicia.

Además se celebra al *Lolo* con espíritu festivo. La procesión tiene un aire de fiesta en la que se canta y además se le llena de *chaya*, de globos, se explotan petardos y bengalas. El espacio público se llena de los colores y de los sonidos de la religiosidad popular en la que la huella de la nación, es imperceptible, al no ser, por los colores chilenos que adornan a algunas imágenes.

San Lorenzo, al igual que otras grandes manifestaciones de la religiosidad popular en el Norte Grande, recrea a este territorio en torno a una multiculturalidad que ha siempre ha existido en este lugar. Recrea un mestizaje regional (Castro, 2007), en que lo andino y lo popular se activan mutuamente.

Palabras finales

La religiosidad popular es por definición una práctica socio-cultural que se expresa en el espacio público. Calles y plazas constituyen los espacios en común en que los peregrinos, organizados, a través de los bailes religiosos usan y administran para sus celebraciones. La ciudad letrada al decir de Rama (2004) no contempla el uso ritual de calles y plazas, los peregrinos prácticamente se toman las calles, con el acuerdo tácito de los vecinos. Construyen puntos de encuentros y nos remite a una vieja sociabilidad que la actual sociedad intenta socavar.

La religiosidad popular activada por los bailes religiosos y localizados en los barrios, despliega en su praxis, una potente identidad andina/popular y regional que recrea, en una especie de memoria, una larga historia, que es la del Norte Grande. Pero además, afirma su adhesión a la nación, pero en sus propios términos.

La marca en sus trajes de los símbolos nacionales como el escudo chileno, por ejemplo, es una muestra de ello, pero y esto es lo que importa destacar, convive con la simbología andina: cóndores, serpientes y sobre todo con colores alegres y festivos.

La nación definida desde Santiago, tiene una sonoridad que se reduce a la tonada y a la cueca, y a la figura del huaso y de su acompañante, la china. La nación se danza por medios de estas melodías, en la que lo colectivo no está presente. Son parejas que parecen más bien inscribirse en la idea de la familia nuclear, más que en la familia extendida, o ayllu, como es el caso de los bailes del Norte Grande. La dialéctica de lo nacional y lo regional, se inscribe entonces en el uso de ambos símbolos y sonoridades, pero desde lo regional.

El espacio público de las ciudades del Norte Grande, es un lugar de afirmación de una identidad, que ha sido en muchos de los casos, puesta en duda por las elites dominantes, tanto religiosas como políticas. Sin embargo, paso a paso, los bailes religiosos han logrado empoderarse de esos sitios y desde ahí reproducir su identidad.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2014). *¿Para que sirve realmente un sociólogo?* Buenos Aires: Paidós.
- Benhabib, S. (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Berger, P., & Neuhaus, R. (1993). Potenciar al ciudadano. El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas. *Revista de Estudios Públicos*, 49, 175-226.
- Borja, J. (2010). *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza.
- Burke, P. (2010). *Hibridismo cultural*. Madrid: Akal.
- Castro, M. (2007). Manifestación del Mestizaje en San Lorenzo de Tarapacá (Tesis para optar al grado académico de Licenciada en Antropología y al título profesional de Antropóloga Social). Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.
- Certeau, M., Giard, L. & Mayol, P. (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Maza, L. (1999). Ciudadanía. El concepto y los desafíos actuales. En M. Eckholt & J. Silva (Eds.), *Ciudad y Humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*. Talca: Universidad Católica del Maule.
- Durkheim, E. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, M. (1963). Sobrevivencia y camuflaje de los mitos. *Revista Diógenes*, 41, 3-22.
- Guerrero, B. (2008). Fútbol y nacionalismo en el norte grande de Chile. En R. Herrera & J. Varas (Comp.), *Fútbol, cultura y sociedad* (pp. 95-110). Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Guerrero, B. (2009). *La Tirana. Flauta, bandera y tambor. El baile Chino de La Tirana*. Iquique: Campvs
- Guerrero, B. (2012). The Street is Free: Identity and Politics among Evangelicals in Chile. *Religion, State and Society*, 40, 11-23.
- Guerrero, B. (2013). Deporte y Religión en la Era del Salitre. En A. Prado (Ed.), *Relatos de Vida y Experiencia de Investigación, Tarapacá en el Mes de la Minería*. Iquique: Arquitectura y Territorio.
- Guerrero, B. (2015). *La Tirana. Chilenización y religiosidad popular en el Norte Grande*. Iquique: Instituto de Estudios Andinos Isluga.
- Guerrero, B. (2015a). *La reina del Tamarugal: las dimensiones locales del culto mariano de La Tirana, paisajes y espacios sonoros* (Libro no publicado). Iquique, Chile.
- Guerrero, B. (2015b). *Pieles Rojas en el Desierto de Atacama La Tirana: adaptación y transformación* (Libro no publicado). Iquique, Chile.
- Gravano, A. (2003). *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio.
- Harvey, D. (2014). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. La Paz: Akal.
- Hénaff, M. (2014). *La ciudad que viene*. Santiago: Lom.
- Joas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: Siglo XXI
- Joas, H. (2005). *Guerra y modernidad. Estudios sobre la Historia de la Violencia en el siglo XX*. Buenos Aires: Paidós.
- Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Paidós.
- Rama, A. (2004). *La ciudad letrada*. Santiago: Tajarar.
- Redfield, R. (1947). The folk society. *American Journal of Sociology*, 52(4), 293-208.
- Sarlo, B. (1998). *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*. Buenos Aires: Ariel.
- Sennet, R. (2001). *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península.
- Sennet, R. (2002). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Sorkin, M. (1992). *Variaciones sobre un parque temático. La nueva ciudad americana y el fin del espacio público*. Barcelona: Gustavo Gill.
- Taylor, Ch. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- Van Kessel, J. (1980). *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. Ámsterdam: Cedla

Nota

- ¹ Su autor el maestro Ernesto Yáñez Rivera.
- ² La película "Danza con lobos" significó para los bailes de indios norteamericanos que asisten a los santuarios, renovar sus vestuarios (Comunicación personal Arturo Barahona, noviembre 2015).
- ³ En los años 70, por ejemplo, transformaron la canción "Jesucristo" de Roberto Carlos. En los años 80, en plena dictadura, hicieron lo mismo con "Vuelvo" de Illapu. El reggaetón, es también usado, pero a menudo prohibido por la iglesia católica.
- ⁴ Hasta los años 50, los instrumentos eran de vientos, quenás, zamponas y pitos, además de la percusión.
- ⁵ En los barrios populares las animas, por ejemplo, representan las prácticas resignificadoras de la religiosidad popular.
- ⁶ Los chistes sobre curas y monjas abundan, así como también a los políticos y comerciantes.
- ⁷ El baile Chino venido de Andacollo fue el primero en escoltar a la virgen con dos banderas chilenas. Hoy todos lo usan.
- ⁸ Oficina salitrera ubicada cerca de Humberstone en la comuna de Pozo Almonte. Ambas fueron declaradas Patrimonio de la Humanidad, el año 2005.
- ⁹ Observaciones y entrevistas realizadas los días 22, 23 y 24 de agosto del 2015, en el barrio San Carlos de Iquique, con ocasión de la novena de San Lorenzo.