

CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LA REALIDAD DEL NORTE  
“Barrios populares y bailes religiosos en Iquique”.  
Cuaderno de Investigación Social N°37  
Iquique, Chile; 2002.

Canje y Correspondencia:  
Teléfono: (+56) (57) 414461  
Página web: [www.crear.cl](http://www.crear.cl)  
Correo electrónico: [bernardo.guerrero@unap.cl](mailto:bernardo.guerrero@unap.cl)

**Comité Editorial:**

Bernardo Guerrero J.  
Julián González R.  
Juan van Kessel  
Francisco Pinto M.

**Distribución:**

Biblioteca y Centro de Documentación CREAR

**Director y Representante Legal:**

Bernardo Guerrero Jiménez

# **“Barrios populares y bailes religiosos en Iquique<sup>1</sup>”**

Bernardo Guerrero Jiménez

---

<sup>1</sup> Trabajo escrito en el marco de la investigación “Estructuras Intermedias y religiosidad popular en la ciudad de Iquique: Barrios y Búsqueda de Sentido”, financiado por el Fondecyt. Proyecto N° 1010267. Agradezco los comentarios de Arturo Chacón, Juan van Kessel y Pablo García.

## INTRODUCCIÓN

La intención del presente trabajo es reflexionar en torno a las relaciones entre la llamada “religiosidad popular” y el barrio. Partimos de la constatación que ambas realidades son interdependientes en su funcionamiento. Por lo tanto, se precisan mutuamente.

Esta afirmación, sin embargo, puede cuestionarse en la medida que observamos como en la ciudad de Iquique, en el norte de Chile, la realidad del barrio parece ser distinta a la observada en la década de los 60. Esto quiere decir que la estructura cultural urbana se basó fuertemente en esta institución. Hoy, creemos, ya no es así. Los clubes deportivos, juntas de vecinos, centros juveniles, ya no gozan del prestigio y de la credibilidad que antes tuvieron.

Sin embargo, la presencia de los bailes religiosos sigue sosteniéndose en la estructura barrial, lo que nos llevaría a pensar que sigue cumpliendo una función, esto es: dar sentido a la vida de sus habitantes. Para efectos de este artículo, tratamos el barrio en la terminología de Berger y Luckmann, (1997) en tanto estructura intermedia que vinculan al sujeto con la sociedad y son vistas como depositarias de sentido. Analizamos finalmente la situación de dos barrios populares, Cavanca y El Colorado con sus respectivos bailes religiosos.

Estructuramos el trabajo del modo que sigue. Presentamos una reflexión sobre el concepto de “religiosidad popular” y de barrio, en base a las dos unidades territoriales ya señaladas.

## EL CONCEPTO DE “RELIGIOSIDAD POPULAR”<sup>2</sup>

La religión popular es como un mobiliario de una habitación familiar. Es “la manera de hacer las cosas”. Forma parte de la escena. En algún sentido puede decirse que es la escena, el escenario en el que todo lo demás encuentra su lugar apropiado” (Cox, 1985: 229).

La definición, nada de ortodoxa de Cox nos permite subrayar la inexistencia de definiciones que den cuenta de esta realidad religiosa. Por ahora, muchos se cuestionan acerca de la utilidad de seguir usando el adjetivo “popular” ya que ha perdido bastante de su significación. Usado a partir de la segunda mitad del siglo pasado, designaba por un lado la existencia de un discurso religioso no oficial, con

---

<sup>2</sup> Incluimos dentro de este concepto las manifestaciones del pentecostalismo, agrupadas en las decenas de iglesias llamadas evangélicas. En Iquique su presencia en los barrios es relativamente nueva, expandiéndose en los años 60 del siglo pasado a la actualidad.

respecto a la religión dominante, en este caso, a la Iglesia Católica, y por otro, tenía una connotación política: era el opuesto al poder oficial. Lo popular, se asociaba a la liberación, a un proyecto político de emancipación. Para efectos de este trabajo usamos en forma indistinta religiosidad o religión popular<sup>3</sup>.

Para la definición de este concepto reina un factor común: la ambivalencia. Para algunos es conciencia falsa, mientras que para otros es esperanza de rebelión (Massolo, 1994: 102). El alegato de fondo de todo esto es el uso de dicotomías para el análisis de estos fenómenos. Tal es el caso, por ejemplo, de los estudios de Redfield (1947), con su famoso continuo de sociedades folk y sociedades urbanas. En las primeras, la religión popular es vista como lo contrario a la religión de las sociedades urbanas. Es, poco cultivada y la otra es ilustrada. En el fondo se comparan dos modelos de religión muy distintos entre sí. La popular más como forma de vida, y la ilustrada como forma normativa.

Sólo a partir de los 80, los científicos sociales prestaron más atención a las complejidades del fenómeno. La autora citada dice que la inclusión de conceptos como significado y prácticas le otorgan una mayor globalidad al estudio de este fenómeno.

Asumida la complejidad de este fenómeno y advertidos además que la “religiosidad popular” también existe en sociedad en procesos de modernización, se la vinculó a temas como el poder (Droogers y Siebers, 1991: 1), las relaciones de clases, etc.

Otros estudios sociológicos han tratado de definir el concepto, en base a comparaciones. Algunos dicen que los dioses de la “religiosidad popular” son locales, mientras que en las otras -las ilustradas- son universales. Pero, se plantea la existencia de dioses que provienen de una tradición popular que son también universales (Massolo, 1994: 103).

La antropología a través de la definición de religión dada por Geertz, en términos de significados, le dio un mayor impulso a los estudios de estos fenómenos. No obstante, Asad, réplica esta definición aludiendo al componente del poder, como una forma de contextualizar este fenómeno. Dice que el “poder construye la ideología religiosa, estableciendo las pre-condiciones para distintos tipos de personalidad religiosa, autoriza prácticas y expresiones religiosas específicas, y produce conocimiento definido como religioso” (Massolo, 1994: 107).

---

<sup>3</sup> En esta misma discusión Manuel Antonio Baeza prefiere hablar de cultura popular religiosa (2000: 98) ya que permite a “este fecundo imaginario social religioso, liberarlo del peso de las oposiciones ya señaladas”. Se refiere a lo dominante/dominado, oficial no oficial, etc.

## LOS COMPONENTES DE LA “RELIGIOSIDAD POPULAR”

La búsqueda de un elemento que nos permita definir el concepto de “religiosidad popular”, tropieza a menudo con aquella otra definición que habla de este fenómeno como una variante popular y escasamente ilustrada del catolicismo oficial. Otros dicen que la “religiosidad popular” entendida como la forma concreta en que un pueblo sencillo y cristiano expresa su fe dentro de su cultura, en sus relaciones con Dios, con los demás y con su mundo, a través de su expresión teológica, celebratoria y organizativa (Jordá, 2000: 139). Tres elementos sobresalen aquí. Primero lo popular asociado a una falta de cultivo religioso (se habla de sencillo); segundo a que sea una variante del catolicismo, desconociendo con ello su otra vertiente: la indígena que para el caso del norte grande de Chile resulta más que evidente (se hace la analogía entre católico y cristiano), y tercero, el desconocer otras religiones como la pentecostal que también son populares.

Por su parte, la Conferencia Episcopal de Chile, dice refiriéndose a la “religiosidad popular” o piedad popular como: el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular (Conferencia Episcopal de Chile, 1979: 162).

En este mismo documento se alude a la originalidad de América latina, que se simboliza en la figura de la Virgen de Guadalupe, en tanto rostro mestizo. Esta religiosidad descansa sobre los “pobres y los sencillos” pero también alcanza a otros sectores. Tiene además el papel de lograr la unión de distintos sectores de la sociedad tan dividida por luchas económicas, sociales o políticas.

## LA PERSPECTIVA CATÓLICA

Cuando en Puebla la Iglesia Católica de América decidió ponerse al día en términos de la realidad de este continente, la “religiosidad popular” empieza a verse no ya como un cúmulo de supersticiones que cabían bajo el estigmatizante adjetivo de paganismo. Como decíamos más arriba, se trataba de un catolicismo que había que ilustrar, pero que tenía buenas intenciones. Evidentemente, estos juicios pertenecen a gente ligada al clero, más que a intelectuales o científicos sociales que, vinculados o no a la Iglesia, podrían tener un pensamiento diferente. El misionero Michael Amaladoss, cita a los obispos de Puebla quienes afirman que la “religiosidad popular” es “la sabiduría católica de la gente común” (Bamat,

2001: 29). O sea se insiste en la idea que esta manifestación tiene, por esencia, un sustrato católico.

De hecho muchos científicos sociales que podían estar ligados a la Iglesia, han enfatizado la autonomía de este fenómeno como es el caso de Morandé, Parker, Dussel, Van Kessel, entre otros.

## LA “RELIGIOSIDAD POPULAR” CATÓLICA Y POPULAR

Reiteramos acá a modo de resumen, las ideas contenidas en el *Lucero del Desierto*. Van Kessel<sup>4</sup>, junto a Hans Tennekes en su intento por definir el concepto de “religiosidad popular” la centra en el fenómeno del peregrinaje. En el caso del norte grande de Chile, éste está constituido por una base social mestiza y popular, que además se caracteriza por su buen nivel de organización. Según sus propias palabras hace diez años atrás, en 1980, se hablaba de los bailes y de su proliferación como “epifenómeno propio al proceso de desarrollo de un sector obrero de origen mestizo emergente de un tradicionalismo cultural y modernizante (Van Kessel, 1987: 8). Esto lo llevó a plantear un cambio de dirección en la mirada del fenómeno. Hay ahora un opción accionista más que estructuralista. Esto quiere decir, que se privilegia la voz de los actores sociales como clave de interpretación (Van Kessel, 1987: 9). El peregrinaje puede ser visto como una estrategia de supervivencia de grupos sociales que se debaten en condiciones de vida poco favorables.

Pero, además incluye otra noción para dar cuenta mejor del fenómeno. Se trata de ver el peregrinaje, desde un punto de vista experiencial. Lo que hay en un movimiento de peregrinos, como el que acontece en el norte grande de Chile es “un innegable y característico ambiente místico y emocional” (Van Kessel, 1987: 9). No es tanto la emancipación, ni un problema de poder, como tampoco la solución a sus problemas concretos.

La tesis de Van Kessel la expresa él mismo: “la fuerza atractiva que ejerce la experiencia de este peregrinaje sobre grandes masas populares se explica en parte esencial por el hecho que esta vivencia logra activar una dimensión de la existencia humana que en la diaria lucha por sobrevivir queda en la sombra del subconsciente; es decir, la de ‘*communitas*’ y de ‘anti-estructura’ (Van Kessel,

---

<sup>4</sup> Dice van Kessel: “religiosidad popular” católica, es decir la religión de las masas populares de América Latina que se llaman católicos, que en la liturgia y doctrina oficial de la Iglesia Católica Romana, sólo juega un rol reducido (Van Kessel, 1987: 60).

1987: 9). Aquí se nota la influencia del antropólogo escocés Víctor Turner en su libro *The Ritual Process*.

Para este autor, necesitado de un modelo de análisis que diera mejor cuenta de los fenómenos religiosos, y en base a sus trabajos con los Ndembu en África, plantea que la experiencia religiosa debe ser entendida en función de la relación entre estructura y anti-estructura. La primera dice relación al sistema ordenado en forma jerárquica por la sociedad. Todos en la estructura actuamos y nos movemos por el complejo sistema de roles y status. La anti-estructura, por su parte, señala la ausencia de roles y status y enfatiza una participación desnuda del hombre sin atributos sociales. La vida es así de anonimato, desnudez, humildad, y de reflexión, entre otros.

La relación entre estructura y *communitas* es dialéctica. La estructura precisa de *communitas*. Más, y sólo a condición de que el hombre que porta roles y status crea en los valores de *communitas*, y esté convencido de la trascendentalidad de la vida. *Communitas*, por su parte, precisa de la estructura, ya que sin ésta no hay orden social, no hay sociedad.

Ahora bien el período liminar debe ser visto según Turner como un rito de pasaje; o sea como una fase en que los participantes se someten a un proceso de reflexión y especulación, liberados de las ataduras de la costumbre (Turner 1990: 118). El peregrinaje a la Tirana, por ejemplo, puede ser considerado como un fenómeno liminar. La preparación para el viaje y el hecho de alejarse de la ciudad ayudan a crear las condiciones para el desarrollo de un fenómeno distinto a los de las estructuras. "En el peregrinaje se trata de un juego sumamente serio y sagrado, en que los actores se dedican precisamente a asuntos que tocan el fondo de su existencia (Van Kessel, 1987: 206).

Sallnow (1974), por su parte se plantea críticamente frente a las ideas de Turner. Tomando como base un estudio que realizó en la zona de Ccamahura en el Perú, dice que el concepto de *communitas* tiende a inhibir las contradicciones y conflictos.

En el tema del culto religioso dice que las principales fiestas ocurren en Junio, Julio y Agosto. Y más que coincidir con las actividades agrícolas, coinciden con el sistema de mercado regional.

Las fiestas tienen un sistema de cargo. Los peregrinos representan, no a la comunidad, sino que a la raza o a la tribu. La mayor fiesta de peregrinaje de "mestizo" fue celebrada en el Cristo, pero independiente del Cristo del Justo Juicio.



Al plantearse el tema del peregrinaje dice que éste se estructura no en torno a la comunidad, sino que trasciende a ésta y se hacen presentes fenómenos como animosidades y fraccionalismo. Se dan especie de nepotismo en la elección de los cargos, que no están exentos de conflictos.

Desde el punto de vista sociológico, el grupo de peregrinos de los Andes es un complejo mosaico de igualitarismo, nepotismo y fraccionalismo, de hermandad, competición y conflicto.

A despecho de Turner se expresa una contradicción étnica, indios v/s mestizos. Igualitarismo, no es lo mismo que *communitas*. Agrega que en el peregrinaje hay comunidad y no *communitas*.

El estudio del peregrinaje, por la misma naturaleza del fenómeno, demanda el supuesto -a priori- concomitante a la relación entre religión y sociedad, sea abandonada. El modelo propuesto por Turner no da todos los elementos para el caso andino.

La configuración social manifestada en la devoción regional andina, son correlatos sacralizados de las estructuras sociales, sean políticas o económicas, ni su antítesis dialéctica.

En esta dirección es posible ver el fenómeno del peregrinaje como *communitas*. Esto es así ya que los peregrinos se retiran de su diario vivir para ir a un lugar lejano, para compartir allá con sus correligionarios sentimientos comunes, y para participar juntos en un ritual marcado por eventos y experiencias que en ningún otro lugar se da (Van Kessel, 1987: 14). En la fiesta de La Tirana, por ejemplo, lo podemos hallar. Se trata de un modo de vida distinto y superior al cotidiano.

Lo que sucede en las fiestas como de La Tirana es que la dialéctica entre estructura y *communitas* juega un papel de importancia en el fenómeno del peregrinaje. No quiere decir que todo es *communitas*, sino que la estructura ocupa un lugar menos central que el que tiene en la vida cotidiana.

De este modo para van Kessel, el peregrinaje es más que nada una experiencia mística, un lugar donde la presión del orden jerárquico es menor.

## LA “RELIGIOSIDAD POPULAR” COMO CONTRACULTURA

La noción de contracultura que se puede advertir en la definición del fenómeno de “religiosidad popular” debe ser vista en función de su relación con la cultura de la modernidad. Esta última asociada al capitalismo trasnacional responsable en mucho de los casos de la exclusión de vastos sectores populares de la población.

Parker en su libro *La Otra Lógica...*, plantea seis argumentos que permiten entender esta contracultura. La primera tiene que ver como 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, etc. (Parker, 1993: 195). 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. En este aspecto, nos detenemos para entregar algunos elementos sobre la fiesta.

## LA FIESTA

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 de 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). Esta

descripción, como se recordará, nos acerca a las ideas de Turner que ya hemos citado.

Más allá de la relación entre lo sagrado y lo profano, se puede ver la fiesta en su vinculación con el orden. Así lo plantea Cox: “La fiesta representa un momento en que la cultura popular y la cultura dominante, premoderna y moderna, entran en abierto conflicto. Las ‘elites’ culturales, incluidas las religiosas, casi siempre consideran la fiesta como algo peligroso, porque generan una energía que no es posible detener y desencadenan pasiones que no son fácilmente controlables. Consiguientemente, la historia de las fiestas en el mundo moderno es la historia de los intentos de prohibirlas y controlarlas, y es también la historia de la lucha de la gente normal y ordinaria para evitar que sus fiestas sean abolidas, alteradas o convertidas en atracción turística” (Cox, 1984: 238). En el plano local, por ejemplo, estamos llenos de intentos de los cuadros ilustrados por prohibir las fiestas: decretos municipales que las prohibían en el siglo XIX, como la de las máscaras entre otras. En el caso de La Tirana su vitalidad no parece puesta en duda.

Lo anterior empero, no significa que la “religiosidad popular” sea anti-moderna o pre-moderna. En casos concretos, son ambas. La “religiosidad popular” no niega los valores de la modernidad como el acceso a la salud, a las comunicaciones ni siquiera al consumo<sup>5</sup>.

## LA “RELIGIOSIDAD POPULAR” COMO MOVIMIENTO SOCIAL

Cuando se analizan las relaciones entre movimiento de peregrinos e Iglesia Católica en el norte grande, y se observan tal como lo relatan Tennekes y Koster una gran capacidad organizativa y política sobre todo para establecer alianza, más aún si trata de defender su identidad. En este contexto, podemos hablar de un movimiento social.

La literatura al respecto, siempre ha visto a los movimientos sociales en su relación y demanda hacia el Estado. Maróstica plantea la necesidad de expandir y abrir el concepto para incluir en él nuevos actores sociales. En este caso, habla de la Iglesia Evangélica (Maróstica, 1994: 3). El concepto de nuevos movimientos sociales se refiere a que se estructuran no ya sobre la base de la producción,

---

<sup>5</sup> El uso de medios electrónicos y de radios por parte de algunas iglesias evangélicas habla de una movilización de recursos que los peregrinos aún no cuentan en forma autónoma.

sino que del consumo. Los intereses de las grandes clases socioeconómicas no son ya sus referentes. Más adelante este autor plantea que los nuevos movimientos sociales “proveen nuevas identidades, nuevas maneras de entender el mundo, nuevas tácticas en la política y nuevas formas de organización social. Surgen desde la base y tienen cierta autonomía frente al estado, los sindicatos, los partidos políticos, y las demás organizaciones modernas y agobiantes (Maróstica 1994: 4). Para el caso de América latina, algunos autores ubican el origen de estos movimientos en la explosión de la sociedad civil en los 80 producto de las dictaduras militares. Dentro de esta perspectiva es claro que tanto el movimiento de peregrinos como el de pentecostales pueden, con las reservas del caso, ser considerados movimientos sociales, ya que posee su propia identidad cultural, y abren espacios propios para el desarrollo de captación de clientela<sup>6</sup>.

## **MANDAS Y EL LOGRO DE LA SALUD**

Las mandas son un tema central en la “religiosidad popular”, sobre todo en los fenómenos de peregrinación. Los motivos de éstas son, por lo general por trabajo o salud. Largas caminatas, arrastrándose de rodillas o bien con el torso desnudo con el sol de la pampa o con la frías heladas de la noche, los peregrinos claman por favores a la Virgen que como ya se dijo, oscilan entre el trabajo y la salud.

## **LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL NORTE GRANDE DE CHILE**

Tarapacá llamada también Primera Región desde el gobierno militar de Pinochet, debe su nombre a un pequeño pueblo ubicado en la quebrada del mismo nombre. Peruano hasta la Guerra del Pacífico, esta zona tiene una historia que concentra no sólo grandes momentos económicos sino que también militares y de luchas obreras. Comprende las ciudades puertos de Arica e Iquique y antes Pisagua. La población está concentrada mayormente en estas ciudades. Cerca de un 6% vive en el área rural. De las dos grandes ciudades, destaca Iquique por su crecimiento demográfico y económico, derivado de la Zona Franca y de la actividad minera.

El conquistador y luego el colonizador percibió a esta zona como una región minera. En rigor toda la actividad de esta región desde el siglo XVI al siglo XX puede ser visto como un gran ciclo minero. Desde la plata de Potosí y

---

<sup>6</sup> Caben dentro de esta categoría: las comunidades eclesiales de base, los movimientos feministas, las organizaciones de derechos humanos, los grupos indígenas, los grupos ecológicos, etc.

Huantajaya hasta el cobre de Doña Inés de Collahuasi de este fin de siglo, pasando por el salitre que ubicó a esta región como la capital del mundo, en lo que se refiere a la explotación de este mineral no metálico, pasando por el guano hasta la pesca extractiva de la anchoveta, hoy en crisis, la minería logró, primero reducir la economía agropecuaria a una economía de retroalimentación a ésta, y luego desplazarla y liquidarla en función de los recursos -de agua y trabajo- reclamados por la minería. La economía agropecuaria por muchos siglos pudo desarrollar una economía de auto-suficiencia alimentaria con arreglo al medio ambiente y a su identidad cultural.

La anexión de Tarapacá a la soberanía del estado chileno, llevó a éste a desarrollar una vigorosa campaña de chilenización. El cambio del clero peruano por el chileno, la construcción de caminos de acceso, el Servicio Militar Obligatorio, la expansión de la escuela fiscal, son entre otras, herramientas que utilizó el Estado para hacer coincidir las fronteras geográficas con las culturales de la chilenidad definidas desde el centro del país.

Zona que por la riqueza del salitre envolvió en una guerra a Chile contra Perú y Bolivia en 1879, provocó la guerra civil del 1891 y que trajo como consecuencia, el suicidio del presidente Balmaceda. Desarrolló además un gran movimiento obrero combativo con componentes anarquistas, ilustrados y que posteriormente dio origen al Partido Comunista de Chile, uno de los más antiguos de América, fundado, entre otros por Luis Emilio Recabarren.

Este activo y combativo movimiento obrero que fundó periódicos, creó grupos de teatros y desarrolló una ideología que iba del anarquismo al comunismo, con elementos de la masonería que se opuso a la elite católica y conservadora en alianza con el estado y los empresarios salitreros, constituye la base de un movimiento de peregrinos en ascenso que supo combinar sus luchas emancipatorias con su fervor religioso.

Independientemente de otros elementos que ayudan a configurar a Tarapacá como región con su propia identidad importa destacar en estas líneas, el desarrollo de un vasto y organizado movimiento de peregrinos, que en su relación con la Iglesia Católica ha sido de alianzas y en otras de franca lucha por su autonomía. Sobre esto volveremos más adelante.

El paisaje religioso de Tarapacá presenta en sus componentes populares la presencia de dos tipos de religiones populares: una de tipo católica, mestiza que acude a centros de peregrinajes como La Tirana y Las Peñas, cultos a las animitas, quema de Judas, manifestaciones a san Pedro y san Pablo, etc. Otra de tipo protestante popular, llamado también evangélicos o pentecostales, y

conocidos en el mundo popular como “canutos”. Ambos se nutren de una misma clientela: el mundo popular. Las dos apelan a la emoción como factor importante de su teología. La búsqueda de la salud síquica, física, social y espiritual es, tanto para peregrinos como evangélicos motivos de preocupación religiosa y ritual.

Tomando como referencia el año 1879, fecha de la Guerra del Pacífico, la región de Tarapacá ha mostrado un interesante proceso de crecimiento económico que, ha oscilado entre el auge y el ocaso, tan típicos como naturales de todos los ciclos mineros. Pero, ha mostrado además un proceso de desarrollo de un movimiento religioso autónomo, a veces y en otras dependiente de la Iglesia Católica, que ha puesto en duda el ideario de los modelos desarrollistas que pronosticaron en la década de los 60 el fin de la religión como fenómeno público. Por otro lado, este movimiento ha visto mermado, en términos relativos, su crecimiento por la aparición de un régimen religioso rival y popular como el pentecostal, que ha crecido en Chile, hasta llegar a tener cerca de un 13% fieles que se declaran miembros de esas denominaciones.

## **IQUIQUE, CIUDAD DE BARRIOS**

Hemos afirmado en más de una ocasión que Iquique es una ciudad de barrio. La historia de ellos, de los más antiguos y tradicionales ha sido relatada en otra publicación (Guerrero 1996). Pero, lo que quisiera resaltar en esta oportunidad es concebir al barrio popular como una estructura intermedia, en proceso de transformación. El barrio, es una estructura comunitaria de pertenencia y lealtades. En él, los temas del conflicto no están ausentes, por lo que es erróneo pensarlo como una suerte de paraíso. Lo medular, es que los conflictos son solucionados con arreglo a la tradición. Tampoco hay que pensar que en él, no existían las diferencias de clases, por ejemplo. 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: 184).

Nos apoyamos también en Archetti (2001) quien dice que el barrio es una unidad territorial y simbólica y es la vez una forma de expresión de la sociedad civil. Lo

primero en cuanto se reproduce sobre un territorio que mantiene fronteras que pese a no estar formalmente delimitadas, se sabe bien donde están. Simbólica en cuanto recoge y sintetiza la idea de un nosotros, de un espíritu colectivo. De un saber que se está junto. Lo segundo, en tanto corresponde a la creación de gente que se ubica fuera de la esfera del poder oficial o estatal. Tiene que ver con la expansión de la sociedad civil, en tanto sociabilidad autónoma de otros espacios, como la escuela, que corresponde a la expansión del aparato estatal.

No obstante lo ya dicho sobre el barrio es necesario, en el caso de los así llamados barrios populares, agregar algunos elementos más, sobre todo de índole cultural. Y esto tiene que ver con la predominancia en ellos de lo que el pensador alemán Ferdinand Tönnies llamó comunidad en oposición a sociedad (Citado por Morin 2000: 83). Siguiendo a Edgar Morin podemos decir que la comunidad -en este caso el barrio- posee un sustrato mitológico que une a sus miembros en un todo (2000; 83); siendo lo emocional y lo afectivo lo típico de lo comunitario. No obstante hay que enfatizar que en este espacio también convive aquello que el pensador alemán ya citado, llamó sociedad. Ambas realidades se entrecruzan, siendo, la primera, la de la comunidad la que ocupa un lugar de importancia.

## **BARRIO Y SENTIDO COMÚN**

Digamos que el territorio donde se reproduce el sentido común es el barrio. No obstante, la mirada ilustrada y racionalista ha visto a éste, como una falsa conciencia. Algo del que hay que desconfiar. Maffesoli, en quien nos inspiramos rebate esas ideas (1997: 218). Este autor 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 si mismos, si quererlo hacer entrar en un molde preestablecido ni procurar que correspondan a un sistema teórico construido (1997: 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.

Fue Simmel quien mejor que nadie se hizo cargo de las llamadas “cosas concretas”. La moda, el dinero, la muerte son tópicos que este sociólogo alemán pensó. Dice Maffesoli: “Por muy paradójico que puede parecer, el apego a lo concreto es lo que sirve de fundamento a una aproximación estética de la vida

social, es decir a una vida que descansa en el reparto de afectos y de emociones que, como ya he dicho, son lo propio del sentido común (1997: 226). 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: 234). Más aún, este autor al oponer sentido común a ciencia, plantea que a ésta 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.

El barrio en Iquique, era la estructura socializadora por excelencia, después de la familia. El orden barrial era el que además otorgaba identidad y sentido de pertenencia. Las formas de asociación comunitaria encontraban en éste su mejor sustento. Sobre esta estructura se edificaron los clubes deportivos y en algunos, los bailes religiosos.

El orden barrial ayudó a construir la identidad cultural iquiqueña, que tuvo su mejor expresión en la afirmación “Iquique, tierra de campeones”. El tema del sentido de la vida, se transmitía a través de estas estructuras intermedias. De padres a hijos, se socializaba la idea de un Iquique creíble y legitimado. El pasado de la ciudad aparecía como una epopeya: desde el combate naval de Iquique al combate de Estanislao Loayza con J. Goodrich, de Joe Louis con Arturo Godoy, la crisis de los 30 y el torneo de pesca y caza submarina, donde Raúl Choque se coronó campeón del mundo. La idea del futuro engarzaba con una prosperidad que se hacía evidente por el auge de las pesqueras.

El barrio desarrolló también conductas desviadas, como por ejemplo, alcoholismo.<sup>7</sup> Pero, estas conductas se mantuvieron en control por el peso normativo del barrio y de sus instituciones. Lo mismo sucedió en la década de los setenta con el consumo de marihuana. Ambos fenómenos no lograron traspasar las fronteras que el barrio les impuso. Eran fenómenos asociados a una sub-

---

<sup>7</sup> Ya en el año 1888, el escritor y bombero iquiqueño Filgueira dice de esta ciudad: “... incluyendo también un crecido número de casas de prostitución conocidas con el nombre de *chincheles* donde la gente trabajadora pierde parte ó el todo de sus jornales adquiridos por medio de un trabajo rudo; *tabernas* bautizadas aquí con el nombre de *salones*, quizás para dorar la píldora; y *ainda mais* que no es aquí del caso referir” (Filgueira, 1888: 11). Y agrega: “Cada mes se beben en Iquique 400 pipas de cervezas, 400 pipas de vino y además 200 pipas de aguardiente, ron y anisado” (Filgueira, 1888: 13).



cultura y no a hechos cotidianos. No derivaron en “epidemia”, por usar una jerga médica.

A ello hay que agregar la politización que vivió el país en la década de los 70 con el gobierno de la Unidad Popular, que realzó la política y sus estructuras: “los partidos”. Los jóvenes de la época vivían el sumo de la participación: el barrio, el club deportivo, los centros de alumnos, los partidos políticos, etc. El golpe de estado de 1973, produjo un cambio notable en la vida cotidiana del país. El terror se apoderó de las calles y redujo a los individuos a sus casas, encerrados por el toque de queda.

Fusilados y detenidos los dirigentes sociales y políticos, la activa vida de la política hasta ese entonces legítima, se convirtió en sospechosa. Se desconfía de todos. En este contexto, las organizaciones vecinales o deportivas, se convirtieron en posibles focos de resistencia para el poder militar. Se prohibieron las reuniones y hasta la actividad deportiva, como jugar fútbol o básquetbol, incluso las de los bailes religiosos.

No es difícil imaginarse la vida cotidiana de ese entonces. El vecino o el familiar preso, los “enfrentamientos” que nadie nunca aclaró, los detenidos-desaparecidos, los abusos de poder, crearon un trauma del que aún sus huellas se dejan ver. La política se transformó en una especie de maldición. En este ambiente el poder todopoderoso de la televisión manejado por las autoridades militares, ayudaron a desconfiar de todo aquello que oliera a trabajo comunitario, acciones de solidaridad, etc.

En este contexto, es posible entender cómo las estructuras intermedias perdieron su legitimidad y su función dadora de sentido. Los jóvenes de los 80 se criaron bajo la férula de la anti-política y de la cultura de la no-participación. Muchos jóvenes participaron de la política, pero en su aspecto de contra-cultura, en tanto el objeto de su protesta era el autoritarismo. No era un actuar canalizado bajo las formas de partidos ni de otras estructuras legales. El advenimiento de la democracia, dirigida por la Concertación, que impulsó el eslogan de “la alegría ya viene”, señala paradójicamente una apatía de los jóvenes con la política, que se hace presente entre otras cosas, en la escasa inscripción en los registros electorales, por ejemplo.

En el caso de Iquique la situación no difiere notablemente de lo que ocurre en el resto del país. A ello habría que agregar que el Golpe de Estado con todo el trauma que provoca -Pisagua como símbolo de la represión y de la muerte- se le agrega el fenómeno de la Zofri, una especie de espejismo que permite olvidar la pesadilla del once (Guerrero 1989). El fenómeno del *mall*, que no es sólo

económico sino que también cultural, permite rearticular el tejido social destruido por el toque de queda. Las peregrinaciones al *mall*, pueden ser vistas como formas sustitutivas de un orden social que ya no funciona.

Un elemento adicional, aunque no menos marginal, es el incremento demográfico que experimenta Iquique producto de la atracción que ejerce la Zona Franca y luego el auge del nuevo ciclo minero de la plata (Quebrada Blanca, Cerro Colorado y Doña Inés de Collahuasi). En 1975 de 70.000 habitantes se crece a 130.000 a inicios de los 80. En el 2002 estamos en los 220 mil habitantes. De hecho el fenómeno de la drogadicción puede ser interpretado como producto del quiebre de estas estructuras intermedias (Guerrero, 1998). Esto, en el sentido que los procesos de identidad que generaba el barrio -"Soy del Matadero" por ejemplo, se ha ido perdiendo. Esta falta de identidad de acuerdo a la tesis que he expuesto en un trabajo anterior ayuda a entender el porqué de la drogadicción (Guerrero, 1998).

Iquique, gracias a la actividad de la Zofri empieza a crecer. Emergen nuevos lugares residenciales. Estos albergan al migrante y expresan una nueva estratificación social. Al sector norte y oriente (Alto Hospicio entre otros) nacen nuevos barrios populares. Por el sur, surgen otros, pero bajo la forma de condominios. A este respecto nos preguntamos qué sucede con estos nuevos barrios sobre todo los populares en su relación con las prácticas religiosas. Esto en el sentido de ver como esas nuevas unidades territoriales producen bailes religiosos y comunidades evangélicas<sup>8</sup>.

A la vez, Iquique es una ciudad que muestra una vigorosa cultura religiosa. Esta se expresa más allá de sus componentes institucionales: manifestaciones como la quema de Judas en Semana Santa, y de figuras humanas en Año Nuevo, el culto a las animitas -Hermógenes San Martín, la Kenita, etc.- las visitas a los cementerios el 1 de noviembre, en Navidad y fin de año, y sobre todo de las peregrinaciones a La Tirana y a San Lorenzo de Tarapacá; por otro lado, se observan un fuerte crecimiento de grupos religiosos como el pentecostal o bien de grupos, en términos generales de clase media, que portan una religión caracterizada por la búsqueda del si mismo, el equilibrio, etc.

La migración extranjera producto del impacto de la Zona Franca y de la actividad de la gran Minería -Cerro Colorado, Quebrada Blanca y Doña Inés de Collahuasi- ha contribuido a aumentar la diversidad religiosa de la ciudad. En el sector sur los migrantes hindúes han replicado sus lugares de culto y oración; los peruanos

---

<sup>8</sup> Es el caso de Alto Hospicio que generó su propio baile religioso y más de una decena de comunidades evangélicas. En la ruta para llegar de Iquique a la carretera Panamericana existen 83 animitas. Es decir, una cada 2 kilómetros.

celebran desde hace unos diez años atrás al “Señor de los Milagros”; también el fenómeno de las fiestas patronales organizadas y celebradas por agrupaciones como “Hijos de...”, tanto en los pueblos de la cordillera como de la precordillera, con innovaciones rituales de origen urbano. A ello hay que sumar la Mezquita de la calle Pedro Prado, donde los musulmanes, llegados vía Zona Franca, a esta ciudad, desarrollan una intensa vida religiosa.

Todo lo anterior da muestra de una cultura religiosa -o culturas religiosas en plural- que logra convivir en un ambiente caracterizado por la modernización tecnológica, entre otros factores.

### **BARRIOS Y “RELIGIOSIDAD POPULAR”**

La estructura territorial de la religiosidad popular la constituye el barrio. Sobre éste se levanta la organización del baile religioso. En la actualidad aún es posible observar la estrecha relación del barrio con el baile religioso e incluso con la actividad productiva que le correspondía. Así en el barrio Matadero, el baile Chino; en Cavanca, y en el Morro, los Morenos. Matarifes, los primeros, pescadores artesanales los segundos. Esta es una relación válida para Iquique sobre todo hasta los años 60.

Las relaciones entre barrio y “religiosidad popular” son mutuas y están englobadas por el concepto de cultura popular (Dussel, 1992: 31). El concepto de cultura es tanto la totalidad de objetos (cultura material) en el mundo como totalidad de sentidos (cultura espiritual) siendo portada por sujetos (individuales, grupos, clases, bloques sociales, etc.), (Dussel, 1992: 32). Por su parte el concepto de cultura popular, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En un sentido más estricto seguimos la definición del concepto de religión de Geertz, quien dice que es un sistema de símbolos que actúa para establecer en los hombres ánimos y motivaciones potentes, omnipresentes y perdurables mediante la formulación de concepciones de un orden general de la existencia y el otorgamiento de tal aura de facticidad a dichas concepciones que los ánimos y motivaciones parezcan singularmente realistas (Geertz, 1973).

La religiosidad popular está inserta a su vez en la cultura popular. La complejidad del concepto de cultura popular y las sutilezas que ella encierra, no nos debe llevar a pensar que al interior de ésta, no se desarrollan procesos de resistencias y de desarrollo de prácticas relativamente autónomas, o bien de procesos de re-

semantización de fenómenos surgidos en otros ambientes o contextos culturales. La misma práctica de la religiosidad popular es un indicador de ello.

La idea que queremos rescatar es pensar a la cultura popular como una práctica donde convergen tradiciones diferentes, sobre todo en lo religioso, y que se expresan en manifestaciones con identidad propia, como son, por ejemplo, las peregrinaciones, el culto a las ánimas, y las actividades religiosas de los evangélicos-pentecostales, entre otros.

En términos generales la vida religiosa del barrio coexiste con la vida deportiva. El club deportivo es el otro sostén de importancia que tiene el barrio. Entre ambas estructuras hay una relación fluida. A menudo, los dirigentes de los bailes lo son también de los clubes; los bailarines son también deportistas. Esto sucede como dijimos con los peregrinos marianos, aunque no con los evangélicos-pentecostales que, envueltos en su ética social, tienden a concebir estas prácticas como mundanas, que no son del agrado de Dios.

El tema de la cultura religiosa en el norte grande de Chile, hay que considerarlo en su conexión, en tanto herencia, de por lo menos, tres tradiciones religiosas. El catolicismo traído por los conquistadores y colonizadores españoles; la protestante que desde principio de siglo XX, y la pentecostal desde la segunda mitad del siglo pasado, se expanden masivamente, y la herencia andina que le otorga un sello particular a esta manifestación religiosa popular.

## **BARRIO, RELIGIÓN Y PÉRDIDA DE SENTIDO**

Berger y Luckmann en su obra ya citada, parten del supuesto que en la actualidad hay condiciones distintas que hacen posible que se hable de la “crisis de sentido”. Para ellos, esta situación no es exclusiva de la modernidad. Cuando funcionan las relaciones entre lo que es y lo que se espera, hablamos de que la vida tiene sentido. Hay una línea de continuidad entre el sujeto y la estructura, y que la historia los engloba a ambos. El sentido, desde este punto de vista, es almacenado en instituciones y se transmite por el proceso de socialización. Cuando se rompe las relaciones entre lo que es y lo que debiera ser, se produce crisis de sentido.

Hablamos -siguiendo a los autores citados- de cómo la estructura social puede provocar crisis de sentido. En otras palabras, como determinadas instituciones dejan de ser aglutinante para los sujetos. Estos ya no ven en ellas, una referencia válida. Lo que ha ocurrido es que esas entidades sociales, han caído en el descrédito. Y eso tiene que ver con la emergencia de otro tipo de instituciones que

reemplazan a las anteriores. Estas entran en competencia con las antiguas estructuras barriales, en tanto ofrecen nuevos sentidos. Bien podríamos hablar aquí de la aparición del pluralismo moderno, que como ya hemos dicho instala nuevas formas de vidas. La gente empieza a problematizar el mundo, la sociedad y la identidad personal. El barrio ya no aparece como un territorio coherente, como tampoco la historia de esa colectividad y menos aún de sus personajes. Frente a ello, el individuo puede preguntarse si su forma de vida es la más adecuada o no, o bien, si debió haber elegido otro estilo. Ello, obviamente acarrea consecuencias sobre el status ontológico del sujeto. Hay gente que por esto sufre. Sumado a ello, los problemas económicos, el precario acceso a la salud y a la previsión social, los problemas de salud mental, etc., ayudan a configurar un cuadro especialmente crítico, que en el caso del norte grande “empuja” a muchos hombres y mujeres, a buscar en las religiones populares, no sólo un sentido de vida, sino que también respuestas a temas como la salud y el trabajo, entre otros.

Frente a este mar de estilos de vida y de valores, las instituciones juegan un rol de importancia. Dicen los autores: “Las instituciones han sido concebidas para liberar a los individuos de la necesidad de reinventar el mundo y reorientarse diariamente en él” (Berger y Luckmann, 1996: 81). En esta perspectiva, las instituciones regulan y dicen lo que hay que hacer. Así, el individuo no tiene que estar eligiendo constantemente entre las variedades de alternativas que dispone. Las instituciones ofrecen programas que luego son internalizados por los sujetos. La tecnología y los medios de comunicación de masas, por su parte, constantemente nos instan a elegir entre productos. Y no son sólo productos materiales, sino que también hay una oferta religiosa y existencial.

Importa ver aquí no a las instituciones que podríamos llamar macro, sino a aquellas que tienen que ver con el desarrollo de la sociabilidad cotidiana. Más que el Estado o las iglesias, los autores que citamos hablan de las estructuras intermedias (Berger y Luckmann, 1996: 101). Y se llaman así porque median entre los individuos y los patrones generales de acción.<sup>9</sup> En estas instituciones los individuos aparecen creando y recreando el acervo social de sentido. Una comunidad parroquial, una red de terapia o un club deportivo, son tipos de estructuras intermedias. Estas, ayudan a “mitigar los efectos negativos de la modernización (alienación y anomia) y pueden ayudar a superar la crisis de sentido” (Berger y Luckmann, 1996: 102). La existencia de este tipo de estructuras garantiza la no propagación de la crisis de sentido. Esta es su hipótesis, que para el caso nuestro nos ayuda a entender la importancia que tuvo para la ciudad de

---

<sup>9</sup> En otra publicación la definen como “aquellas instituciones situadas entre el individuo, considerado en su vida privada, y las grandes instituciones de la esfera pública” (Berger y Neuhaus, 1996: 178).

Iquique, los barrios y sus instituciones como los clubes deportivos y los bailes religiosos.

## LA LEGITIMIDAD DE LO RELIGIOSO POPULAR

En estas estructuras intermedias, en el barrio, el club deportivo existió por mucho tiempo, un solo modo de concebir el universo religioso. Y éste, estaba dado, por la mixtura que se produjo entre la tradición andina y la hispana conocida con el nombre de “religiosidad popular” de tipo católica. Este monopolio de la producción religiosa se dirigía a una clientela cautivada por esa oferta. En el caso del norte grande de Chile, el movimiento de peregrinos, a veces entraba en conflicto con la jerarquía de la Iglesia Católica y en otras en alianzas. Se disputaba la hegemonía del culto, su administración, etc. (Van Kessel, 1989: 216).

Sin embargo, la cultura religiosa y popular goza de un prestigio y credibilidad que impregnó las prácticas sociales cotidianas. El carácter festivo y lúdico, su profundo sentido de la ética comunitaria, son entre otros, valores positivos. Pero también hay otros, no siempre tildados de positivos. Temas como el fatalismo, el determinismo, la complacencia, la alta significación que se le otorga al azar, el machismo, el apoliticismo, el conservadurismo, son entre otros, percibidos como contra-valores.

El Club Deportivo, las Juntas de Vecinos, los Centros de Madres y otras asociaciones voluntarias ya no convocan a la población como hace unos treinta años atrás. Este quiebre explicaría en parte, la aparición de conductas desviadas, como por ejemplo el consumo de drogas y sobre todo de pasta base de cocaína (Guerrero, 1998). Sin embargo, no ha ocurrido lo mismo con la religiosidad popular. Los bailes religiosos ofrecen un crecimiento sostenido en el tiempo, lo mismo sucede con los grupos evangélicos-pentecostales. ¿A qué se debe este proceso?

Una primera respuesta tiene que ver con el hecho de que estas organizaciones religiosas, ofrecen lo que la sociedad moderna, materialista, ya no oferta: sentido de vida. Esto en la perspectiva que las actividades cúllicas, han reemplazado o bien han desplazado a los clubes deportivos. Las actividades cúllicas, son en un sentido clásico del término “instituciones sociales totales” ya que dan respuestas a diversos aspectos de la vida de los sujetos. Se puede decir que gran parte de la sociabilidad que se realizaba en los clubes, se realiza, tanto en los bailes religiosos como en los cultos pentecostales.

En el marco de una sociedad donde muchos de los valores que se creían inamovibles ya no lo son, en la que se ha instalado la apatía y en cierta medida la anomia, estas instituciones cúltricas, aparecen como refugios. Hay en los sectores populares una especie de huelga social, tal como la expresará hace 33 años Lalive (1968). Pero, es una huelga social, en el sentido que la política, sobre todo la partidaria, ya no representa un campo de discusión legítimo de intereses, y menos de confrontación. La idea de refugio, tampoco se debe entender como un aislarse del mundo, sino como un lugar específico para el desarrollo de una sensibilidad y de una sociabilidad que no se encuentran en otros espacios.

Por mucho tiempo, ambos tipos de instituciones, y cada una a su modo, satisfacían diversas demandas de sentido, complementarias en muchas de las veces. Aquí es donde la dimensión trascendental de la religión se conjuga con la vida cotidiana. De allí que la “religiosidad popular” tiene también que ver con problemas concretos, como la salud y el trabajo por ejemplo, cuando no hay acceso al empleo formal, ni a la vivienda y educación, etc.

### **EL BARRIO DE CAVANCHA: UN BAILE SIN BARRIO**

El barrio de Cavanca ubicado en la península del mismo nombre se caracterizó por la presencia de entidades típicamente barriales, el club deportivo Cavanca fundado el 27 de abril de 1942 y La Sociedad Religiosa Morenos de San Pedro de Cavanca el baile religioso, fundado el 9 de enero de 1947, entre otros. Basados, fuertemente en la pesca artesanal, los cavanchinos desarrollaron una identidad caracterizada por la presencia de ambas estructuras intermedias: el baile y el club deportivo.

Los momentos de intensidad religiosa están dados por el viaje a la fiesta de La Tirana y por la celebración, en junio de cada año, al Patrono de los pescadores San Pedro. La Gruta de Cavanca administrada por los Padres Oblatos es el otro eje importante del barrio.

No obstante, a partir de los años 80, y producto de la privilegiada ubicación de este barrio, el suelo empezó a subir motivado por el *boom* inmobiliario que Iquique vivió. Paulatinamente, los vecinos, y sea por presión o por decisiones propias, empezaron a vender sus casas. Hoy el barrio, es un sector residencial caracterizado por la presencia de restaurantes y hoteles y torres de departamento con nuevos inquilinos que nada tienen que ver con la tradición cavanchina.

Muchos de los cavanchinos emigraron a otros sectores de la ciudad. La sede del Club Deportivo sigue enclavada en el sector, mientras que la del baile se mudó al

sector de la Villa Olímpica<sup>10</sup> en el año 1972. Este baile, está más asociado a este último sector, aunque como dice el caporal:

“Este sector se llama Villa Olímpica. Pero nosotros nos identificamos como cavanchino, de la península, porque de allí son los orígenes del baile. Los pescadores, lo fundaron. Los que estamos viviendo aquí, todos venimos de allá. Dimos paso al progreso, por no decir, a la plata” (Rodolfo Rivera, caporal).

## LA CELEBRACIÓN DE SAN PEDRO

*"Esa llave que tú llevas  
te la dio nuestro Señor.  
Para que tú abras las puertas  
a tus buenos pescadores"*

Cada mes de junio se celebra la fiesta al patrono de los pescadores San Pedro. En el barrio Cavancha al igual que en El Colorado los bailes religiosos acuden a bailarle para luego sacarlo en procesión. El baile Moreno de Cavancha es quien desde su fundación ha jugado un rol protagónico en esa festividad. Juan López, cavanchino y músico del baile dice:

“Los Morenos son los primeros en hacer la entrada el día 28, pero son los últimos en hacer el alba y la despedida el 29. Los Morenos sacan la imagen del Santo en la procesión y luego en el muelle lo escoltan. También son los encargados de guardar la imagen del santo para esperar la vuelta del año y volver a venerarlo”.

La celebración al Santo se hacía normalmente por las calles del barrio. No obstante, el año pasado ocurrió un hecho que habla de los cambios que han ocurrido en ese tradicional sector iquiqueño. El testimonio del caporal del baile Moreno es elocuente.

“El año pasado, por ejemplo, en la fiesta de San Pedro, el edificio que está al frente de La Gruta nos tiraba huevos, bolsas de agua. Este año se empezaron a reunir firmas para que la fiesta no se hiciera allí” (Rodolfo Rivera, caporal).

<sup>10</sup> La Villa Olímpica está al lado del ex-estadio Municipal, se construyó para albergar a las delegaciones participantes en el Mundial de Pesca y Caza Submarina de septiembre del año 1971.



La nueva población que habita la Península, asociada por lo general, a los estratos altos de Iquique, frecuentemente venidos de otros lugares, reaccionan de esa manera. Y sucede por lo mismo, que el barrio y sus instituciones desplazadas a otros sectores, ya no funcionan. El mismo caporal ante ese hecho manifiesta en relación a la celebración del aniversario del baile: “Entonces para nuestro aniversario, optamos para irlo a celebrarlo a La Tirana. Allá fue más emotivo” (Rodolfo Rivera, caporal).

Desplazado de sus orígenes barriales, el baile religioso ha sabido enfrentar los nuevos desafíos. Ubicado ahora en un nuevo sector, se siente, sin embargo, ajeno en la celebración a San Pedro en su barrio histórico.

### **EL BARRIO EL COLORADO**

Una de las pocas referencias escritas sobre este sector se encuentra en el Diccionario Jeográfico de Francisco Risopatrón que lo define como “puerto pequeño a sotavento de la punta de éste nombre, con fondo de 7 a 13 brazas, al N. del puerto de Iquique, y que sirve para embarcar salitre” (1890). Sin embargo, como anotamos más arriba este sector fue una caleta de pescadores similar a el Morro o a Cavancha. Un viejo habitante de este barrio, don Elías Guarache dice:

“Yo desde que tengo uso de razón, le preguntaba a los antiguos y decía que ya existía el barrio El Colorado. Esto empezó hace mucho tiempo atrás, ya que este sector y mucho de allá les pertenecía a los peruanos y mucha gente que se vino a habitar aquí anteriormente, había vivido en los lanchones que estaban afuera. La gente antes vivía en lanchones para allá, muchas familias eran numerosas, por ejemplo la familia Ayala, la familia Cáceres. El sector del Colorado tuvo su caleta de pescadores que se creó y posteriormente le pusieron la caleta del Colorado. El nombre del sector viene desde atrás”.

Sin embargo, este asentamiento humano -al igual que otros- adquiere notoriedad a partir de la masificación de la explotación del salitre a fines del siglo XIX y principios del XX.

En la actualidad se habla de El Colorado Alto y de El Colorado Bajo. Es el primero más tradicional que posee como referencia de sociabilidad al Estrella de Chile, un club de fútbol y al baile Gitano. También existe una iglesia evangélica. En el

segundo, conocido también como Las Cabras, existe el deportivo del mismo nombre y el baile Oso.

## **LA RELIGIOSIDAD POPULAR: LOS GITANOS DE EL COLORADO Y LOS PENTECOSTALES**

Uno de los centros neurálgicos de este barrio lo constituye la Iglesia San Gerardo. Según Pablo García esta institución data de noviembre de 1908, al igual que la escuela del mismo nombre. Esta fue obra del obispo Martín Rucker Sotomayor. La administración tanto del culto como de la educación estuvo en manos de los hermanos redentoristas.

Según el autor citado, la construcción de este templo no se justificaba ya que en las calles de Videla con Errázuriz estaba la de Hospicio. A juicio de García esto se debía a la pobreza del El Colorado, un barrio de pescadores y de migrantes. La motivación era pues la asistencia social y espiritual (García, 2001: 12).

Como caleta de pescadores, los habitantes de este barrio participaron activamente en la celebración del Patrón de los pescadores San Pedro. Este peregrinaje se realizaba en la caleta de Cavanha al sur de la ciudad. Sin embargo, a partir del año 1957, los vecinos agrupados en la iglesia San Gerardo, dirigidos por Gerardo Ayala y Germán Carrera entre otros, deciden realizar la fiesta en su barrio. La procesión empezaba y terminaba en el muelle "El Colorado". El baile Chunchu, fundado en los años 30 aproximadamente, era el encargado de conducir al santo. Este baile, se trasladó, tiempo después de barrio.

En los años 60, se crea el baile Gitanos del Colorado. En el 65 el baile San Pedro que desaparecería por problemas internos. En la actualidad dos bailes estructuran el universo religioso de este sector. El baile Oso de Las Cabras y el Gitano del Colorado Alto. Destaca también la Sociedad Religiosa Escuderos del Carmen, cuyo caporal es Patricio Pulgar.

Desde el año 1990 incursiona "La 2ª Iglesia Unida Metodista Pentecostal" en la calle Blanco Encalada donde antes funcionó un negocio de abarrotes. Esta denominación, sin embargo, se ha nutrido de miembros que no necesariamente son de este barrio.

El Colorado al igual que otros barrios, desarrolló su actividad religiosa en el peregrinaje a la Virgen del Carmen, en el pueblo de La Tirana.

Con respecto al baile religioso de El Colorado, Don Ángel Quililongo hace la siguiente referencia:

“El baile religioso, fue formado el 13 de febrero de 1960. Lo formaron varios pescadores. El baile estaba formado mucho antes, pero no estaba formalizado. Pero una vez que se formaron ellos, estos pescadores quisieron formar un baile. Querían ponerle un nombre, así como pastor para bailarle al niño Dios. Ellos como tenían promesa, le prometieron a la China formar un baile. Le pusieron gitanos del Colorado, porque usted sabe que el pescador son igual que los gitanos, ya que ellos salen a la aventura, por eso que le pusieron gitanos y como eran del barrio del Colorado, entonces les pusieron gitanos del Colorado.

Antes el baile tenía cuatros filas y participaba casi toda la comunidad. Se hacían muchas actividades para ir a la Tirana como platos únicos. Se organizaban muchas actividades, iban a hablar con los padres de la iglesia, para que le prestaran una imagen. Este baile se formó aquí arriba en el barrio el Colorado Alto, y como sede tomaron la casa de Ángel Aguirre, y después de ahí ocurrió un incendio en donde se quemó todo, y tuve que trabajar mucho para construir todo lo que realmente ahora hay. Este baile funcionó en este sector del Colorado Alto, hasta que la población del Colorado Alto fue erradicada en 1980”.

Después de la erradicación se trasladaron:

“A Juan Martínez 28 a la casa de mi mamá, ahí tenemos una sede. En un principio la gente siguió participando. El baile me lo traje para la huella que está detrás de la Zofri, antes ahí habían casas. Estaba el retén de carabineros ahí. En ese tiempo me lo traje yo el baile, estuve como dos años hasta que pidieron las casas de la gente que se cambió del Colorado Alto, eran varios, eran como un 50 o 70% de los bailarines que se cambió del Colorado Alto y que pertenecían al baile religioso. La gente aunque vivía lejos igual venían a la sede a ensayar acá. Antes ensayábamos todos los días, ahora la gente se ha puesto un poquito más cómoda. Ahora ensayan los sábados, un día a la semana o dos días a la semana”.

Lo anterior trajo como consecuencia el alejamiento del baile por parte de algunos miembros.

“Muchos se alejaron de allí, y se fueron alejando del baile. Actualmente en el baile somos como cincuenta personas, y del sector El Colorado el único que queda soy yo. Nosotros nos sentimos como los representantes del barrio el Colorado, yo mantengo igual la identidad, ya que cuando me encuentro con un antiguo del barrio del Colorado que eran del baile, ellos se sienten realizados. El baile se mantiene igual y ellos como son socios antiguos, cuando llegan se sienten realizados e incluso me colaboran. Nosotros participamos en san Pedro”.

El baile tiene una activa participación:

“Nosotros participamos más en el mes de María, como Federación la terminamos en la Tirana. Quien tiene a cargo las actividades de San Pedro, es la comisión de San Geraldo. Ellos le piden la colaboración a todos nosotros incluso al baile los Osos, del sector del Colorado Bajo (Las Cabras), invitan a varios bailes, es una tradición de tantos años. Es en esa fecha donde se juntan todos los coloraínos. En realidad como aquí le empezaron a quitarles los terrenos a la gente del Colorado Alto, empezó a perder su identidad, incluso aquí mismo donde yo vivo actualmente (sector de las Cabras), aquí tengo que entregar toda esta pieza, ya que nos están pidiendo Serviu, porque quieren anchar la huella por los camiones de las mineras y todo el sector de entrada de las Cabras se pierde”.

Con respecto al barrio dice:

“Acá todavía se conserva el barrio, yo creo que con el tiempo si es que la gente se va a otro lugar, todas estas tradiciones se van a perder, porque si usted empieza a celebrar estas fiestas allá arriba donde se van a cambiar, van a decir que están loco, y son tradiciones que nosotros la llevamos haciendo por años, todo este problema se ha hablado. Hemos hablado en reuniones con políticos, con la directiva del Serviu. Yo tengo que entregar siete metros, por eso que yo no edifico de cemento, qué saco cuando de repente me tienen que decir que tiene que botarla, por eso tengo que mantenerme. Yo tengo en este sector a mucha gente que es del baile. Yo como la sede la tengo allá arriba en Juan Martínez, ahí va a morir la sede, pero año a año me llega gente nueva. Yo siempre a los nuevos integrantes, le voy recordando que este baile nació de

la iniciativa de varios pescadores, le digo yo porqué le puse gitanos del Colorado porque el pescador sale a la mar, es un aventurero que no sabe si vuelve o no, son igual que los gitanos que van y no tienen patria”.

La gente se mueve entre el baile y el deportivo:

“En este baile bailaron las familias más antiguas del Colorado como los Cáceres, los Fuenzalida, los Pulgar, los Bustillos también. Esta gente que participaba en el baile religioso, también participaba en el club deportivo Estrella de Chile”.

### **EL COLORADO BAJO: LAS CABRAS**

Nadie sabe con certeza cuando fue fundado, pero si se sabe porqué este sector llamado Colorado bajo fue bautizado como La Cabras. Un emigrante del norte chico, trajo unas cabras y las crió en el barrio. Eso bastó para rebautizar este sector de pescadores. Lo demás lo cuenta don Orlando Pulgar:

“Yo tengo setenta y cuatro años acá. Nosotros fuimos las primeras familias que hicimos casas en el sector de las Cabras. Llegamos unas quince familias. Llegaron los Garganos, los Mesías, los Pulgares. Nosotros veníamos del sector donde está la huella de los semáforos que van para la Zofri, ahí estábamos nosotros antes, porque ahí había un Retén de Carabineros. Nosotros nos venimos a este sector porque no había más terreno y este era el más apropiado. En ese tiempo existía el Colorado alto y bajo, ahora no, ya que no hay Colorado alto. En ese tiempo en el barrio había harta gente, la única entretención era el pescar, ya que había puros pescadores. Nosotros celebrábamos San Pedro, lo llevábamos a la playa donde están los marinos para acá, ahí en la playita varábamos lo botes. En ese tiempo había una sola pesquera la Iquique. En ese tiempo la playa era linda con harta arena, en el Colorado teníamos balneario nosotros, y se la han llevado toda ahora no queda casi nada, puras piedras. En ese tiempo tanto el Colorado Alto y Bajo todos celebrábamos juntos”.

La propia dinámica social de este sector marcado por la lenta desaparición de Estrella de Chile, los llevó a fundar el Deportivo Las Cabras que aparte del fútbol

desarrollan también el box. Fundaron además el baile Oso. Sobre éste la señora Gargano dice:

“El baile religioso fue fundado el 30 de Julio de 1965. Nosotros formamos un baile porque en todas partes habían bailes formados en el Morro, por ejemplo. Entonces se unió un grupo de vecinos y quisieron formar un baile Según nos cuentan las socias antiguas el baile debió llamarse Hosanna Blanca del Colorado. En ese año era muy lolito el caporal tenía como 17 o 18 años don Mario González, a él le decían "Pomarola", era cantante y ahora casualmente hace un año nos ubicó en la Tirana y estaba tan contento porque pensó que nuestra sociedad había dejado de existir. Se asombró de ver de que tenemos sede propia y que el fruto que el dejó sembró, o sea lo que el sembró se cosechó. Entonces como le digo un grupo de vecinos de aquí del Colorado son los que participan y ha venido bailando de descendencia y descendencia, ya que primeramente bailaron mis hijos ahora sigo con mis nietos y más adelante serán mis bisnietos, entonces es tradición”.

Continúa

“El baile le da identidad al sector, ya que siempre estamos nosotros participando, donde nos llaman nosotros participamos. Pero, el poblador sí se incentiva cuando la sociedad ensaya por ejemplo, se acerca el poblador a mirar, ya que casi todo el Colorado es católico, casi todo el barrio, sobre todo que aquí hay muchas familias que son centinelas de la virgen, también viene eso por descendencia, por ejemplo la familia Pulgar, ellos son todos centinelas de la Virgen. Murieron sus padres, pero siguen sus hijos como centinelas. Ellos tienen su grupo aparte”.

Se ve como el baile religioso otorga continuidad a una tradición barrial, y se observa también el temor de los habitantes de este sector por una posible pérdida de sus tradiciones.

## **A MODO DE CONCLUSIONES**

Las relaciones entre barrio y bailes religiosos nos permiten ver la gran dinámica que se da entre estas dos entidades, separables sólo en términos analíticos. En la realidad de la vida cotidiana funciona como un todo. Hay un saber que integra en

un todo orgánico los discursos y las prácticas religiosas, sociales y culturales del barrio, que en antaño encontraban en el deporte, sobre todo en el fútbol, su otro punto de apoyo.

La religión que se practica en los barrios populares de Iquique, pese a los pronósticos que las elites ilustradas hicieron sobre ella, sigue dando muestra de buena salud. Los bailes base de la llamada religión popular católica, sigue siendo una estructura sólida, arraiga y legitimada en los sectores donde desarrolla su acción.

En términos teóricos se hace necesario volver a discutir la noción de religión o de religiones populares, para así evitar una mirada sobre este fenómeno que se construyó en la segunda mitad del siglo recién pasado. O sea el sesgo ilustrado que la ve como un “saber poco cultivado”, o bien del prejuicio izquierdista que, en una primera instancia, la vio como una especie de opio, y que después, en los años 80, y gracias a la participación activa de los cristianos en las luchas de Centroamérica (Nicaragua y El Salvador, entre otros), la vieron como un potencial revolucionario. Ambas miradas, tienen en común el reducir el fenómeno a consideraciones culturales o sociopolíticas.

Es útil seguir desarrollando las ideas de Turner, Cox, Morin, Maffesoli entre otros, para entender mejor las relaciones entre el llamado sentido común o experiencia, y sus vinculaciones con el ámbito de lo sagrado. Lo festivo, parecer ser aquí una pista interesante a seguir. La práctica del deporte, por otro lado, permite hablar de un hombre popular festivo en el doble sentido de la palabra: en lo religioso donde habita en lo sagrado, y en lo deportivo, donde desarrolla una sociabilidad basada en el juego.

La idea del barrio como un todo integrado, pero no exento de conflictos, perduró hasta los años 70 en la ciudad de Iquique. Múltiples factores como ya lo hemos señalado, permiten entender su falta de cohesión.

No obstante lo anterior, el baile religioso, sigue existiendo y aún más, continua enrolando nuevos miembros. Esto sucede por lo mismo, que es la única estructura intermedia que aún es creíble para hombres y mujeres, y que sigue cumpliendo una función primordial. Esto es, dotar de sentido, entregar explicaciones acerca de este mundo y del otro.

Dentro de esta perspectiva resulta claro porque las otras instituciones como el Club Deportivo o las Juntas de Vecinos, no tienen el respaldo que poseen los bailes religiosos. Sus ofertas de sentido, el deporte vinculado a la “Tierra de

Campeones” o la política asociada al bien público, no convocan al barrio. Hoy por hoy, éste, parece ser una realidad sólo reducible al baile religioso.

Es por lo tanto en estas estructuras religiosas donde las respuestas acerca de la vida, el sentido de ésta, y la resolución de problemas concretos como la salud, por ejemplo, alcanza en el barrio su mejor caja de resonancia.

Este es el caso de ambos barrios tradicionales de Iquique surgidos a fines del siglo XIX en tanto estructuras urbanas. Ha ocurrido, un desplazamiento de los centros históricos de sociabilidad como el Club Deportivo hacia el baile religioso. Hoy la sociabilidad, en esos dos barrios populares descansa en esas estructuras. Y lo es, por lo mismo que ofrecen sentido de vida.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Archetti, Eduardo

2001 “El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino”. Fondo de la Cultura Económica; México DF, México.

Baeza, Manuel Antonio

2000 “Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales”. Ediciones Sociedad Hoy. RIL Editores; Santiago, Chile.

Bamat, Thomas

2001 “El catolicismo popular: parasoja global y promesa”. En: Parker, Christian; Bamat, Thomas (eds.) “Catolicismos populares. Globalización. Inculturación”. Centre for Mision Research and Study Maryknoll, N.Y. y Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea. Universidad Academia de Humanismo Cristiano; Santiago. pp. 21-31.

Berger y Luckmann

1997 “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”. Amorrortu Editores; Buenos Aires, Argentina.

Berger, Peter y Neuhaus, Richard John

1996 “Potenciar al ciudadano. El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas”. En: Revista de Estudios Públicos. pp. 175-226.

Conferencia Episcopal de Chile

1979 “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”. Documentos de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano; Puebla, México.



Cox, Harvey

1985 "La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna". Editorial Sal Terrae; Santander, España.

Dussel, Enrique

1992 "Religiosidad popular latinoamericana". En: Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular.

Droogers, A; Huizer, H; y Siebers, H.

1991 "Popular power in latin america religions". Nijmegen studies in development and cultural change. Verlag Breitenbach Publishers. Saarbrücken; Fort Lauderdale; United States.

Filgueira, Dimas

1888 "Historia de las Compañías de Bomberos de Iquique y Datos estadísticos referentes a las mismas hasta el año 1888". Imprenta de Rafael Bini; Iquique, Chile.

Geertz, Clifford

1973 "Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados". Fondo de la Cultura Económica; Lima, Perú.

Guerrero, Bernardo

1999 "Hasta que el cuerpo aguante. La dinámica socio-cultural del consumo de drogas en Iquique". Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

Grammatico, Guiseppina

1998 "La fiesta como el tiempo del Dios". Centro de Estudios Clásicos. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; Santiago, Chile. pp. 25-28.

Jordá, Enrique

2002 "Religiosidad popular y espiritualidad de inserción". En: Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología, Año 19, N°35. Universidad Católica Boliviana; Cochabamba, Bolivia. Pp. 139-144

Kessel, Juan van

1985 "La medicina andina". En: Cuaderno de Investigación Social, N°13. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1987 "Lucero del Desierto". Universidad Libre de Ámsterdam – Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1992 "Holocausto al Progreso. Los aymaras de Tarapacá". 2da Edición. Hisbol; La Paz, Bolivia.

\_\_\_1992 “Pescadores y peregrinos de Tocopilla”. CIDSA – Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Puno, Perú.

Van Kessel, Juan y Guerrero Jiménez, Bernardo

1987 “Sanidad y salvación en el altiplano chileno: del yatiri al pastor”. En: Cuaderno de Investigación Social, N°21. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

Laan, Erick

1987 “Bailar para sanar. Estudio de la praxis de la peregrinación de los bailes religiosos del norte de Chile”. En: Cuaderno de Investigación Social, N°33. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile

Lalive D’Epinay, Cristián

1968 “El refugio de las masas”. Editorial del Pacífico; Santiago, Chile.

López, Juan

1997 “Los morenos de San Pedro de Cavancha. 9 de enero de 1947 – 9 de enero de 1997. Cincuenta años de fe y tradición”. La comunidad y su historia, N°2.

Maffesoli, Michel

1997 “Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo”. Paidós Estudio; Barcelona, España.

Morin, Edgar

2000 “Sociología”. Tecnos, Madrid, España.

Parker, Cristian

1993 “Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista”. Fondo de la Cultura Económica; México DF; México.

Maróstica, Matt

1994 “La iglesia evangélica como nuevo movimiento social”. En: Sociedad y Religión, N°12; buenos Aires, Argentina. pp. 3-16.

Massolo, María

1994 “El estudio de la ‘religiosidad popular’ en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes”. En: Frigerio, Alejandro y Carozzi, María Julia. “El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. Centro Editor de América Latina; Buenos Aires, Argentina. pp. 101-120.

Radfield, Robert

1947 “The folk society”. En: American Journal of Sociology, Vol. 52. University of Chicago Press; Chicago, United States. pp. 3-16.

Risopatrón, Francisco

“Diccionario geográfico de las provincias de Tacna y Tarapacá”. Imprenta de La Industria; Iquique, Chile.

Sallnow, Michael

1974 “La peregrinación andina”. En: Allpanchis, Vol. 7, N°7. IPA; Cusco, Perú.

Tennekes, H. y Koster, P.

1986 “Iglesias y peregrinos en el norte de Chile: reajuste en el balance de poderes”. En: Cuaderno de Investigación Social, N°18. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 57-86.

Turner, Víctor

1969 “The ritual process”. Routledge and Kegan Paul; London, England.

**Cómo citar:**

Guerrero Jiménez, Bernardo

2002 “Barrios populares y bailes religiosos en Iquique”. En: Cuaderno de Investigación Social, N°37. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.