

## RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL NORTE GRANDE DE CHILE: USO DE REDES SOCIALES\*

*Popular religiosity in Norte Grande, Chile: use of social networks*

BERNARDO GUERRERO J

Instituto de Estudios Andinos Isluga.  
Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Arturo Prat, Chile  
bernardo.guerrero@unap.cl

Recibido: 30.05.2019

Aceptado: 30.11.2019

### Resumen

Analizamos el uso de las redes sociales, en especial, de Facebook, de los peregrinos y peregrinas que pertenecen a los bailes religiosos que acuden a las fiestas marianas del Norte Grande de Chile. Mostramos como, a través de esta red social, se movilizan y difunden los contenidos de esta manifestación de la religiosidad popular. Planteamos, finalmente, la no-contradicción entre una práctica religiosa tradicional con una práctica cultural de la globalización. En términos metodológicos, rastreamos más de cien perfiles de Facebook, cuyos contenidos clasificamos en categorías como ética social, nacionalismo, paisaje, identidad, reclutamiento y despedida.

**Palabras claves:** Fiestas religiosas; peregrines; Facebook

### Abstract

We analyze the use of social networks, specially Facebook, of the pilgrims who belong to the dancing groups that go to the Marianan feasts of the north of Chile. We show how through this social network, they mobilize and spread the contents of this popular religiosity demonstration. We finally propose the no contradiction between a traditional religious practice and a cultural practice of

---

\* \* Trabajo escrito en el marco del proyecto Dinámicas identitarias en el Norte Grande de Chile: Nación, región y religiosidad popular. N° 1141306 Fondecyt.

globalization. In methodological terms , we track more than a hundred Facebooks whose contents are classified in categories such as identity, social ethic, recruitment, scenery, among others.

**Key words:** Religious feasts / Youth/ Facebook

DEBIDO A LAS NUEVAS NORMAS DE FACEBOOK SE TUVO QUE CREAR ESTA PAGINA... CREANDO ASÍ DE IGUAL FORMAS UN NUEVO FACEBOOK AL QUE DEBEN AGREGAR... POR AMBOS MEDIOS SE DARÁ A CONOCER LA INFORMACIÓN RELEVANTE DE NUESTRA INSTITUCIÓN A SUS BAILARINES SOCIOS MÚSICOS Y APODERADOS.

GRACIAS POR SU COMPRENSIÓN

"CON FE Y DEVOCIÓN MARINOS DE CORAZÓN"  
Baile Marino Promesante, visto el 4 de enero de 2016

## ANTECEDENTES GENERALES

Se podría caracterizar al vasto territorio del Norte Grande como zona de religiosidad popular. Los santuarios de Ayquina, hacia el oriente de Calama, Las Peñas, al interior de Arica, La Tirana y San Lorenzo en la provincia del Tamarugal, región de Tarapacá, así lo señalan. Lo común de todos ellos es la gran organización y movilización de una población mestiza de corte popular que habita en las ciudades de esta parte del país, que se movilizan a estos centros de peregrinaje. Son grupos organizados a través de los bailes religiosos que desde fines del siglo XIX acuden a saludar a la virgen<sup>1</sup> y que, hasta los años 60, gozaban de una autonomía perdida de forma paulatina luego del golpe de Estado de 1973 (Tennekes y Koster, 1986).

Cada 16 de julio, miles de peregrinos se dirigen al pequeño pueblo de La Tirana, en pleno desierto de Tarapacá. A 60 kms. de Iquique, se reúnen cerca de 200 mil personas. La mayoría fieles que agrupados en cofradías religiosas le bailan y la cantan a la virgen del Carmen conocida también como la de La

---

<sup>1</sup> La prensa entrega información de esta fiesta desde el año 1891.

Tirana y en términos más familiares como la “chinita”<sup>2</sup>. Son cerca de 200 cofradías que, vestidos de diversas formas, pieles rojas (Guerrero, 2018), chinos (Guerrero, 2009), morenos (Guerrero y Basaure, 2017) entre muchos otros, como chunchos, diabladas o zambos, acompañados de bandas con instrumentos de bronce, cantan y bailan, a la madre que protege y bendice. Su motivación por bailar, por lo general, tiene que ver con un pedido por salud ya sea de un pariente o bien de la suya (Laan, 1993). Se le llama promesa o manda:

La promesa mía la hizo mi mamá cuando yo era chico, por una enfermedad que yo tuve. Estuve a punto de fallecer, tenía una enfermedad grave, y como sané me vistieron de bailarín. Hace 24 años que estoy en el baile. Yo tenía un año apenas (Pedro Flores, Comunicación personal, julio de 2015).

Peregrinos<sup>3</sup>, turistas y comerciantes acuden al pequeño pueblo de La Tirana. Siendo esta una fiesta mariana, lo central es el culto a la virgen del Carmen, la Madre, que cuida y protege a sus hijos. Los peregrinos agrupados en cofradías bailan y cantan. Un canto dice así: “Campos naturales/ déjanos pasar/ que tus morenos/ te vienen a adorar”. Hay cantos de entrada, de saludos (buenos días, buenas tardes, buenas noches), y de despedida de la fiesta.

La cofradía es una unidad compuesta por hombres y mujeres, aunque en algunos hay solo hombres y en otras, exclusivamente mujeres. Cada baile refiere a un “otro” con el cual se identifican: cuyacas, chunchos, que denotan a los habitantes andinos pre-hispánicos. A los morenos, que recrean a los afrodescendientes que vivían en situación de esclavitud en las minas de Bolivia. La influencia del *comic* y luego del cine, puso en escena a los indios del oeste norteamericano: pieles rojas, dakotas, sioux, etc.<sup>4</sup> En los años 60, aparecen por influencia del carnaval de Oruro, las diabladas. En los años 70, como una forma de defenderse del estereotipo que afirmaba que los bailes religiosos no

---

2 Voz quechua que significa servidora o servidora.

3 Para efectos de este trabajo consideramos como peregrinos a los que pertenecen a una cofradía religiosa, sobre todo a los que bailan. Se incluye además a los socios, directivos, portaestandartes, cargadores de la imagen, etc. Los comerciantes también se declaran peregrinos aunque no bailan ni pertenecen a un organización religiosa.

4 A partir de los años 30 del siglo pasado, el culto a La Tirana, a través de sus peregrinos, se abre al mundo, adoptando y adaptando elementos provenientes de la sociedad ambiente. Por lo mismo, el uso de las redes sociales hay que verlo en ese contexto.

eran chilenos, surgen las cofradías como el Huaso, Marinero (Guerrero, 2014), etc. Finalmente, en los años 90, irrumpen los bailes zambos caporales, provenientes de Bolivia, inscrito esta vez en los intensos procesos de migración que vive el Norte Grande de Chile. Se hacen acompañar de instrumentos de vientos, tanto de cañas como de bronce, y de percusión como bombos y cajas. Los cantos al interior del templo conservan su estructura básica, aunque con modificaciones. Lo mismo sucede con el ritmo con el que se acompaña. Las diferencias se hacen notar en la plaza, donde sólo se baila y las bandas que lo acompañan hacen interesantes innovaciones como transformar canciones de moda en saltos<sup>5</sup>. Para los peregrinos, el año se divide en antes del 16 y después del 16 de julio. De igual modo, este mes es el que registra más visitas de turistas nacionales y extranjeros que en el resto del año.

La fiesta de La Tirana ha sido objeto de duras críticas por parte de la elite ilustrada, tanto de izquierda como de derecha, y también por parte de la iglesia católica que las catalogó de pagana. Producto de las conferencias de Medellín y Puebla, se empezó a cambiar esa percepción, pero siempre bajo la estrategia de que hay que cultivar ese catolicismo popular. La elite de izquierda en los años 60 conceptualizó a estas prácticas religiosas como opio del pueblo, y la de derecha anunció su desaparición gracias al proceso de secularización (Van Kessel y Droogers, 1988). Nada de lo anterior sucedió. La fiesta mantiene su vitalidad y las nuevas generaciones se van sumando al culto de la virgen del Carmen.

Al asociar la religiosidad popular a la tradición, se le vincula a la idea de que tanto la una como la otra son “asuntos” de grupos etarios de la llamada tercera edad, anclado en un pasado mitológico. Ambas serían, en consecuencia, prácticas, de generaciones mayores que no dialogan con la de los jóvenes. La idea de este trabajo es discutir lo anterior y señalar, a través de la práctica de los jóvenes, como en la religiosidad popular se producen cruces interesantes entre lo local y lo global, la tradición y la modernidad, dando lugar a procesos de mestizajes culturales complejos.

Al revisar las redes sociales, sobre todo Facebook, llama la atención la cantidad de estos sitios que sirven para aglutinar a los miembros de los bailes religiosos,

---

5 El año pasado se escuchaba en ritmo de salto, el conocido tema “Despacito” de Luis Fonsi. Otros utilizan canciones de Los Jaivas como “Todos Juntos” para bailes de pieles rojas.

siendo estas estructuras abiertas o sólo para sus socios.<sup>6</sup> Tienen en común, eso sí, su profunda fe por la virgen del Carmen. A pesar de que, con el tiempo, se han ido incorporando grupos etarios de mayor edad al uso de la red social, y que con el tiempo se ha visto una migración de los jóvenes hacia la red social Instagram. Respecto al facebook, por lo general, es un solo administrador que no necesariamente es la voz oficial del baile religioso.

Los peregrinos herederos de una antigua tradición de más de un siglo de existencia en el Norte Grande usan estas prácticas culturales para expresar su fe en la virgen del Carmen.<sup>7</sup>

Estructuramos este trabajo entregando información de contexto sobre la fiesta religiosa de La Tirana en el Norte Grande de Chile, aludiendo al carácter masivo de esta festividad mariana, sus relaciones con la iglesia católica, además de su ubicación geográfica. Enseguida presentamos algunos elementos teóricos en torno a la religiosidad popular, su vinculación con el territorio tanto local como territorial y, sobre todo, el uso que los jóvenes hacen de las redes sociales. Analizamos los contenidos de los “posteos” y lo agrupamos en seis categorías que sintetizan de forma adecuada el ethos de esta fiesta mariana: ética social, nacionalismo, paisaje, identidad, reclutamiento y despedida.

## **LA RELIGIOSIDAD POPULAR: HACIA UNA BREVE CARACTERIZACIÓN TEÓRICA**

El fenómeno de la religiosidad popular, sobre todo en su vertiente de peregrinaciones como las que se observan en el Norte Grande de Chile, ha sido estudiado desde diversas perspectivas folklóricas, históricas y socio antropológicas (Uribe, 1973; Van Kessel, 1987; Núñez, 1988; Laan, 1993, entre otros).

Sostenemos que los actores sociales que participan en la religiosidad popular, ven la modernidad no como un opuesto, sino como un complemento a sus prácticas. Los bailarines se definen a su modo como modernos, gozan y

---

6 En un somero catastro detectamos más de cien Facebook de bailes religiosos. Cifra interesante si notamos que a la fiesta de La Tirana, asisten cerca de 230 bailes.

7 No sucede lo mismo, por ejemplo, en el caso de grupos evangélicos. Hay, pero son institucionales y son lo por generan, grupos cerrados.

participan de una modernidad tecnológica, aunque no comparten el mito del origen de ésta, a decir, aquella que plantea la existencia de un hombre autónomo y liberado de las tradiciones como lo señala Bauman (2003). Consumen los productos tecnológicos de la modernidad, se hacen ver por la medicina occidental, pero eso no es obstáculo para que sigan elaborando un discurso religioso que da sentido a sus prácticas cotidianas. Muchas de las "mandas" están motivadas por temas de salud. Van Kessel habla de ciclos de este proceso: pecado, culpabilidad, remordimiento, arrepentimiento, expiación, perdón, bendición, favor, protección, gracia. Luego agrega un segundo ciclo: desgracias, manda, sacrificio, mérito, confesión, bendición (favor/milagro), bienestar (1987: 145). Son conscientes que su bienestar no depende exclusivamente de cada uno de ellos.

La religiosidad popular desafía constantemente al proceso de secularización, anunciada desde la década de los 60. Pero más que desafiarla con su extraordinaria presencia, la frena. Su crecimiento nos habla de prácticas sociales totales, en el sentido que se imbrican aspectos económicos, sociales, políticos, jurídicos y, obviamente, religiosos (Maus, 2006: 251).

No intentaremos hacer un catastro de las definiciones que se han ensayado para tratar de explicar en qué consiste la religiosidad popular. Por ahora señalemos que han sido dos los caminos usados para entender esta realidad. Una de ellas, proveniente del mundo católico, sobre todo de sus intelectuales, es aquella de los que han percibido en este fenómeno "un catolicismo poco cultivado" al decir de Bamat (2001). La otra vía, ubicada desde las ciencias sociales, ha visto en lo popular un signo de contraposición a lo oficial, a lo elitario, aunque muchas de las veces, fue vista como conciencia alienada, siguiendo la lógica de un marxismo ortodoxo de la época (Bravo y Gascón, 2002).

Lo popular, con toda la ambigüedad que el término implica y de los usos políticos que se le adjudica, ha desafiado a la mirada ilustrada de las ciencias sociales y a la propia iglesia católica. Por lo mismo, ha sido Parker (1993) quien a través de la expresión "otra lógica" ha ofrecido un camino para entender esta realidad.

Otra lógica significa aceptar que tras este fenómeno hay una racionalidad que permite explicar este comportamiento. Y que, para entenderlo, hay que compenetrarse de los procedimientos que gatillan las conductas de los sectores

populares. Entenderla en sus propios términos (Hanson, 1975) parece ser el supuesto básico para dar con su lógica.

Parker plantea seis argumentos que permiten entender la contracultura, en este caso la religiosidad popular. La primera tiene que ver con cómo esta religión afirma la vida en un contexto de muerte y violencia, en una cultura de sobrevivencia. La religiosidad popular como contracultura promueve, independientemente de sus problemas como el alcoholismo, drogadicción, etc., una postura trascendental de la vida, afirma una utopía en el más allá, entre otras (Parker, 1993). Segundo, afirma el valor de la mujer y de lo femenino a través de la figura central de la Virgen María. María es la metáfora de la madre, figura de un valor insoslayable en la vida de los pobres. Hay, pues, una afirmación de la mujer, ya que también los intermediarios entre ella y los hombres suelen ser, a veces, mujeres. El machismo típico de la cultura latinoamericana, no es exclusivamente de ésta, pero se ve menguada por la figura y rol de la virgen. Tercero, se afirma en la religiosidad popular, el valor del sentimiento por sobre el intelectualismo de las clases dominantes. Cuarto, la vida del pueblo se afirma en un vitalismo que postula que la existencia tiene fuerza y motivos que van más allá de los racionalismos en boga. Hay una confianza en la voluntad de Dios Padre, por sobre la ciencia, el Dios del racionalismo. En quinto lugar, "la religiosidad popular expresa lo festivo, lo carnavalesco en contra del formalismo y el racionalismo de la cultura dominante" (Parker, 1993: 197). Sexto y, por último, se afirma lo trascendente por sobre el positivismo cartesiano, que tiende a desdeñar el mundo de lo simbólico y de lo cultural.

Lo anterior, sin embargo, cobra sentido en la medida que entendamos a la religiosidad popular como una práctica situada, que se desarrolla en un territorio históricamente configurado, sometido a coyunturas políticas, naturales y culturales. Independientemente de las fortalezas teóricas de las definiciones disponibles, conviene situar a estas prácticas socioculturales en el territorio en que se desarrollan (Semán, 2006; Martín, 2007). La noción de territorio que usamos difiere de aquella que lo ve como algo homogéneo, tal como lo concibe el pensamiento moderno. Algo que se considera solo desde un punto de vista económico. Tanto el territorio como el tiempo para la religiosidad popular son heterogéneo (Chatterjee, 2008). El lugar donde se emplaza el templo y sus alrededores, así como el día 16 de julio, son valorados de forma diferente a otros lugares y fechas. El pueblo de La Tirana era usado casi exclusivamente como un lugar para extraer agua y leña en el siglo XVI

para la minería de la plata y en el siglo XIX para la actividad salitrera. El peregrinaje lo transformó en un lugar de devoción mariana.

## LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO INSCRIPCIÓN TERRITORIAL Y VIRTUAL

El territorio es el soporte sobre el cual los actores sociales producen la configuración socio-espacial de su vida cotidiana. En el caso de la fiesta de La Tirana, el descubrimiento de la tumba da origen a su leyenda. Esta afirma que los indígenas que resistían a los españoles, comandados por la Ñusta Huillac, quien era conocida como La Tirana por su crueldad, toman prisioneros a un grupo de conquistadores. Entre ellos, un portugués de nombre Vasco de Almeida. Cautivo en el bosque de la pampa del Tamarugal, la princesa se enamora de su prisionero y se convierte al cristianismo. Al intentar fugarse son descubiertos y muertos. En el siglo XVI un fraile, Antonio de Rendón, descubre la tumba y le pone una cruz. Desde ese momento nace el culto a la virgen de La Tirana (Uribe, 1973).

El desierto adquiere entonces, gracias a ese hallazgo, una significación diferente. Se le sacraliza y de ser algo inhóspito, donde no es posible la vida según la definición clásica (Vicuña, 1995), se transforma en un lugar lleno de vida y de esperanzas. El desierto es visto ahora como un lugar donde los milagros pueden acontecer. Todo esto coincide a la vez, con el descubrimiento de este espacio como fuentes de riquezas, en este caso del salitre<sup>8</sup>. El culto a la virgen del Carmen re-significa el territorio y lo llena de sentido.

En este sentido, la religiosidad popular es una práctica de sacralización. Esto en el sentido que resignifica el territorio en base a concepciones de lo sagrado y de lo profano. Lo religioso reordena el espacio público y lo dota de sentido. El culto a las animitas es un ejemplo de ello que, además, se manifiesta en el espacio público. Pero no sólo opera sobre las cosas del mundo "objetivo" sino que también sobre el cuerpo de los peregrinos. En la vida cotidiana, los peregrinos lucen en sus cuerpos inscripciones de la virgen o del santo, usan

---

8 Actividad económica que motivó el conflicto armado entre Chile, contra Perú y Bolivia, por la posesión de las regiones de Antofagasta y de Tarapacá, conocida como la guerra del Pacífico o del Salitre (1879-1883). Esta explotación del nitrato provocó que gran parte del desierto de Atacama fuera poblado.



objetos como camisetas, llaveros, pulseras y otros soportes para manifestar su fe. En esta perspectiva, la religiosidad popular rompe con la clásica distinción establecida por Otto (1985) y Durkheim (1992) en tanto existe una diferencia radical entre lo sagrado y lo profano. En la religiosidad popular y en lo cotidiano habita lo sagrado (Guerrero, 2015). Por otro lado, la religiosidad popular pone en escena narrativas tanto nacionalistas como étnicas. A través de sus prácticas dejan en claro que son chilenos, pero que también portan una identidad regional mestiza y popular.

La fiesta constituye también uno de los puntos centrales de las religiones populares, sobre todo de los bailes que cada año peregrinan a la fiesta de La Tirana. Esta es el centro del mundo donde hombres y mujeres viven una experiencia distinta. Otra forma de estar en el mundo. La fiesta es:

una experiencia de lo divino, una experiencia que podía llegar a ser un “saber”, no por cierto teórico, sino práctico, inmediato y eficaz... Gracias a ella [la fiesta] se produce una aproximación, un estrechamiento de vínculos que venían a actualizar la relación hombre-dios, y se efectuaba casi en contacto entre esos dos ámbitos [sagrado y profano] cercanos y remotos (Grammatico, 1998: 25).

Utilizamos la teorización que hace Semán, quien establece tres componentes claves en la religiosidad popular: "la cosmología, el holismo y su carácter relacional" (2006: 57). Lo primero en orden a que la experiencia popular abraza la diversidad y es abrazada por ella. Pero también, y esto es lo más importante, tiene que ver con una idea de la totalidad. Esto supone la íntima conexión en Persona, Naturaleza y Sobre naturaleza. No hay una lógica por lo trascendente, sino que todo se conecta al día a día. Es lo segundo, porque existe una unidad inquebrantable entre lo físico y lo moral (no entre cuerpo y alma, a diferencia de la modernidad). Esta visión de la realidad llamada tradicional o pre moderna (Berman, 1987) permite que el peregrino no se divorcie de su unidad. El modo en que se trata el complejo salud enfermedad es indicativo de esto. Y es relacional, porque la relación con la Virgen del Carmen, en este caso, es colectiva, no individual. Para ello se movilizan recursos materiales y éticos para que, en forma conjunta, se reproduzca la práctica religiosa.

Entendemos a la religiosidad popular según la expresión de Eloísa Martín: “Así, propongo entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de prácticas de sacralización: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado” (2007: 77). Enfatiza aquí el

componente de la praxis como forma de dotar a un territorio de una densidad religiosa.

Más allá de lo anterior, hay que precisar que el soporte fundamental de este tipo de religiosidad popular ya señalada, lo constituye el cuerpo. No se puede entender este fenómeno de peregrinaje sin este anclaje. La experiencia del peregrino se levanta sobre el cantar y el bailar, además del fenómeno de las mandas, esto es, un acto de expiación en que el cuerpo se somete a intensos sacrificios, ya sea arrastrándose desde el Calvario hasta la iglesia, o bien de rodillas (Guerrero y Lube Guizardi, 2015). Danzarle a la virgen supone un acto de gran capacidad física. Se danza por horas, ya sea a pleno sol, o bien bajo el frío que por la noche y amanecida baja de cero.

Pero la religiosidad popular no sólo se inscribe en el territorio físico, sino que también en el llamado territorio *online* o virtual. Y ambas, como veremos más adelante, se complementan. Las redes sociales, y en este caso Facebook, opera como un recurso que permite la interconectividad más allá de las relaciones cara a cara. Esta forma de operar no reemplaza a la anterior. El cuerpo, un elemento central en esta religiosidad popular, no desaparece. Los que interactúan se conocen, desarrollan frecuentemente una relación basada en la presencia del cuerpo.

Esta nueva inscripción en este tipo de territorio nos habla del uso innovador que se hace de las redes sociales, integrándolas a este corpus de prácticas socioculturales. Además, en estas redes, sus protagonistas de modo relativamente autónomo recrean, sin la mirada controladora de la iglesia, sus creencias. Aunque también se advierte como las nuevas generaciones han ido incluyendo las influencias evangelizadoras de la iglesia. Por ejemplo:

Se comunica a los bailarines y socios que la reunión evaluativa se realizará el jueves 28 de julio a las 21:30 Hrs y no el viernes como se había comunicado anteriormente ya que la Presidenta y el Caporal tienen otro compromiso que atender.

Que Dios y nuestra madre santísima nos acompañe y bendiga a todos, y que nuestro señor Jesucristo nos proteja con su manto sagrado, para poder terminar este año con vida y salud, y volver a comenzar mi Virgencita querida para expresarte nuestro fervor a través de nuestra danza.

Sociedad Religiosa Servidores de la Virgen del Carmen. Primera Diablada de Chile.

La narrativa citada indica la fuerte presencia de componentes del cristianismo oficial como Dios y Jesucristo. Elementos que, en el culto mariano, hasta lo menos los años 70, no estaban presentes (Escobar, 2011).

## TERRITORIOS LOCALES Y TERRITORIOS DIGITALES

Consideramos las prácticas religiosas populares desde el territorio en que se asientan y nos proponemos ver cómo en ambas se produce una dialéctica que tiene como consecuencia una mutua transformación. Todo ello enmarcado por el uso que se hace del territorio, sus ocupaciones e inscripciones y, en el caso que nos ocupa, desde el territorio de la virtualidad, como una nueva manera de establecer intercambios y negociaciones. Pero en este caso con un complemento con las actividades *offline*.

Sassen en su libro *Una Sociología de la Globalización* (2007) reflexiona sobre las intersecciones entre el espacio concreto y el espacio digital, planteando el tema de la intersección entre uno y otro, aunque lo hace enfatizando el mundo de la economía y de la empresa. No obstante, se pregunta sobre la posibilidad del cruce o de una "zona fronteriza". Plantea que el espacio de la pantalla, en este caso la del Facebook, es una representación de lo que ocurre en el territorio real (Sassen, 2007: 285). Agrega, además, el tema de las imbricaciones entre uno y otro. Para la autora, es un tipo de intersección más allá de una interacción caracterizada por el determinismo o por la hibridez de la indeterminación. Entre ambas esferas, sin embargo, prosigue la autora, mantienen su carácter específico y distinguible. Desecha el concepto de hibridez, ya que ambos territorios conservan su carácter irreductible. Para nuestro análisis nos quedamos con la idea de los cruces, los complementos entre esos espacios.

Sobre la plataforma Facebook, Bauman ha dicho:

el éxito del invento de Zuckerberg consiste en haber entendido necesidades humanas muy profundas, como la de no sentirse solo *nunca* (siempre hay alguien en el planeta que puede ser "amigo" tuyo) y vivir en un mundo virtual donde no hay dificultades ni riesgos (no hay discusiones, las rupturas son sencillas y pasan rápidamente al olvido, todo es infinitamente más soportable que en la vida real)" (Bauman, 28 de marzo de 2014).

Al decir de Spadaro:

La red, por lo tanto, no es en absoluto un simple instrumento de comunicación que se pueda usar o no, sino que se ha convertido en un espacio, en un ambiente cultural que determina un estilo de pensamiento y crea nuevos territorios y nuevas formas de educación, contribuyendo a definir también una nueva manera de estimular la inteligencia y de estrechar las relaciones, un modo incluso de habitar el mundo y organizarlo (2014: 23).

Más allá de esta opinión que refiere más que nada a un estado de ánimo que la sociedad globalizada ha instalado, y que tiene que ver con el capitalismo y su transformación de la intimidad (Illouz, 2007), un nuevo estilo emocional aparece: "una nueva imaginación interpersonal, una nueva manera de pensar la relación del yo con los otros y de imaginar sus posibilidades" (2007:24). Nos importa ver cómo en sociedades como las nuestras, al decir de De Sousa Santos, de territorios coloniales (2010), los bailes religiosos lo utilizan como espacio en común, como puntos de encuentros, como agenda de eventos, como reafirmación de identidades religiosas, como afirmación de una ética comunitaria, entre otros. Este espacio es, además, para el sociólogo o antropólogo, un interesante lugar para ver como los bailes religiosos exhiben a través de esta herramienta una intensa dinámica, en la que los temas cotidianos conviven con los de mayor trascendencia. La red es parte de la vida cotidiana de las personas (Spadaro, 2014).

No existe abundante bibliografía, al menos, en español, acerca del uso de las redes sociales en el tema de la religiosidad popular. Un campo aún en construcción que requiere desarrollar no sólo cuerpos teóricos, sino que, además, instrumentales metodológicos.

Sobre la web, su funcionamiento, su gramática, la forma en que se busca, se lee y se escribe, hay mucha más información (Ramírez, 2018). Lo mismo respecto al chat (Albarello, 2019). En ambos textos se reflexiona sobre esta nueva forma de ser y estar en el mundo. Desde la antropología en América latina García Canclini tiene una extensa bibliografía.

En el caso de las redes sociales, sobre todo de Facebook, se nos revela como una interesante fuente de información en la que sus autores -nuestros informantes- nos entregan contenidos que nos permiten auscultar diversos aspectos de sus vidas, de sus motivaciones respecto al culto mariano y de lo que sucede en la sociedad en la que están insertos.

Enfatizamos la idea de nuestros informantes, aunque en realidad sus escritos no responden a preguntas, como es el caso de una encuesta o una entrevista libre o semiestructurada. Están escritos más allá de otra consideración que no

sea la de expresarse, para realizar año a año, su peregrinación. Parafraseando la célebre expresión de Geertz (1988), "están ahí", en el cyberspacio.

Una especie de archivo que sigue una lógica de ordenamiento dictada por las exigencias del peregrinaje. Son enunciados que expresan estados de ánimos, conflictos, dolores y alegrías. Para el estudioso de las religiones populares, es un campo que hay que explorar con sistematicidad y espíritu crítico.

La discursividad que aparece en esta red social es coloquial. Esto quiere decir, está expresada en un habla de la vida familiar y de la calle sin mediaciones de lo que se da por entender, el bien hablar y el bien escribir. Como lo dice Ramírez (2018), es un habla que se ubica entre la tradición oral y esta nueva forma mediada y modulada por la red social, en la que la economía de palabras parece ser su condición, acompañada por imágenes que el sujeto tiene a su disposición para expresar estados de ánimos: alegría, enojo, perplejidad, etc. Se le acompañan fotografías y video de sus actividades.

Los Facebooks que hemos seleccionado tienen autores o administradores individuales. Ramírez (2018) los llama escribientes y escriben en primera persona en singular.

En el enunciado de esta red social aparece la pregunta: ¿Qué estás pensando? Una invitación para que el escribiente exprese lo que siente. Por ejemplo: "Desde lejos se divisa, tu hermoso campanario. Mis promesas hoy te traigo a dejar a tu santuario. Madre y reina del Carmelo. Haz que nuestros pasos me lleven a vuestros pies" (Sambos Caporales de Antofagasta). El administrador de este perfil es una persona individual, pero expresa el sentido del nosotros con la cual su cofradía religiosa habla de su peregrinaje.

Los cientos de textos de este estilo aluden en su construcción a una forma colectiva de expresión de la fe. Lo hemos seleccionado de acuerdo a categorías ya señaladas. Tienen que ver con características asociadas a la fiesta de La Tirana.

No se trata de una cyberreligión o en este caso de una peregrinación online. El uso de la red social Facebook es más bien una herramienta para comunicarse en torno a la realización de este culto mariano.

Gran parte de la historia de la fiesta de La Tirana se levanta sobre la tradición oral. No se cuenta con archivos escritos en la que se puedan auscultar el desarrollo de la fiesta, el ingreso de nuevos bailes y la desaparición de algunos de ellos. Menos aún de los conflictos que han tenido con la iglesia católica y

otros actores de la sociedad regional. La historia de esta masiva peregrinación se ha tenido que reconstruir mediante entrevistas a los antiguos dirigentes, caporales y bailarines. La noción de memoria cultural es de utilidad en cuanto "totalidad de las formas en la que un mundo simbólico, es posible de ser comunicado y transferido" (Assmann, 2008: 58). Y esta funciona a través de registros orales transmitidos de padres a hijos. En la actualidad podemos ver cómo a través de la red social Facebook, es posible seguir con esa transmisión.

En otros trabajos hemos registrado la opinión de la prensa desde el año 1891 a 1973. Lo común de esas notas es que nunca aparece la voz de los peregrinos, pero sí de la élite, tanto de izquierda como de derecha, enfatizando el carácter primitivo y pagano de estas manifestaciones, abogando por su pronta desaparición.

Por lo mismo, el estudio de las redes sociales, como en este caso de Facebook, es una extraordinaria fuente de información. Aunque es preciso aclarar, no son fuentes oficiales ni muchos menos. Pero, en su estudio, se pueden capturar sentidos y significados, motivaciones de sus actores, conflictos y opiniones sobre lo que ocurre en su entorno. De su lectura se puede inferir la vitalidad de la fiesta religiosa y de la extraordinaria vigencia y apego que suscita en la sociedad nacional. El año 2019 participaron 220 bailes religiosos y al pequeño pueblo de La Tirana acudieron cerca de 200 mil personas. Algo parecido sucede cuando un baile está de aniversario o uno de sus socios o bailarines han fallecido.

Observando de forma sistemática los posteos en esta red social, sobre todo en los meses de marzo a julio, meses en que la dinámica religiosa se acentúa, y desde el año 2013 al 2015, advertimos una gran producción de textos sobre diversos aspectos. Estos se hacen eco no sólo de la fiesta, sino que, también, de los problemas de la sociedad regional. Algunos de esos mensajes van acompañados de fotografías, varias de ellas rescatada de álbumes familiares, mientras que la mayoría son de la actualidad subidas a la red en la misma fiesta del 16 de julio.

Metodológicamente nos adscribimos a la llamada etnografía virtual, que refiere a la etnografía desarrollada en internet "cuyo trabajo de campo se basa fundamentalmente en la observación participante de webs" (Linne, 2016: 67). Y agrega este autor: "Debido a que la vida social se va digitalizando, la investigación social también debe hacerlo, ya que los mundos *offline* y *online* se encuentran cada vez más entrelazados" (2016: 67).

Sobre la importancia de estudiar el territorio virtual, citamos:

Los primeros estudios etnográficos mostraron que las interacciones mediadas por internet eran socialmente significativas y estaban cargadas de sentido para sus participantes (Hine, 2000), una condición que resultó necesaria para legitimar el estudio social de estos fenómenos ante planteamientos previos que consideraban la comunicación mediada como interacciones sociales incompletas o de segunda categoría (Ardévol y Estalella, 2009:5 citado por Linne, 2016: 68).

Analizamos más de cien perfiles de Facebook de los bailes religiosos del Norte Grande. Estos son abiertos, por lo tanto, el contenido es público. En muchos de ellos hemos sido aceptados como amigos. Además, y eso es complementario con lo anterior en el marco de un proyecto de Patrimonio Cultural<sup>9</sup>, hemos construido una enciclopedia de La Tirana, con más de 128 fichas de bailes religiosos. Muchos de los bailes nos envían correcciones y añaden información<sup>10</sup>.

Por consiguiente, y esta es una idea central de este trabajo, creemos que la actividad *online* de esta religiosidad popular contribuye al fortalecimiento de la misma. Más aún, si es movilizadora en su mayoría por jóvenes, tanto hombres como mujeres, son complementaria la una con la otra. Los que producen textos en la red se reúnen para los ensayos, para realizar trabajos solidarios, juntar fondos, etc.

## JÓVENES QUE BAILAN

Los jóvenes constituyen el eje de los bailes religiosos. Bailar precisa de buenas condiciones físicas, por lo mismo son ellos los que sostienen esta actividad. Los adultos realizan labores de dirección y control. Muchos de ellos, por su edad, deben dejar de danzarle a la virgen. O bien se visten con sus trajes, pero no danzan<sup>11</sup>.

---

9 Se trata del proyecto: "Puesta en valor digital y formación del capital humano, para el patrimonio intangible de Tarapacá". FIC 2014-2017. Gobierno Regional de Tarapacá e Instituto de Estudios Andinos Isluga de la Universidad Arturo Prat de Iquique.

10 Para más información, consultar plataforma <https://www.tarapacaenelmundo.com/enciclopedia-la-tirana.html>

11 Los bailes religiosos tienen un protocolo no escrito respecto a los antiguos bailarines. Se le respeta y a la hora del baile se le da un trato y lugar especial.

El baile religioso está compuesto por hombres y mujeres. Le cantan y le bailan a la virgen o al santo, y para ello se representan a través de grupos étnicos como pieles rojas, morenos (negros), chunchos y cuyacas. Los bailes religiosos son el eje central de estos cultos de la religiosidad popular y tienen largas jornadas de ejecución de sus mudanzas en los días que dura la fiesta, cinco días en promedio. Requiere mucho sacrificio ya que se baila en las noches y madrugadas o bien al mediodía, en la que tanto el frío como el calor se dejan sentir. Estos bailes provienen de fines del siglo XIX, aunque la data de algunos es del tiempo de la Colonia, pero en la fiesta de La Tirana, con la explotación del salitre, se masifican. Han aparecido nuevos bailes que, junto a los antiguos, ofrecen una dinámica en el danzar y en el cantar de gran colorido y sonoridad.

¿Cuál es el perfil de estos jóvenes que bailan? Son, en términos generales, jóvenes de los sectores populares de las ciudades del Norte Grande de Chile. Pero, a diferencia de los jóvenes de los años 60, muestran un grado de escolaridad mucho más alto que aquellos. Hasta buena parte del siglo XX, la profesión que se podía encontrar con mayor frecuencia, a pesar de ser minoritaria, era la de contador y uno que otro profesor normalista (Van Kessel, 1987). Predominaba un proletariado de la pampa salitrera y de los puertos, pequeños comerciantes, obreros ferroviarios, cargadores del puerto, estibadores marítimos, dueñas de casa, etc.

Hoy, con la masificación de la educación superior es posible hallar ingenieros, profesores egresados de las universidades, obstetras, psicólogos y una gran variedad de técnicos. Ingresan a los bailes religiosos por influencia de la familia o de sus amigos. Muchos de ellos o de ellas tienen parientes que le han bailado a la virgen. Pertener a un baile religioso es una actividad que ayuda a ampliar el capital social. Sirve para conocer gente, tener contactos cara a cara, dotarse de una identidad, etc.

Estos son jóvenes, además, que tienen prácticas que remiten al mundo global, sobre todo integrándose, dependiendo de sus recursos económicos, al consumo. La gran mayoría tienen teléfonos móviles, acceso a Internet y se visten a la moda. Estudian en colegios públicos o bien en particulares subvencionados por el Estado. Tienen en común con sus padres y abuelos el compartir la creencia en una virgen milagrosa, a quien le dicen familiarmente “China”.



Por lo mismo, viven la experiencia religiosa profunda como es el caso de las fiestas del Norte Grande, pero sin divorciarse del hecho de que también habitan un mundo globalizado. Participan en los ensayos que empiezan, para el caso de La Tirana que se realiza cada 16 de julio, en el mes de abril, y continúan hasta el mes de diciembre, con una frecuencia de tres veces por semana. La “agenda” religiosa los mantiene ocupado además en los varios cursos de cristiandad que la Iglesia Católica les ofrece.

## **LOS BAILES RELIGIOSOS EN REDES SOCIALES: EL FACEBOOK**

Para el caso que nos ocupa damos cuenta del uso que los jóvenes hacen de las redes sociales, en este caso del Facebook. Hemos realizado un registro de esta red social, para así hacer notar la fuerte presencia de la religiosidad popular en esta plataforma.

Hay que señalar que estos sitios no son institucionales, es decir, no cuenta con la expresa autorización de los bailes religiosos, pero tampoco son prohibidos. Estos muros son usados para comunicar sus actividades, realizar acciones solidarias, entre muchas otras. Hay algunos que corresponden a bailes y otros a asociaciones, como es el caso de Las Peñas, en la ciudad de Arica, por ejemplo.

Agrupamos el análisis y presentación de los muros, según estas categorías: ética social, nacionalismo, paisaje, identidad, reclutamiento y despedida.

### **Ética social**

Los bailes religiosos tienen una ética abierta al mundo. Pertenecen a él y se sienten comprometidos con su mundo. Este compromiso tiene una larga data. A comienzos del siglo XX, el proletariado salitrero no sólo pertenecía a los bailes religiosos, sino que también, a los clubes deportivos y a los sindicatos obreros. Van Kessel, señala en su obra del año 1987, que la mayoría de los bailarines, para las elecciones presidenciales del año 1970, sufragaron por Salvador Allende. Esto se lee en el muro de Los Morenos Promesantes del Carmen, de la oficina Pedro de Valdivia, de la región de Antofagasta:

[Fuerza y Apoyo a las Víctimas del Terremoto en Chile \(27/02/2010\), estoy en contra de "Halloween", Ningun Terremoto Nos Bajara...Somos Chile Mierdaa...!!!, ...](#)

[Virgen del Carmen Reina y Madre de Chile ...](#), [Cuaresma de Fraternidad](#), [Soy amigo del de arriba !!](#), [Diosñor](#), [QUE NO SUSPENDAN TIRANA y AYQUINA](#), [ESTOY CONTRA EL MALTRATO ANIMAL](#), [virgen de ayquina](#), [SEGUIDORES DE JESÚS](#), [Corazón de Jesús](#), [en Vos confío](#), [RED DE ORACIÓN](#), [Apoyemos a los profes de Chile](#), [la deuda histórica SI existe!!!!](#), [Hijas de MARía y 25 más](#) (Morenos Promesantes del Carmen, 15 de junio de 2014). Visto el 20 de julio de 2014.

En este texto hay un conjunto de situaciones que motivan la solidaridad. El terremoto del 2010, la posibilidad de una suspensión de la fiesta, el maltrato animal, la solidaridad con los profesores en sus justas demandas, constituyen motivos de solidaridad. Se trata de una ética social comprometida con el mundo en que habitan.

Ante la posibilidad de que las fiestas fueran suspendidas, el año 2013, por temas de salud, se lee:

Sociedad Primera Diablada de Alianza [1 de julio de 2013](#). Si todos nos congregáramos y fuéramos uno, defendiendo nuestra fe, no estaríamos con esta angustia que por todos estos días hemos tenido, es todo un año de trabajo, de esfuerzos, de preparación, nuestros bailes hacemos Tirana, donde nuestra danza la ofrecemos a la Carmelita con un corazón sincero bajo sus pies, al tenernos tan confuso de tantos rumores, solo debemos aferrarnos a nuestro lema que María Santísima pide escucharnos a cada uno de nosotros y rompa barreras " VENIMOS DE TANTOS LUGARES, CON EL ANSIA, DE HALLARTE A TI, SON MUCHAS LAS SOMBRAS QUE ATERRAN MAS SE MUERE LA VIDA SIN TI" Reina del Carmen, ruega a Dios por nuestra fe, nuestra danza y nuestra alabanza para esta próxima Tirana 2013.-Visto 5 enero 2015.

Como se sabe, la fiesta igual se realizó, pero con un fuerte control sanitario por parte de las autoridades de salud de la región de Tarapacá. El texto deja de manifiesto la orgánica interna de cada baile religioso por acudir, año tras año, a este culto. Una gran organización y planificación en búsqueda de recursos económicos para estar presentes. La iglesia católica y el estado no ayudan a paliar los tremendos gastos en que incurren cada una de estas organizaciones. Un baile religioso por ejemplo, debe tener para ir a la fiesta unos U\$ 10,000. Ello incluye el gasto más grande cual es el pago a la banda de música.

Un peregrino escribió parafraseando una canción del grupo "Tiempo Nuevo"<sup>12</sup>: "No nos moverán":

---

12 Grupo perteneciente al movimiento de la Nueva Canción Chilena que en el gobierno de Salvador Allende (1970-1973) desarrollaron una gran labor de apoyo a la Unidad Popular. Adaptaron una canción religiosa de los Estados Unidos y la

DESDE IQUIQUE Y PRONTO A SUBIR A LA TIRANA UN SALUDO A TODOS MIS AMIGOS DEL FACE...LA INFLUENZA NO NOS PARARA.NO NOS PARARA Y EL QUE NO CREA QUE HAGA LA PRUEBA, NO NOS PARARA (Hugo Maldonado Cortes)Visto el 5 de enero de 2015.

## Nacionalismo

La idea y defensa de la chilenidad es un dato frecuente, aunque en las fiestas del Norte Grande hay una profunda raíz andina.

Producto de la guerra del Salitre, se promueve desde el Estado central un fuerte proceso de chilenización. En este muro se puede leer:

Santuario "BAJO EL MANTO DE MARIA, ARICA CORONA CHILE"  
... Desde el trono de vuestra gloria atendida a nuestras suplicas ¡oh Madre del Carmelo abrid vuestro manto y cubrid con él a esta república de Chile, de cuya bandera Vos sois la estrella luminosa..." Las Peñas, Arica  
([http://www.fotolog.com/santuario\\_arica](http://www.fotolog.com/santuario_arica))

La idea central de este proceso fue desandinizar el Norte Grande. Una de esas fórmulas fue usar a la virgen del Carmen como madre de Chile, católica y, por ende, despojada de todo elemento andino. Con lo anterior se pretende desbaratar la operación de cuidar lo andino bajo el ropaje católico. Notas de prensa de comienzos del siglo XX hablan de que la virgen era adornada con frutas y verduras de la zona, era vista como fuente de fertilidad. La evangelización post guerra del Pacífico y post golpe de Estado de 1973, empieza a dar sus frutos. Se observa un lento proceso de paso de un marianismo a un cristo-centrismo. Los más viejos peregrinos siguen siendo marianos, mientras que las jóvenes generaciones se mueven entre ambas vertientes. Un viejo danzante del baile pieles rojas, de 90 años, me decía que un amigo, entre sonrisas, le comentaba que él se había hecho mariano y no cristiano (Arturo Barahona, Comunicación personal, julio de 2005).

---

transformaron en un canto revolucionario. Por ejemplo, "Ni con un golpe de Estado, no nos moverán" (Spener, 2015, 10 de diciembre).

## El paisaje

Las referencias al paisaje donde se celebra la fiesta no están ausentes. Las redes sociales, en este caso, refieren a lugares concretos:

Pieles Rojas Damián Mercado

46 m ·

Lamentamos la partida de un socio, con él se va parte de nuestra historia... pero sabemos que se suma a los socios que desde el cielo nos envían fuerza para seguir luchando por nuestra Sociedad. Estimado HERMAM BORQUEZ descansa en paz en la gloria eterna del cielo y disfruta ya del rostro y amparo de nuestra Carmelita... [Que la camanchaca cubra tu cuerpo, que aire del desierto suba tu alma al cielo y que las campanas despidan tu esencia para que pronto María del Carmen salga a tu encuentro] Bendiciones para la familia de nuestro socio y fuerza enfrentar este momento... Bailarines y Socios los que podamos acompañar hoy al funeral nos encontramos allá. Visto el 5 de agosto de 2016.

La niebla llamada camanchaca y el desierto son parte de la narrativa. Con lo anterior se hace explícito el carácter territorial y local del culto mariano. Este es uno de los bailes más antiguos que acude a la fiesta, de la década de los años 30, y sigue manteniendo una identidad fuertemente devocional a la Carmelita.

## Identidad

Los bailes religiosos representan a otros para saludar a la Virgen. Hay bailes de animales como osos, de grupos étnicos como pieles rojas, cosacos, gitanos, chunchos, andinos, etc. La pregunta es: ¿a qué baile perteneces? Y la respuesta remite a la pertenencia a un grupo determinado: “Soy Piel Roja”, responde.

“Soy Sambo de corazón”

Javier Godoy Núñez 2 de julio de 2009

O esta expresión de un peregrino perteneciente a un baile Chuncho, cuyo traje está compuesto por plumas:

Tapado en plumas... Todo por ti virgencita... Te amo

Esteban Orlando de Jesús Herrera Flores, del baile Chuncho

Tomado de su muro de Facebook, año 2002. Visto el 5 de noviembre de 2015.

Un paisaje multicultural en la que la diversidad está presente. La población mestiza y popular del Norte Grande de Chile, se asume con la vestimenta, colores, cantos y bailes de otros grupos étnicos y de animales. Un obrero nos decía que, cuando se muera, a modo de epitafio y bajo su nombre debe decir: Piel Roja (Victor Palape, Comunicación personal, julio de 2004).

## Reclutamiento

Una de las formas más usadas para el reclutamiento de nuevos miembros se realiza por la vía de la familia. De esta estructura, en donde han bailado abuelos, padres e hijos, se nutre buena parte de la membrecía de estas agrupaciones. Pero también están aquellos que, sin tener esas redes familiares, desean ingresar a un baile.

MIRA SABES QUE YO QUIERO INSCRIBIR A MI HIJO EN EL BAILE COMO PUEDO HACERLO YO PARA SABER LO DE CUOTA Y LOS TRAJES ME PUEDES MANDAR UN MENSAJE PORFIS A MI FACE GRACIAS (Morenos de Cavancha, Iquique). Visto el 5 de enero de 2015.

Las redes de amigos es otra fuente de reclutamiento. Esta es una solicitud:

Hola soy Gonzalo Benavides de Santiago junto con saludarles por su aniversario me gustaría contarles de mi deseo de ingresar al baile. El año pasado en La Tirana hablé con Rodrigo Rivera y con Jamis el caporal de ese momento para saber como se hacia para entrar pero no supe nada mas. Ojalá pueda tener una respuesta por si o por no un abrazo desde Santiago Gonzalo.

Principio del formulario

Me gusta · · [12 de febrero 2013 a la\(s\) 14:08](#) · Visto el 5 de enero de 2015.

Antes de las redes sociales, el contacto cara a cara, las reuniones en las sedes sociales, en las esquinas de las calles, se promovía la inclusión de nuevos miembros. En los bailes más antiguos operaba la red familiar para dotarse de nuevos integrantes. Facebook aparece ahora como una herramienta.

La que sigue corresponde a la justificación por la inasistencia a una actividad programada para reunir fondos:

señores caporales y presidente: me anticipo a pedir disculpas por no poder asistir a la reunión de hoy ya que me encuentro en mi trabajo y en el horario que es la reunión estoy estudiando y tengo un examen que no puedo faltar mil disculpas y mis tarjetas de bingo las pasaré a buscar luego. Desde ya muchas gracias por su

comprensión Tiare Miranda Medina. Primera Diablada de Alianza. Visto el 8 de enero de 2015.

## La despedida

Antes de subir al pueblo de La Tirana, los bailes religiosos deben ir a despedirse de la Virgen ubicada en el barrio plaza Arica de la ciudad de Iquique<sup>13</sup>. Es un momento de ansiedad e importante a la vez.

[Sociedad Primera Diablada de Alianza](#)

[3 de julio de 2013](#) ·

CUENTA REGRESIVA

CUENTA REGRESIVA

Y CUENTA REGRESIVA

A SOLO DOS DIAS, SOLO DOS DIAS, PARA DESPEDIRNOS COMO SOCIEDAD RELIGIOSA Y SUBIR AL SANTUARIO DE NUESTRA MADRE CARMELITA

DESPEDIDA DE PUEBLO PRIMERA DIABLADA DE ALIANZA, SABADO 06 DE JULIO A LAS 16:00 HORAS EN EL CEMENTERIO 3, PARA NUESTRA SANTA ROMERIA, POSTERIORMENTE TODOS JUNTOS NOS DIRIJIMOS A NUESTRO LUGAR DE SALIDA EN CALLE LAS NEVADAS CON LAS ROSAS Y ASI PARTIR A SOLICITAR A NUESTRA MADRE SU VENIA PARA EMPRENDER EL CAMINO AL SANTUARIO DE LA TIRANA AÑO 2013.-

Visto el 6 de enero de 2016.

O bien dicho en estos términos:

DESPEDIDA DE PUEBLO PRIMERA DIABLADA DE ALIANZA, SABADO 06 DE JULIO A LAS 16:00 HORAS EN EL CEMENTERIO 3, PARA NUESTRA SANTA ROMERIA, POSTERIORMENTE TODOS JUNTOS NOS DIRIJIMOS A NUESTRO LUGAR DE SALIDA EN CALLE LAS NEVADAS CON LAS ROSAS Y ASI PARTIR A SOLICITAR A NUESTRA MADRE SU VENIA PARA EMPRENDER EL CAMINO AL SANTUARIO DE LA TIRANA AÑO 2013.

Lo mismo sucede en la ciudad, con los pescadores que celebran a San Pedro y a San Pablo:

---

13 En la actualidad se realiza también en otros lugares de la ciudad de Iquique y también en Alto Hospicio.

[Morenos de Cavancha](#)

[28 de junio de 2013](#) ·

CITACIÓN: BUENO GENTE HA LLEGADO UNA DE LAS FECHAS MAS IMPORTANTES, NUESTRA FIESTA DE SAN PEDRO DE CAVANCHA, DONDE FESTEJAMOS AL PATRÓN DE LOS PESCADORES, EL PATRÓN DE AQUELLOS HOMBRES DE MAR, ESOS HOMBRES QUE FUNDARON NUESTRO BAILE, ESOS HOMBRES QUE SALEN A LA MAR, CON LA INCERTIDUMBRE SI VOLVERÁN, EL HOMBRE DE VERDADERO ESFUERZO. Y AQUELLOS QUE HOY ESTAMOS, DEBEMOS CON MAS FUERZA QUE NUNCA LEVANTAR NUESTRAS TRADICIONES, TRADICIÓN DE AQUELLOS QUE YA NO ESTAN, PERO SIGUEN JUNTO AL BAILE. POR ESO MUCHACHOS (BAILARINES), SOCIOS Y SIMPATIZANTES, LOS INVITAMOS A QUE MAÑANA ESTEMOS EN LA FIESTA DE NUESTRO PATRÓN SAN PEDRO, Y FORTALEZCAMOS UNO DE LOS EMBLEMAS DE CAVANCHINOS, COMO LO ES DICHA FIESTA. LA APERTURA DE LA FIESTA ES EL SÁBADO 29 DE JUNIO A LAS 17:30 HRS, EN LA HISTÓRICA PENÍNSULA DE CAVANCHA. LOS ESPERAMOS, PAZ Y BIEN PARA TODOS.

CITACIÓN BAILARINES A LAS 17:00 HRS, CON TRAJE VERDE. YA SABEMOS COMO ES LA PRESENTACIÓN.

Visto el 5 de enero de 2016.

Tal como se ha visto, el Facebook es utilizado con los fines que las festividades religiosas populares encomiendan. Le preguntamos a un joven peregrino sobre el uso de estas redes:

Creo que el Facebook es un buen medio para informarnos de lo que pasa en el baile. Es más rápido. Lo usamos siempre que necesitamos contarnos cosas. Es barato y cuando no tenemos conexión, para hablar por teléfono, funciona muy bien. Con mis amigos, eso sí, usamos también el WhatsApp (Juan Fuentes, comunicación personal, julio de 2015).

## A MODO DE CONCLUSIONES

La fiesta de La Tirana, la más grande del Norte Grande de Chile, y quizás de todo el país, puede ser vista como un extraordinario entrecruce entre elementos de la religiosidad popular con prácticas culturales de la globalización. La centralidad del cuerpo, del canto y del baile, se imbrica, al

menos en sus formas de comunicar los mensajes de los peregrinos, con el uso de las redes sociales, en este caso del Facebook.

Los jóvenes peregrinos siguen transitando por los caminos señalados por la tradición que significa bailar y cantar a la virgen a cambio de un favor, o manda. Pero a diferencia de los más adultos, participan de la globalización usando estas redes sociales.

De acuerdo a lo señalado, podemos afirmar que la práctica de la religiosidad popular es también una inscripción, esta vez en las redes sociales. A través de estas redes sociales los peregrinos, sobre todo jóvenes, dejan constancia de sus quehaceres y preocupaciones. Los bailes religiosos, en términos generales, no generan documentos bajo el régimen de la escritura clásica, no producen archivos al modo tradicional. Sin embargo, en tiempos de la globalización, son los jóvenes que, al usar las redes sociales, producen nuevas inscripciones. Amplían sus relaciones y logran crear entre todos ellos redes de apoyo y de solidaridad.

Las relaciones entre la religiosidad popular *offline* y la *online* son más que evidentes. La segunda es un complemento de la primera. Y sirve para activarla e introducirla en un circuito global que favorece las interacciones entre los peregrinos. Y son los jóvenes los que activan estas redes sociales, y recrean sus contenidos sin el control que la iglesia católica, a menudo, ejerce sobre sus prácticas. Un espacio autónomo que es auto-regulado, que puede ser visto como una nueva forma de memoria cultural que se complementa con aquella basada en la oralidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albarelo, F. (2019). *Lectura transmedia. Leer, escribir, conversar en el ecosistema de pantallas*. Buenos Aires: Ediciones Ampersand.
- Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria y Ediciones Lilmod.
- Bamat, T. (2001). El Catolicismo popular: paradoja global y promesa. En Parker, Cristian y Bamat, Thomas (Eds.), *Catolicismos populares. Globalización. Inculturación* [21-31]. Santiago: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.



- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Bauman, Z. (2014, 28 de marzo). El éxito de Facebook es haber entendido necesidades humanas muy profundas. *Ssociólogos* Recuperado de: <http://ssociologos.com/2014/05/28/zygmunt-bauman-el-exito-de-facebook-es-haber-entendido-necesidades-humanas-muy-profundas/>
- Berman, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Cuatro viento editorial.
- Bravo, I. y Gascón, F. (2002). Cristianismo y marxismo en Chile: Paradojas comunicacionales y espacios de convivencia. *PCLA*, 3(4), 3-28.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempos heterogéneos y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Durkheim, E. (1992) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Escobar, K. (2011). Conflictos y alianzas entre la Iglesia Católica y los bailes religiosos: La lucha por la hegemonía y el protagonismo de la fiesta de La Tirana. El caso de los cantos religiosos. (Tesis de licenciatura en Sociología). Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
- Geertz, C. (1988). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Studio.
- Grammatico, G. (Dir.) (1998). *La fiesta como el tiempo del Dios*. Santiago de Chile: ITER ensayos.
- Guerrero, B. (2014). Religión y Patria: bailes chilenos en la fiesta de Ayquina. *Alpha*, 38, 89-100. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000100007>.
- Guerrero, B. (2018). Piel roja en el desierto de Atacama. El baile de Aniceto Palza. *Revista de Estudios Atacameños*, 57, 203-220.
- Guerrero, B. (2009). *La Tirana, Flauta, bandera y tambor: el baile chino*. Iquique: Ediciones El Jote Errante.
- Guerrero, B. (2015). Religiosidad popular y vida cotidiana en el Norte Grande de Chile. *Cuadernos de Teología*, 7(2), 158-177.
- Guerrero, B. y Basaure, F. (2017). *La Victoria de los Morenos*. Iquique: Instituto de Estudios Andinos Isluga - Universidad Arturo Prat.
- Guerrero, B. y Lube Guizardi, M. (2015). Sacralidades en conflicto: las mandas en la fiesta de La Tirana y el discurso oficialista de la iglesia católica. En Guerrero

- Jiménez, B. *La Tirana. Chilenización y religiosidad popular en el Norte Grande* [101-144]. Iquique: Instituto de Estudios Andinos Isлга Universidad Arturo Prat.
- Hanson, A. (1975). *Meaning in Culture*. London: Routledge and Kegan Paul Books.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Laan, E. (1993). *Bailar para Sanar. Estudio de la praxis de la peregrinación de los bailes religiosos del norte de Chile*. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte CREAR.
- Linne, J. (2016). La "multitud": performances íntimas en Facebook de adolescentes de Buenos Aires. *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, 34(100), 65-84.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (Coord.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina* [61-86]. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mauss, M. (2006) [1925]. *Ensayos sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editorial.
- Núñez, L. (1998). *La Tirana del Tamarugal del misterio al sacramento*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Otto, R. (1985) [1917]. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Parker, C. (1993). *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez Gelbes, S. (2018). *El discurso híbrido. Formas de escribir en la web*. Buenos Aires: Ediciones Ampersand.
- Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Semán, P. (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Spadaro, A. (2014). *Cibertología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Barcelona: Biblioteca Herder.
- Spener, D. (2015, 10 de diciembre). Un canto en movimiento: "No nos moverán" en Estados Unidos, España y Chile. Movimiento Generación 80. Recuperado de [http://www.g80.cl/noticias/columna\\_completa.php?varid=21417](http://www.g80.cl/noticias/columna_completa.php?varid=21417)
- Tennekes, H. y Koster, P. (1986). Iglesia y Peregrinos en el Norte de Chile: Reajustes en el Balance de Poderes. *Cuaderno de Investigación Social del Centro de Investigación de la Realidad del Norte*, 18, 57-86.

- Uribe Echevería, J. (1973). *Fiesta de La Tirana de Tarapacá*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Van Kessel, J. (1987). *Lucero del Desierto. Mística popular y movimiento social*. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
- Van Kessel, J. y Droogers, A. (1988). Secular views and sacred vision: sociology of development and the significance of religion in Latin America. En: van Ufford, Quarles y Schoffeleers, Matthew (Eds.), *Religion and Development. Towards an integrated approach* [53-72]. Amsterdam: Free University Press Amsterdam.
- Vicuña, M. (1995). *La imagen del desierto de Atacama (XVI-XIX). Del espacio de la disuasión al territorio de los desafíos*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago.