

LAS PRÁCTICAS EN TORNO A LA MATERIALIDAD RELIGIOSA DE LA CRUZ DE MAYO EN LA COMUNA DE VALLENAR

PRACTICES AROUND RELIGIOUS MATERIALITY OF THE CROSS OF MAY IN THE COMMUNE OF VALLENAR

Francisca Campos Molina, Fernanda Jofré Espinoza, Antonia Moraga Vidal, Vicente Rodríguez Lillo, Valentina Sepúlveda Vásquez.

RESUMEN

La siguiente investigación caracterizará la materialidad simbólica de la Cruz de Mayo y las dinámicas de las prácticas y costumbres en torno a la materialidad religiosa, comprendida como objeto de devoción, peregrinación e historicidad. Esto incluye el registro material de altares, vestuarios pertenecientes a bailes religiosos y vestigios arqueológicos. Se presentará la dicotomía entre aquello que se considera herencia indígena y lo que es catalogado como imposición hispánica; aspectos que se ven diluidos en la práctica religiosa y en la apreciación material.

Conceptos clave: Religiosidad popular, materialidad, baile religioso, devoción, hibridismo, espacio, dicotomía hispano-indígena.

RELATO ETNOGRÁFICO

La parroquia Santa Cruz de Mayo, un lugar donde el tiempo parece detenerse, nos recibe con un aire solemne al caer el Sol del día 3 de mayo. Al cruzar el umbral de la iglesia, la sensación de estar entrando en un espacio sagrado nos invadió. El tenue aroma a incienso y cera se mezclaba con el murmullo de las oraciones, creando una atmósfera de recogimiento. Las velas, parpadeando suavemente, proyectaban sombras danzantes en las paredes, recordándonos la eterna lucha entre la luz y la oscuridad. En ese instante, nos preguntamos si las personas que nos rodeaban eran conscientes del acto revolucionario del cual formaban parte: la elección de la fe como un acto de valentía en un mundo cada vez más secularizado.

El altar se encontraba engalanado, y en su centro se erguía majestuosa la Santa Cruz, un símbolo que trascendía el metal y la humildad de su composición. Al fondo, el canto del Gloria llenaba el aire, creando una atmósfera de familiaridad. La presentación de la Santa Cruz marcaba el inicio de la ceremonia, mientras la oscuridad de la noche se filtraba por la puerta.

La dualidad palpable nos recordaba la naturaleza humana y su constante batalla con la maldad. En palabras del sacerdote, la Cruz no era solo un símbolo de tormento, sino también de redención y esperanza; Jesús entregaba la luz que iluminaba al mundo, una luz que debía ser seguida y protegida.

Mientras el sacerdote hablaba, recordamos los orígenes de esta festividad. La historia de la Cruz de Mayo se remonta a la conquista española. El historiador español, Jerónimo de Vivar, atestiguó cómo los indígenas, que antes danzaban y adoraban al Sol, comenzaron a venerar a Cristo crucificado en el altiplano sur de Paitaná, lo que hoy es Vallenar (Vivar, 1558). Los frailes mercedarios, sin conocer la lengua de los nativos y careciendo de imágenes, utilizaron la cruz y elementos locales para difundir el mensaje cristiano.

En ese momento, comprendimos el profundo significado de aferrarse a ella como sinónimo de salvación y la connotación que este símbolo ha construido. Los bailes religiosos, ofrecidos a Dios como muestras de devoción, funden lo sagrado y lo profano en una sola experiencia. Llenaban el espacio con colores y movimiento, un testimonio vivo de fe y tradición. Era evidente cómo las antiguas danzas dedicadas al Sol habían sido reemplazadas por estas ofrendas a la Santa Cruz, manteniendo una conexión profunda con la trascendencia de la corporalidad; en cada paso, en cada gesto, se percibía la profunda conexión entre el cuerpo y el espíritu.

El sacrificio, la muerte y el resurgir de la vida, se hacían presentes en cada gesto, en cada oración. Al escuchar el canto “Cielo y tierra pasarán, más su palabra no pasará”, nos conmovió la idea de la trascendencia, de un mensaje eterno que nos une a generaciones pasadas. La repetición del “Por los siglos de los siglos” acentuaba la sensación de pertenecer a algo más grande que nosotros, a merced de la inclemencia del tiempo.

Observaba el lenguaje corporal de los fieles, manos entrelazadas y cabezas agachadas, una postura de humildad y entrega total. Durante la comunión, al “comer el cuerpo de Dios”, comprendí que esta acción se efectuaba como una renovación del compromiso con la fe. Esta antropofagia sagrada, lejos de ser un simple rito, se consolida como un acto de integración y pertenencia, un recordatorio de que, al consumir el cuerpo de Cristo, los fieles se integran en el misterio de su redención. La imagen de Cristo sacrificándose en la cruz, para regalar la vida eterna, se hizo tangible. Su muerte, lejos de ser un final, se convertía en el inicio de una nueva era, en la promesa de resurrección.

La tentación de acostumbrarse a vivir en oscuridad era un tema recurrente, una advertencia constante a no dejarse arrastrar por la apatía y el pecado. La imagen de la cruz, en tanto palabra y símbolo, seguía ligada a las enseñanzas de la doctrina católica, con las oraciones esenciales acompañadas por el signo de la cruz.

Al concluir la misa, el sentimiento de haber sido testigo de una tradición viva, un puente entre pasado y presente era abrumadora. La noche se mostraba serena y luminosa, en el recorrido de las veredas, entre la tarde y la noche, los puntos de encuentro para familias, amigos o vecinos construían un ambiente acogedor y flameante de texturas y admiraciones.

La figura de Cristo como "el Sol del universo" quedaba representada en la colocación de la cruz en la cúspide del cerro, un punto de convergencia para aquellos que antes adoraban al Sol. Aquella parecía vigilar la ciudad, recordándonos su constante presencia. De esta forma, comprendimos que la fiesta de la Cruz de Mayo no era solo una celebración religiosa, sino una expresión cultural que conectaba el pasado con el presente y que evidenciaba la resiliencia de un pueblo y su lucha por mantener vivas las raíces que los constituyen.

Religiosidad popular

La religiosidad popular, como fenómeno complejo y multifacético, es abordado por Jiménez (1993) como aquellas prácticas religiosas que se desarrollan al margen de las instituciones oficiales, surgiendo de las necesidades y experiencias de las comunidades populares. Estas prácticas, arraigadas en la cultura y la historia de cada región, se caracterizan por su hibridación, su carga emocional y su capacidad para generar identidad y cohesión social.

Dorantes (2019), enfatiza la transformación de la religiosidad a lo largo del tiempo, destacando la diversidad de expresiones y la importancia de analizarla en su contexto histórico y sociocultural. Para este autor, la religiosidad popular no es una entidad estática, sino un fenómeno dinámico que se adapta a los cambios sociales y culturales.

La expresión religiosa responde a necesidades humanas fundamentales, como la búsqueda de sentido y la trascendencia. La religiosidad popular, en este sentido, ofrece un espacio para que las personas encuentren respuestas a sus interrogantes existenciales y construyan un significado para su vida.

La devoción entrelazada al compás de danzas, colores y sonidos en la festividad de la Cruz de Mayo fomenta la unión y la tradición familiar. Según Aguirre (2020), las imágenes veneradas en la fe popular establecen una relación material con lo divino, y los devotos les brindan cuidados y atenciones especiales. Se destaca como la religiosidad popular forma parte del imaginario colectivo, proporcionando un sentido de pertenencia y una comprensión de la vida (Pérez, 2020). En este sentido, la religiosidad popular va más allá de lo puramente espiritual, involucrando lo emocional, lo social y lo corporal.

Lo profano, para nuestro análisis, nunca ha sido definido por sí solo, es lo contrario a lo sagrado. Gracias a esto se puede inferir cómo algo malo o sucio, así mismo lo describe la Biblia:

Y Jehová habló a Aarón, diciendo: Tú, y tus hijos contigo, no beberéis vino ni sidra cuando entréis en el tabernáculo de reunión, para que no muráis; estatuto perpetuo será para vuestras generaciones, para poder discernir entre lo santo y lo

profano, y entre lo inmundo y lo limpio, y para enseñar a los hijos de Israel todos los estatutos que Jehová les ha dicho por medio de Moisés. (Levítico 10:8-11, Reina Valera 1960)

Al terminar el periodo de fiesta, fue extraño volver a los lugares donde durante tres días hubo ruido, danza y personas congregadas, pero, al parecer, es algo habitual este latente silencio. Mientras hablábamos con el sacerdote, días antes, pudimos apreciar cómo la fiesta es algo que llama la atención de aquellos que no participan en la institución religiosa o que no comparten estos valores el resto del año: “Soy religioso un determinado tiempo, entro al tiempo sagrado ahora. Cuando se acaban las fiestas vuelvo al tiempo profano, (...), a lo mejor yo soy danzante y puedo agredir a mi señora, ser alcohólico, todos esos males que ustedes saben que pasan en Chile” (Mauricio Arancibia, Sacerdote de la parroquia, 04 de mayo). Aquel pensamiento es bastante común en la configuración de lo que se construye en torno al tiempo profano; la duración temporal ordinaria en la que se registran los actos sin significación religiosa. Existen los intervalos de tiempo sagrado: el tiempo de las fiestas (construidas en base a un orden periódico). Se presenta una solución a la continuidad entre estos tiempos, sin embargo, a través de ritos, el individuo religioso puede transitar sin riesgo de la duración temporal convencional al tiempo sagrado (Mircea Eliade, 1981).

En nuestro día a día, podemos observar cómo esta dicotomía, entre lo sagrado y lo profano, está presente no solo en las celebraciones eclesásticas, sino también en la realización de los sacramentos católicos, los cuales llegan a ser una especie de obligación en la sociedad chilena, la cual, en su mayoría, es católica.

La participación en las fiestas u otras actividades relacionadas con lo sagrado se vuelve una especie de trámite que algunos realizan para poder estar bendecidos y en paz con Dios durante un período de tiempo, hasta que sea necesario volver a “confirmar” su fe. Como ejemplo de aquello, vemos a niños son bautizados antes de aprender a caminar por padres que no participan periódicamente en la eucaristía.

Por otro lado, el comercio también juega un papel importante dentro de la profanidad en la fiesta religiosa. En Chile, se normaliza aquella práctica: “en torno a las festividades religiosas se van instalando actividades comerciales, ya sea para atender a los visitantes que llegan desde distintos puntos, como también a la comunidad local” (Nostálgica, 2023). Los vallenarinos que entrevistamos nos explicaban que durante mucho tiempo el comercio ambulante permanecía en

los alrededores de la fiesta, pero luego de reclamos por parte de vecinos y la parroquia, tuvo que ser reubicado al sector Cuatro Palomas, en donde, como consecuencia, cada año se realiza una feria comercial coincidente con la fiesta de la Santa Cruz (Cuaderno de campo, 06 de mayo). Actualmente, este comercio no goza de un carácter masivo, pero aún existe y perjudica las actividades asociadas a la procesión.

Afuera se empezaron a poner los carritos, así como uno o dos años antes de la pandemia. El problema es que primero se ponían acá (en la plaza de la parroquia), entonces molestaban a los bailes cuando avanzaban. (...) Creo que el sábado se incendió uno. Como a las 15:30 de la tarde llegaron hasta los bomberos. Entonces igual es peligroso, sobre todo cuando hay mucha gente, imagínate ese gas explota y... (Entrevista, Informante 1, 06 de mayo)

Fue peculiar conocer la falta de un gran comercio vinculado estrechamente a la feria. A diferencia de lo que normalmente se conoce, pudimos ver cómo la participación de las personas era por una total devoción hacia la cruz. Es importante cuestionarse por qué existe esta relación religión-comercio tan marcada en nuestro país. ¿Desde qué momento comenzó esta capitalización de la fe de las personas, que ha transformado las fiestas religiosas en algo que el mismo Jesús criticó en su ida a Jerusalén, donde echó a los comerciantes que profanaban el templo de su padre? (Reina Valera, 1960)

Es posible recopilar una exploración respecto a cómo los objetos se integran y se entrelazan con las prácticas culturales y religiosas, revelando una compleja red de significados y funciones dentro de las comunidades.

Las dinámicas no solo consideran la utilidad física de los materiales, sino también su carga simbólica y capacidad para reflejar y reforzar la identidad, la devoción y la tradición de un grupo humano. Al desglosar este concepto en tres subcategorías específicas; texturas/colores, devoción y bailes religiosos, se pueden apreciar las varias facetas de esta interacción y comprender mejor la importancia de los objetos materiales en la vida espiritual y cultural de las comunidades.

Al considerar como los materiales se seleccionan, transforman y utilizan en contextos específicos se puede apreciar la riqueza y profundidad de las tradiciones y creencias que sostienen y revitalizan las prácticas comunitarias. Estos objetos se erigen como significados, portadores de identidad, testigos de la historia y la transformación.

Es inherente a la identidad humana la expresión de la fe a través de lo trascendente. En este sentido, se enmarca la devoción como una manifestación –abstracta o material– de aquello que permite cohesión ante un mundo imaginado. La comunidad, comprendida como un conjunto de

personas con concepciones religiosas comunes, requiere de instancias que permitan generar puentes entre lo terrenal y lo divino; entre el individuo y la comunidad.

Por tanto, la devoción no solo es una respuesta a la necesidad humana de trascendencia, sino también un reflejo de la búsqueda de pertenencia. Los individuos no solo buscan conexión con lo divino, sino también con sus semejantes, fortaleciendo los lazos que sostienen la estructura social y cultural de sus comunidades. Según Dorantes (2019) la mediación salvífica de la Iglesia nos asegura que la salvación no consiste en la autorrealización individual ni en una unión interna con lo divino, sino en la integración en una comunidad de personas que participan en la comunión de la Trinidad. En base a esto, Mendoza & Zea (1987) afirman lo siguiente:

La dimensión de temor en que se mueve la devoción del pueblo está relacionada con el poder de Dios y con su ira ante las flaquezas y pecados humanos; temor al Demonio y los espíritus malignos como encargados de castigar el pecado. Y directamente unida a ella está la dimensión de sumisión; la convicción de que se vive en un mundo donde nada puede suceder por azar sino por voluntad divina, en donde el hombre entrega sus problemas a la divinidad con fe absoluta y confía en que se los resolverá si es que él lo merece, y en caso de no obtener respuesta positiva, lo aceptará con resignación y lo considerará justo y lógico. (p. 133)

Las materialidades deben configurarse como expresiones intuitivas y sentimentales de las necesidades humanas. Bajo esta premisa, los altares se construyen como la relación más concreta con el mundo divino, en el cual se suprimen abstracciones complejas para el pensamiento humano y se remiten a nociones de aquello que se materializa en la fe. Dichos objetos son capaces de reclasificar el tiempo ordinario y el espacio cotidiano en un tiempo y espacio sagrados (Durkheim, 1995).

La necesidad de representar a los santos –quienes exaltan la bondad y la castidad– como intermediarios entre el mundo divino y el terrenal, es una medida de aclamación por el consuelo ante las adversidades de la vida. No es casualidad que sean representados junto a fotografías de familiares difuntos y ofrendas (en su mayoría flores), puesto que perpetúan este anhelado ideal de la vida después de la muerte, en la cual el sufrimiento terrenal se suprime y es posible alcanzar las promesas sostenidas por la fe católica.

Se construye una comunicación simbólica entre el cielo y la tierra con la familia, en la cual los altares constituyen una dicotomía comunicativa entre los presentes y los ausentes; los vivos y los difuntos; lo terrenal y lo divino (De la Torre & Salas, 2020). La experiencia religiosa de Vallenar se construye en base a una constante dualidad de influencias, las cuales han moldeado identidades a partir de las configuraciones sociales y no de una mera yuxtaposición.

En la ciudad de Vallenar, los bailes religiosos se presentan como otra arista de devoción ante la imagen de la Santa Cruz de Cristo. Estos, al son del compás, peregrinan con sus ritmos y movimientos entre las calles de la población Torreblanca, antiguamente conocida como "Los canales" e históricamente calificada como "pueblo de indios".

Esta forma de expresión corporal y espiritual dentro de las peregrinaciones demuestra un tipo de ofrenda personal y material, en la cual "el peregrino quiere imitar sacerdote comunal, Mauricio Arancibia, expresa que la festividad es una oportunidad que permite una unión entre las personas que, a pesar de ser tan distintas entre ellas, con sus problemas y diferencias, es un misterio que en ese momento todos se unan para celebrar.

Antiguamente, se presentaban alrededor de 25 bailes para ofrendar a la Cruz desde diferentes regiones. Sin embargo, hoy en día los bailes más característicos que contemplamos y nos acompañan alegremente en comunidad son provenientes de la propia comuna y de la cuarta región, entre estos: Pielas blancas (1969) -Vallenar; Sociedad religiosa baile Sioux (1972)- La Serena; Baile religioso gitano de San Pedro (1975)-Vallenar; Baile religioso Cruz de Mayo (1977) - Vallenar; Baile religioso chuncho Santa Rosa de Lima (1980) - Vallenar; Baile religioso Indios Promesantes de la Santa Cruz de mayo (1980)-Vallenar; Baile religioso Comanche (1981)-Vallenar; Baile religioso Diablada de Virgen del Carmen (1982) - Vallenar; Baile religioso "Padre LuisGil" (1990) - Vallenar; Sociedad religiosa guardianes de Santa Cruz (2001) - Vallenar y Baile religioso Mapuche (s.f) -La Serena.

Los bailes religiosos se forman bajo la creencia católica de expresión de fe y promesa ante la imagen de la Cruz, donde las agrupaciones eligen su propio nombre, diseñan sus vestimentas, escogen ritmos e instrumentos, directivos y jefes, los cuales tienen como objetivo mantenerse de generación en generación, como una forma de tradición (Así lo expresó Patricio Balcazar, jefe zonal de los bailes religiosos, en donde "la descendencia va adquiriendo hábitos, la fe se va transformando, y se va creando un núcleo familiar, en donde todos somos familias" (entrevista, 07 de mayo del 2024). A su vez, esta tradición y núcleo familiar, propone una expresión religiosa de carácter colectivo por sobre los intereses personales, donde las familias logran manifestar la diócesis del norte chico como una forma de extensión de la fe católica. (Cuaderno de Campo, 05 de mayo del 2024)

Por otro lado, las diversas mandas que realizan los bailes religiosos, incluyendo a las bandas y a los estandartes están formadas bajo la existencia de una búsqueda de alivio, donde justamente, piden consuelo a Cristo a cambio de ofrendar cierto sacrificio corporal. Aquella expresión permite experimentar la fragmentación del cuerpo y del alma, en donde la corporalidad del promesante logra trascender. (Cuaderno de Campo, 04 de mayo del 2024)

Es evidente constatar los signos de sacrificio que acompañan el baile, en el cual, en adición al motivo principal relacionado al respeto, también es posible evidenciar cansancio, sufrimiento y dolor al momento a lo largo del baile.

Los danzantes bailan por horas a pies descalzos o utilizan zapatos que provocan sangramiento y heridas. Esta forma de devoción se liga estrechamente con la autoflagelación. El dolor se posiciona como un símbolo demostrativo de la promesa. Esta evidencia de autoflagelación fue constatable el día 04 de mayo en donde los bailarines, después de bailar por horas, ingresan a la parroquia de rodillas, orando y cantando.

Se conceptualiza la noción de humanización bajo la prerrogativa de la existencia de un “realismo mágico”. En palabras de Mauricio Arancibia, se construye como una forma de asociación al origen socioeconómico de los danzantes, donde hay una inversión en la confección de las vestimentas, bandas, y diversos implementos. Esta inversión de los danzantes por los trajes y la preparación de coreografías conlleva a lo que denomina restitución de los pobres, asociado a la idea de “pasar a ser alguien” y transformarse en protagonistas (Cuaderno de Campo, 05 de mayo del 2024).

En palabras de Viveiros de Castro (1996), la trascendencia se evidencia en los trajes y máscaras, las cuales están dotadas de poder, que logra transformar metafísicamente la identidad de quienes las portan en el contexto ritual adecuado. La personificación se configura como piedra angular de la expresión de fe, en donde los promesantes abandonan las características físicas cotidianas para adoptar rasgos que transforman la experiencia religiosa. Existe la función del uso del traje con un fin práctico de que las personas puedan representar, personificar y “encarnar” figurines, configurándose como una especie de equipamiento distintivo, dotado de las afecciones y capacidades que definen al personaje.

Texturas y colores

Los trajes y máscaras no son meros atuendos, sino instrumentos de transformación. Al vestirse como diablos, arcángeles u otras figuras míticas, los danzantes experimentan una metamorfosis que trasciende lo físico. La textura de las máscaras, la rugosidad de las telas y el peso de los adornos contribuyen a esta transformación, creando una barrera entre el mundo cotidiano y el mundo sobrenatural. Cada elemento del traje, desde los textiles hasta los accesorios, está cargado de significado y contribuye a la construcción de una identidad performativa.

Hemos observado como los detalles meticulosamente elaborados de cada traje contribuyen a una metamorfosis ritual. La personificación aporta una dimensión táctil que refuerza la conexión con el animal representado, mientras que las máscaras, con sus expresiones exageradas y materiales diversos, transforman la identidad del portador, haciendo visible lo invisible (FIGURA 1 Y 2).



Figura 1 y 2. Figurines parte de los bailes. Fuente: Valentina Sepúlveda (2024).

Cada tonalidad adquiere un significado cultural y simbólico profundo. El rojo, por ejemplo, asociado con la pasión y al temperamento, es común en los trajes de los diablos. El dorado, símbolo de la divinidad y la riqueza, adorna las vestimentas de los arcángeles. Estos colores, en combinación con otros, crean una sinfonía visual que evoca emociones y transmite discursos sobre el bien y el mal, la vida y la muerte.

La constante representación de la dualidad mística se presenta en la composición de las vestimentas. Es imperante la presencia de imágenes y símbolos religiosos en capas, faldas y armaduras las cuales actúan como elementos de resguardo.

La lucha frente a la tentación de aquellas entidades antagónicas a las figuras católicas es una representación concreta de la vida para quien elige permanecer en la fe: es su deber discernir entre aquello que es sagrado y profano.

Hibridismo

Al momento de solemnizar la Santa Cruz de Mayo, el gran fervor católico es sobresaliente en la multiplicidad de expresiones populares presentes en los rincones de Vallenar frente a esta festividad. Sin embargo, observando las profundidades de esta conmemoración y dialogando en el corazón del pueblo, hemos tomado en consideración un concepto clave que nos ayuda a

comprender el trasfondo de esta religiosidad en su máximo esplendor: hibridismo, concepción referente al resultado de múltiples encuentros culturales, en donde ninguna cultura es de carácter única y pura, se constituyen como híbridas y heterogéneas, viéndose reflejado en la religión, danza, música, y diversas festividades (Burke, 2003).

El encuentro cultural hispánico y originario en la antigua Paitanás, representa una cierta configuración y adaptación de los nativos hacia esta nueva forma de apreciar y concebir la religiosidad. No obstante, esta concepción desconocida de la religión ante los ojos indígenas no extirpa sus creencias de manera absoluta, sino más bien las transforman y moldean internamente, logrando así una “(...) recontextualización, que consiste en sacar un elemento de su ubicación original y modificarlo para que encaje en su nuevo entorno” (Burke, año, p. 91). Pese a lo anterior, este movimiento dual de adaptación cultural refleja nociones indígenas en las prácticas católicas, que solo se comprende bajo los márgenes que enmarcan al catolicismo.

Este hibridismo cultural es notable según Leonel Madariaga, Cacique del sitio “La Cachina las Pintadas”, reconocido como comunidad diaguita. Expresa de manera nostálgica que tanto sus danzas, instrumentos y ritmos se mezclaron con los de los colonizadores. No obstante, reconoce la persistencia de la presencia de otros elementos, como el Inti, Cop, La Pachamama “(...) esa es nuestra creencia y se combinó con la creencia que trajeron los españoles. Hay unos bailes que ya están perdidos, que eran con cañas. Hay unos bailes que tienen 500 años, pero son mezclados” (Leonel Madariaga, 03 de mayo del 2024).

La evidencia demuestra la presencia de la creencia originaria dentro de la ideología católica. Según Canclini (1990), representa a la cultura como híbrida, que, sin duda “(...) no designa un vacío, una grieta en el proceso de transición, sino la materia misma de una cultura, de su vitalidad y su fuerza de invención singularizada y en disipación” (p. 362). A partir de esto, somos conscientes de que el fenómeno de la hibridación siempre ha sido constante en las sociedades contemporáneas, en las cuales existen grados dicotómicos que nos hacen dar cuenta de que tanto las influencias y mezclas culturales, a medida que pasa el tiempo, siempre son más evidenciables (Canclini, 1990).

Constituido como un testimonio del despojo territorial del cual fueron víctima sus primeros habitantes, Vallenar se erige como un entorno resiliente, que encontró fortaleza entre cerros y valles para resistir a lo largo de la historia. Se constituye como una evidencia permanente del dolor, el cual encuentra su analgésico en la celebración de la fiesta de la Cruz de Mayo.

La invisibilización de la comuna está estrechamente ligada con el abandono social y cultural de la cual es víctima. “Vivir en el norte es muy duro, el ver todo seco igual. Ustedes allá (Santiago) tienen más, la vida más barata, aquí la vida es cara” (Mauricio Arancibia, Sacerdote de la parroquia, 04 de mayo). Este testimonio nos entrega señales de cómo la segregación territorial sigue latente en la cotidianidad de sus habitantes, recalando la importancia de conocer el espacio, existente como

extinto, ya que es vital para lo social; Milton Santos (1996) lo destaca: “La historia no se escribe fuera del espacio y no hay sociedad espacial. El espacio, en sí mismo, es social” (p. 17-18).

Según las entrevistas realizadas y la bibliografía encontrada, existen dos versiones del desplazamiento de los indígenas de la zona hacia la comuna de Vallenar y sus poblaciones. “En todos los pueblos donde llegaban los españoles con los indígenas, se acordó cuál era el pueblo de los españoles y aquí arriba, la población Torreblanca, el pueblo de indios. (...) En Copiapó era la ciudad” (Mauricio Arancibia, Sacerdote de la parroquia, 04 de mayo).

En las poblaciones Torreblanca y Vista Alegre existe un despliegue de vestigios indígenas que evidencian este testimonio, con la presencia de petroglifos entre el aeródromo de la comuna y Vista Alegre. Se han encontrado puntas de proyectiles en ambos sectores, pero la falta de investigación patrimonial y arqueológica ha sido una de las falencias para poder registrar fechas exactas y aportar a la valoración histórica del territorio. (Stone Chang, 2017).

Al visitar “La Cachina las Pintadas” presenciamos la alineación de la chakana con un petroglifo del sitio arqueológico con una piedra con dos líneas rectas intersecantes, cuyo punto de intersección era el medio. Es posible observar figuras en toda la superficie, las cuales hasta el día de hoy no han sido interpretadas ni contextualizadas, al igual que siete puntos de mayor tamaño. Se nos explicó que estos puntos representaban a la constelación de las siete hermanas, la cual hace cientos de años se reflejaba en la piedra por falta de luz artificial, quedando marcada en el área de esta.

Don Leonel Madariaga nos explicaba cómo él creía que este sitio habría sido utilizado con fines rituales, ya que la piedra central se rodeaba de un círculo de asientos. Según su apreciación, este vestigio no fue parte de la cultura Inca, como muchos pensarían, debido a su orientación hacia el norte.

La valoración de este epicentro temporal se remite al carácter dicotómico que construye la configuración espacial de Vallenar; mientras la comunidad persiste en mantener viva la experiencia espiritual, el espacio geográfico se empeña en constatar las evidencias de aquellos habitantes que luchan por no ser olvidados.

La Cruz (figura 3), imponente en lo alto del poblado, se resiste a ser relegada por aquellas evidencias de quienes, en otrora, configuraron el territorio. Sin embargo, es su proyección astral

la cual converge las realidades de sus habitantes, quienes construyen su identidad a partir de la amalgama de experiencias en torno a un símbolo común.



Figura 3. Cruz en el Espacio Cívico y Religioso Cruz de Mayo. Fuente: Valentina Sepúlveda (2024).

Dicotomía hispano-indígena

La conceptualización se construye bajo la demarcación hispano/indígena como “una contracultura latinoamericana surgida en oposición a las tendencias secularizantes de la Ilustración europea” (Morandé, 1980, p. 3). Aquellas separaciones no pueden ser completamente aisladas, sino más bien, cada opuesto funciona y es complementario del otro, actuando bajo una forma de hibridación entre ambas culturas.

Esta forma de creencias es introducida bajo la prerrogativa de control social que necesitaba construir la colonia española en base al catolicismo. Desde el momento que los pueblos originarios dejan de adorar al Sol y comienzan a venerar al Dios católico, comienza una extirpación de la idolatría indígena, para poder lograr una mayor cohesión social en torno a una misma religión y creencia. Es por esto por lo que los conquistadores debían ser capaces de inculcarles el pensamiento cristiano que separa los mundos del bien y el mal, atribuidos al cielo y el infierno respectivamente, dicotomía que no corresponde a las formas de percibir el mundo de las culturas andinas (Castro, 2009).

Por otro lado, esta dicotomía de creencias se cruza inconscientemente, donde al mismo tiempo que la fiesta emerge en los colores, luces y sensaciones de la ciudad, a las orillas y el valle del

pueblo emerge la alineación astral más importante para los originarios: La chakana –cruz de los pueblos originarios– está perfectamente alineada. La dualidad inherente a la existencia, una tensión creativa que da origen a la diversidad y la complejidad del mundo, va efectuando la naturaleza de la diferencia de distintas creencias y materialidades, en el cual, manifestaciones en bailes, ritmos y elementos asociados se erigen como formas de adaptación cultural que exploran criterios más allá del propio entendimiento.

Según Gilberto Gatica -ex diácono- y Mauricio Arancibia –actual sacerdote–, los pueblos originarios adoraban el Sol cuando éste salía por detrás de los cerros; danzaban, cantaban y lo veneraban. Al momento en que llegaron los españoles, la única forma de imponer costumbres católicas a los indígenas para que comenzarán a creer en Dios, fue bajo la idea de instalar una Cruz justo en el lugar donde el Sol se asoma tras las montañas, razón por la cual vemos a las cruces católicas en la cúspide de estas.

Aquella instancia impone la religión católica y los nativos dejan de observar completamente al Sol y comienzan a mirar a la Cruz, encausando la evangelización y la naciente dicotomía entre ambas creencias. Sin embargo, la Cruz no esconde al Sol en su totalidad. A través de esta figura cruciforme siguen siendo visibles los rayos del Sol, que, de ciertas formas interpretativas, representan esta dualidad y complementariedad de ambas creencias. Ejemplo de aquello es representado por la figura 3, donde se observa la construcción de la Cruz por sobre una base con los colores representativos indígenas y a su vez, la característica figura de la chacana.

La materialidad refleja la subordinación de los pueblos originarios frente a la religión católica. La construcción refleja el sentido de la comprensión de la festividad de la Cruz de Mayo.

Por otro lado, la festividad está cargada de simbolismos interculturales, que se manifiestan de manera tangible en las expresiones materiales, corporales y artísticas. Sin embargo, un ejemplo concreto de aquel simbolismo intercultural lo vemos en la danza del fuego, en donde se erige como una metáfora poderosa de la compleja relación entre las concepciones prehispánicas e hispánicas.

Inicialmente, el fuego se posiciona como un elemento ritual, representando la energía vital y la conexión con el mundo espiritual. Sin embargo, en el contexto de la evangelización, el fuego se reinterpreta como un símbolo de purificación y conversión, aludiendo a la idea de que la fe católica ilumina y transforma. Esta reinterpretación, aunque impuesta, no elimina por completo los significados originales, creando así una demostración híbrida de aquello que se construye como presente y ausente de forma paralela. El relato construido en torno a esta actividad perpetúa la idea de agradecer por la luz –entendida como la conversión católica– y abandonar las expresiones profanas de religiosidad.

La figura 4, con su yuxtaposición de la señal de la Santa Cruz y el fuego, encapsula esta tensión entre lo que existió y lo que prevalece, lo indígena y lo europeo. La cruz, símbolo universal del cristianismo, representa la victoria del espíritu sobre la materia, de la razón sobre la pasión. El fuego, por su parte, evoca tanto la destrucción como la creación, la purificación como la transformación. Juntos, estos elementos conforman la imagen de la dicotomía simbólica de oposición: lo indígena se rinde frente a lo católico, mediante la expresión ideológica y corporal. La señal de la Santa Cruz frente al fuego representa la victoria de lo sagrado frente a lo profano.



Figura 4. Danza al fuego. Fuente: Valentina Sepúlveda. (2024)

CONCLUSIONES

El valle del Huasco se erige como un paisaje de esfuerzo y tradición. La vegetación y la geografía constituyen el mosaico de expresiones religiosas que enmarcan las experiencias de la comunidad, las cuales son plasmadas en las manifestaciones de fe y devoción. Este paisaje natural no solo proporciona el escenario físico, sino que también simboliza la interacción constante entre el entorno y la espiritualidad local.

El proceso de hibridación cultural, lejos de ser una ruptura, ha configurado la experiencia de la fiesta de la Cruz de Mayo de manera integral, reflejando una persistencia temporal y una espacialidad territorial singular. En este contexto, las manifestaciones materiales de la fe son el resultado tangible de esta convergencia cultural, donde se entrelazan elementos del ayer y el hoy para crear una identidad única y cohesiva.

Así, los procesos de construcción y representación identitaria se manifiestan y reconfiguran a través de los elementos rituales y performativos de la religiosidad popular. Estos procesos se desarrollan y afirman a través de la diferencia, involucrando diversas relaciones de alteridad con lo representado. La diversidad cultural del territorio destaca la capacidad de la comunidad para integrar y resignificar sus múltiples influencias.

Por esta razón, es necesario rescatar las manifestaciones que constituyen y resguardan las expresiones de fe de los habitantes de Vallenar más allá del fin epistemológico. Este rescate implica no solo un reconocimiento académico, sino también una valorización cultural que permita comprender y preservar las dinámicas identitarias y espirituales que definen a la comunidad. Es imperante reconocer el panorama cultural de la ciudad como un resultado de la confluencia de expresiones indígenas e hispanas, donde cada elemento contribuye a una comprensión más compleja de la identidad y la devoción de los vallenarinos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre-Romero, F. (2020). Tradición y transmisión de la fe. El caso de la «religiosidad popular» en el Chile actual. *Scripta Theologica*, 52(1), 215-243. <https://doi.org/10.15581/006.52.1.215-243>
- Álvarez, G. (1999). Bailes Religiosos de Candelaria: Una visión estructural. Tamarugal Editores.
- Burke, P. (2003). Hibridismo cultural. Editora Unisinos.
- Canclini, N. (1900). Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial GRIJALBO.
- Castro, V. (2009). De ídolos a santos: Evangelización y religión andina en los Andes del Sur (Vol. 8). Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Cruz de Mayo en Vallenar: posible instalación de comercio irregular alerta a vecinos y al municipio. (11 de mayo de 2023). Nostalgica.cl. <https://www.nostalgica.cl/cruz-de-mayo-en-vallenar-posible-instalacion-de-comercio-irregular-alerta-a-vecinos-y-al-municipio/>
- De la Torre, R., & Salas, A. V. (2020). Altares vemos, significados no sabemos: Los altares como sustento material de la religiosidad vivida. *Encartes*, 3(5), 206-226.
- Dorantes, R. A. G. A. Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea. *religiosidad popular, postsecularismo*, 67.
- Durkheim, E. (1995). Las formas elementales de la vida religiosa. México: Ediciones Coyoacán
- Eliade, M. (1981). Lo sagrado y lo profano. Guadarrama/Punto Omega.
- Jiménez, B. G. (1993). Religiosidad popular y estrategia de subsistencia: el caso del norte grande de Chile. *Revista de Ciencias Sociales (Cl)*, (2), 3-11.
- Latinoamericana. Centro Andino de Historia. Perú. Recuperado a partir de: fondoeditorial.unmsm.edu.pe/index.php/fondoeditorial/catalog/view/267/247/1071-1
- Mendoza, A. C., & Zea, L. D. F. (1987). La devoción popular: estampas sagradas. *Universitas Humanística*, 27(27).
- Morandé, P. (1980). Ritual y Palabra: Aproximación a la Religiosidad Popular
- Pérez, C. S. (2020). Piedad Popular en Torno a María en el Norte Chico. Devoción de la Mina Anacollito

- Reina Valera (1960) <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Leviticus+10&version=RVR1960>
- Reina Valera (1960) <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Juan%20%3A13-16&version=NBLA>
- Rivas García, Ricardo. (2019). Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular.
- Salinas Campo, M. (1996). Religión popular y sexualidad en Chile: historia, tradiciones y símbolos.
- Santos, M. (1996). Sociedad y espacio: la formación social como teoría y como método. En M. Santos (Ed.), De la totalidad al lugar. (pp. 17-31). Oikos-tau.
- Stone Chang, L. (2017). Rescatando el Testimonio de Nuestros Adultos Mayores: La Historia de la Población Rafael Torreblanca. Ediciones Mediodía en Punto.
- Vivar, Jerónimo de. Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile: tomo 2. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8175.html> . Accedido en 29-07-2024.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Los pronombres cosmológicos e o perspectivismo amerindio. Mana 2(2):115-144.